

Revista Filosófica de Coimbra

vol.11 | n.º22 | 2002

Miguel Baptista Pereira
Mário Santiago de Carvalho
Fernanda Bernardo
Cristóvão da Silva Marinheiro

FILOSOFAR NA ÉPOCA DE PALESTRINA

Uma introdução à psicologia filosófica
dos 'Comentários a Aristóteles'
do Colégio das Artes de Coimbra

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

1. Introdução

Todo aquele que visita pela primeira vez a nova Sé Catedral de Coimbra, a antiga Igreja da Companhia de Jesus, fica ferido pelo 'délà vu' da imitação da igreja-mãe dos Jesuítas, da autoria de Vignola (Il Gesù, 1568), oferta do cardeal Alexandre Farnesio (†1589), neto do papa Paulo III, à novel ordem religiosa. Iniciada a sua construção em 1598, numa cidade portuguesa que por decisão de El-Rei D. João III se haveria de situar temporariamente no mapa das cidades europeias do Humanismo, algum do seu aspecto teatral e dramático se detecta no contraste entre a luz (do altar) e a fraca luminosidade da nave. É um efeito deveras simples, mas poderoso. Seguramente com força quase similar à que experimenta ainda hoje o ouvinte de uma peça de Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525/6-1594), o compositor 'oficial' de Trento, 'o príncipe da música', cuja voz, com lágrimas, ainda parece audível no grito de esperança do notável responsório «Heu mihi Domine». Autor de pelo menos 104 Missas, de mais de 375 motetes, 68 ofertórios, 65 hinos pelo menos, 35 Magnificats, 4 ou 5 possíveis conjuntos de Lamentações, e para cima de 140 madrigais, a Palestrina ficou a dever a música ocidental a mais sistemática e requintada transformação do ataque vocálico e sua exploração do canto Gregoriano. Ele foi também, de uma certa maneira, co-responsável pelo facto de a Igreja, contra as tendências mais conservadoras que então se faziam sentir, não tivesse eliminado a música da liturgia religiosa¹.

¹ GROUT, D. J. & PALISCA, C. V., *História da Música Ocidental*, trad., Lisboa 1994, 287, e 286-94 em geral.

É certo que o processo de renovação que Palestrina encetou se enraizava nos séculos imediatamente anteriores mas, em contraste com a música do século XV, a do século XVI concede esmerada atenção às acentuações verbais ao longo de toda a estrutura do texto polifónico. Resultado? Indiscutivelmente (e além da pureza das linhas melódica e harmónica), o aumento da inteligibilidade do *texto* cantado, facto v.g. notável na superior perceptibilidade do texto da *Missa do Papa Marcelo*. Como reconhece a historiografia da música ocidental, «a aplicação discreta da dissonância confere à musicalidade de Palestrina uma serenidade e uma transparência que nenhum outro compositor conseguiu igualar»². Todos conhecem os desenhos ou ornamentos melismáticos do canto gregoriano (há graduais em que uma mera sílaba suporta 50 notas), mas poucos filósofos sabem que o concílio de Trento encorajou o que se chama hoje o mensuralismo (o emprego de notas de medidas desiguais), que se traduz em as sílabas átonas receberem menos notas do que as sílabas acentuadas. A simplificação melismática e a mensuralização do ritmo discursivo não tornava só mais compreensível a lírica e o seu sentido, ela consolidava também um plano social de transformação doravante acessível a todo aquele que se achasse competente em tal matéria. Um espírito puritanista e uma exigência de rigor explicam estes projectos, mas a intervenção reformadora de Palestrina não deve ser, neste particular, muito distinta da de Andrea Gilio da Fabriano que no seu tratado *Dialogo degli errori della pittura* (1564) propunha uma ‘regolata mescolanza’ do velho com o novo (recorde-se que na mesma época, 1586, El Greco pinta *O enterro do Conde de Orgaz*, um acontecimento de 1323 em que os participantes, além de St. Estêvão e Sto. Agostinho, são contemporâneos do próprio pintor, tal como Palestrina reúne circunspectamente uma variegada tradição musical). Da regrada combinação deveria resultar um tipo de arte religiosa purificada apropriada às necessidades da época. De Palestrina já se disse ter ele captado «melhor do que qualquer outro compositor a essência do carácter sóbrio e conservador da Contra-Reforma»³.

Pelos meados do século XVI, talvez por volta da altura em que Filipe II chega a Espanha (1559), a Europa experimenta uma divisão profunda que frustrará as ambições tão pouco ingénuas de uma comunidade diplo-

² GROUT, D. J. & PALISCA, C. V., *História...* 290.

³ GROUT, D. J. & PALISCA, C. V., *História...* 287.

mática europeia⁴. Dois mundos parecem degladiar-se num cenário religioso, político e cultural inimaginável. A própria Universidade, que deixava de ser como o fora outrora uma realidade europeia e se tornava cada vez mais numa estrutura nacional, toma parte directora na quota-parte religiosa destas divisões políticas. Se isto não impede que Justus Lipsius (†1606), protegido do cardeal Granvela, circule entre a protestante Jena, a católica Lovaina, a calvinista Leiden e a jesuíta Mainz⁵ já em 1552 o estudante suiço Félix Platter revelava poder estar em Montpellier desde que não publicitasse as suas crenças protestantes⁶. Quanto à católica Coimbra, ela abria-se ao Humanismo mediante a última transferência da Universidade para a cidade do Mondego (1537) e a fundação do Colégio das Artes (1548)⁷. Escola cosmopolita aquela, fundado este como preparatório das outras Faculdades (todavia o Colégio das Artes acabará por absorver a homónima Faculdade), sobressaía para o Colégio a escolha de André de Gouveia, por D. João III, como «principal» (ele exercera idêntico cargo no «Collège de Guyenne» de Bordéus).

Na Faculdade das Artes ensinavam-se não apenas matérias de natureza filológico-literária (Gramática, Retórica e Dialéctica) mas também a Aritmética, a Astronomia, a Música e a Geometria. Mesmo após a saída dos professores estrangeiros, humanistas portugueses como André de Resende, Inácio de Moraes, Jerónimo Osório ou António Luís não terão deixado decair o cultivo das Humanidades gregas e latinas no Colégio, não obstante a ameaça constante da censura inquisidora⁸. É seguro que após a entrega do Colégio aos Jesuítas, o que acontece em 1555, não esmorece esse cultivo, apesar dos conflitos sobretudo em torno de privilégios que depressa surgiram entre a Universidade e os novos apóstolos (isto sem afastarmos a hipótese plausível de os jesuítas planearem o domínio de todo o ensino português⁹). Ao jesuíta Manuel Álvares ficámos a dever um esmerado «best-seller», *De Institutione Grammatica libri tres* (Lisboa 1572) e é

⁴ ELLIOT, J. H., *Europa en la Época de Felipe II (1559-1598)*, trad., Barcelona 2001, 28.

⁵ ELLIOT, J. H., *Europa...* 372-3.

⁶ ELLIOT, J. H., *Europa...* 44.

⁷ RAMALHO, A. da C., «O Humanismo (depois de 1537)» in *História da Universidade em Portugal. I Volume, tomo II (1537-1771)*, Coimbra 1997, 695.

⁸ RAMALHO, A. da C., «O Humanismo...» 700-701.

⁹ SARAIVA, A.J., *História da Cultura em Portugal. Vol. I: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa 2000, 219.

evidente que o cuidado posto na compreensão da letra e do espírito de Aristóteles que se consubstancia nos Comentários à obra do Macedónio releva do comum ambiente humanista e renascentista. «No que respeita ao pensamento aristotélico, o seu cultivo realizava-se com o regresso às fontes do Perípatos e dos seus comentadores, segundo as exigências do Humanismo. De facto, nos dois primeiros anos do funcionamento do Colégio das Artes foi publicada uma miscelânea dos escritos que constituem o *Organon* (por iniciativa de Melchior Beleago, lente 'parisiense'), com o título de *Logica Aristotelis ab eruditissimis hominibus conversa* (Coimbra 1549), uma versão latina da autoria do humanista Nicolau de Grouchy, um dos 'bordaleses' que entre nós leccionou um curso de Lógica, de 1548 a 1550. O objectivo de Grouchy, com essa obra, foi o de pôr à disposição dos alunos de Filosofia um texto integrado no modo humanista de expor Aristóteles, através de uma *latinitas* de inspiração ciceroniana, adaptada à preparação obtida pelos estudantes nos estudos de Humanidades...»¹⁰.

A criação da Companhia, por Inácio de Loyola (m. 1556), visava revitalizar a vivência religiosa em tempo de crise e de divisão da Europa. Tratava-se, portanto, de uma iniciativa reformadora. Pouco depois de se encerrar o Concílio de Trento (1563) a Reforma católica rapidamente compreendeu que o pendor educativo da Companhia de Jesus podia ser uma aliada poderosíssima para enfrentar os vários projectos de Reforma protestante, mormente a cultura teológica calvinista de Heidelberg e a luterana de Wittenburg. Assim, as armas mais modernas do debate teológico conhecerão um terceiro vértice geográfico, Roma, e a fundação do seminário romano e a sua conseqüente entrega aos jesuítas, por Pio IV, fez atrair de novo a juventude europeia¹¹.

Tal como a proposta anti-maneirista de Fabriano pressupunha a identificação entre paganismo e maneirismo, caracterizado este como a ênfase da forma sobre o conteúdo¹², também a lógica de Pedro Ramus (†1572) concedia mais atenção ao método do que ao conteúdo, mais atenta à classificação do que à descoberta¹³. Agudizada pelo conflito com o paganismo

¹⁰ COXITO, A. A., «A Filosofia no Colégio das Artes» in *História da Universidade em Portugal*. Vol. I, tomo II, Lisboa 1997, 737.

¹¹ ELLIOT, J. H., *Europa...* 150.

¹² ELLIOT, J. H., *Europa...* 151-52.

¹³ ELLIOT, J. H., *Europa...* 375; vd. ONG, W. J., *Ramus. Method and the Decay of Dialogue*, Harvard 1958; PEREIRA, M. B., *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca I. O Método da Filosofia*, Coimbra 1967, 280-91 e *passim*.

e com a heresia, a que se respondia também com a moderna aplicação dos métodos da erudição renascentista à teologia tradicional, procurava-se um compromisso do idealismo neoplatónico dos primeiros humanistas com o novo sentido de desesperança na corrupção do ser humano¹⁴. Teríamos assim um «terceiro mundo», escreve J.H. Elliot¹⁵, situado entre o catolicismo dogmático e o protestantismo dogmático (no qual os Jesuítas de Coimbra emparceirariam com o luterano Melanchton¹⁶) e conhecedor do neoplatonismo e da magia «egípcia». Perante este último complexo de afinidades, caracterizado por Michel Foucault como pletórico e pobre de saber, por colocar a magia e a erudição no mesmo plano (fidelidade aos Antigos, gosto pelo maravilhoso, atenção desperta para a soberana racionalidade), Foucault referiu-se à identificação do legado da Antiguidade com a natureza como dois espaços a interpretar. Daí «divinatio» e «eruditio» serem uma mesma hermenêutica, daí ainda o privilégio absoluto da escrita e de uma leitura aberta — «legenda», o que deve ser lido — a tarefa do comentário inconcluído: «So há comentário quando, sob a linguagem que se lê e decifra, corre a soberania de um texto primitivo. E é esse texto que, fundando o comentário, lhe promete, como recompensa, a sua descoberta final.»¹⁷

Ocupar-nos-emos de seguida sobretudo com um comentário, aberto e inconcluído, embora por razões que se não identificam em absoluto com a interpretação de Foucault, dedicado à leitura de *A Alma* ('De Anima') de Aristóteles. O texto presente quer ser apenas uma introdução a esse comentário e às condições da sua leitura e propõe-se evidenciar um projecto de reforma filosófica nitidamente legível pela época de Palestrina¹⁸.

¹⁴ ELLIOT, J. H., *Europa ...* 156.

¹⁵ ELLIOT, J. H., *Europa...* 375.

¹⁶ Cf. KESSLER, E., «The Intellectual Soul» in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by Ch. B. Schmitt & Q. Skinner, Cambridge 1988, 518.

¹⁷ FOUCAULT, M., *As Palavras e as Coisas*, trad., Lisboa 1968, 51 e sg, também 61, 55.

¹⁸ Daremos ao prelo uma versão mais desenvolvida deste projecto nas Actas do IXº Congresso Internacional da S.I.E.P.M., numa comunicação intitulada *Intellect et Imagination: la 'scientia de anima' selon les 'Commentaires du Collège des Arts de Coimbra*. Sobre o tema da psicologia nos jesuítas conimbricenses, vd. sobretudo BENIGNO ZILLI, J., *Introducción a la Psicología de los Conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*, Xalapa 1960 e ANDRADE, A. A., *Contributos para a História da Mentalidade pedagógica Portuguesa*, Lisboa 1982, 99-141. Sobre os autores e a sua obra em geral, veja-se o último ponto em COXITO, A.A., «O Curso Conimbricense» in CALAFATE, P. (dir.), *História do*

2. Ler Aristóteles em Coimbra

Tal como sempre, o intérprete contemporâneo do *De Anima* de Aristóteles tem perante si uma tarefa quase impossível¹⁹. As contribuições dos Comentários Jesuítas de Coimbra para a psicologia peripatética, costumam ser vistas, por um lado, como consolidação ou efectivação das determinações de Latrão (1513)²⁰, decerto em reacção às teses de Pedro Pomponazzi²¹ («to rationalise Christian doctrine» é a expressão de Eckhard Kessler²²); por outro lado, como um momento filosófico, quer destrutivo,

Pensamento Filosófico Português, Vol. II, Lisboa 2001, 503-43 e MARTINS, A. M., «Conimbricenses» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia 1*, Lisboa 1989, 1112-26. Desejo agradecer aos meus alunos do Mestrado de Filosofia Medieval (2001-02) da Universidade do Porto. Edições e Siglas utilizadas neste artigo: *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de A.A. de ANDRADE, Lisboa 1957 (= In libros Ethicorum); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Conimbricæ 1598 (= In III libros de Anima); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In Libros Aristotelis, qui Parua Naturalia appellantur*, Lugduni 1594 (= Parva Naturalia); *Commentarii Collegii Conimbricensis in Universam Dialecticam Aristotelis*, Coloniae 1607: rep.: Hildesheim New York 1976 (= In dialecticam). Para actualização bibliográfica, recomenda-se a inspecção da Bibliografia periodicamente publicada pelo *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma Cleveland).

¹⁹ PELLEGRINI, P. – «Le De Anima et la vie animale. Trois remarques» in *Corps et Ame. Sur le De Anima d'Aristote*, études réunies par C. VIANO, Paris 1996, 465: «L'interprète moderne du *De Anima* travaille sur un terrain qui est, c'est le moins que l'on puisse dire, herméneutiquement fort encombré...».

²⁰ LUKÁCS, L., *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu* II (1557-1572), Roma 1974, 255: «In logica et philosophia naturali et metaphysica doctrinam Aristotelis profiteri oportebit; et meminerint praeceptores canonis concilii lateranensis, octava sessione hac de re...».

²¹ LOHR, Ch. – «Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics» in *Paradosis. Studies in Memory of Edwin A. Quain*, ed. H. G. FLETCHER III and M. B. SCHULTE, New York 1976, 205; cf. MARTINS, A.M. – «A metafísica inacabada de Fonseca» *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991) 521-22; CARVALHO, R. de – «A orientação pedagógica da Companhia de Jesus» in ID. – *História do Ensino em Portugal. Desde a Fundação da Nacionalidade até fim do Regime de Salazar-Caetano*, Lisboa 1986, 331-358. Sobre Pomponazzi, vd. KESSLER, E., «The Intellective Soul» 500-507 (o seu *De immortalitate animae* é de 1516, reed. de 1525)

²² KESSLER, E. – «The Intellective Soul» 508; DES CHENE, D. – *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca London 2000, 45-52; DIAS, J.S. da S. – *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Coimbra 1960, vol. 1, 438-42.

quer construtivo, na longa e também diversificada história do aristotelismo²³. No que à destruição diz respeito, seria o caso em que o tom confuso e complicado da escrita, tornando difícil discernir a posição do autor, fez declinar a discussão psicológica²⁴. Alheia a esta curiosa oposição estaria a tese de Benigno Zilli ao procurar aquilo que hoje chamamos a 'Wirkungsgeschichte' dos Comentários de Coimbra. Ultimamente, os trabalhos de Des Chene ajudaram a conferir maior amplitude a esta perspectiva²⁵. O facto é relevante posto que a maioria dos estudos, ainda sempre na esteira de Etienne Gilson, têm-se dedicado mais a Francisco Suárez (1548-1617) do que aos autores dos Comentários (1592-1606) ou mesmo a Pedro da Fonseca (1528-1599)²⁶. E no entanto, segundo a contabilidade, provavelmente incompleta, de António de Andrade, só o *Comentário ao De Anima* conheceu 4 edições em Itália, 6 em França e 7 na Alemanha²⁷. A coisa é compreensível: em 1600 os Jesuítas já contavam com 372 colégios²⁸. Compartilhamos assim da palavra de Hirschberger²⁹,

²³ SIMMONS, A. - «Jesuit Aristotelian Education: The 'The Anima' Commentaries» in *The Jesuits Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. by John W. O'MALLEY et al., Toronto Buffalo 1999, 535, 525: «... the version of Aristotelianism expressed in these textbooks represents a vital and constructive moment in the long history of Scholastic Aristotelianism, it advances new and interesting positions; it produces quite sober interpretations of Aristotle; and it develops rigorously philosophical arguments.»

²⁴ KESSLER, K. & E., «The Concept of Psychology» in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy...* 462.

²⁵ Cf. também VELOZO, A.A.R.M., *Sobre a Determinação do início dos 'Tempos Modernos'. A incidência dos Comentários Conimbricenses na obra fisiológica de Descartes*. Trabalho de síntese apresentado à FLUC (pro manuscrito), Coimbra 1984.

²⁶ Cf. COURTINE, J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990; cf. MARTINS, A.M. - «A metafísica...» 518-19.

²⁷ ANDRADE, A. A. - «Introdução» in *Curso Conimbricense...* XVI-XVII; sobre este trabalho de A. Andrade, vd. FONSECA, N. da, «O 'Curso Conimbricense' em Português» *Brotéria* 66 (1958) 320-30.

²⁸ ELLIOTT, J. H., *Europa...* 364. Números discordantes in MIRANDA, M., «Humanismo jesuítico e identidade da Europa» *Humanitas* 53 (2001) 99 e ID., «A 'Ratio Studiorum' e os estudos humanísticos I: Defesa das Humanidades» *Boletim de Estudos Clássicos* 37 (2002) 105-106. Já em 1550, ainda não sob a alçada jesuítica, o Colégio das Artes contava para cima de 1500 alunos, cf. SARAIVA, A. J., *História da Cultura em Portugal. Vol. I: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa 2000, 144.

²⁹ HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie. II. Teil: Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg a. Brisgau 121980, 81: «In Wirklichkeit aber bedeutete dieser Barockphilosophie sehr viel.» Veja-se: CARVALHO, M. S. de - «The Concept of Time According to the Coimbra Commentaries» in *The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate and Its*

a qual nos parece ser muito mais avisada do que a apreciação expedita de John Trentamn no contributo que escreveu para a História da Filosofia Medieval dita de Cambridge³⁰.

Ao lermos as páginas atribuídas a Manuel de Góis (1543-1597), dificilmente poderemos dizer que o trabalho sobre o *De Anima* é um comentário «medieval» àquela obra de Aristóteles³¹. Esta verificação nada tem de surpreendente porque os Comentários dos Jesuítas de Coimbra não são anacrónicos. No que toca à psicologia, eles partilham em absoluto de uma situação renascimental singular³². Como dissemos, isto significa que a revitalização da filosofia dos séculos XIII, feita à luz da sofisticação filológica dos Humanistas, também perante as novas fontes gregas, com o apoio manifesto dos poderes da imprensa (“omnia omnibus” é o significativo mote do impressor português João de Barreira³³), se não representa uma absoluta ruptura com a filosofia dos séculos XIV e XV, confere àqueles Comentários a particularidade de contribuírem para uma releitura

Reception in Early Modern Philosophy, ed. P. PORRO, Leiden Boston, 2001, 353-382; ID. & HACHMANN, B., «Os Conimbricenses e Pedro da Fonseca como leitores de Henrique de Gand (I)», *Mediaevalia. Textos e Estudos* 3 (1993) 207-212; CARVALHO, M.S. de., «'Inter Philosophos non mediocris contentio'. A propósito de Pedro da Fonseca e do contexto medieval da distinção essência/existência», in *Quodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J. M. da Cruz Pontes anno iubilationis suae offertae Conimbrigae MCMXCV*. Cura Marii A. Santiago de Carvalho, iuvamen praestante Josephi Francisco Meirinhos, (Mediaevalia. Textos e Estudos, 7-8), Porto 1995, 529- 562; ID., «Medieval Influences In the Coimbra Commentaries (An Inquiry Into the Foundations of Jesuit Education)», *Patristica et Mediaevalia* 20 (1999) 19-37.

³⁰ TRENTMAN, J., «Scholasticism and the Seventeenth Century» 837.

³¹ Sobre M. de Góis, vd. STEGMÜLLER, F., *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no Século XVI*, Coimbra 1959, 95-96; CARVALHO, J.V. de, «Jesuítas Portugueses com obras filosóficas impressas nos séculos XVI-XVIII» *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991) 655; PRAÇA, L., *História da Filosofia em Portugal*. Edição preparada por P. GOMES, Lisboa 1974 [orig.: 1868] 126-132; COXITO, A. A., «Góis (Manuel de)» in *Logos...2*, Lisboa 1990, 873-81.

³² KESSLER, K. & E. «The Concept of Psychology» 462: «abrupt confluence of classical and medieval currents that lends Renaissance psychology its drama and uniqueness». ANDRADE, A. A. de, *Contributos...* 61-97.

³³ SARAIVA, A.J., *História...* 130-138 sobre a expansão do livro em geral, 141, 126, um volume de estudo poderia custar cerca de 160 reais, i.e., o preço de umas botas de carneira «muito boas»; FONSECA, F. T. da, «A Imprensa da Universidade no período de 1537 a 1772» in FONSECA, F. T. da, *Imprensa da Universidade. Uma História dentro da História* (Coimbra 2001) 7-52.

da doutrina de Aristóteles promovida na variedade de uma tradição comentarística mais ampla e acabada de redescobrir³⁴.

Que tipo de releitura? – apressêmo-nos a perguntar. Consideremos o sumário do trabalho dedicado ao *De Anima*. Do Livro I só lhes interessa o problema epistemológico da definição da alma (c. 1), descurando o problema histórico dos alegados três distintos grupos que consideraram a natureza da alma (cc. 2 a 5)³⁵. De notar que o carácter diaporemático e doxográfico do Livro I era razão invocada desde o século XIII para o mesmo não ser ‘lido’. Isto ficará consagrado numa determinação da *Ratio*, e um manuscrito da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, de um comentário ao *De Anima* (# 2399), talvez apressadamente atribuído a Pedro da Fonseca, com data de 1559, também dá menor importância ao Livro I, baseado na premissa de que ali Aristóteles não teria emitido a sua opinião³⁶. No que concerne ao Livro II, os Jesuítas Conimbricenses atêm-se à posição de Aristóteles sobre a natureza da alma (cc. 1 e 2), ocupam-se da divisão mais comum ou básica das faculdades (c. 3), das funções da alma vegetativa (c. 4) e, sobretudo, da alma sensitiva (cc. 5 a 12)³⁷. Como se vê, a definição da alma constitui-se como pedra angular do seu labor e, para o efeito, ainda haveremos de ver como o estudo das suas funções é nisso determinante. Finalmente, quanto ao Livro III, também dividido em quatro partes como o anterior, interessa-lhes o número dos sentidos externos (c. 1), o número dos sentidos internos (cc. 2 e 3), o tema do intelecto (cc. 4 a 8) e do princípio do movimento dos seres animados (cc. 9 a 13)³⁸. Ora, se atentarmos nesta divisão em nove partes, dos três Livros, com as setenta e uma questões que dizem respeito a essas nove partes (vd. Apêndice II), veremos confirmada a afirmação de Katherine Park acerca

³⁴ Cf. KESSLER, K. & E., «The Concept of Psychology» 460-61.

³⁵ *In III libros de Anima...* p. 11-26.

³⁶ Cf. *In Primum Aristotelis de Anima Scholia*, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra: Mss. 2399, fol. 9v; Cf. LUKÁCS, L., *Monumenta...* 256, § 32.13: «In primo libro de anima, nihil est diligendi studio explicandum praeter prooemium; secundus vero liber et tertius exacte sunt praelegendi.» De referir a posição de Jerónimo Torres (1532-1611) no plano do curso dado em Roma no ano lectivo de 1561-62, *ibid.* 456, § 66: «Primi libri prohemium explicandum videtur. Veterum opiniones non omnino praetermittendae videntur, nam in illis confutandis Aristotelis opinio circa multa innotescit, sed perstringendae. Secundus et tertius liber accurate explicandi.»

³⁷ *In III libros de Anima...* p. 28.

³⁸ *In III libros de Anima...* p. 269.

da predominância de uma complexa doutrina da percepção sensorial, mas que a autora apoiou sobretudo na leitura que fez de *Margarita philosophica* (c. 1490) de Gregório Reisch³⁹. No caso dos Jesuítas portugueses a verificação é ainda mais flagrante, embora o interesse relevante pelo universo do sensorial se detecte também no plano de João Maria (1535-1624) para o ano lectivo de 1561/62 em Roma⁴⁰. De facto, quase cinquenta por cento das questões de Coimbra (35 questões para sermos exactos) dedicam-se à teoria do conhecimento sensível, quinze questões versam a natureza e a essência da alma e catorze ocupam-se do intelecto. Impõe-se portanto esta observação: não só o caso Pomponazzi parece não ser obsessivo como, da psicologia aristotélica, se parece ter uma visão mais afim à de Lloyd (a *psyché* é a forma de um corpo vivo em potência⁴¹) do que à da tradição antiga da metafísica da alma. Dito de uma outra maneira: o *Comentário ao 'De Anima'* elaborado pelos Jesuítas de Coimbra parece estar mais próximo de uma leitura organicista do que de uma interpretação inserível na rubrica da filosofia da mente (51 questões contra 14)⁴².

Semelhante apreciação colide com a existência de um dos dois tratados apensos ao volume do *Comentário* que estudamos agora, nomeadamente o dedicado à temática da alma separada (*Tractatus de Anima Separata*, pag. 441-532), atribuído a Baltasar Álvares (1560-1630)⁴³. Haverá ainda um outro apêndice, esse mais afim à verificação supra mencionada. Uma espécie de breve compêndio de problemas respeitantes às faculdades exteriores à alma, o *Tractatio Aliquot Problematum ad Quinque Sensus Spectantium* (pag. 533-58), talvez da responsabilidade de Cosme de Magalhães (1551-

³⁹ PARK, C., «Organic Soul» in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy...* 470: «the doctrine concerning sense-perception is in many ways the most complicated and detailed aspect of Renaissance writing on the organic soul».

⁴⁰ Cf. LUKÁCS, L., *Monumenta...* § 63, 443-44; vd. Apêndice I a este artigo.

⁴¹ LLOYD, G.E.R. – «Aspects of the relationship Between Aristotle's Psychology and His Zoology» in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. M.C. NUSSBAUM and A. OKSENBURG-RORTY, Oxford 1992, 147-167.

⁴² SHIELDS, Ch. – «Soul and Body in Aristotle» *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988) 103: «Aristotle concerns himself with many of the issues we now recognise under the general rubric 'the philosophy of mind'»; PELLEGRINI, P., «Le De Anima...» 479, 492, para uma interpretação organicista.

⁴³ PRAÇA, L., *História...* 146-48; ANDRADE, A. A. de, *Contributos...* 100 atribui a autoria do *Tractatus* a Cosme de Magalhães; COXITO, A. A., «Álvares (Baltasar)» in *Logos... I*, 199-201.

-1624)⁴⁴, a quem se atribui a publicação póstuma do trabalho de Góis sobre o *De Anima*. Com efeito, depois de Góis haver tratado detalhadamente (Livro II, cc. VII a XI) da mecânica dos cinco sentidos⁴⁵, o *Tractatio* acrescenta seis secções com oitenta e sete problemas, à maneira dos *Problemas* do Pseudo-Aristóteles⁴⁶ (em particular cita explicitamente os Livros 7, 11, 19, 28, 31, 33 e 34, mas o mesmo tipo de adição também ocorre nos comentários aos *Parva Naturalia*), relativos aos cinco sentidos (sendo que a secção III ocupa-se conjuntamente do som e da voz)⁴⁷. Seja como for, o *Tractatus de Anima Separata* é revelador dos limites do 'De Anima' de Aristóteles em matéria já não de exclusiva psicologia, mas de verdadeira antropologia dada a extraordinária relevância com que se examina o pensar em si mesmo, conforme teremos de ver noutra oportunidade⁴⁸. Será que este duplo aditamento editorial, de sentido antagónico, sintoniza afinal com os dilemas de uma época filosófica nova, dividida entre o que virá a chamar-se a *res extensa* e a *res cogitans*? Evidenciará antes a solução particular da "scientia de anima" do Colégio de Coimbra da Sociedade de Jesus? No nosso estudo «Intellect et Imagination...» procurámos avançar uma resposta cautelosa a estas interrogações.

Para explicarmos o estatuto das 71 questões nada melhor do que seguirmos uma delas (entre várias possíveis), respeitante à intelecção dos singulares (Livro III, c. 5, q. 4), designadamente do seu artigo 3º que, conforme à metodologia tradicional da 'quaestio', responde ao artigo que apresentava os argumentos contra (a. 1), e a outro que enumerava os argumentos a favor (a. 2) da existência no intelecto de espécies inteligíveis dos singulares. Interessa-nos aqui apenas a sua forma e não o tema. Os autores começam por praticar uma das particularidades mais frequentes do

⁴⁴ Cf. STEGMÜLLER, F., *Filosofia...* 96, 461; CARVALHO, J.V. de, «Jesuítas...» 651, 656.

⁴⁵ Cf. ANDRADE, A.A.B. de, *Contributos...* 114-19.

⁴⁶ Sobre a autoria das obras de Aristóteles, segundo os jesuítas de Coimbra, vd. *In VIII libros Physicorum...* Prooemium § 'De distributione' p. 52.

⁴⁷ *Tractatio Aliquot Problematum...*, p. 533 «Post tractationem singulorum sensuum, aliquot problemata ad eos spectantia, ut in aliis nostrorum commentariorum locis, ubi opus erat, fecimus, breuiter exponemus» e *ibid.* p. 558: «Atque hactenus de problematis, quae ad exteriores animae potentias spectant. Neque uero de aliis eiusdem animae facultatibus institutum persequimur, quoniam doctrinae popularis, qualem solet Aristoteles in *Problematis* adhibere, materiam non suppeditant.»

⁴⁸ Veja-se o meu *Intellect et Imagination...*

seu trabalho, o da obra aberta sob a perspectiva de uma concepção contro-versial da filosofia, cujo sentido final ou desenvolvimento se não divisa, embora se julgue estar na posse de uma boa chave. Dizem que as posições dos tomistas e dos escotistas lhes parecem prováveis, podendo ser defensáveis. Mas para que não se pense que contrapor as autoridades das mais variadas proveniências e tempos é uma estratégia desinteressada, ou um mero “sincretismo”⁴⁹ (recordemos já aludida a estratégia retórica pictórica de El Greco), acrescentam que do ponto de vista da sua intenção, a saber, o que é mais consentâneo com a doutrina de Aristóteles, eles não se eximem em deixar expresso que esse é o caso dos argumentos negativos⁵⁰.

Apesar de seguramente se tratar de um método de redacção de manuais de estilo inclusivista (“method of inclusion”⁵¹), i.e., de um estilo em que se apresentam opiniões mais ou menos prováveis que não são necessariamente endossadas pelos autores, não parece bizarro ou anacrónico falar, em parte, de obra aberta, no sentido de inacabada e experimental, capaz de em certos casos transmitir ao aluno o sentido ou o horizonte da disputa. Há casos em que o sentido e o horizonte da “doutrina peripatética” ou da “escola comum” não é omitido, mas clara e decisivamente enunciado. Ora, se o não é em todos os casos, a razão mais plausível é a de que os autores reconhecem aqui e ali não deterem a solução do problema. Isto também se explica pela forma como progressivamente se configuraram as questões a serem objecto de estudo. Uma rápida inspecção aos *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu* revela que os programas de Psicologia (chamemos-lhes assim) assentam numa relativa liberdade⁵² e ensaiam planificações

⁴⁹ KESSLER, E., «The Intellective Soul» 513.

⁵⁰ *In III libros de Anima...* III, c. 5, q. 3, a. 3, p. 341: «His ita disputatis utraque pars quaestionis probabilis uidetur, etsi propositum nobis sit tueri potius negatiuam, quae Aristotelicae doctrinae magis consentanea existimatur, diluemus tamen utriusque argumenta, ut quo pacto quaelibet earum defendi possit, facile appareat.»

⁵¹ SIMMONS, A., «Jesuit...» 525.

⁵² A este propósito reproduzem-se aqui as indicações de Jacob Ledesma, para o curso de Roma 1564, “De interpretibus Aristotelis” (cf. LUKACS, L., *Monumenta...* § 73, 499) e “In docendi modo aut loquendi” (*ibid.* 502), respectivamente: «1. D. Thomam et eius doctrinam laudare, vel saltem non reprehendere, vel certe non ita ut scholastici ab eo alienentur aut ab eius doctrina; sed modeste, si quando ab eius sententia descendendum videatur, id facere. 2. Item, doctores alios theologos scholasticos, aut eorum doctrinam non irridere aut in contemptum adducere; multo autem minus theologiam scholasticam in genere. 3. Nec etiam latinis interpretes Aristotelis, aut eorum doctrinam irridere aut in contemptum adducere. Nec etiam in genere disputationes instituere latinorum contra graecos, et

variadas. No Apêndice I apresentamos alguns desses casos relativos ao período eventualmente contemporâneo à redacção (não à publicação) dos Comentários de Coimbra.

À característica de uma presumível fidelidade a Aristóteles, agrega-se a da sistematicidade quer do Comentário em causa quer do Comentário como projecto integrado e global: é a situação em que o fio condutor (*filum doctrinae*) se enquadra, por exemplo, nas teses já desenvolvidas na *Physica*⁵³. Que os Comentários todos foram concebidos organicamente, apesar das dificuldades, parece indubitável. A reivindicação do sistema, o *filum doctrinae*, revela-nos que Aristóteles é, no fim de contas, pretexto para uma sistematização teórica a que Suárez apenas teve que dar continuidade⁵⁴. Por último, o facto de os Comentários se apresentarem sobretudo ainda sobre a forma de questões alimenta o que Alison Simmons chamou reconstrução racional (“rational reconstruction”), ou seja, a reconstrução do pensamento de Aristóteles em base sólidas com vista à discussão de alguns *topoi* da sua doutrina⁵⁵.

graecorum contra latinos; sed propriis nominibus tantum utriusque citatis authoribus. 4. Item, non laudare nimium Averroin, sed neque laudare quidem, aut alios quosvis impios Aristotelis interpretes. Sed, qui magnis laudibus sint efferendi, sint catholici, ut Albertus Magnus, D. Thomas vel alius similis ex catholicis; vituperare vero Averroin licebit, si quis volet...” E: “1. Non laudare nimis Averroin, sed neque laudare quidem. 2. Non vituperare D. Thomam aut eius doctrinam, aut scholasticos doctores, vel in contemptum adducere; sed potius laudare et magnis laudibus efferre, et auditores ac discipulos ad eorum doctrinam potius allicere. 3. Non laudare graecos in genere et vituperare latinos. Neque instituere disputationem contra latinos in genere, sub hoc nomine latinorum. 4. Non opinari nimis audacter, sed putare se posse falli et cum humilitate iudicare et loqui...”

⁵³ *In III libros de Anima...* III, c. 5, q. 4, a. 2, p. 345: «Ita patet qua ratione sint utriusque partis argumenta. Quia tamen, ut superius monuimus, decretum nobis est eam partem, quae negat dari species rerum singularium, ut Aristotelicae doctrinae magis consentaneam tueri, quam iccirco etiam in primo *Physicae Auscultationis* libro defendimus, ad eam in nostris commentariis doctrinae filum accommodabimus.»

⁵⁴ KESSLER, E., «The Intellective Soul» 514, que deveria ser corrigido com o que diz BENIGNO ZILLI, J., *Introducción...*; DES CHENE, D., *Life's Form...* 4 e SIMMONS, A., «Jesuit...» 526.

⁵⁵ SIMMONS, A., «Jesuit...» 526.

⁵⁶ Cf. STEGMÜLLER, F., *Filosofia...* 96-98; CARVALHO, J.V. de, «Jesuítas...» 653; PRAÇA, L., *História...* 142-46; COXITO, A.A., «Couto (Sebastião do)» in *Logos... I*, 1213-15.

3. A situação da “scientia de anima” na filosofia

Na primeira introdução a todo o Curso, que se lê no início dos Comentários à *Physica*, e que mais tarde conheceu uma nova versão redigida por Sebastião do Couto (1567-1639)⁵⁶ no volume da *Logica*, lê-se a concepção tradicional da filosofia como etiologia: «Philosophia est cognitio rerum, ut sunt. Verba illa, ut sunt, idem ualent, atque per suas causas, si eas habuerint»⁵⁷. O Proémio da *Physica* discute com vagar (6 questões) a divisão da filosofia contemplativa (*contemplatrix philosophia*) interrogando-se – em virtude de uma objecção de António Bernardo Mirandulano em que este defende, em *Eursionis Singularis Certaminis* (Basel c. 1560), a suficiência de uma só ciência⁵⁸ – sobre a correcção da seguinte tríplice divisão: metafísica ou filosofia primeira, fisiologia ou filosofia natural e matemática. Mediante um princípio de economia e um raciocínio de unidade análoga propunha-se a possibilidade de todas as ciências terem a forma de uma só, visto todas as coisas se unirem no ser. Benigno Zilli, que não chegou a ver a obra do Mirandulano, pôs a hipótese de uma tal ciência poder ser já uma espécie de ontologia geral⁵⁹, tal como a iremos encontrar em Ch. Wolff no século XVIII, ou antes, já um ideal afim ao da ciência única como Descartes defenderá no século XVII⁶⁰. Não é preciso ir tão longe. Com

⁵⁷ *In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium p. 8 e *In Dialecticam...* Prooemium 4,4, p. 31. Nesta perspectiva, a divisão mais geral da filosofia é moral, física e dialéctica, cf. *In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium p. 12; cf. COXITO, A. A., «O Curso Conimbricense», 503-43; ID. – «A Filosofia...» 735-761.

⁵⁸ *In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium, q. 1, a. 1, p. 8 e q. 1, a. 2, p. 20.

⁵⁹ *In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium, q. 1, a. 1, p. 16: «Sufficit una scientia ad ens in commune, omnesque eius partes contemplans. Igitur superuacanea est scientiarum multitudo. Antecedens suadet bifariam. Primum, quia sicut omnia, quae diuinae reuelationis lumine cognoscimus, ad unam Transnaturalem scientiam, nempe theologiam, spectant; ita uniuersa, quae natiui luminis instinctu a nobis sciuntur, ad unam, eandemque naturalem scientiam reduci possunt; cum utrobique sit per ratio. Secundo, quia cum omnia, analoga unitate, in ente unum sint, nihil impedit quominus unius scientiae modum cincta sortiantur.» Aliás, mesmo sob o ponto de vista da abstracção (entendendo que há matéria nos seres imateriais), poder-se-ia pensar numa unidade epistemológica, de nome, é certo, dividida em três ciências: ciência dos transcendentais ou géneros supremos, ciência de Deus, ciência das restantes inteligências, cf. *In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium, q. 1, a. 1, p. 18-20: «Quare alia de transcendentibus, summisque generibus, alia de Deo, alia de caeteris mentibus statuenda erit scientia, neque haec omnia in unam includi Metaphysicam poterunt; nisi ea, sub uno nomine, multiplici trium scientiarum uarietate distinguatur.»

⁶⁰ Cf. BENIGNO ZILLI, J., *Introduccion...* 41, 45-48.

J.-F. Courtine poderíamos dizer tratar-se ainda do velho temário da «destruição da metafísica na sua unidade ontoteológica»⁶¹.

Ainda no Proémio da *Physica* (q. 5, a. 2) os Jesuítas de Coimbra aludem àqueles “filósofos neotéricos” cujas teses sobre a metafísica como ciência primeira, quer metodologicamente quer absolutamente, iam no sentido de uma ciência que considerava as causas supremas das coisas (Deus e as inteligências), os géneros supremos e os transcendentais enquanto condições necessárias da possibilidade de todas as outras ciências (*quorum omnium cognitio ad subiecta aliarum scientiarum distincte percipienda est*). A justificação dada residia no facto de ninguém poder conhecer perfeitamente seja o que for excepto pelo conhecimento das causas e dos predicados comuns.

Afastando a tese do monismo epistemológico do Mirandulano (considerada «perexigua» e «minus probabile» por reduzir a filosofia às confusas homeomeras de Anaxágoras), em Coimbra opta-se pela tríplice divisão referida: uma metafísica, uma física e várias matemáticas⁶². Isto interessa-nos de imediato porque não só esta introdução geral, na *Physica*, remete o assunto para o Comentário ao *De Anima* (texto 17: 403 b 9-16)⁶³ como este último Comentário começa precisamente por retomar aquela divisão para o caso da alma intelectiva («Num intellectiuae animae contemplatio ad Physiologiae doctrinam pertineat, an non»⁶⁴).

⁶¹ COURTINE, J.F., «La métaphysique désaccordée. Les premières discussions dans la Compagnie de Jésus» *Les Études Philosophiques* 3 (1986) 327.

⁶² O filósofo natural investiga a matéria sensível, o homem enquanto ser de corpo e alma; o matemático, as características (*affectiones*) geométricas e as propriedades numéricas; o metafísico, a Primeira causa, as Inteligências e os seres imateriais, cf. *In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium, q. 1, a. 3, p. 26. (Para a excepção da matemática, cf. *In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium, q. 1, a. 4, p. 30: «Quibus ita explicatis statuimus Mathematicam abstractionem non specie unam, sed duplicem esse. Namque res Mathematicae uel cogitatione abiunguntur a materia sensibili tantum; uel simul etiam ab intelligibili. Si priori modo, ad Geometram pertinent; si posteriori, ad Arithmeticum.»; cf. também *In Dialecticam...* 2,2, p. 15). Está fora deste âmbito a teologia, porque sendo uma ciência sobrenatural não se confunde com as ciências naturais (cf. *In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium, q. 1, a. 4, p. 40), nem sequer com a filosofia primeira (*In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium, q. 1, a. 4, p. 44); cf. no entanto, *In Dialecticam...* Prooemium 2,2, p. 15. Sobre a ordem das ciências em dignidade, vd. *In VIII libros Physicorum...* Prooemium q. 5, a. 4.

⁶³ A prova desta tese também é remetida para a *Metaphysica* (VI, 1, text. 2 e XII, 6).

⁶⁴ *In III libros de Anima...*, Prooemium, q. un., p. 6-10.

Trata-se em primeiro lugar (art. 1) de enumerar as três posições possíveis relativas ao tema: a daqueles (como Filópono, Temístio, Simplício e mesmo Boécio) que, baseados no estatuto ontológico intermediário da alma, atribuem o seu estudo a uma ciência também intermediária, a matemática⁶⁵; a de quem confere esse papel à filosofia primeira (seria o caso, então, dos neotéricos); finalmente, e desta vez sobretudo com Alexandre e Averróis, a atribuição dessa tarefa à fisiologia. À primeira vista parece que o confronto é feito com a tradição peripatética alexandrina e averroísta, mas esta é uma estratégia típica dos jesuítas conimbricenses (discutirem um problema do seu tempo de maneira etiológica), pelo que a questão é a mais radical possível: saber se a fisiologia pode ser essa ciência única e assim tratar da alma intelectiva. A solução definitiva dos Conimbricenses não é tripla mas dupla, porque rejeitam a matemática como ciência média, sem porem em causa o estatuto realmente intermediário (*confinium et quasi nexus*) da alma⁶⁶. Apresentando embora razões de autoridade e de epistemologia para aquela rejeição (art. 2), a verdade é que, dividir o estudo da alma entre a filosofia natural e a metafísica, não impedia a tese da ciência única de Antonio Mirandulano (art. 3). E, de novo, seria ela a metafísica ou a física? Competirá só ao filósofo natural tratar do intelecto e dos inteligíveis ou caberia essa tarefa exclusivamente ao primeiro filósofo?⁶⁷. A solução consiste em adoptar a linha registada por Caietano (1464-1534) de uma dupla perspectiva de consideração, como se disse. Em termos pragmáticos ou metodológicos, isto equivale a perguntar se Aristóteles é biólogo da *psyché* ou psicólogo e metafísico da alma⁶⁸. Regredimos assim para o problema que apontávamos no início. Apesar de fora de um quadro metodológico como era o dos Jesuítas de Coimbra, confrontados com esta

⁶⁵ Sobre a prioridade metodológica ('doctrinae ordine') da matemática (apesar de teses diferentes: *In VIII libros Physicorum...* q. 5, a. 2 e 3) em relação à física, vd. *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1.

⁶⁶ *In III libros de Anima...*, Prooemium, q. un, a. 2, p. 7.

⁶⁷ *In III libros de Anima...*, Prooemium, q. un, a. 2, p. 9: «Si philosophus naturalis de intellectu ageret, atque adeo de intelligibili, futurum ut nulla alia disciplina praeter Physiologiam superesset; uidetur enim huiusmodi consecutio nullius esse momenti: tum quia pari ratione sequeretur nullam esse philosophiam praeter primam, cum haec de intellectu et intelligibili disputet, tum quia ex eo quod detur scientia, quae de intelligibili agat, haud probe inferatur reliquas scientias e medio tolli, cum eandem rem alio atque alio modo spectatam diuersae scientiae tractare possint.»

⁶⁸ FRÉRE, J., «Fonction...» 331

pergunta, os intérpretes contemporâneos continuam a perfilhar uma tese bífida⁶⁹.

Mas eis a resposta taxativa dos nossos jesuítas: o estudo da natureza específica da alma racional é da competência da fisiologia, já se o estudo considerar o inteligível subsistente e imaterial, isso é tarefa da metafísica⁷⁰. Não se julgue que o combate tem em vista recuperar a metafísica. Esta presunção, apressada, colidiria com a extensão quantitativa da perspectiva fisiológica que já apontámos atrás. A dupla solução em causa é tanto mais forte quanto dialoga com a tese da tripla abstracção da matéria, a qual, aplicada ao caso da alma, daria a seguinte classificação: unida ao corpo; ou separada do corpo ou no seu nível intelectual⁷¹; na sua própria natureza e essência⁷². Ora, bastaria conjugar estas duas últimas dimensões no quadro da metafísica para que a consideração física corresse o risco de desaparecer. Não é isso que sucede. Diz-se explicitamente que a indagação da natureza

⁶⁹ PELLEGRINI, P., «Le De Anima...» 468: «Il me semble que l'étude de l'âme (...) peut cumuler ces deux valeurs parce que la psychologie est bífide, noétique d'un côté et naturelle de l'autre. La 'recherche sur l'âme' (*e tes psuches historia*, 402a3) doit 'à juste titre être placée au premier rang' parce que l'intellect, dont l'étude n'est pas facile aux êtres matériels que nous sommes, n'est pas sans parenté avec la divinité, mais aussi parce que l'âme naturelle peut être connue avec exactitude, ce qui est le but du *De Anima*.»

⁷⁰ *In III libros De Anima...*, Prooemium, q. un, a. 2, p. 8: «... quandoquidem cognoscere propriam ac peculiarem animae rationalis naturam ad Physiologiae doctrinam pertinet, ut proxime statuimus. Si autem sumantur in commune, et ut tam animae quam intelligentiis conueniunt, Metaphysicam esse, quia sicuti substantiam, relationem, et qualitatem, ac passiones entis secundum communes et generales conceptus speculari, Metaphysico incumbit, ut loco citato ostendimus, propterea quod haec, etsi ex parte in materia reperiantur, secundum se tamen indifferentiam obtinent, ut in materia sint: ita cognoscere intellectuum, per se subsistens, et immateriale, in commune, Metaphysici negotii est; quia esto etiam conueniant animae rationali, cuius propriam et reciprocam essentiam cognoscere ad physiologum spectat, secundum se tamen indiscriminatim se habent ad animam et ad intelligentias, quae nullam habent cum materia coniunctionem.»

⁷¹ *In III libros De Anima...*, Prooemium, q. un, a. 3, p. 9: «... animam humanam non ex toto pertinere ad philosophum naturale, quia, ut paulo ante monuimus, spectat etiam ad Metaphysicum tum secundum statum, quem habet extra corpus, tum quoad gradum intellectuum in commune spectatum.»

⁷² *In III libros De Anima...*, Prooemium, q. un, a. 2, p. 7: «... praenotandum est animum participem rationis trifariam spectari posse. Vno modo, prout unitur corpori et in eo functiones suas administrat. Altero, secundum attributa, quae ipsi a materia separato conueniunt, cuiusmodi sunt esse defenitiue in loco, recipere species ex influxu superni luminis, intelligere sine recursu ad phantasmata, alique eiusmodi. Tertio, quoad suam propriam naturam et essentiam.»

e essência da alma é competência da fisiologia (*scrutari propriam animae naturam et essentiam... spectat ad naturalem philosophum*⁷³). São apresentadas três provas em prol desta posição conimbricense. Elas afiguram-se uma pedra angular da contribuição dos jesuítas portugueses: a) porque, a levar a sério a definição da alma como acto primeiro de um corpo orgânico, é necessário incluir o conhecimento da matéria no estudo da essência da alma (eles remetem aqui para o seu próprio Comentário à *Physica* II, c. II, text. 22⁷⁴); b) porque a própria resposta à pergunta ‘o que é o Homem?’ enquanto este é participante dos seres animados (*pars subiecta enti mobili*) depende obviamente da física; c) porque a caracterização do ser humano como constituído de um corpo e participando de um espírito racional (*homo est animal constans corpore et animus rationis particeps*) é assunto exclusivo da física. Este último argumento é definitivo porque leva a sério a ideia de uma participação da razão pelo corpo, princípio bem aristotélico e de base nitidamente orgânico como o era em S. Tomás⁷⁵. Mas, conjugado com o segundo argumento, não será menos definitivo, apesar de introduzir uma diferença. De facto, embora acolhendo uma antropologia tradicionalista cristã (referimo-nos à Patrística grega que havia legado a ideia do *homo-nexus* patente por exemplo no *De unitate intellectus* de Tomás de Aquino), ele anuncia também uma perspectiva que não pode ser inteiramente confundida com essa assunção por parte de Tomás. De maneira não menos clara, ainda no Proémio da *Physica* (q. 4, a. 3) lê-se – e contra quem procurava pôr em causa a definição da física como ciência que estuda o ente móbil porquanto na parte respeitante à alma o seu objecto seria um movimento não material (q. 4, a. 2) – que das três maneiras de considerar

⁷³ *In III libros De Anima...*, Proemium, q. un, a. 2, p. 8. Cf. o meu *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Lisboa 2002, 293-97.

⁷⁴ Trata-se de *Physica* 194 a 15-27, cuja ‘explanatio’ jesuítica conimbricense lê: «... reuera pertinere, cum tam materia, quam forma sint partes compositi Naturalis, quod Physicus considerat, eiusdemque artificis munus sit, partes, et quod ex partibus coalescit, contemplari (...). Probat utriusque naturae inspectionem Physici negotii esse, in hunc fere modum. Cum ars naturae solertiam, qua potest, inititur, ut se habet ars ad artefacta, ita se habebit Naturalis scientia ad res Physicas, atqui ars non formam duntaxat, sed materiam etiam considerat. Igitur Naturalis scientia non solam rerum physicarum formam, sed earundem quoque materiam expendet.»

⁷⁵ Cf. LIBERA, A. de, *Thomas d'Aquin. L'Unité de l'Intellect contre les Averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris 2¹⁹⁹⁷, p. 210; CARVALHO, M. S. de, *São Tomás de Aquino. A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, Lisboa 1999, 168.

a alma, só uma é que diz respeito à metafísica, quando ela se encontra fora do corpo. É o que se passará, pois, com o *Tratado da Alma Separada*. Nos outros dois casos, i.e., quer no seu estado corpóreo (*statum in corpore*) quer mesmo no caso do exame da sua essência absoluta, diz-se explicitamente que a alma, a racional inclusive, depende da matéria na sua quiddidade. Por esta razão, cabe ao físico investigar a essência do Homem e só o poderá fazer mediante o conhecimento da natureza da alma⁷⁶. Isto tem como consequência que a verdadeira discussão não é entre uma física e uma metafísica, mas sobre a maneira como tal divisão se pode inscrever numa psicologia mais radical ou radicial (uma antropologia?). Escusado será dizer que, por aqui, Aristóteles é claramente ultrapassado, além de que esta posição do Colégio das Artes também não pode ser identificada nem com a solução de Paulo Veneto (que adicionava à sua *Summa philosophiae naturalis* um tratado de metafísica) nem com a de Agostinho Nifo que chegou a tratar a psicologia como uma *scientia media* entre a física e a metafísica⁷⁷.

Compreende-se assim a razão pela qual o *Tractatus de Anima Separata* é acrescentado ao Comentário. Esta decisão, já anunciada pelo próprio M. de Góis nos *Parva naturalia*⁷⁸, cuja primeira edição conhecida data de 1593, anuncia que o estudo da alma separada é um trabalho metafísico, i.e., alheio ao 'De Anima', e portanto, em parte, também a Aristóteles⁷⁹. É isso mesmo que se confirma lendo o início do *Tratado*⁸⁰, que explicitamente diz

⁷⁶ In VIII libros Physicorum... Prooemium q. 4.

⁷⁷ Cf. KESSLER, E. & K., «The Concept...» 456-57.

⁷⁸ In *Parva Naturalia*... De Memoria c. 2, p. 5: «Quod ad finem librorum de Anima in Tractatu de anima separata planius disseremus.»

⁷⁹ In III libros de Anima... III, c. 13, q. 5, a. 4, p. 439-440: Hactenus disceptatum de anima, quatenus corporis constricta nexu, et contubernio addicta, ad functiones exercendas suas illius operam emendicat, deinceps de eadem scribemus eo iam uinculo exoluta, et de separata separatam instituemus tractionem. Praestet utinam propitium Numen, ut quemadmodum de coniuncta anima; quali potuimus industria, opus confecimus, et de separata dicturi gradum addimus ulteriorem: sic solutus aliquando e corpore, cui coniunctus nunc animus est, in statum euadat liberiolem, ubi soli Deo insolubili iam nexu adstrictus, et ab humanis longissimo abiunctus interuallo, uitam auspicetur iucundissimam, et possideat beatissimam.»

⁸⁰ *Tractatus de Anima Separata*, Prooemium, p. 441: "Quoniam Aristoteles libris superioribus nihil de anima separata disseruit, de qua multae, ac graues quaestiones inter Philosophos, Theologosque uersantur, quarum explicatio et intelligentia non minus necessaria, quam iucunda est: operae pretium duximus eam disputationem in praesenti suscipere;

que nem na *Metafísica* do Estagirita (a última das ciências⁸¹) teria lugar este género de indagação sobre a alma separada. Como se sabe Suárez defenderá que o estudo da alma separada é assunto da teologia⁸². Mas muito significativamente também se compreende a inclusão do apêndice *Tractatio Aliquot Problematum*, representando a segunda, porém incompleta, dimensão do exame aristotélico.

4. O horizonte da psicologia

Os Jesuítas de Coimbra conhecem o texto de *De Partibus Animalium* (I 1, 641a 32-b8) em que Aristóteles estabelecia uma linha de demarcação entre psicologia natural (física) e psicologia noética⁸³. Viu-se, porém, que, agora, o horizonte da discussão jesuíta em torno da utilidade, da ordem e do tema do *De Anima* já não é o de Aristóteles. Conhecedores da tese de Paulo Veneto (1369/72 - 1429) que defendia ser o tema do *De Anima* o corpo animado⁸⁴, os jesuítas conimbricenses preferem seguir opinião mais generalizada: a obra trata da alma. De acordo com a primeira interpretação (a do corpo animado), os *Parva naturalia* representariam uma introdução ao *De Anima*, «quasi accessio quaedam sunt»⁸⁵. Não obstante, a ordem

licet enim consideratio eorum, quae ad animam praecise, ut extra corpus est, spectant, Metaphysici potius, quam Physiologi sit, ut in primi libri prooemio commonuimus; quia tamen scientia de anima sine hoc quasi suplemento absolutionem suam adipisci non poterat, fortasseque in libris primae Philosophiae apud Aristotelem commentatio haec non adeo opportunum locum habet, istiusmodi tractationem superioribus libris potius attexere, quam illuc reicere statuimus. Neque uero eas quaestiones disputabimus; quae ad utrumque animae statum, separationis, uidelicet, atque informationis indifferenter spectant, quales illae.”

⁸¹ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1, 3ª conclusio.

⁸² Cf. DES CHENE, D., *Life's Form...* 19.

⁸³ Cf. PELLEGRINI, P., «Le De Anima...» 467: «Aristote envisage plusieurs manières possibles de construire une science de l'âme. (...) Or la question d'Aristote dans ce passage des *Parties des Animaux*, était de savoir si la physique devait s'occuper de toute l'âme ou de certaines parties de l'âme seulement.»

⁸⁴ Cf. *In III libros De Anima...*, Prooemium, p. 3. A *Summa philosophiae naturalis* do A. foi publicada em Veneza em 1503 e o seu *Scriptum super libros de Anima* também de Veneza 1408; sobre Paulo de Veneza, vd. KESSLER, E., «The Intellective Soul» 488-90; PARREIAH, A.R., *Paul of Venice: A Bibliographical Sketch*, Bowling Green 1986.

⁸⁵ *In III libros De Anima...*, Prooemium, p. 4. Poderia tratar-se de opiniões como as de Marcantonio Genua (*De ordine librorum naturalium in Aristotelis disputatio*, Veneza 1562-74; de Jacopo Zabarella, *De rebus naturalibus libri XXX*, Veneza 1607; ou Francesco

sistemática que adoptam é a de que o *De Anima* se segue aos *Meteoros*. Em conformidade, o *De Anima* aparece como a quinta das cerca de dez partes em que se divide a fisiologia de Aristóteles. Consequentemente, a ideia que presidiu à classificação da ciência natural em Francisco de Toledo, a classificação dos corpos, já não é seguida⁸⁶. O objecto do tratado são as causas e as razões, quer da alma em geral quer do que é dotado de razão e inteligência⁸⁷. A fim de o provarem, os jesuítas de Coimbra invocam a tese de que o estudo da alma é tarefa comum para toda a espécie de vida animada: «não é a partir do corpo orgânico animal que se define a alma, mas do corpo orgânico comum aos seres vivos»⁸⁸. Isto quer dizer que o princípio da psicologia não está no orgânico-sensitivo mas no orgânico-vegetativo, o que vai ao encontro de uma interpretação de Des Chene⁸⁹. Ideia afim reaparece *In librum de Vita et Morte* (c. I) onde os Jesuítas Conimbricenses conjugam a caracterização da vida a partir da dimensão vegetativa, presente no pseudo-aristotélico *De Respiratione* com a recepção da proposta de *De motu cordis* que identifica vida com a alma em acto para falarem da alma como origem e fonte das funções vitais⁹⁰. É o *modus operandi* que revela a tripla divisão da alma – vegetativa, sensitiva e intelectual⁹¹ – mas a constituição vegetativa ou generativa, tomada no seu sentido mais amplo, é a parte formal do corpo animado, objecto da física;

Piccolomini, *Libri ad scientiam de natura attinentes*, Veneza 1596 (cf. KESSLER, K & E., «The Concept of Psychology» in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy...* 456 n. 6).

⁸⁶ DES CHENE, D., *Life's Form...* 18. De notar que, v.g. Toledo antepunha o inexistente *De mineralibus* ao *De Anima*.

⁸⁷ Cf. *In VIII Libros Physicorum...*, Prooemium, § 'De distributione' p. 50: «Quinta, in libris de anima inquirat causas, et rationes tum animae in commune, tum eius, quae ratione, et intelligentia praedita est.» As partes são: *Physica*, *De Coelo*, *Meteorum*, *De Anima*, *Parva Naturalia*, *Historia Animalium*, *Partibus Animalium*, *De Animalium Generatione*, *De Animalium Incessu* e *de animalium motu*, cf. *In VIII libros Physicorum...*, Prooemium § *De Distributione*, p. 50-52.

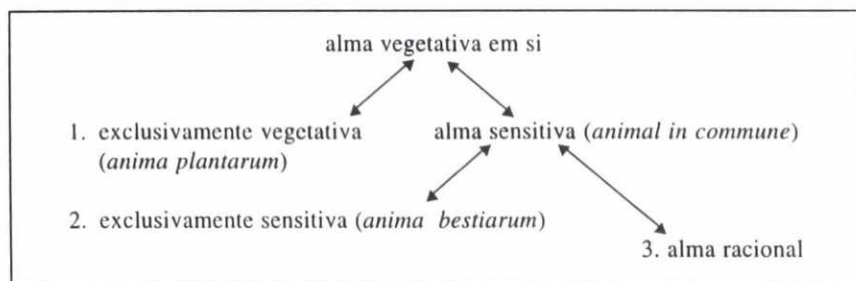
⁸⁸ *In III libros De Anima...*, Prooemium, p. 3: «... anima uero non per corpus organicum animalis, sed per corpus organicum uiuentis in commune definitur.»

⁸⁹ DES CHENE, D., *Life's Form...* 12: «the definition of life seems to have become, for the Jesuit Scholastics (...) a more pressing or at least a more prominent question than their predecessors.»

⁹⁰ *In Parva Naturalia... De Vita et Morte* c. 1, p. 81.

⁹¹ Cf. *In III libros de Anima...*II, c. 3, q. 1, a. 1, p. 107 e II c. 2, explanatio 98 sobre 413 b12.

por esta razão, é que a alma vegetativa em si mesma é a raiz da qual dimanam todas as potências, em conformidade com a seguinte «árvore porfiriana» das faculdades⁹²:



A interpretação do esquema é peripatética e enquadra-se, no caso do Homem, no âmbito de uma unidade hierárquica de formas (níveis 1, 2 e 3): «diz-se que a alma exclusivamente vegetativa está virtualmente contida na alma exclusivamente sensitiva e ambas na racional, porquanto a exclusivamente sensitiva não exerce apenas as actividades que lhe são próprias, i.e., as funções sensoriais, mas também as da vegetativa e a alma intelectiva exerce as funções da alma sensitiva e da vegetativa»⁹³.

⁹² In III libros de Anima... II c. 3, q. 1, a. 1, p. 108: «Anima uegetans interdum generatim, atque ita in tota sua amplitudine sumitur, quo pacto corpus animatum in commune, ut pars formalis, physica compositione constituit, atque hoc nomen fortitur, quod ab ea primum uegetandi potentia dimanet; sicque diuiditur anima uegetatiua in eam, quae tantummodo uegetatiua est, qualis est anima plantarum: et in animam sensituiam, ex qua animal in commune constat, quae ideo sensituiam nuncupatur, quia ab ea primo sentiendi facultas nascitur; et in animam rationalem. Tum rursus sensituiam in commune destruibitur in sensituiam tantum (prout, tantum, negat ulteriorem gradum) quae est anima bestiarum; et in intellectricem. Quo patet animam uegetatiuam in commune, cum genus quoddam ad uegetatiuam tantum, et ad sensituiam et intellectuiam sit, in illis formaliter continere: similiterque sensituiam in commune in sensituiam tantum atque intellectuiam (nam genus omne in suis speciebus formaliter includit) at uero in anima sensituiam tantum, id est, in anima bestiae, non inesse formaliter uegetatiuam tantum, siue animam plantalem; parique ratione, nec sensituiam tantum, id est, belluinam contineri formaliter in intellectuiam, cum sint species inter se disiunctae. Hinc ergo perspicua iam relinquitur argumenti solutio. Etenim diuisio animae sic intelligenda est, ut primum eius membrum sit anima uegetatiua tantum; secundum sensituiam tantum; tertium intellectuiam; qua ratione non disponuntur ordinatim in recta serie unum sub altero.»; cf. também *ibid.* p. 155-169.

⁹³ In III libros de Anima... II c. 3, q. 1, a. 1, p. 109: «Illud tamen aduertes animam uegetatiuam tantum dici contineri uirtute in sensituiam tantum, et ambas in rationali, quatenus

Reposto no seu contexto mais geral da vida (a alma vegetativa em si mesma) e não numa das suas espécies (a vida animal), ganha uma luz particular a defesa da utilidade filosófica geral da obra e o próprio horizonte da psicologia. Isto, porque o ponto principal passa a ser o da preponderância da física na sua ligação à filosofia primeira⁹⁴, ponto este orientado pela ideia renascentista da alma sùmula do universo, *totius mundi summa*, que os Jesuítas Conimbricenses acolhem, para já, reunindo Agostinho a Trimegisto (alma e Deus, conhecimento e felicidade, imagem do que é superior e exemplar do que é inferior)⁹⁵. Será este ponto, no fim de contas, que explica por que os jesuítas de Coimbra vão dar ao monopsiquismo uma versão paganizante, conforme mostrámos noutra lugar⁹⁶.

Outra maneira de pensar o nosso tema passava pela distinção alma/corpo ocorrendo, quer na pergunta sobre a distinção entre faculdades da alma e alma propriamente dita (II, c. 3, q. 4), quer sobre se a alma se dissemina por completo por todo o corpo ou apenas por uma parte do corpo (II c.1, q. 9)⁹⁷. Numa polémica que separava nominalistas, escotistas e tomistas, os Jesuítas do Colégio das Artes tomam partido, evidentemente, por estes últimos. Põem-se assim ao lado de quem defende a distinção real entre as faculdades da alma e a alma propriamente dita⁹⁸. Contudo, isto não significa que não vejam sentido no nominalismo. De facto, a propósito da

sensitiua tantum non solum exercet operationes sibi proprias, id est, functiones sensuum; sed eas, quas uegetatiua: similiterque intellectiua operationes sensitiuae, et uegetatiuae.”

⁹⁴ Cf. *In III libros de Anima...* Prooemium p. 2

⁹⁵ *In III libros de Anima...* Prooemium p. 2: «Denique communi ratione, ad omnem Philosophiae partem opportuna est haec de animo meditatio, quia cum animus rationis, consiliique participes (ut Trismegistus in *Asclepio* ait) sit ueluti Orizon aeternitatis et temporis, atque intelligibilis, corporeaeque naturae nexus, ac confinium, uel uti alii dixere, totius mundi summa, siquidem natura media extremas repraesentat, superiorem ut imago, inferiorem ut exemplar, sit ut anima doctrina ueluti quoddam rerum diuinarum et humanarum scientiae compendium existat, nosque ad omnem aliam ueritatis notionem pareparet. Ostendit quoque uberem hiusce contemplationis fructum, id quod D. Augustinus 2º *De ordine*, c. 8, asserit, nimirum duas esse praecipuas in Philosophia quaestiones. unam de anima, alteram de Deo. Primam, efficere ut nos ipsos nouerimus, alteram, ut originem nostram; illam nobis dulciorem, hanc chariorem esse, illam nos dignos betata uita, hanc beatos reddere.»

⁹⁶ Cf. *Intellect et imagination...*

⁹⁷ Cf. PARK, K., «The Organic Soul» 477-80.

⁹⁸ *In III libros de Anima...* II c. 3, q. 4, a. 2, p. 116: «omnes potentias distingui re ipsa ab anima, quod item de caeteris facultatibus actiuis aliarum rerum intelligi debet.»

“vexata quaestio” que consiste em saber «se a alma cobre todas as partes do corpo de maneira a que toda ela esteja presente em qualquer uma das partes do corpo»⁹⁹, distinguem três acepções de “totum” (integral ou quantitativo, potencial ou das faculdades e essencial ou físico-metafísico¹⁰⁰). A distinção visa acolher uma concepção da indivisibilidade da alma identificada, na terceira acepção, com a totalidade do corpo e, embora negativamente, com a mesma totalidade, na primeira acepção¹⁰¹. O horizonte nominalista interpretava a definição aristotélica de 413b 12 com o recurso ao princípio augustinista de que a alma é as suas faculdades (intelecto, memória e vontade): não três vidas, nem três mentes, mas uma só que enquanto vegetal é alma, enquanto contempla é espírito, enquanto sente é sentido e é alma por saborear e mente ao pensar e razão ao discernir e memória ao recordar e vontade ao querer, diferenças estas apenas nominais¹⁰² (um texto em questão é aqui o pseudo-agostinho *De spiritu et*

⁹⁹ *In III libros de Anima...* II c. 1, q. 9, a. 1, p. 90: «Quaestionis uero sensus est, utrum anima in corpore ita sit, ut nulla pars corporis careat anima, et ita in qualibet parte, ut in singulis insit tota».

¹⁰⁰ *In III libros de Anima...* II c. 1, q. 9, a. 2, p. 92: «Pro explicatione huiusce contouersiae animaduertendum est, totum, quod ad praesens institutum attinet, sumi tripliciter. Primo enim modo dicitur totum integrale, seu quantum. Secundo, totum potestate, seu uirtute, quod uidelicet multas uires seu potentias continet, quae etiam ab Aristotele in his libris nonnunquam partes uocantur. Tertio, totum essentiale, quod partibus essentiae seu Physicis, seu Metaphysicis constat. Nec uero illud ignorandum, animam esse totam in qualibet parte corporis, bifariam intelligi posse. Vno modo positue, ita ut anima secundum omnes partes, quibus re ipsa constituitur, insit in qualibet parte corporis. Altero negatiue, ac si diceretur non secundum unam partem esse in una parte corporis, et secundum alteram in alia; sed quidquid habet, siue e partibus coalescat siue non, id totum in qualibet parte corporis contineri.»

¹⁰¹ *In III libros de Anima...* II c. 1, q. 9, a. 2, p. 93-94: «Anima indiuisibilis, ut est totum tertio modo, est tota qualibet parte corporis, secundum rationem uero totius primo modo sumpti dici potest esse in qualibet parte corporis negatiue. Haec quoad priorem partem ex eo constat, quia cum anima quamlibet partem corporis uiuentis informet, ut in prima assertione ostendimus, necesse erit animam partibus carentem, in qualibet parte corporis totam esse; id enim quod insectile est, ubicunque est, totum est. Quoad secundam uero partem similiter ostendimus eadem assertio; quia cum anima indiuisibilis non constet partibus integrantibus, eatenus dici potest secundum praedictam considerationem totius primo modo spectati, esse tota in qualibet parte corporis, quatenus non obtinet unam partem integrantem in una corporis parte, aliam in alia.»

¹⁰² *In III libros de Anima...* II c. 3, q. 4, a. 1, p. 115: «Principio operandi est potentia, sed anima est principium operandi; siquidem, ut definiit Aristoteles, Anima est id, quo uiuimus, sentimus, loco mouemur, et intelligimus; ergo anima est potentiae. Atque huius

anima, cujo carácter apócrifo, lembram os jesuítas, «os doutores de Lovaina claramente demonstraram», apesar da autoridade de Agostinho caminhar no próprio sentido deles: identidade de todos os graus essenciais da alma numa só essência¹⁰³).

A obsessão com a definição da alma constitui uma razão óbvia para se fazer do Livro II peça central do Comentário¹⁰⁴. Ora, do Livro II deverá já arrancar o estudo da alma intelectual, aquela forma que especifica o Homem e inaugura a antropologia. Os Jesuítas Conimbricenses tomam como ponto de partida a correcção (q. 1, a. 2, p. 34) da definição da alma dada por Aristóteles em 412 a 20, « a alma é uma substância no sentido de forma de um corpo natural que possui a vida em potência». À sua costumada maneira, explicam a definição (*anima est actus primus substantialis, corporis organici, potentia uitam habentis*) atomisticamente: diz-se «acto» ou «enteléquia» a fim de excluir a pura potencialidade e a impura actualidade da composição natural ou artificial¹⁰⁵; diz-se «primeiro» para excluir qualquer tipo de operação segunda; é «substancial» de maneira a remover os actos primeiros acidentais; e «do corpo», quer para excluir as várias substâncias separadas (q. 1, a. 1, p. 32) quer para incluir o corpo como sujeito da alma constituindo uma unidade com ela (q. 1, a. 1, p. 33); por

sententiae uidetur fuisse D. Augustinus in sermone *De imagine* capite 11. ubi ait animam esse intellectum, esse memoriam, esse uoluntatem, et 10. *De Trinitate* capite 11. ubi docet memoriam, intelligentiam, et uoluntatem non esse tres uitas, sed unam duntaxat uitam, nec tres mentes, sed unam mentem; et in libro *De spiritu et anima* capite 13. Dicitur, inquit, anima, dum uegetat; spiritus, dum contemplatur; sensus, dum sentit; animus, dum sapit; dum intelligit, mens; dum discernit, ratio; dum recordatur, memoria; dum uult, uoluntas; ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista una anima est, proprietates quidem diuersae, sed essentia una.»

¹⁰³ *In III libros de Anima...* II c. 3, q. 4, a. 3, p. 117.

¹⁰⁴ Resolvido o tema da correcta definição da alma seguia-se a prova da sua subsistência. Diz-se que só a alma intelectual é subsistente no segundo dos três sentidos em que a filosofia toma a palavra «esse per se», ou seja, não em alguma coisa (seja como parte seja como forma) do qual o seu ser dependa (*In III de Anima...* II, q. 2, a. 2, p. 49). E depois de estabelecido o princípio de que a alma tem um carácter substancial subsistente (*ut quod*) quer no corpo quer fora dele (*In III de Anima...* II, q. 2, a. 2, p. 53), o autor está em condições de resolver três problemas de que não caberá aqui ocuparmo-nos: o da criação por Deus da alma intelectual (Cf. *In III de Anima...* II, q. 3, p. 54-61), o do momento em que a alma intelectual é infundida no corpo (Cf. *In III de Anima...* II, q. 4, p. 61-64) e o da equivalência em dignidade de todas as almas intelectivas (Cf. *In III de Anima...* II, q. 5, p. 64-72).

¹⁰⁵ Sobre a «enteléquia», vd. *In III de Anima...* II, q. 1, a. 7, p. 44.

último, é «natural e possui a vida em potência» de modo a excluir as formas naturais dos seres não vivos (*ibid.*).

Daqui julgam eles poder extrair cinco conclusões. Três, negativas ou de ordem polémica, sobre a alma em geral: ela não pode ser definida como temperamento (q.1, a.3, p. 37), porque é uma substância¹⁰⁶; não é acidental mas uma forma substancial (q.1, a.4, p. 38), não é matéria nem corpo (q.1, a.5, p. 40). Duas outras sobre a alma intelectualiva: ela é espiritual ou de substância espiritual (q.1, a.6, p. 41); mas não é uma parte da mente divina (q.1, a.6, p. 43). Duas notas tradicionais, em particular, merecem ser apontadas sobre estas cinco conclusões: a primeira, que já compreendemos, diz respeito ao tratamento conjunto da alma com a alma intelectualiva, a segunda, aos argumentos produzidos para provar a sua incorporeidade, imaterialidade e espiritualidade substancial. A alma não pode ser um corpo por razões de ordem metafísica, i.e, que se prendem ao próprio hilomorfismo, mas que ao mesmo tempo dependem do carácter radical da “scientia de anima”. Não é por acaso que, ao explicarem a definição da alma, os autores identificam “corpo orgânico” com “ter a vida em potência”¹⁰⁷. A matéria é sujeito prévio à indução da forma; a matéria é potência e, por isso, isenta de actividade; a matéria comum a todos os seres não pode ser ao mesmo tempo a razão de ser da sua identidade e da sua diferença. Depois, porque a alma é o que anima o corpo (*corpus in se insinuat, omniaque eius membra permeat*); porque a alma não é celeste, nem elementar nem misto de elementos; e porque, de acordo com o princípio da *Physica* “omne quod movetur ab alio moveri” (VIII,c. 4, text. 28), há diferença entre um princípio que move (a alma) e um princípio movido (o corpo)¹⁰⁸. E porque é que a alma intelectualiva deve ser de natureza espiritual sem que se caia numa tese afim à que virá a constituir o monismo de Espinosa? Porque as suas operações (intelectuais e volitivas) ultrapassam a matéria e a condição do corpo. Isto pode-se provar, quer pelo lado do intelecto – ele conhece

¹⁰⁶ Cf. DES CHENE, D., *Life's Form...* 69-76 e mais em geral para a definição da alma 67-102.

¹⁰⁷ *In III libros de Anima...* II c. 1, q. 1, a. 1, p. 35: “Concedimus enim corpus organicum, seu potentia uitam habens reuera in se animam continere.”

¹⁰⁸ *In III libros de Anima...* II, q. 1, a. 5, p. 40. *Physica* 254 b 25 – 255 a 3 cuja explanatio jesuítica conimbricense lê: «Hoc autem diuersum esse a re quae mouetur nemo ambigit. Sed idem quoque notum esse inquit iis, quae interno principio secundum naturam aguntur, hoc est in uiuentibus, haec enim ab alio moueri constat, licet quoniam moda ab eo quod mouet, distinguantur, haud satis manifestum sit.»

naturezas comuns abstraídas da matéria singular e forma conceitos de coisas imateriais – quer pelo lado da vontade: ela domina o que é sensitivo e material e os actos da vontade (querer, não querer, amar, etc) estão acima dos sentidos e do apetite¹⁰⁹.

Disse-se ser um ponto importante do Comentário dos jesuítas de Coimbra a descrição da alma mediante a apresentação dos princípios das operações da alma ou das próprias operações (é esta a dupla acepção da segunda definição de Aristóteles), “aquilo por meio do qual vivemos, sentimos, nos movemos e pensamos” (413b 12)¹¹⁰. Se sabem que esta segunda definição é primeira no plano do conhecimento¹¹¹, a polémica coeva em volta da correlação das duas definições não os deixa ficar por aí sustentando que neste caso, em que a definição diz respeito às próprias operações, a natureza da alma pode ser examinada quer no plano dos efeitos quer no plano dos fins, apesar de não se tratar de um procedimento essencial, “essentia in se absoluta sumpta non habet causam efficientem (...) ita nec finalem”¹¹². Trata-se, outrossim, de abordar a alma no seu ser existencial (*esse existentiae*) e, então, a segunda definição pode ser demonstrada a priori (*propter quid*) pela primeira, embora em condições diferentes dependentes de três modos como se considera a definição¹¹³. Consequentemente, no plano da causalidade, o que os nossos autores ressaltam é o modo inteligente (*artificiose*) como Aristóteles coordenou o método da física (dos efeitos para as causas) com o da metafísica, “exquisita doctrina” (das causas para os efeitos) sob o prisma da causalidade final. Se isto for um motivo apologético, como Des Chene conjectura¹¹⁴, não é menos verdade que é uma interpretação mais rigorosamente aristotélica na medida em que, no Estagirita, a causalidade final se sobrepõe à eficiente. Sobretudo, repor a definição e natureza da alma nas condições existenciais, temporais ou físicas, na sua coordenação com uma primeira definição, na ordem ontológica, e sob o prisma da finalidade, anuncia um horizonte para a psicologia ou ‘scientia de anima’: o de esta não deve mais dissociar-se de ou desprezar uma Antropologia.

¹⁰⁹ *In III libros de Anima...* II, q. 1, a. 6, p. 41-42.

¹¹⁰ *In III libros de Anima...* II, c. 2, q. un., p. 100.

¹¹¹ *In III libros de Anima...* II c. 2 explanatio, p. 97. Recorde-se que a que chamamos primeira definição de Aristóteles (412 a 20) é a já citada: «a alma é uma substância no sentido de forma de um corpo natural que possui a vida em potência.»

¹¹² *In III libros de Anima...* p. 101.

¹¹³ *In III libros de Anima...* p. 102.

¹¹⁴ DES CHENE, D., *Life's Form...* 112.

APÊNDICE I*

FRANCISCUS DE TOLEDO (1532-1596):

«Duo De anima cum prohaemio primi. (...) *Quaestiones Iavelli De anima*» (= *Quaestiones super tres libros De anima*, Venetiis 1498). Mon. § 62, 437-38.

IOANNES MARIANA (1535-1624):

«Post expositionem proemii posset magister statim ad 2.m De anima transire, et caetera omnia pedetentim exponere. Quaestiones hae: De subiecto libri et ordine eius cum aliis libris. De certitudine et nobilitate. An tantum sit una anima in toto composito. An potentiae distinguantur ab essentia, et an omnis propria passio a subiecto. An anima rationalis, etiam secundum illum gradum, informet corpus, et quid de mente Aristotelis. (...) Posset hic pertractari quomodo distinguuntur potentiae per obiecta, et scientiae atque etiam virtutes et artes. (...) An phantasia sit in omnibus animalibus, et in quo organo. An anima rationalis sit immortalis de mente Aristotelis et secundum veritatem, et an sit unus intellectus in omnibus. (...)» Mon. § 63, 442-44.

PETRUS PARRA (1531-1593):

«De subiecto cum reliquis praecambulis, cum dubiis quae oriuntur ex prohemio. Si anima est informans vel assistens. Si una definitio animae demonstratur per alteram. Si potentiae animae distinguuntur. De numero animarum, et graduum viventium, et potentiarum. (...) Si dantur sensus interiores, et quot. Sin in imperfectis animalibus est fantasia. Si plures animae in eodem composito. Sin anima rationalis est immortalis. Si anima est tota in toto. Si est intellectus agens et distinctus a possibili. Quae et quot sunt operationes intellectus agentis. (...)» Mon. § 64, 446-47.

IACOBUS ACOSTA (1535-1585):

«Quaestiones, quas movet Caietanus (= *Commentaria in tres libros Aristotelis De Anima*, Romae 1509), quae proin non opus est hic eas referre. In libros Metaphysicorum moventur plures quaestiones non pertinentes ad hanc scientiam; quae pertinentes, et aliae innumerae relinquuntur, quae sunt huius scientiae. Videat ergo, qui cursum artium docet, quomodo integram hanc scientiam tradat impermixtam aliis. Nam hoc ipsum hic agere, et hanc scientiam modo disponere et eius quaestiones, longam perscrutationem requirit.» Mon. § 65, 452

HIERONIMUS TORRES (1532-1611):

«Primi libri prohemium explicandum videtur. Veterum opiniones non omnino praetermittendae videntur, nam in illis confutandis Aristotelis opinio circa multa innotescit, sed perstringendae. Secundus et tertius liber accurate explicandi. Circa secundum quaestio, an omnis anima sit vera forma corporis, explicari poterit. Et quaes-

* Reproduzimos acima algumas passagens de LUKÁCS, *Monumenta...* (abreviado Mon.) com textos respeitantes ao estabelecimento de um eventual Programa de Psicologia, antecipados dos nomes dos respectivos autores.

tio, an sint divisibiles secundum divisiones corporis; et circa sensus, an visus fiat extramissione an intus-susceptione. Reliquae coniungi cum textu. Circa tertium, quaestio de sensu communi, quaestio de immortalitate animae rationalis, de multiplicatione, quaestio de necessitate intellectus agentis tractari poterunt.» Mon. § 66, 456.

BENEDICTUS PERERA (1535-1610):

«... in quelli De anima (...) le questioni che tratta Javello.» Mon. § 67, 458.

«Nel primo corso in luogo delli commentarii greci, che sono molto lunghi et oscuri, potrà leggere Themistio [317-388] et Vicomercato [1474-1570]. Leggere Averroe è molto utile, si per la sua dottrina, come per la fama che ha in Italia; et per poterlo intendere, leggerà li suoi seguaci, come Janduno [m. 1328], Barleo [1275-1343], Paulo Veneto [c.1372-1429], Zimarra [1460-1532], Nipho [1473-1546]. Habbi il catalogo delli migliori commentarii, che si trovano, sopra tutte le parti della philosophia, quale si è fatto in Roma. Et benchè deve il maestro seguire li principali authori come sono tra li greci Alessandro, Simplicio, Themistio; fra gl'arabi Averroe, fra li latini Alberto et S. Thomaso; nondimeno non deve esser sectario, massime di authori latini, che discordano dalli antichi. Deve essere modesto in refutare le opinioni che riprende, principalmente se sono de gravi authori, benchè deve essere risoluto nelle cose che insegna, et non dubbio né problematico; nondimeno non deve esser precipite, ma speculare in giudicare le cose. Importa molto esser chiaro et ordinato; et che li scholari, per le virtù et dottrina sua, li tengano affetione et credito. In trattare le questioni, recitare molte opinioni, et portare molti argomenti, instantie et repliche, benchè al principio giova per cadere credito al mastro, ma simpliciter non è utile per li scolari; né anco nell'espositione del testo recitare le opinioni di molti, ma contentarsi di due o tre delli più principali. Stia accorto quello che insegna, acciò non sia o pigliato in contradditione, o costretto a mutare opinioni, quanto potrà; benchè quando li paresse altrimenti di quello che altre volte ha detto, non deve dissimulare. Deve ancora scrivere qualche cosa, almanco notare circa ogni materia alcuni belli concetti o resolutione, o sua o d'altri; alcuni testi et testimonii principali, o di Aristotele o d'altri antichi, acciò di queste cose possa aiutarsi un'altra volta. Procuri do non esser tanto testuale, che lassi le questioni, né tanto dato alle questioni, che dispreggi il testo; ma, dichiarando la sentenza d'Aristotele, tratterà le questioni che occorrono circa essa. Non sia amatore de opinione nuove, cioè trovate da lui; ma si attachi alla sentenza antiqua et commune. Fugga nella sua dottrina le sophisticarie, et seguiti dottrina reale et solida. Volere reprendre Aristotele nelle cose che non sono contra la fede, et che sono communemente approvate da tutti, è segno di leggierezza et ignoranza.» Mon. § 84, 665.

IACOBUS LEDESMA (1524-1575):

1. «Quod non sint plures animae in homine, sed una solum rationalis, scilicet anima.
2. «Quod non sit una in omnibus hominibus, sed in singulis propria et diversa.
3. «Quod anima rationalis sit vere forma, et actus corporis illud informans, et non tantum assistens.

4. «Quod sit immortalis et immaterialis; et quod potest habere operationem a corpore separatam, etiam in corpore existens.
5. «Quod de statu animae rationalis, separatae a corpore, possumus habere aliquam vere scientiam.
6. «Quod non pugnat formam esse vere physicam, et tamen separabilem.
7. «Quod non fuerint animae ab aeterno, sed de novo fiunt.
8. «Quod anima non sit tota quidditas hominis.
9. «Quod materia non est solum de ratione individui, aut per accidens respectu speciei, sed est etiam pars essentiae, et de ratione speciei, etiam in communi.
10. «Quod intellectus agens et possibilis non sint aliud, quam animae rationalis potentiae, non vero aliud ab anima hominis separatum, aliave substantia. Et quod non distinguantur inter se realiter intellectus agens et possibilis, sed sit solus unus intellectus in homine.
11. «Quod non educatur anima rationalis de potentia materiae, sed producatur in material.
12. «Quod creatio est possibilis secundum veram philosophiam. Item, quod ex principiis Aristotelis et ex eius doctrina necessario sequatur creationem esse possibilem.» Mon. § 73, 497-98.

«1. Quod anima rationalis sit vere forma corporis, non solum assistens, sed informans. 2. Quod non sit una in omnibus, sed in singulis propria et diversa. 3. Quod non sint plures animae in homine, sed una sola rationalis; neque etiam in bruto sint plures animae. 4. Quod intellectus, tam agens quam possibilis, nihil aliud sint, quam animae ipsius rationalis potentiae; non vero aliud, ab anima hominis separatum, aliave substantia. 5. Quod anima rationalis sit immortalis. 6. Quod de statu animae rationalis, separatae a corpore, possumus habere aliquam scientiam vere. 7. Quod anima seu forma non est tota quidditas rei. 8. Quod materia non est solum de ratione individui aut per accidens respectu speciei, sed est etiam de ratione speciei in communi. 9. Quod non pugnant haec: formam esse vere physicam, et tamen separabilem.» Mon. § 73, 501.

APÊNDICE II

<i>De Anima</i>	Capítulos <i>De Anima</i>	Questões do <i>Comentário</i>	Temas do <i>Comentário</i>	Subtotal das <i>Questões</i>	Total das <i>Questões</i>	
Livro I	c.1 c.2 c.3 c.4 c.5	1 0	Unidade, tema e ordem	1	1	
Livro II	c.1	9	Divisões e definições da alma	10	46	
	c.2	1		Suas faculdades		5
	c.3	5		Alma vegetativa		1
	c.4	6 9 4 5 2 3 1	Funções da alma sensitiva	30		Teoria do conhecimento sensível
	c.5					
	c.6					
	c.7					
	c.8					
	c.9					
	c.10					
	c.11					
	c.12	1				
Livro III	c.1	1	N.º sentidos externos	1	24	
	c.2	2	N.º sentidos internos	4		
	c.3	2				
	c.4	6 8	O intelecto	14		
	c.5					
	c.6					
	c.7					
	c.8	5	A faculdade do movimento	5		
	c.9					
c.10						
c.11						
c.12						
c.13						