

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

O CURSO  
ARISTOTÉLICO JESUÍTA  
CONIMBRICENSE

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
IMPrensa NACIONAL CASA DA MOEDA

(Página deixada propositadamente em branco)

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

O CURSO  
ARISTOTÉLICO JESUÍTA  
CONIMBRICENSE

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
IMPRESA NACIONAL CASA DA MOEDA

**COORDENAÇÃO EDITORIAL**

Imprensa da Universidade de Coimbra

Email: [imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)

URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

**CONCEPÇÃO GRÁFICA**

Imprensa da Universidade de Coimbra

**INFOGRAFIA**

Mickael Silva

**IMPRESSÃO E ACABAMENTO**

.....

**ISBN**

978-989-26-1543-1

**ISBN DIGITAL**

978-989-26-1544-8

**DOI**

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1544-8>

**DEPÓSITO LEGAL**

...../18

## SUMÁRIO

Siglas e Abreviaturas.....	5
1. Introdução: uma iniciativa filosófica nacional com repercussão global.....	7
2. Filosofar com Aristóteles? Uma exposição da ciência filosófica sob forma sistemática, dedutiva e disputacional.....	23
3. A ciência da lógica: descoberta, ensino e demonstração.....	51
4. A ciência da física: a plenitude do mundo ou o mundo inteiro.....	73
5. A ciência da alma, ou a invenção da «antropologia» ....	93
6. A ciência da ética: felicidade e liberdade.....	111
7. Ciência metafísica, teologia natural e «pneumatologia».....	131
8. Conclusão, ou o que resta fazer.....	157

Indicações Bibliográficas .....	161
Índice Onomástico .....	173

## SIGLAS E ABREVIATURAS

An.Po. = ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores/Segundos Analíticos*.

AT = R. Descartes. *Œuvres*. Édition Adam et Tannery, Paris, 1897sg.

BGUC = Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.

BNP = Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa).

BPE = Biblioteca Pública de Évora.

BUB = Biblioteca de la Universidad de Barcelona.

De Coel. = ARISTÓTELES, *O Céu*.

De Ver. = TOMÁS DE AQUINO, *Questões Disputadas sobre A Verdade*.

EE = *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*. A translation & Commentary by G.E. Ganss, Chicago 1992.

Eth. = ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

In Primam = FRANCISCO DE VITÓRIA, *Comentários a la Primera Parte de Santo Tomás (1539)*, BUB, Ms. 831; trad. Orrego Sánchez.

Met. = PEDRO DA FONSECA, *Comentário à Metafísica de Aristóteles*.

Ms. = Manuscrito.

Os títulos dos *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J.* Coimbra-Lisboa, 1592-1606 (doravante: CACJC) serão citados com recurso às seguintes abreviaturas:

An = *In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*.

As = *Tractatus de Anima Separata* (vd.: *In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*).

Ca = *Commentarii in libros Categoriarum Aristotelis Stagiritae* (vd.: *In universam Dialecticam Aristotelis*).

Co = *In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*.

Gc = *In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*.

Et = *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*.

In = *In libros Aristotelis de Interpretatione* (vd.: *In universam Dialecticam Aristotelis*).

Is = *Commentarii in Isagogem Porphyrii* (vd.: *In universam Dialecticam Aristotelis*).

Metaph. = o volume nunca publicado do comentário à Metafísica.

Ph = *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*.

Sa = *In libros Aristotelis de Posteriore Resolutione* (vd.: *In universam Dialecticam Aristotelis*).

Imediatamente após a indicação do título, podem (nalguns casos) seguir-se, a maior parte das vezes antes da menção mais precisa dos algarismos, as seguintes abreviações:

exp = explicação (*explanatio*);

pr = Proémio;

c = capítulo;

q = questão (*quaestio*);

a = artigo;

s = secção;

d = disputa.



## 1. INTRODUÇÃO: UMA INICIATIVA FILOSÓFICA NACIONAL COM REPERCUSSÃO GLOBAL

A historiografia filosófica cunhou a designação genérica «Conimbricenses» ou «Curso Conimbricense» para se referir a um conjunto de oito títulos de comentários à filosofia de Aristóteles, saídos dos prelos de Coimbra e de Lisboa entre os anos de 1592 e 1606. Eles foram encabeçados pela rubrica geral *Comentários a Aristóteles do Colégio Jesuíta Conimbricense* (doravante abreviados: CACJC). A tradição que acabou por divulgar essa designação é já patente v.g. em Francisco Soares Lusitano, cujo *Curso de Filosofia* (1651) alude bastantes vezes aos, por ele chamados, «Padres Conimbricenses», o mesmo sucedendo no Curso de António Cordeiro (1677; 1714). Seja como for, apesar de se ter rapidamente imposto – conhecemos, v.g. testemunho escrito

das Universidade de Groningen e Estrasburgo, entre os séculos XVII e XVIII –, ao ponto de ainda hoje ser assim vulgarmente aceite nas Histórias da Filosofia, por ser de natureza topológica e geográfica, a mera designação «Curso Conimbricense» deve passar a ser usada com alguma cautela.<sup>1</sup>

Concebidos para os estudos de filosofia nos vários e muitos colégios da Companhia de Jesus, literalmente desde do Atlântico aos Urais, e depois à China e ao Brasil (e aqui ou ali à restante América Latina), as mais de três mil páginas que compõem os CACJC pretendiam comentar, obviamente, a obra e o pensamento de Aristóteles. Procuravam fazê-lo, como é óbvio, de uma maneira absolutamente adequada

---

1 O designativo impede, v.g., a identificação de outros cursos ou parcelas de cursos (ainda inéditos) provenientes de outros colégios de Coimbra. Um caso conhecido é o do material proveniente do Colégio beneditino conimbricense, v.g. a *Física* de Fr. Bento da Ascensão (1675) ou a *Lógica* de Fr. António da Luz (1646), podendo ler-se, designadamente nesta última, *Logica Aristotelica (...) a Antonio a Luce (...) in Collegio Conimbricensi Scripta...* Por isto mesmo, preferiríamos que doravante se precisasse o designativo geográfico, talvez passando a chamar-se «Curso Jesuíta Conimbricense» aos CACJC.

ao seu próprio tempo. E é precisamente sob este ponto de vista, epocal, que uma comprometida revisitação da tradição nos permite falar de autêntica inovação e originalidade, ao mesmo tempo que admite a inatualidade de Aristóteles em conhecimentos que o progresso superou (AnIIc9q2a2). Procurando dar resposta aos próprios contemporâneos e, por isso, pensando os seus desafios mais urgentes, de uma forma inusitada os CACJC chamavam à colação toda uma longa tradição peripatética para a fazerem dialogar criticamente com os problemas e as soluções do novo e difícil tempo que foi o século XVI. Ou nas palavras avaliadoras que se leem na versão Vulgata dos célebres *Exercícios Espirituais* (1548) do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola (1491-1556), «...en nuestros tiempos tan peligrosos» (EE 369, 3).

Importa ter presente que se trata de um período histórico-filosófico europeu em que, pelo menos no âmbito universitário ou superior, «filosofia» era pura e simplesmente sinónimo de «aristotelismo» – de «aristotelismos», como alguns preferem, em rigor, dizer. Enquanto «il maestro

di color che sanno» (*Inferno* IV, 131), ou «maître à penser», filosofar na escola de Aristóteles era sinal de um atualizadíssimo saber. Portugal, e Coimbra naturalmente, não podiam, em tal cenário, ser uma exceção, e os universitários lusitanos encontravam-se no mesmo cumprimento de onda da maioria dos seus congéneres europeus. Era então reitor de uma Universidade que hoje seria avaliada no *top 10* dos famigerados *rankings*, o humanista bibliófilo trilingue Fr. Diogo de Murça (+1561), mas a intervenção de Pedro da Fonseca e de alguns inacianos portugueses, como veremos adiante, não se revelará menos angular.

A génese dos CACJC pode talvez remontar ao ano de 1555 quando D. João III manda entregar o Colégio Real das Artes por ele fundado em Coimbra, em 1547, ao provincial da Companhia de Jesus, para que os Jesuítas (arribados àquela cidade em 1542) nele passassem a ensinar e conferir graus. Na outorga real havia decerto o propósito de resolver uma crise, entretanto surgida entre o corpo docente, acusado de maior ou menor erasmismo. Desta maneira se procuravam estancar incidentes ideológicos, sobretudo implicando os

mestres convidados para o Colégio Real, todos eles ilustres humanistas estrangeiros e portugueses.

Sob administração dos professores jesuítas, a lecionação no Colégio discriminava dois níveis. Um primeiro, de teor humanista, e um segundo, de carácter filosófico, preparatório dos estudos teológicos. Porque se tratará aqui exclusivamente de filosofia, interessar-nos á apenas o segundo destes patamares. Neste nível, e durante cerca de quatro anos (na verdade sete semestres) estudava-se, comentando-os, ou como se dizia então, «liam-se», principalmente, os livros aristotélicos da *Lógica*, da *Física*, da *Metafísica*, da *Ética* e de *A Alma*.

Embora os vários milhares de páginas que acabaram por integrar os incompletos CACJC saíssem publicados sem indicação dos autores, os nomes dos padres jesuítas que acabaram por gerar um número tão impressionante de laudas são-nos familiares. Vamos apresentá-los, embora de maneira breve. Manuel de Góis (1543-1597), o seu principal obreiro, nasceu em Portel e faleceu em Coimbra a 13 de fevereiro. Tendo ingressado na Companhia de Jesus com dezassete anos (31 de agosto de 1560), uma vez

concluídos os estudos de Filosofia e Teologia na Universidade de Évora, e após ter passado pelas classes superiores de Bragança, Lisboa e também Coimbra ensinando Latim e Grego (1564-72), lecionou no Colégio da cidade do Mondego dois cursos completos de Filosofia (1574-78 e 1578-82). Foi neste período que provavelmente começaram a ver a sua génese os livros por si redigidos para os CACJC, a saber: os comentários à *Physica* (Coimbra 1592), aos *Meteororum* (Lisboa 1593), aos *Parva Naturalia* (Lisboa 1593), à *Ethica* (Lisboa 1593), ao *De Coelo* (Lisboa 1593), ao *De Generatione et Corruptione* (Coimbra 1597) e ao *De Anima* (Coimbra 1598).

Sebastião do Couto (1567-1639), em segundo lugar na importância, foi o comentador do imponente tomo da *Dialectica* (Coimbra 1606). Nascido em Olivença, ingressou na Companhia de Jesus em 8 de dezembro de 1582. Leu Filosofia, primeiro, em Évora, nos anos 1595/97, depois em Coimbra, até 1601. Isto sucedia, naturalmente, após a frequência dos vários cursos do currículo, desde as Humanidades à Teologia, passando pela Filosofia, repetimos, matéria, esta última,

em que Couto se licenciou, em 16 de janeiro de 1596, após uma passagem por Lisboa, a partir de 1592/93, secundando Pedro da Fonseca. Sebastião do Couto faleceu a 21 ou 23 de novembro, ultrapassando os setenta anos de idade, não sem antes se haver comprometido politicamente (1637) pela causa de Bragança. Embora tendo passado a maior parte da sua vida académica (1604-1620) em Évora, lecionando Teologia na Universidade dessa cidade – em 1609 é mesmo nomeado Vice-Reitor do Colégio da Purificação –, importa destacar a sua docência de Filosofia, e de Lógica em particular, no Colégio de Coimbra, durante um curso completo (1597-1601). Também no seu caso somos de opinião que pode datar do período em que estanciou em Coimbra a sua participação nos CACJC – no interim deu-se um episódio com o seu quê de rocambolesco ou mesmo de policial, ligado ao «furto» de um *Comentário à Lógica*, começado a compor nos anos 70, em Évora, e que veio a ser editado no centro da Europa em 1604, com o falacioso título, *Collegii Conimbricensis Societatis Iesu Commentarii Doctissimi in Universam Logicam*

*Aristotelis*. Após uma nova e breve estada em Coimbra (1605-06), para acompanhar os trabalhos de impressão do seu contributo para os CACJC, apressada para se opor àquela edição «furtiva», Couto regressa à universidade eborense construindo uma distinta carreira académica e administrativa, aliás nada monótona. Com breves e ulteriores passagens por Lisboa (1612-13), por Madrid (1623-24), pelas casas de São Roque em Lisboa, pelo Colégio de Braga, e de novo brevemente pelo de Coimbra, Couto veio a falecer em Évora, ou mais propriamente em Montes Claros, na sequência do seu inequívoco ânimo contra a monarquia filipina.

Baltasar Álvares (1560-1630) é o terceiro nome dos intervenientes nos CACJC. A ele se deve o elegante, porém assaz intrincado, apêndice ao volume sobre o *De Anima*, intitulado *Tratado da Alma Separada*. Álvares nasceu na cidade de Chaves, e faleceu em Coimbra, em 12 de fevereiro. Além de, como é sobejamente conhecido, ter sido editor (1619-28) do eminente filósofo, teólogo e seu confrade em religião, Francisco Suárez, Baltasar Álvares lecionou Filosofia em Évora



(1590) e em Coimbra (1594). Tendo ingressado na Companhia a 1 de novembro de 1578, talvez date ainda do seu tirocínio estudantil o apoio editorial por si prestado a Manuel de Góis, quiçá ainda antes de ter passado aos estudos de Teologia em Coimbra (1585), mais improvavelmente durante o tempo dos seus estudos teológicos em Évora (1586). Neste mesmo local, lecionou Filosofia (1590-94), antes de reger a mesma matéria em Coimbra (1594-98), e depois Teologia (1599-1602), disciplina em que acabou por se doutorar (Évora, 1602). Na Universidade jesuíta alentejana, Álvares conheceu uma atividade docente impoluta – regeu a cátedra de Tércia (até 1604), a de Véspera (até 1607), finalmente a de Prima (até 1610, e de novo em 1612-13) – e uma não menor carreira administrativa, nomeadamente enquanto cancelário da Universidade (1610-15 e 1620-22).

Natural de Braga, Cosme de Magalhães (1551-1624) pode ter sido o editor do volume do *De Anima* – Góis tinha entretanto falecido –, tendo-lhe agregado um outro apêndice, intitulado *Tratamento de Alguns Problemas relativos aos Cinco Sentidos*. Magalhães ingressou

na Companhia a 27 de junho de 1567, cursou Humanidades em Coimbra (1568-70) e filosofia em 1570-74. Nesta mesma cidade, em 1580, proferiu o elogio fúnebre nas exéquias do cardeal-rei D. Henrique, em nome do respetivo colégio. Da cidade do Mondego, Magalhães passou a Lisboa, de novo para ensinar (1585-92), tendo reentrado em Coimbra para lecionar Escritura (1601-05), matéria em que se celebrizou com vários títulos publicados sobretudo nos prelos de Leão. A sua colaboração editorial com Góis, que culmina com a publicação, em 1598, do quarto volume dos CACJC (o manuscrito havia sido dado à Inquisição para exame, já em 1592), pode ter decorrido durante a primeira metade dos anos 80, eventualmente enquanto Magalhães aperfeiçoava uma seleta de prosadores e poetas latinos que acabou por ser publicada (1587) em dois volumes.

Conjugando as datas referidas com uma referência de Sebastião do Couto (InIIp163-4) ao terceiro livro das *Instituições Dialéticas* de Fonseca, verifica-se que, tendo embora sido publicados entre 1592 e 1606, os CACJC têm uma fatura deveras anterior. Isto é particularmente

importante, sobretudo para os investigadores mais eruditos preocupados em discernir influências, géneses ou mesmo filiações. Em face da conjugação aludida, atrevemo-nos a conjecturar que, algures entre os finais dos anos 70 e o princípio dos anos 80 – seguramente nunca menos de dez anos antes da data de publicação do primeiro volume –, os CACJC encontravam-se já em estaleiro e as discussões e trabalho de equipa entre os professores, mormente Góis, eram uma realidade. Relembremos que ele lecionou em Coimbra entre 1574 e 1582. Uma outra lição – melhor seria escrevermos, «uma outra tarefa» – que de toda esta história por fazer se retira, é a de que a contribuição eborense para os CACJC deve ser estimada como relevante. Ela está ainda por estudar, mas lembremos um contexto explicitamente evocado. Após uma querela interna, logo nos inícios dos anos oitenta, que culminou com o afastamento do padre espanhol Luís de Molina (1535-1600) de qualquer autoria dos CACJC, a atividade dos quatro jesuítas portugueses consistiu sobretudo, mormente para Góis, em estabelecer uma redação pessoal baseada nos manuscritos das

lições dos vários professores da Companhia no Colégio de Coimbra e na Universidade de Évora. Conhecemos, na maior parte dos casos, os nomes desses mestres anteriores à edição dos CACJC, maioritariamente portugueses e espanhóis, mas os mais sérios candidatos são, até agora, Pedro da Fonseca, Cristóvão Gil, Marcos Jorge e Pedro Gómez. Está também ainda por fazer, porém, o estudo aturado da sua contribuição manuscrita, mais ou menos involuntária, nessa tão relevante atividade editorial, concretizada, como se disse, nos prelos de Coimbra (de António de Mariz) e nos de Lisboa (de Simão Lopes e de Gomez Loureiro).

Avalie-se como se quiser a iniciativa destes quatro jesuítas, o seu alcance moderno e pragmático é indiscutível. Tal pode ser aferido pelos seguintes padrões e respetivos objetivos:

- (i) a impressão das lições, com o intuito explícito de evitar que os alunos perdessem tempo a copiá-las (critério didático pragmático);
- (ii) a existência de um trabalho de equipa, em busca laboratorial de uma identidade filosófica própria (critério metodológico de investigação);

- (iii) o recurso a uma língua internacional cultural universitária de dimensão europeia (critério de internacionalização);
- (iv) a repercussão global da obra publicada, ao ponto de depressa vir a conhecer traduções e/ou adaptações em idiomas improváveis (critério de disseminação);
- (v) modernidade e pragmaticidade conseguidas num perfil, simultaneamente, enciclopédico e expositivo (critério de conceção e exposição).

Embora desde o princípio da sua publicação os volumes tivessem recebido imediata contestação de alguns Colégios, mais estrangeiros do que nacionais, a verdade é que, escritos na língua académica internacional da época, o latim, e apoiados na recente indústria de Gutenberg, os CACJC conheceram uma impressionante história editorial *extra muros* – em Veneza, Leão, Colónia, Hamburgo, Francoforte e Mogúncia (é sobremaneira patente a predileção editorial alemã). Mais surpreendentemente ainda. Eles mantiveram-se vigentes como manuais até ao século XVII (v.g. na Polónia) ou disponíveis à consulta efetivamente

documentada nas bibliotecas universitárias até ao século XIX (Halle, Jena, etc.). Pelo menos até meados do século XVII, o ritmo de publicação europeu dos volumes coimbrões ultrapassou o de um título por ano. Sem desconhecermos a sua transversalidade sócio-cultural – eram inevitavelmente lidos v.g. pelos membros da comunidade judaica que frequentavam as Universidades coimbrã e eborense –, e sem menoscarmos a evidência de uma organização religiosa expansionista (isto é, missionária), é particularmente relevante o facto de ter sido graças ao trabalho de Coimbra que Aristóteles pôde chegar à China e às Índias Orientais e Ocidentais. Alguns nomes nesta inédita gesta de difusão e globalização decorrente do prestígio universitário de Coimbra podem aqui ser referidos. O de Roberto de Nobili, cujo *Livro da Ciência da Alma*, em língua tamil, ainda não foi comparado com o título homónimo dos CACJC; o de Pedro Gómez e seu *Tratado e Crítica da Terra e do Céu*, bem como o de Cristóvão Ferreira e o *Livro da Esfera*, ambos os títulos em idioma japonês; seguramente, os de nomes de Francesco Sambiasi, Giulio Aleni,

Alfonso Vagnoni e Francisco Furtado, para o mandarim. Os padres Ferrreira (1580-1650) e Furtado (1589-1603) – aquele recentemente projetado pelo interesse de M. Scorsese – são os dois únicos nomes portugueses integrados nesta façanha, mas tal aparente menoridade não nos pode fazer iludir o seguinte enigma: como pôde um país geográfica e demograficamente tão pequeno, ainda por cima requestado por um extravagante poder (nominal, mas estrangeiro), alimentar, espiritual, cultural e administrativa-mente, uma Província religiosa que tinha quase a dimensão do mundo conhecido? Atendo-nos ao caso, decerto o mais paradigmático, de Aristóteles na China – insistamos: o Aristóteles que chegou à China é o do padre alentejano Góis –, graças ao catálogo da Biblioteca católica de Beitang, que lista as aquisições bibliográficas que Nicolas Trigault (1577-1628) levou para Macau (1616/19), os CACJC estão assim representados: 3 edições da *Ethica* (1593, 1594, 1612); 2 edições do *De Anima* (1598,1617); 2 edições dos *Parva naturalia* (1593, 1594); 2 edições do *De coelo* (1593, 1594); 2 edições dos *Meteororum* (1593, 1594); 2

edições do *De generatione et corruptione* (1597, 1615); 2 edições da *Physica* (1592,1616); 1 edição da *Dialectica* (1611) e uma edição conjunta do *De coelo, Meteororum e Parva naturalia* (1603). Não seria, portanto, surpreendente que, também no espaço cultural e universitário filosófico europeu (ou mesmo norte-americano), se viesse a encontrar, na qualidade de leitores dos CACJC, filósofos de craveira como Descartes, Locke, Leibniz ou Charles S. Peirce. Também só assim se pode compreender como é que, na sua dissertação de doutoramento (Jena, 1839), o jovem Karl Marx ainda compulse e cite dois dos títulos de Góis, a *Physica* (187a27-28) e o *De Generatione et corruptione* (317b15-18).



## 2. FILOSOFAR COM ARISTÓTELES?

### UMA EXPOSIÇÃO DA CIÊNCIA FILOSÓFICA SOB FORMA SISTEMÁTICA, DEDUTIVA E DISPUTACIONAL

Invejável especialista em Aristóteles, ao ponto de chegar a conhecer o original grego da *Metafísica* estagirita como ninguém, Pedro da Fonseca (1528-1599), foi o primeiro nome contactado pelos Superiores para a iniciativa dos CACJC. Estávamos nos anos 60 e, dessa maneira, da sua sede em Roma, a Companhia de Jesus reconhecia a importância de Coimbra, ao atribuir-lhe a magna responsabilidade de definir uma filosofia que viesse a identificar a ordem dos novos apóstolos (como os jesuítas passaram a ser conhecidos na cidade do Mondego). Com alguma probabilidade, Fonseca pode ter sido aluno dos professores do Colégio Real, quiçá do humanista alemão e professor de Grego,

Vicente Fabrício (*fl.* 1535). Autenticamente *terra incognita*, está por fazer um estudo sério sobre o lugar de Fonseca na história europeia do texto crítico da *Metafísica* mas não será exagero dizer-se que o gabinete de Fonseca terá estado, no seu tempo, para a *Metafísica*, como algumas garagens de Silicon Valley, para a indústria dos computadores. Este padre de Proença-a-Nova deixou-nos o tom e o horizonte desse programa filosófico «jesuíta» ao reivindicar, para a sua «academia conimbricense», um novo retorno a Aristóteles. No Prefácio à primeira edição das *Instituições Dialéticas* (1564), ele justificava algo assim como uma «Aristotelian turn», escrevendo, no que poderia ser uma espécie de texto programático, que:

De tal modo foi pobre de literatura brilhante a época anterior que, ainda que todos os que frequentavam os estudos de Filosofia quisessem ser tidos como aristotélicos (*Aristotelici haberi*), pouquíssimos eram os que estudavam Aristóteles (*Aristotelem evolverent*). Efetivamente, julgavam que a doutrina aristotélica (*Aristotelicam doctrinam*) se

continha mais perfeita e proficientemente explanada nalgumas sùmulas e investigações (*summulis quibusdam ac quaestionibus*) elaboradas pelo zelo dos mais diligentes do que seu pelo próprio autor. Mas, embora isso, em grande parte, seja verdade, não é, todavia, desconhecido quão grande detrimento experimentou a Filosofia, desde que começou a consagrar-se a este modo de ensinar e aprender (*haec docendi, discendique consuetudo*). (...) Advertindo isto, a nossa Academia Conimbricense (*nostra haec Conimbricensis Academia*), levada pelo recente exemplo e prática de algumas outras, seguiu este método de ensinar (*docendi rationem*), por assim dizer, como que um regresso às fontes (*veluti in cunabulis*), julgando que todo o empenho devia ser colocado na explanação dos livros de Aristóteles (*in explicandi libris Aristotelis*). (trad. 1964, p. 9)

Um pouco mais tarde, agora na introdução que escreveu para a *Metaphysica* (1577), Fonseca irá ao ponto de propor uma leitura «política» e profilática do lugar de Aristóteles na e para a filosofia do tempo. A superioridade do seu pensamento e obra (*ingenio Aristotelis*), desde

que expurgada do que se opusesse à «respublica Christiana», deveria constituir antídoto certo para o combate às ameaças à ciência provenientes do paganismo e do ateísmo (*gentilitas et atheismus*). Não se apercebendo do erro de pensar que num regresso ao peripatetismo residia a chave de repúdio ao luteranismo – isso equivaleria a menoscabar o caminho aberto por Ph. Melanchthon (1497-1560) – Fonseca como que se sentia um outro Agostinho, atrevemo-nos a dizê-lo, lutando contra o que julgava ser o novo e crescente probabilismo académico daqueles “tempos tão perigosos”. Filosoficamente falando, o motivo «filosofar com Aristóteles» (*de ratione philosophandi Aristotelis*) representava a reivindicação do acesso à ciência, frente àqueles que alegadamente a desvalorizavam, detendo-se na mera adiaforística, ainda que sob a capa da demanda da sabedoria (*sapientia*). Decerto, pensar-se o que se quiser é um gesto humano, mas humana e corajosa será, igualmente, a admissão de que a ciência (*scientia*) e a verdade não só não estão vedadas ao ser humano como, no fim de contas, o identificam. Fonseca di-lo-á

sem quaisquer ambiguidades: é da essência do ser humano alcançar a ciência mediante a aprendizagem (*hominem esse disciplinem capacem*). Esta declaração impunha de imediato a pergunta sobre a via a seguir para lá se chegar. Coimbra avançará com a sua própria resposta, o CACJC.

Em rigor, uma parte do método preconizado no primeiro trecho supra citado de Fonseca, ou seja, a reprodução do texto de Aristóteles, depois traduzido e devida e analiticamente estudado – num segmento chamado «*explanatio*» (explicação)<sup>2</sup> –, só integrou os grandes comentários do CACJC, ou seja: *Physica, De Coelo, De Generatione, De Anima* e, em parte, *Dialectica*. No curso romano do jesuíta Francisco Toledo também não fora esse o método utilizado (1563/69). Os restantes títulos de Coimbra obedecem a duas metodologias distintas. A *Ethica* desenvolve-se sob a forma de disputas – *Disputationes Metaphysicae* foi também o título que Francisco Suárez deu à sua obra-prima filosófica de introdução à teologia

---

2 Vd. Gravura 1, na página 45.

(Salamanca 1597). Todos os demais, apresentam-se sob o formato de tratado sistemático – tem havido alguma unanimidade em considerar-se que o título de Suárez inaugurou um tal pendor de acesso à metafísica do Estagirita, mas idêntico perfil e desiderato se podia encontrar na obra, embora lógica, de Fonseca, sob o designativo latino *Institutiones*, publicada quase trinta anos antes.

Apesar dos CACJC anunciarem explicitamente no seu rótulo o género literário do «comentário», a *explanatio* sintonizava com as exigências de atenção ao texto exigidas pela análise filológica humanista. Para este efeito, combinava-se o objetivo escolar de fornecer um léxico mais rigoroso para a questionação e a disputa, com o de procurar, através ou para além dos comentadores mais antigos e mais recentes, a *intentio Aristotelis*. Além do texto a comentar, também a importância da disputa como meio de investigação e procura da verdade era incontestável. Por isso, nos referidos grandes comentários, após o segmento da explicação (*explanatio*), seguia-se uma outra importante (senão mesmo a mais importante) componente metodológica, as chamadas

questões (*quaestiones*), subdivididas em artigos (*articulus*),<sup>3</sup> e estes às vezes em secções (*sectiones*). É sobretudo nestas dialogantes e subtis articulações editoriais que se deteta o brilho, o vigor filosófico, mas também as naturais fragilidades do contributo filosófico que poderemos etiquetar como da «escola de Coimbra». Embora o método dependesse em parte do chamado *modus parisiensis* – uma pedagogia centrada nas capacidades do estudante e um plano de estudos organizado, perspectiva que unia Estrasburgo, Roma, Paris, Alcalá e Coimbra – e prolongasse, com adaptações, uma longa e consolidada herança medieval, nada nos impede de falarmos genuína e deliberadamente de «escola». Ela identifica-se com os CAJCC, aliás publicados anonimamente (para desgosto de Manuel de Góis). Nas páginas desta pequena monografia de divulgação, procuraremos captar e apresentar um pouco dessa identidade. Entretanto, é impossível não ver de imediato como o seu quase absoluto cunho

---

3 Vd. Gravura 2, na página 46.

dialético-disputacional, ao serviço da exposição da ciência, favorece a ideia de um comum contributo na busca da Verdade. A iniciativa editorial coimbrã esteve condicionada e dependente de um programa ambicioso, habilitar a Companhia de Jesus com um manual filosófico para todo o orbe. Ora, acontece que este fito global estava a ter uma origem radicalmente local na consolidação de métodos hermenêuticos herdados, transformados e, sobretudo, adaptados para as discussões consideradas como as mais urgentes, formuladas sob a perspetiva de uma identidade religiosa ainda em construção. Ilustrativo desta situação laboratorial, as famosas «práticas espirituais» de Jerónimo Nadal em Coimbra (1507-1580), no quadro de uma campanha europeia de revisitação do espírito de Inácio de Loyola, e o facto de a redação da *Ratio Studiorum* estar ainda a ser elaborada.

Além da expansão geopolítica, esta gigantesca ambição há de explicar não só a incompletude dos CACJC como sobretudo a sua conhecida «prolixidade» ou saturada erudição. Tanto quanto sabemos, o primeiro adjetivo foi utilizado a primeira vez por Descartes (1596-1650), que



estudou filosofia, entre outros manuais, também pelos CACJC, mas está sobretudo em causa o modo como os autores portugueses receberam e interpretaram a incumbência superior sob a perspectiva de que toda a pesquisa filosófica é comum, comunitária. Ao mesmo tempo, almejava-se algo de impossível, para não dizermos «utópico»: um manual que contivesse não só o texto do filósofo comentado e a sua explicação, mas todo o conjunto desejável de problemas mais ou menos atinentes às várias secções do texto aristotélico, profusamente ilustradas com milhares de citações e remissões, agregadas às notas marginais. Já se falou, a propósito, de hipertexto.<sup>4</sup> Progredindo como uma poderosa *machina veritatis*, é inegável que a tónica posta na exposição da ciência avançava sob uma estonteante expressão dialéctico-disputacional, por vezes diaporética. Semelhante profusão resumia ou sublinhava aspetos considerados importantes, além de permitir, a qualquer aluno, em qualquer

---

4 Vd. Gravura 3, na página 48.

lugar do mundo, informar-se, preparar exames e, caso o desejasse, aprofundar matérias (vejam-se as notas marginais nas gravuras adiante reproduzidas, como utilíssimas ferramentas didáticas), e discutir teses tantas vezes classificadas como apenas prováveis.

Tudo isto, repetimos, seria um impossível ideal. A sua concretização impressa impede-nos de pensar que o que hoje se lê nas páginas dos CACJC traduz de facto o que se ensinava no dia a dia do Colégio coimbrão (ou na Universidade de Évora). Bastar-nos-ia comparar um tema qualquer dessas páginas impressas com os fólios manuscritos correspondentes, que as precederam, para se patentear as enormes diferenças entre o ensino real ou efetivo e o ensino ideal almejado. Pensamos v.g. no famoso Ms. BGUC 2399, atribuído a Fonseca, que perde, quantitativamente, para o volume do *De Anima*, ou no Ms. BNP 2518, do não menos eminente Cristóvão Gil (1552-1608), igualmente incapaz de pedir meças, em dimensão, a qualquer dos títulos dos CACJC. Compreende-se, por isso mesmo, que a dimensão didática tenha sido devidamente cuidada, e

sobretudo teorizada, particularmente por Couto, como a seu tempo veremos.

Com a dimensão didática, que retomaremos no capítulo a seguir, intersetava-se a questão sistemática (*ordo*) da organicidade dos CACJC. O problema da sistematicidade (*filum doctrinae*) deve ser tomado, contudo, sob várias perspectivas. Inclusive sob o ponto de vista da sua relativa ausência (sobretudo editorial). Curiosamente, e começando por aqui, isto é, comprovando uma vez mais o conflito entre o real e o ideal, ressalta o facto de a publicação dos vários volumes dos CACJC não corresponder nem à ordem em que as várias matérias deveriam ser ensinadas, nem à ordem da sua respetiva importância. Assim, e para que tudo fique logo claro, tanto mais que será este também o plano que seguiremos na presente exposição: embora o Código Pedagógico dos Jesuítas (a conhecida *Ratio Studiorum* com a última redação em 1599) prescrevesse que ao ensino da lógica se sucederia o da física, e depois o da metafísica (com uma passagem pela chamada «ciência da alma»), na prática letiva as coisas quase nunca funciona-

ram dessa maneira. Nem em Coimbra, nem em Évora. É preciso ter presente que a tradição universitária portuguesa das Artes não só trabalhava num sistema de quatro anos (ou sete semestres, a partir de 1565) como também incluía o ensino da ética. Embora os planos educativos tivessem sido objeto de variadíssimas reformas, e sendo neles praticamente indiscutível a parte de leão ocupada pela lógica, os problemas mais sensíveis são os ligados ao lugar da metafísica, à relação da sequência letiva dos vários livros da física (incluindo-se aí a denominada «ciência da alma»), e à particularidade da ética.

Enfim, voltando à questão da sistematicidade, mas deixando de lado os circunstancialismos históricos que sempre desfeitearam os planos de reforma curricular, e passando por alto alguns pormenores, podemos ser um pouco mais assertivos quanto ao seguinte: um curso de Filosofia deveria começar com o ensino da Lógica (i.e. do *Organon* tratando de modo diverso os livros que o integravam e incluindo a *Isagoge* de Porfírio). Esta matéria poderia prolongar-se no segundo ano, iniciando-se, ainda, nesta segunda

etapa, o ensino da *Physica*. A também chamada «filosofia natural» vai ocupar uma parte muito significativa dos CACJC. Além de dela fazerem parte os oito livros da *Physica* (lecionados numa parte do segundo ano e no terceiro), os livros *De Coelo*, *Meteororum*, *Parva Naturalia*, *De Generatione et Corruptione* e até os livros *De Anima* (este ensinados no único semestre do quarto ano) também nela se integravam. Nos capítulos quarto e quinto teremos ocasião de voltar a este patente predomínio da física num curso de filosofia empenhadamente composto como propedêutico à teologia. Em tão poucos semestres, colonizados, em tempos letivos, mais pela lógica do que pela física, seriam escassos os meses para a *Metaphysica*, tratada em poucos livros, algures entre o terceiro e o quarto ano (v.g. entre março e maio de 1578, segundo o manuscrito BNP 4841, de Lourenço Fernandes, ou entre setembro e dezembro de 1562, no curso do já referido Pedro Gómez).

Algo parecido sucederia com a *Ethica*, do mesmo modo rapidamente abordada, quer no penúltimo semestre, quer ainda no segundo

curso (em 1563/64 v.g. Luís Álvares expõe-na no segundo curso, mas intercalando-lhe a *Physica*). Para além do que deixámos dito em outros lugares, repare-se v.g. nas informações que o Ms. BGUC 2318 (de Inácio de Tolosa, 1563) nos revela quanto ao que poderíamos considerar um possível, mas real, sumário letivo, no caso sobre a *Physica*: iniciada a leção em 6 de março desse ano, começar-se-ia o livro IIº em 26 de abril, o IIIº em 8 de junho, o IVº e o Vº em 9 de setembro (um de manhã, outro pela tarde), o VIº em 2 de novembro, o VIIº em 20 do mesmo mês, e o VIIIº em 10 de dezembro. Nesse mesmo período, Molina, tanto quanto sabemos pelo excelente manuscrito que nos deixou (BPE 118/1-6), ocupou-se durante um ano letivo inteiro com a *Logica* (1563/64), encerrando a sua intervenção com a *Ethica*. Seria impossível aplicarem-se semelhantes calendários às mais de oitocentas páginas do título homólogo composto por Manuel de Góis e, na eventualidade (algumas vezes sugerida) de o manuscrito de Molina pretender-se inaugurador dos CACJC, ter-se-ia de reconhecer que também a solução didática e

editorial do proeminente jesuíta espanhol acabava por colidir, quer com a de Fonseca, quer com a de Góis.

O fundamental na organicidade ou sistematidade dos CACJC residirá, assim, não na fatura seguida de publicação, mas na teorização de uma interseção entre a ordem da dignidade dos saberes e a ordem em que estes deviam idealmente ser ensinados. Por outras palavras: há uma ordem na exposição da ciência (*ordo in disciplinis*) que se deve confrontar com o núcleo mais problemático da ontologia da ciência (*ordo naturae/ ordo cognoscendi*). Recordemos, de passagem, que, os luteranos, mais preocupados com as doutrinas teológicas, atendiam às conexões lógicas dos vários ensinamentos, e que os calvinistas, mais sensíveis à soma total do conhecimento teológico, conferiam atenção à sistematização de cada disciplina, acabando, enfim, por relacioná-las todas num saber orgânico ou enciclopédico. A posição alternativa de Coimbra, a este respeito, pode ser introduzida mediante a leitura dos dois principais *Proémios* dos CACJC, o primeiro da autoria de Manuel de Góis, na *Physica* (e que surge como

o momento inaugural de reflexão sobre o projeto editorial), o segundo, da pena de Sebastião do Couto, na *Dialectica* (e que deve ser lido como uma revisão do mesmo projeto).

Após a apresentação da filosofia como etiologia, «conhecimento das causas» de tudo quanto existe, a divisão das ciências é esboçada na interseção das seguintes perspectivas (entre 1 e 3, a epistemologia é caleidoscópica e não dirimida, e 4 expõe o núcleo do problema que aqui queremos cingir):

(1) *ciências reais vs. ciências sermocinais* (i.e. ciências das coisas *vs.* ciências da linguagem, exterior e interior), integrando-se, nestas últimas, as sermocinais, a gramática, a retórica (com a história e a poesia) e a dialética.

(2) *ciências práticas vs. teóricas ou contemplativas*, colocando-se, nestas últimas, a física, a matemática (i.e. geometria, aritmética e matemáticas mistas), e a metafísica (i.e. ontologia, «pneumatologia», teologia, etc.) e, naquelas primeiras, as ciências práticas ativas, como a lógica e a moral (esta integra a ética, a economia e a política), e as ciências



práticas factivas ou produtivas, como a gramática e a retórica, a pintura e a dança, etc.

(3) *ciências superiores vs. inferiores*, uma divisão dos saberes ou ciências estabelecida em função de uma consideração hierárquica, cabendo, naquelas primeiras, a matemática, a física, a moral e a metafísica/teologia e, nestas últimas, as sete artes liberais (gramática, retórica, dialética, aritmética, música, geometria e astronomia), bem como as sete artes servis (agricultura, caça, arte militar, náutica, cirurgia, tecelagem e artes mecânicas).

(4) a *ordo in disciplinis*, por fim, estabelecida, sempre por ordem crescente, seja pelo lado da descoberta (*inventio*) (4a), seja pelo lado do ensino (*doctrina*) (4b), seja pelo lado da dignidade (*dignitas*) (4c), também acolhendo a «evidência e certeza» (4d), a saber: lógica, matemática, física, moral e metafísica (para 4a e 4b); moral, matemática, física e metafísica (4c); metafísica, física e matemática (em relação a 4d).

Apresentada, a enciclopédia das ciências, não sob forma genética, mas arquitetônica, toda a exposição da ciência filosófica procurará seguir o

critério pedagógico-didático (4), sem iludir as dificuldades das interseções entre a dignidade (4c e 4d), a descoberta (4a)/ensino (4b) e o princípio da evidência (4d). De facto, ainda que se considere, este último (4d), a «intrínseca razão da ciência», na ordem histórica da concretização ou aplicação de uma verdadeira *ordo in disciplinis*, seria mais rigoroso falar-se de ontologia da evidência do que em epistemologia da evidência. Claramente, a ontogénese da ciência deverá sobrepujar a filogénese da ciência, como convém a uma exposição didáctica, que visa opor ao monismo epistemológico – v.g. de um Antonio Bernardi (1502-65) – o pluralismo epistemológico, qual o professado em Coimbra. Tratava-se, ainda, de acolher um velho diálogo com alguns *topoi* peripatéticos, na aplicação expansionista da *episteme* aristotélica seguinte: o conhecimento científico consiste na disposição (*habitus*) para assentir em conclusões, as quais não são só verdadeiras, mas certas, posto que resultantes de uma demonstração assente em princípios evidentes. Tudo isto pode apresentar-se glosando dois pontos. Seja o relativo ao princípio de que «todo o ensino e aprendizagem procede

de um conhecimento pré-existente» (*An.Po.* I 71a1sg.), seja o relativo à diferença entre o que é conhecido «por nós», ou «quanto a nós» (*nota nobis*) e o que é conhecido «em si» (*nota naturalis*) ou «por si» (*De Ver.* q.10, a.12). A admissão de uma ordem crescente na evidência remeteria os nossos autores para a consideração de uma ciência ideal não-humana e, deste ponto de vista, em si, a metafísica almejaria o grau da evidência matemática (4d). Em linguagem kantiana, isto equivaleria a reconhecer que a metafísica nunca se poderia constituir como ciência (i.e. evidente). Na ordem natural, incarnada e pragmática da vida, do conhecimento e da aprendizagem humanas, os graus da evidência (4d) interseccionam-se em cruz problemática com os graus da dignidade da ciência (4c). A matemática é reconhecida como a chave da evidência, mas a metafísica apresentava-se como a chave da dignidade. Resulta, então, daqui, que a metafísica, a que neste plano de uma ciência histórica ou humana se chega, não é a da máxima evidência «em si (ou da menor dignidade em si)», mas a da máxima dignidade «em si» (ou da menor evidência em si). É nesta encruzilhada

paradoxal da dignidade (antiga) com a evidência (moderna) que irrompe a dimensão autoritária que a teologia acabará por exercer no trabalho filosófico da Companhia de Jesus. Mas o horizonte político e empenhado de qualquer exposição da ciência com finalidades religiosas (neste particular os jesuítas não se distinguem dos seus colegas luteranos e calvinistas) não promove senão uma articulação entre a lógica das categorias e a metafísica das substâncias. Sublinhemos o quanto concerne à primeira, não deixando de atentar em que «dignitas» era também a palavra usada para traduzir «axioma», quer dizer, uma proposição indemonstrável a ser sustentada por todo aquele que quer aprender alguma coisa, e cuja clareza (*perspicuitas*) lhe advém da primordialidade de um princípio comum a todo o género de ciências. Consequentemente, quando o intelecto corrige o erro ou a incerteza, fá-lo no quadro de «uma luz congénita (*inditum/nativum*) pela qual se dá assentimento aos princípios mais gerais (...) e através da qual se deduz, pelo raciocínio, muitas coisas (...), quer seja com toda a clareza e certeza, quer seja com mera probabilidade...» (Phpr2)

Retenha-se, contudo, que em Coimbra este projeto é quase (isto é, pretende ser) integralmente filosófico. Isto é, de certa maneira, uma novidade e uma originalidade que merece ser destacada. Previamente à epistemologia da evidência com que a filosofia europeia se deparará, na esteira desse discípulo dos CACJC que foi Descartes, ou seja, no quadro da epistemologia dos *Analíticos*, sobressai também a sensibilidade para com a dimensão humana da ciência, conjugada entre a ordem cognitiva da doutrina (*nota nobis*) e a ordem ontológica da natureza (*nota natura*). Por outras palavras: entre as ordens do conhecimento e da natureza, entre os princípios do conhecer e os princípios ou as causas internas do ser. Este será um confronto flagrante e recorrente ao longo dos CACJC. Se, de alguma maneira (i.e. num dado tempo inacessível à história), as duas ordens puderem coincidir, urge sempre a necessidade da exposição da ciência feita (o sistema ou *filum doctrinae*). Contudo, porque, no fim de contas, o ensaio ou a tentativa pedagógica exprimem e realizam a forma incarnada, histórica ou humana de acesso ao

dilema ou à cruz paradoxal que apontámos, se quiséssemos indicar o primeiro e periclitante horizonte dos CACJC, sempre o poderíamos nomear, socorrendo-nos da linguagem de uma problemática hegeliana por vir, dizendo que, começar a filosofar (*initium/Ausgangspunkt*), e principiar a filosofia (*principium/Prinzip/Grundsatz*), resultam de um encontro assimétrico, qualitativo, nunca coincidente, onde, por isso, a probabilidade é, por vezes, a única palavra temporal possível. E a dialética, o método certo para a sua exposição. Numa patente metodologia que multiplica questões e disputas, o acolhimento do probabilismo é a vivência fascinante e difícil que enforma toda a inquirição e investigação dialógica digna de receber o nome antigo de Filosofia. O que dá que pensar é a permanente fragilidade da probabilidade com a fé inabalável, política e programática na possibilidade e na certeza da ciência. Confrontados com o lema «quod nihil scitur», os jesuítas de Coimbra não hesitam em dar antes uma resposta otimista, afirmativa e combativa à pergunta, para eles dileta, «utrum sit vera scientia».

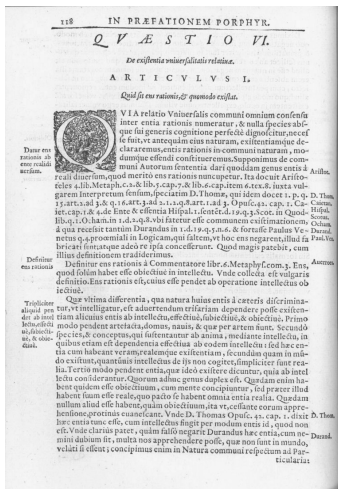
GRAVURA 1



Início do capítulo 1 do livro I° do *De Anima*: o original de Aristóteles traduzido para latim (por Argirópulo) constante desta página (402<sup>a</sup>1-20) corresponde à mancha central, dividida em 4 textos (*textus*), devidamente numerados, circundada pela explicação (*explanatio*), em cima, do lado direito, e abaixo da página; de notar que cada partícula desta explicação, da lavra de Manuel de Góis, é antecedida por uma vogal (a, b, c), neste caso referente apenas às três primeiras linha do

texto, que para estas remete (a vogal que antecede cada partícula da explicação corresponde ao texto de Aristóteles assinalado pela mesma vogal). De notar, a existência de um terceiro nível de anotações (as mais exteriores), muito úteis para a aprendizagem: «que coisas suscitam o apetite de saber», «porque é que os filósofos escreveram obscuramente acerca da natureza», «noção de bem e de excelente», etc. Vd. também Gravura 3.

## GRAVURA 2





Início da 6ª questão e do respetivo artigo 1º do Prefácio à *Isagoge* de Porfírio, o primeiro livro comentado no volume da *Dialética*, sob a responsabilidade de Sebastião do Couto; como sempre sucede, sobretudo nas páginas concernentes às questões (*quaestiones*), encontramos nas margens dois tipos de notas, verdadeiros auxiliares de memória e divisores do texto magistral: as interiores, da direita, correspondem, mais ou menos, ao que hoje denominamos notas bibliográficas (aí se lê, em abreviatura: Aristóteles, São Tomás, Caetano, etc.); as notas marginais do lado exterior da página, à esquerda, são auxiliares para a leitura/aprendizagem da questão, neste caso, sublinhando três lições principais: «um ente de razão é diverso de um ente real»; «definição de ente de razão»; «os três modos em que se pode dizer que algo depende do intelecto, efetivamente, subjetivamente e objetivamente».



baseada numa correlação constante entre textos comentados e textos derivados; (iii) *quanto ao modo de apresentação*, estrutura fragmentada dotada de conectores que se referem a outros fragmentos; (iv) *quanto ao decurso silogístico*, coexistência de séries de argumentos encadeados e entrecruzados com uma alternância de argumentos de autoridade e de razão; (v) *quanto à estrutura*, o carácter caótico típico da organização dos fóruns na Internet.

(Página deixada propositadamente em branco)

### 3. A CIÊNCIA DA LÓGICA: DESCOBERTA, ENSINO E DEMONSTRAÇÃO

Talvez para marcar a diferença relativamente ao tomo que apareceu editado no centro da Europa sob a falsa chancela de «Conimbricenses», o volume genuíno dos CACJC prefere designar por «dialética» o conjunto das rubricas do *Organon* aristotélico; no original: *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In universam Dialecticam Aristotelis*, i.e. *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre toda a Dialética de Aristóteles*. Lembremos que aquela contrafação, piscando o olho ao mercado editorial europeu, se intitulava *Collegii Conimbricensis Societatis Iesu Commentarii Doctissimi in Universam Logicam Aristotelis*, i.e. *Comentários Sapientíssimos sobre a totalidade da Lógica de Aristóteles do Colégio Conimbricense*

*da Companhia de Jesus*. Na escolha do lexema «dialética» ecoava decerto igualmente o título de Fonseca, *Institutionum Dialecticarum Libri Octo*, não obstante o acolhimento mais ou menos recorrente dado às duas denominações, ‘dialética’ e ‘lógica’, considerada, aquela, mais usada para os *Tópicos* ou para o estudo da probabilidade e, esta, para os *Analíticos* ou o estudo da demonstração. Fosse como fosse, ambas as designações eram possíveis e comuns.

No volume respeitante ao âmbito da lógica, os títulos comentados nos CACJC são, irregularmente embora (i.e. dedicando mais atenção aos cinco primeiros livros do que aos restantes), os seguintes: *Categorias, Interpretação, Primeiros e Segundos Analíticos, Tópicos e Refutações Sofísticas*, todos estes títulos da autoria do Estagirita, mas sempre antecedidos pela *Isagoge* de Porfírio. A importância irregular concedida a cada uma destas rubricas explica-se pela relevância do tema da ciência, e da linguagem ao seu serviço, em detrimento da tópica. A relevância dada à epistemologia foi vista por alguns intérpretes recentes como uma dissensão retrógrada, em relação à postura even-

tualmente mais aberta de Fonseca, neste ponto. É, evidentemente, correto dizer-se que, para Sebastião do Couto, os silogismos dialéticos têm uma dimensão inferior aos demonstrativos, e na sensibilidade para com a necessidade da ciência os jesuítas de Coimbra não contendem entre si. (Parece-nos adquirido que Couto teve por Fonseca um apreço maior do que Manuel de Góis parece ter tido por tão relevante mestre.) Seja como for, Couto não deixa de reconhecer algo de capital para quem concebe a filosofia como busca comum em diálogo: o valor do penúltimo livro da *Dialética* para o exercício ginásial e escolástico, para as reuniões (*colloquia*) e troca de ideias (*congressus*) dignas (*honestus*), para a disciplina filosófica, enfim, e todas as suas componentes. Tem de ser sob esta perspectiva, embora no intuito – ou mesmo no dever – de sempre se contrariar o erro, que importa ler também os dois últimos títulos da *Dialética*.

Alguma contabilidade ou estatísticas foram entretanto feitas e, tendo-se percebido que o texto de Couto excede o *Organon* aristotélico em 3,5 vezes, destacou-se sobremaneira a rele-

vância e o ineditismo de temas como a temática da pré-cognição (no capítulo 1º dos *Primeiros Analíticos*), os Universais (no Prefácio à *Isagoge*) e os signos (no capítulo 1º de *A Interpretação*). Vamos abordá-los de seguida, mas antes digamos ainda alguma coisa mais sobre a lógica ou dialética.

Como se viu no capítulo anterior, a atenção didática concedida à lógica era provavelmente exagerada. Temos inclusive um testemunho deste excesso, quando, em 1574, o provincial Miguel Torres lastima que os estudantes saiam «buenos dialéticos, pero muy flacos en la philosophia que es lo principal» – algo parecido com o que seria hoje o lamento relativamente a alguns departamentos assoberbados com a lógica filosófica, descurando tudo mais. Fazendo o elogio da dialética ou lógica – «balança da verdade», «regra e medida das ciências», «formadora da sabedoria» –, entretanto entendida como uma componente efetiva da filosofia, os CACJC definem-na como «arte ou doutrina da descoberta», revelando-nos, dessa maneira, o verdadeiro horizonte heurístico, mais ou



menos subsidiário, mas igualmente epistemológico, da lógica. Dado que toda a doutrina e ciência se faz a partir do conhecimento do antecedente, as conclusões da ciência necessitam dos chamados «primeiros conhecidos». Tal como em Aristóteles, de entre os tipos destes *praecognita*, os CAJCC destacam os princípios comuns a toda a demonstração científica (o princípio de identidade v.g.) e as denominadas «pré-noções» (An.Po. II 1 89b24). Na verdade, apresentando-se como ciência sermocinal, quer dizer, respeitante à linguagem: seja pela argumentação – mediante a qual se chega ao conhecimento das afeções e dos acidentes –, seja pela divisão – que permite o conhecimento das partes –, seja pela definição – que dá o conhecimento da essência –, a lógica ou dialética:

- (i) possibilita alcançar o que se desconhece a partir do que se conhece,
- (ii) ensina como a nossa mente discorre corretamente e sem erros,
- (iii) permite investigar os assuntos desconhecidos, a partir dos mais bem conhecidos.

De notar que, afora a dimensão da falsificabilidade e o facto de não se estar no quadro das ciências empíricas (antes pelo contrário), entre (i) e (iii) desenvolve-se uma dimensão específica do que, com Karl Popper, poderíamos designar «a lógica da descoberta», i.e. a atenção ao princípio lógico-epistemológico sob o qual devem caminhar ciência e investigação. De facto, a dialética está substancialmente ao serviço da investigação e da descoberta mas, para não sermos mal entendidos, importa atentar em que «descoberta» (*inventio*) não tem ali a semântica que hoje comumente lhe conferimos. O fim próximo da dialética ou da lógica passa por prescrever o método e as normas da descoberta, e seu fim remoto e mediato é o de pôr a própria obra da descoberta ao serviço das faculdades. Ela tem, ainda, o múnus de auxiliar as demais ciências, na medida em que versa sobre as causas aptas e idóneas para a demonstração. Por isso, embora sendo matéria controversa saber se a dialética é uma ciência teórica ou prática, os CACJC acompanham Fonseca em dizer que se trata de uma ciência simplesmente prática,

apesar de a verem como subdivisível em teórica (*docentem*) e aplicada (*utentem*). Explicando o que parece ser uma contradição: esta última diz respeito ao concreto e liga-se às temáticas científicas, aquela respeita à matéria abstrata, considerando e prescrevendo por si as puras formas da descoberta. A primeira ensina a construir o silogismo dentro das regras, a segunda, cuja aplicação contribui para aquela, a configurar o silogismo de acordo com tais regras. Anatomicamente falando, a dialética aplicada é a espinha dorsal de todos os CACJC.

No tocante ao problema dos universais, em que os CACJC almejam o combate ao platonismo e ao nominalismo, e mantêm o número porfiriano dos cinco predicáveis (género, espécie, diferença, próprio e acidente), a tese defendida sustenta um tipo particular de unidade dos universais, chamada unidade de precisão. Além deste tipo de unidade, as outras duas notas constitutivas do universal seriam a aptidão para existir nos particulares e a predicabilidade em relação aos mesmos. Convém aclarar que a unidade própria à universalidade é a unidade de precisão pri-

vativa. Típica de um sujeito com potência para a forma negada, i.e., para uma divisão pelos inferiores, trata-se, em qualquer caso, de um tipo de unidade não puramente negativa. Com efeito, a unidade de precisão privativa convém à natureza em si mesma considerada e, não se multiplicando consoante a multiplicação dos conceitos abstraídos, dá-se concomitantemente com a aptidão para ser em muitos. Ou dito de uma outra maneira ainda: ela caracteriza-se por ser intermédia entre uma unidade numérica (este tipo respeita aos indivíduos) e uma unidade formal (respeitante à natureza comum), sendo, apesar de tudo, uma unidade mais numérica do que formal, e mais «por si» do que «por acidente». Caracterizada, então, pela indivisão da natureza comum nos seus inferiores, tal unidade de precisão assinala uma capacidade de divisão não real, e a partilha, em simultâneo, da condição intelectual e da condição do real extramental. Esta formulação, que parece difícil, representa apenas o intuito de dar ao universal, tomado em si mesmo, uma unidade própria sem que, com ela, se invalide, antes pelo contrário, a

possibilidade da ciência. Devido às três notas constitutivas do universal antes enumeradas, percebe-se, com facilidade, como o chamado problema dos universais se intersesta, inevitavelmente, com o problema do conhecimento e também com a metafísica. Na verdade, a ligação da *Isagoge* (que acolhe e aborda o problema dos universais) com o *De Anima* (que concerne ao conhecimento, como ainda se verá) vai permitir sustentar que, tomados formalmente enquanto relação, os universais exprimem a última definição do ser essencial e que, ontologicamente falando, cabe à relação, e não à aptidão, constituir a última perfeição dos universais, i.e., o fundamento da própria universalidade.

Conhecimento e ciência começam naturalmente nos sentidos – nos CACJC jamais se põe em causa que a alma seja uma tábua rasa, numa linhagem que une Aristóteles a Locke –, alargam-se e consolidam-se com a experiência – na aceção de uma acumulação, quer livresca, quer empírica, como veremos adiante –, e culminam na conquista do universal e do inteligível. A partir daqui a ciência pode finalmente ser

feita e, sobretudo, exposta dedutivamente. Pela ordem decrescente da sua respetiva dignidade, os sentidos da visão, audição, odor, gosto e tato captam as imagens das coisas singulares e permitem aos apenas dois sentidos internos – sentido comum e imaginação (os CACJC prolongam a tradição de reduzir este número, na esteira da Fonseca) – dar um primeiro passo na universalização. A transição do domínio do singular para o do universal equivale à passagem do plano do conhecimento sensível ao inteligível ou à ciência. Sem o reproduzir, limitemo-nos a abreviar um texto (Ispr5) que explica bem todo esse processo: quando um sensível externo (i.e. um objeto captável pelos sentidos) se apresenta a um dos cinco órgãos dos sentidos ele imprime nele a sua respetiva imagem (*species/imago*), originando e.g. a visão de uma cor; de seguida, as imagens que representam essa cor chegam ao sentido comum através dos nervos óticos, ainda que sofrendo alguma modificação; isto permite que o sentido comum alcance o conhecimento (*notitia*); denominada «imagem» ou «espécie sensível», esta avança até à imaginação (*imaginatio*/

*phantasia*), que exprime esse conhecimento (*cognitio*), designado como «imagem expressa»; daqui em diante, esta imagem (*phantasma*) deveria avançar para o intelecto paciente ou intelecto possível (os dois termos são sinónimos) para que uma tal dimensão intelectual, devidamente informada, chegue ao conhecimento do objeto; contudo, como a espécie a produzir pelo intelecto deve ser espiritual e essa imagem é corpórea, exige-se a intervenção do intelecto agente que eleva a imagem à condição da universalidade. É crucial aqui a tripla função do intelecto agente – iluminar os fantasmas, atualizar o objeto inteligível e produzir as espécies inteligíveis no intelecto paciente – mas, também, a superioridade do intelecto paciente. A este compete o próprio pensamento, na medida em que só a ele cabe julgar e chegar à contemplação. Falar de «intelectos» é enganador, porque se trata antes de duas dimensões, embora distintas, de uma mesma capacidade, mas pode reter-se que a tríplice função do intelecto agente evidencia a necessária colaboração entre o sensível e o inteligível, típica da epistemologia aristotélica.

O princípio aqui subjacente reproduz, prolonga e consolida a velha lição de que só há ciência do universal. Este é o campo do pensar, do inteligir. Ora, caracterizada por ser verdadeiramente uma ação, e não uma qualidade, qualquer intelecção torna o objeto presente ao espírito não no seu ser real, mas intencional, isto é, o pensamento é sempre um pensamento-de (como a fenomenologia do século XX insistirá). Explicando melhor: a intelecção é uma dada assimilação entre a faculdade intelectiva e a coisa inteligida, assimilação essa que, consistindo na expressão ou representação da coisa conhecida, se traduz na formação ou expressão inteligível da coisa em si mesma, ou seja, na produção de um conhecimento efetivado ou realizado (*notitia genita*), chamado «verbo mental» ou pensamento. Os comentários ao *De Interpretatione* e ao *De Anima* são, neste particular, nucleares, e correlacionam-se. Compor, discorrer e julgar constituem o âmago de toda a apreensão intelectiva (*apprehendendo per intellectum*) e, preconizando-se embora o raciocínio silogístico como o veículo por excelência da ciência



e, portanto, do pensamento, qualquer leitor dos CACJC se apercebe que a hermenêutica da *explicatio* e a dilemática da *quaestio* surgem, repetimos, como veículos discursivos essenciais na construção e exposição didática (e já agora, também probabilista e problemática) da ciência. Quando confrontados com a pergunta «o que significa pensar?» os CACJC defendem, quer a singularidade, quer a universalidade de um tal procedimento, mas, em ambos aos casos, a ciência a que se chega será sempre do domínio da verdade, da universalidade e da essencialidade.

O ser, a possibilidade de dele falarmos, em obediência aos princípios da lógica mas, sobretudo, o problema predicamental, colocava a filosofia perante o magno tema das palavras e das coisas. Qualquer estudioso de Aristóteles sabe como os predicamentos articulam maneiras de falar com a análise ontológica da realidade. Daqui a evidente interferência das *Categorias* com a *Metaphysica*, mormente os seus livros IV<sup>o</sup> e V<sup>o</sup>, haja sobretudo em vista que no exame do bacharelato (normalmente em fevereiro, no terceiro curso) qualquer impossibilidade letiva de tratar

os textos da *Metafísica* podia ser compensada pelo estudo das *Categorias*. Não surpreende, por isso – e além de não surpreender, será mesmo crucial posto que não temos nenhum livro sobre a *Metaphysica* no quadro dos CACC – topar-se com a investigação sobre a doutrina da analogia no livro das *Categorias*. A sua centralidade é indisfarçável, sobretudo se tivermos em atenção que Coimbra adota tal doutrina, em vez da teoria escotista da univocidade, para traduzir a noção de transcendência. Os termos da temática a que na esteira de Heidegger se chama ontoteologia foram sempre discutíveis e, infelizmente, como sucede em tantos campos teóricos mais, será vão pedir aos CACJC o seu esclarecimento. Como em qualquer manual, a lição esgota-se sobretudo em dar conta das duas principais fórmulas tradicionais da analogia, segundo a atribuição e segundo a proporção, também denominada «analogia de proporcionalidade». A analogia de proporção subdivide-se ainda em própria e imprópria, estabelecendo-se, aquela, na distinção da sinonímia, e esta, além de comportar vários conceitos na mente, numa dupla imposição e

relação (Cac1q1a1-3). O que se pode realçar, a montante, é o que decorre da especificidade do cruzamento palavras e coisas. A combinação dos planos categorial e substancial viabiliza um ponto de vista capaz de cartografar a realidade de uma maneira curiosa, epistémica, designadamente. Por exemplo, do facto de se admitir a relação da qualidade (*qualitas*) com a quantidade (*quantitas*), em se tratando de princípios internos dos corpos, qualidade e quantidade permitem autênticas leituras epistemicamente transversais não-contraditórias (ou até teleologicamente comensuráveis), podendo cobrir dimensões, propriedades, nomes ou entidades, até artes ou saberes, tal como a física, a ética, a estética, a metafísica, a matemática, etc.

Diferente, no seu desenvolvimento material, é a importância atribuída à doutrina dos signos, ou dos sinais (*signum*). Devemos a Couto o primeiro tratado sistemático seiscentista da matéria que Locke divulgará com o nome de semiótica. Ela terá conhecido, na obra de outro eminentíssimo autor português, João Poinset O.P. (1589-1644), uma formulação mais sistemática e apurada do

que a de Couto. O dominicano havia, no entanto, compulsado, enquanto discente, o tratado do jesuíta. Frente à tarefa de comentar as palavras iniciais de Aristóteles em *A Interpretação* (1, 16a4-5), – e sem desvalorizarmos papel anterior de Domingos de Soto (*In Dialecticam Aristotelis Commentarii*, Salamanca 1552) – o leitor do texto de Coimbra atentaria na importância dada a uma noção já moderna de «signo» e à desvalorização ou mesmo ao desprezo da problemática da significação, nos termos em que tal matéria podia ser abordada, por exemplo na esteira de Pedro Hispano (+1277). Este é um autor praticamente ignorado pelos CACJC. Definido, o «signo», como aquilo que representa à potência ou faculdade cognitiva alguma coisa diferente de si, busca-se fundamentar, quer a sua relação à coisa significada (o objeto), quer a sua relação à potência que conhece (o sujeito). A divisão privilegiada para os signos, no seio, aliás, de um grande conflito de interpretações, é a que ocorre entre signos formais e signos instrumentais (uma outra é entre signos naturais e convencionais). Enquanto os sinais formais, constituindo-se na faculdade

cognoscitiva, causam o conhecimento mediante a gravação de uma forma (v.g. o conceito de Sol, para um astrónomo) que torna o objeto presente interiormente, os sinais instrumentais produzem o conhecimento de algo diferente, exteriormente, pois os objetos materiais podem funcionar como signos, desde que sejam previamente conhecidos enquanto objetos que representam outros objetos (v.g. a imagem do fumo, a respeito do fogo, na condição de se ter conhecimento prévio do que é o fumo). Sustentar, como faz Couto, que «signo» é «um termo conotativo que manifesta formalmente uma capacidade de significar e denota a coisa significada» (InIc1q2a3s2) equivale a uma desvinculação relativamente à tradição sobre a significação de conceitos/fonemas/grafemas (os chamados, sob a perspetiva do ensino, três «sinais doutriniais») num diálogo filosófico muito atualizado. No limite, visa-se recuperar a semiotização possível de todo o real, no mais recente quadro em que o ser humano, mercê do novo lugar ontológico que ocupa, se vê a si mesmo como árbitro de sentidos mediante a aplicação interessada da sua inteligência. Esta é a razão

pela qual, a doutrina dos sinais, cai na tentação de se envolver com questões epistemológicas, psicológicas, metafísicas e teológicas. Uma nota mais: não obstante a clássica preponderância dos fonemas relativamente aos grafemas, atendendo a que os CACJC se autojustificavam no plano grafemático da imprensa, merece a pena assinalar-se a emancipação ou autonomização da escrita. Ela é assim apresentada: enquanto sinais das coisas, há uma diferença formal entre o grafema e o fonema e, se a significação dos fonemas (tal como a dos conceitos) é considerada simples, a dos grafemas é considerada complexa (InIc1q3a4).

A Couto ficámos também a dever a síntese entre duas grandes teorias sobre o mestre (*de magistro*), como então se dizia, a de Santo Agostinho (354-430) e a de São Tomás de Aquino (+1274). Era sua convicção inclusivista e universal que todo o ser humano tem a capacidade de aprender (*disciplina*), desde que o método (*ordo*) seja o adequado. Sendo o intelecto de cada aprendiz uma *tabula rasa*, competiria ao professor ensinar (*doctrina*), ou como então se dizia também, transmitir a ciência. Tal não

poderia suceder sem a colaboração de ambos, embora em quotas-partes não equivalentes. O mestre deve recorrer à apresentação de exemplos sensíveis, facilitar a produção de imagens que façam com que o aluno alcance a inteligibilidade das coisas, fazendo passar o que este conhece de modo confuso e genérico, ao saber explícito e singularizado, tal como o que o professor detém. Para que isto fique claro importará, ainda que muito brevemente, deixar algumas referências dos quadros epistemológicos que nos dias de hoje não seguimos, mas que nos ajudam a perceber o que está em causa, nesta proposta que gira em torno do motivo missionário inclusivista da progressão do/no esclarecimento, mediante o recurso à terminologia da física aristotélica (ato/potência). Desde logo, a discriminação dos quatro géneros de conhecimento – «confuso atual», «confuso potencial», «distinto atual» e «distinto potencial» – ontogeneticamente apresentados assim: o conhecimento confuso antecede o conhecimento distinto, é como que um intermediário entre a ignorância e o conhecimento distinto (*notitia distincta*);

dados poderem encontrar-se num mesmo intelecto, o conhecimento distinto atual pode coexistir com o conhecimento confuso potencial, e o conhecimento distinto potencial, com o confuso atual, embora não seja possível que o conhecimento confuso atual coexista com o conhecimento distinto atual, nem o conhecimento confuso potencial com o conhecimento distinto potencial (PhIc1q2a1). A «evidência» é, então, passível de aumentar ou diminuir, de ser maior ou menor (SaIc2q2a5), mas o modo como tal ocorre varia consoante a ciência em causa. No caso da teologia, a ciência por excelência, dir-se-á que a sua evidência possível pode respeitar ao objeto e ao conhecimento. Naquele, trata-se da clareza (*claritas*) e da transparência (*perspicuitas*) com que o objeto se apresenta à faculdade intelectual (a verdade das coisas), neste, da própria clareza da percepção que penetra no objeto. A verdade, de facto, divide-se em verdade das coisas e verdade do conhecimento, a primeira é transcendental (*transcendens*), é uma propriedade do ente (*passio entis*) e respeita à metafísica, a segunda, oposta à falsidade e chamada verdade



complexa ou formal, caracteriza-se pelo facto de o intelecto conhecer a coisa tal como ela é, e diz respeito à lógica. Embora, entre estes dois regimes, o leitor fique impressionado com o peso quantitativo desta última, não convém subestimar a relevância daquela.

Ainda mais do que Góis, ao mesmo tempo que recusava liminarmente qualquer inatismo platónico, Couto acentuou o papel da experiência e o imprescindível saber e método do mestre na ação educativa. Concebida de uma maneira assaz entusiástica, a convicção subjacente era a de que a aptidão do ser humano para aprender seria, afinal, tão certa quanto a regra matemática do triângulo. Enfim, o otimismo, o realismo e o empirismo pedagógico dos CACJC é tão grande que Couto chega a admitir alguma simultaneidade entre o avanço nos primeiros conhecimentos e o progresso nas demonstrações (SaIc1q3a2).

Em se tratando sempre de ciência, também aos *Segundos Analíticos* competiria a exposição da doutrina dos laços proposicionais (*connexiones propositionum*), mesmo para Deus absolutamente necessários, o que equivale ao

reforço do essencialismo no seio do qual a própria física se verá reconhecida como uma ciência só, basilar mas multifacetada, ou seja como vasta *scientia de mundo* e como implicada *scientia de anima*, temáticas de que cuidaremos nos capítulos a seguir.

#### 4. A CIÊNCIA DA FÍSICA:

##### A PLENITUDE DO MUNDO OU O MUNDO INTEIRO

Facto extraordinário, para quem dizia considerar a metafísica como a ciência de maior dignidade, mais de 73% das páginas dos CACJC ocupam-se da física. Talvez fosse melhor escrevermos sempre «filosofia natural» para se precisar bem que nada mais errado do que pensar equacionar-se esta matéria com o que virá a ser a física galilaica, antes com a dimensão metafísica que Heidegger reconheceu na intervenção respetiva, de Aristóteles.

Das cinco aceções registadas de «natureza» (PhIIc1q1a1) a principal coincide com *physis*, entendida como «geração», «aparecimento de vida» ou «animação». Estabelecido, após discussão aturada (Phprq2a2), que a física é uma «strenge Wissenschaft», i.e. uma ciência rigorosa (seja no sentido de Husserl, seja no de J.L.Borges), todo o saber

sobre o mundo (*scientia de mundo*) concretizar-se-á mediante a exposição dos princípios mais gerais, sob o signo estético da perfeição (quase no sentido literal desta palavra), começando no que é mais perfeito e acabando no menos perfeito. Dito sob a forma literária da época: preconiza-se que o combate aos autores coevos que caluniavam a natureza se faça mediante um tratamento, considerado exaustivo, no sentido em que cobre todo a realidade natural, dos seguintes campos teóricos:

- (i) princípios mais comuns da física, a saber: matéria, forma e privação, natureza e suas causas, unidade, espécies e partes do movimento, finito e infinito, lugar, vazio e tempo, Primeiro motor e seus atributos [*Physica*];
- (ii) ente móvel, estrutura e composição do Universo, os cinco corpos simples, os quatro elementos do chamado mundo sublunar, respetiva sede e tipo de movimento local [*De Coelo*];
- (iii) dimensão corruptível do Universo, geração, alteração, crescimento, corpos mistos [*De Generatione et Corruptione*],
- (iv) mistos imperfeitos [*Meteororum*].

Esta leitura sistemática e dedutiva da física do «mundo» não esgota, conforme se verá melhor no capítulo imediatamente a seguir, a física toda, mas é patente o seu motivo dedutivo e o facto de as suas balizas conceptuais habitarem a totalidade do território situado entre o movimento e o repouso. Aparentemente exaustiva, a filosofia natural surge-nos, na realidade, com uma figuração parabólica de eixo vertical, que se concretiza no *De Anima*, enquanto texto que impõe a própria superação do Mundo. Captando-se aqui algo que se reconhecerá, *mutatis mutandis*, no horizonte de Theillard de Chardin (1881-1955), veremos como isto sucede pelo recurso a uma estética exemplarista, eventualmente com uma expressão textual paradigmática em *De Coelo* I c. 1, adiante reproduzida. É essa, aliás, a autêntica aceção etimológica de «mundo».

Todos os suprarreferidos princípios básicos da física estão ao serviço de uma perspectiva ontológica de plenitude, esta sobretudo fundada na autoridade do que poderíamos chamar «a regra do Pseudo-Dionísio». Teremos a ocasião de ir vendo como esta regra conhecerá várias

versões. Mais remotamente, porém, tratava-se de seguir o motivo homérico da «grande cadeia do ser» que no Renascimento recebera uma atenção particular. Deste mesmo, resulta, em primeiro lugar, a rejeição do vácuo, posto que dissolveria a conservação unitiva de todas as coisas, sob a vigência do princípio de unidade que a forma constitui. Procedendo, à maneira dos números, de Deus, também Ele unidade, as formas adornam «o teatro do mundo» (CoIc1q1a1), sempre antepondo, os CACJC, as formas naturais às artificiais. Compreende-se, por isto, que seja para a estética de Kant e não para a de Hegel que em Coimbra se aponta. Já o conhecimento sobre a matéria é duplo, dito, na esteira de Boaventura: por negação (*inficiatio*), ao ser-lhe recusada qualquer perfeição em ato; e, por afirmação, quando lhe é atribuída ou defeito ou potência. Todavia, dado que a matéria não foi criada desprovida de forma substancial (uma herança mais neoplatónica do que aristotélica), foram múltiplas, metafóricas e até aparentemente antagónicas, por vezes, as designações que os filósofos lhe atribuíram: «não-ser», «grande e pequena», «região

da dissemelhança», «asilo», «grémio», «recetáculo», «multidão», «dualidade», «sombra vazia das primeiras essências», «quase espelho», «elemento», «substante» e até mesmo «mãe».

Habitada pelo movimento, a natureza criada aspira ao repouso, e a sua inteligibilidade, teleologia, ou economia, i.e. todo o seu esforço (*conatus*) – e eis um vocábulo que fará fortuna em Espinosa –, visa o bem comum. «Comum», escrevemos, e, por isso, quer as notas do bem, quer as da perfeição aferem-se mais pela consideração das espécies do que dos singulares, sendo a ordem, o equilíbrio, a finitude e a perenidade outras tantas características que marcam a própria ontologia da natureza, tomada em toda a sua generalidade. O tempo não subsiste fora do mundo criado, e há de acabar no momento em que o mundo for recriado (CoIc12q1a2). Embora positivamente vinculado à existência, o tempo é também evocado como delimitador, mais causa da morte do que do nascimento, e mais causa do esquecimento do que da ciência (PhIVc12-13). É por isto que a existência, se bem entendida, há de superar o tempo. Recusados, na ordem natu-

ral, quer a eternidade (contra Aristóteles), quer o infinito (com Aristóteles), qualquer possibilidade de se admitir, este último, no plano estrito das capacidades da natureza (*viribus naturae*), não poderá coincidir com um infinito em ato, em sentido categoremático. Admite-se, por isso, um infinito em ato impropriamente dito, o infinito de divisão e de adição. Porque ainda não se chegou, incontroversamente, à noção de «mundo aberto» que caracterizará o universo moderno, perante a reconhecida investigação que consistia em saber se o infinito em ato estaria ao alcance de Deus, os CACJC preferem a tese dos autores que negam tal possibilidade. No plano das quatro causas, todas elas sob a alçada do físico, e assinalando a própria autonomia da ordem física, sobressai a relação mútua entre as causas exemplar, final e eficiente. Daqui a importância da tese segundo a qual, embora pertencendo ao género da causa formal, a causa exemplar é uma verdadeira causa, posição justificada com base em Fonseca, isto é, como uma «medida com a qual se avalia a maior ou menor perfeição das coisas» (PhIIc7q1a3).



Quanto ao movimento, inevitavelmente enquadrado pelo campo categorial, considera-se que o seu sentido mais verdadeiro deve radicar no primeiro Motor imóvel. Nas coisas que são dotadas da capacidade de se moverem a si mesmas, reconhecer-se-á, com Duns Escoto (1266-1308), uma identidade originária entre ser e razão de agir. Baste por ora dizer-se que voltaremos a encontrar o afloramento da liberdade irrompendo do próprio cerne de uma física necessitada, nos capítulos mais adiante. Facilmente se compreende como o estudo do movimento, divisória deveras importante da física, também se valoriza pelo contributo que pode dar à teologia e por se apresentar como pedra de toque da própria liberdade. Seja como for, a física tem como tema principal o estudo do ente móvel, haja em vista que o movimento é uma espécie de vida na natureza, cujo estudo releva das causas e efeitos naturais e permite chegar às esferas celestes e ao próprio Deus (PhIIlprp378).

Embora o movimento circular seja considerado o mais perfeito – «princípio de todos os movimentos, luz diviníssima de todas as qualidades

materiais, dotado de tanta eficiência que pela sua própria virtude ou capacidade desvia todas as pragas do mundo» (CoIIc1q2a1) – o movimento circular não é a causa adequada do movimento dos astros. Dado que para mover a máquina celeste se exige uma diversidade de impulsos, os CACJC acolhem outros tipos de movimento, que assinalam a sensibilidade para com o espaço supralunar, quais o do céu, da luz, ou mesmo de outras faculdades ocultas – interpretamos: faculdades ainda não conhecidas – que também influem no mundo sublunar. De entre as seis espécies de movimento – «geração», «destruição», «aumento», «diminuição», «alteração» e «movimento local» – este último tem a primazia. Tudo indica que a linha que une o nominalismo e os *calculatores* ingleses ao *digest* jesuíta de Coimbra, mormente pela atenção ao movimento «uniformemente acelerado», pode derivar proximamente dos contributos franceses e salmantinos, decerto os mesmos que explicarão dois tratamentos ibéricos tão distintos da física do movimento, quais os de Álvaro Tomás (*De triplici motus*, Paris 1509) e de Domingos de Soto (*Super octo*

*libros pysicorum questiones*, Salamanca 1551). Se a importância da topologia é assinalada pelas variedades de pontos de vista sobre a categoria do lugar, identificado com a mobilidade em si, o lugar só pode ser pensado a partir da imobilidade, para o que se introduz a noção de superfície imaginária. Com esta compaginam-se as noções de «espaço imaginário» e de «tempo imaginário», nas quais os CACJC acolhem o legado de Fonseca, com vista à possibilidade de medição do tempo e do espaço, embora, a este propósito, acuda ao nosso espírito a lembrança do espaço-tempo absoluto, segundo I. Newton.

Abordados, genericamente embora, os princípios da física, ocupemo-nos do mundo e da sua substância. Sem ser, diferentemente do que pretendia Antonio Bernardi, o livro com que o estudo da física se deve iniciar, o *De Coelo* abre com um quase poema teológico-antropológico, sob o signo do encantamento do mundo. Proclamava-se a maravilha da contemplação do Universo enunciando, em tom senequista, a utilidade e os frutos que podem resultar do seu estudo em prol da educação dos costumes e do desprezo pelas

coisas caducas. A perfeição do grande mundo, o conjunto de tudo o que existe, é fruto da criação, artefacto do supremo arquiteto e da arte divina. Vale a pena reproduzir esse texto com todo o seu pendor cosmo-estético (CoIc1q1a3-5):

Existem sobretudo três aspetos pelos quais se torna evidente a perfeição e a beleza do mundo (*mundi perfectionem et pulchritudinem*): o acabamento (*absolutio*) de cada uma das coisas de que se compõe, a distinção e a variedade da natureza (*naturarum distinctio et varietas*) e a ordem das suas partes (*partium ordo*). Estes três aspetos resplandecem admiravelmente (*mirifice elucent*) no mundo inteiro (*in mundi universitate*). No que respeita ao primeiro (...), uma obra deve considerar-se tão perfeita quanto segue de perto o seu princípio; por isso, o círculo ocupa o primeiro lugar entre todas as figuras e o movimento circular entre todos os movimentos, dado que se realiza nele um retorno ao seu princípio. Com efeito, todos os seres criados regressam à sua fonte e à sua causa, que é Deus, pois reproduzem, pela existência e pela natureza, a sua imagem e as suas perfeições (...).

E cada ser pela sua própria indivisibilidade representa a unidade de Deus, tal como pelo ornamento (*decor*) representa a sabedoria e pela utilidade, a bondade. Quanto à variedade e à distinção da natureza, também por este lado é perfeito o Universo (*universi absolutio*) por conter todas as categorias de seres (...), dado que compreende em si os géneros supremos das coisas – nos quais em primeiro lugar o ser se realiza –, assim como as substâncias corpóreas e incorpóreas, os compostos mistos e os simples, os seres animados dotados de razão e os desprovidos dela; e ainda as formas unidas à matéria e as que dela estão libertas (...). Para além disso – como a natureza de uma só espécie não pode encerrar todos os graus de perfeição e como é necessário que existam muitas espécies pelas quais esses graus se disseminem, superando-se, assim, umas às outras em dignidade –, verifica-se que aquela variedade e desigualdade (*varietas et inaequalitas*) ocorre a cada passo em todo o Universo, no qual as espécies se dispõem numa gradação ascendente: de facto, os mistos são mais perfeitos que os elementos, as plantas mais que os metais, os animais mais que as plantas,

os homens mais que os animais e as substâncias imateriais mais que os homens. Precisamente por este motivo (...), existe no mundo como que uma certa harmonia (*quasi harmonia*). Tal como no canto a disciplina das vozes origina um concerto harmonioso, também a totalidade do Universo forma um todo ajustado através do acordo e da variedade de coisas desiguais e dissemelhantes (...). Resplandece, por fim, a perfeição do mundo, como dissemos, pela ordem das partes de que se compõe. A ordem é a disposição de coisas iguais e desiguais, ocupando cada uma delas o seu lugar (...). Mas existe, para além desta ordem de posição (*ordinem situs*), uma outra que salienta admiravelmente (*mirifice*) a perfeição dos seres criados; por ela – à semelhança do que acontece com os soldados (*milites*) entre si e em relação ao comandante do exército –, as partes do Universo ordenam-se reciprocamente em função de um chefe (*unum principem*), que é Deus: Deus como sua causa eficiente, exemplar e último fim.

Ao acolher-se a interpretação cosmológica tradicional, segundo a qual a matéria do céu e a

do mundo sublunar são distintas em espécie, os autores dos CACJC não deixam de admitir como provável a novidade da distinção entre os dois mundos – é consabida a sua defesa futura, por Galileu (1564-1642). Ao mesmo tempo, também não deixam de abrir a porta a outras admissões que alguns julgam ver como destruidoras do paradigma aristotélico, como e.g. a respeito da teoria do ímpeto, denominado *impulsus* ou também *gravitas accidentaria*, dita uma dada emanção natural ínsita ao grave que, alegadamente, explicaria a sua queda (CoIIc6q1a2). Contudo, poder-se-ia igualmente ressaltar como entre as físicas moderna e conimbricense há toda uma heterogeneidade, que, alternativamente a estafadas oposições interpretativas, dá que pensar, desde logo por evidenciar as limitações da noção kuhniana de paradigma.

Se o *De Coelo* estuda os elementos no seu lugar e movimentos próprios, com um apêndice dedicado a alguns problemas atinentes a cada um dos quatro elementos (ar, água, terra e fogo), o *De Generatione* toma sobretudo em atenção o mundo sublunar. Parte integrante da doutrina

dos elementos, geração e corrupção testemunham a providência de Deus, conhecendo aqui, a alegada regra do Pseudo-Dionísio, a seguinte tradução: a nata dos elementos do mundo inferior está contida no corpo celeste superior, tal como as borras do mundo superior se encontram no inferior (CoIIc1q2a3). Sem o evocarem, neste ponto, os autores de Coimbra mostram não ser indiferentes a uma versão «física» do programa de Nicolau de Cusa (1401-1464). Assim se justifica o acolhimento dado à afirmação de que o conflito entre os elementos enquanto contrários físicos não só não perturba a ordem do Universo como é por esta ordem requerida. A correlação entre os elementos e a variedade dos seus vínculos é expressa pela predominância de uma hermenêutica em que as qualidades primeiras inerem em qualquer elemento numa coerência de concórdia discordante e de ressarcimento de dispêndios, desta maneira se assegurando v.g. o equilíbrio sublunar ou, melhor ainda, a própria harmonia de um mundo patentemente sujeito à mudança.

Abarcado quer pelo *De Generatione*, quer pelos *Meteororum*, o terceiro patamar do estudo



da física reconhece a geração e a alteração como dinâmicas essenciais, e atende ao estudo dos chamados corpos imperfeitos e mistos. Trata-se, neste caso, do estudo do que se origina na região atmosférica sublunar, da natureza dos compostos não animados (deixaremos a referência aos compostos animados para o capítulo seguinte), tais como neve, gelo (*glacies*), granizo (*grando*), cometas e fenómenos que aparecem devido à reflexão da luz, como o arco-íris, meteoros luminosos (*caprae saltantes*), fogos de Santelmo (*Castor et Pollux*), a via láctea (*circulus lacteus*), parélios (*parelia*), dilúvios, tufões (*Ecnephias*), maremotos (*Euripus*) e terremotos, raios, relâmpagos e trovões, tempestades marítimas (*marinus aestus*), nevoeiro, geada, nuvens, ventos, chuva, e portentos (*portenta*) de várias espécies.

Sabemos que, em 1563 v.g., no 3º curso da Universidade de Évora, o estudo dos *Meteororum* era antecedido pelo *De Sphaera*, cuja leitura, como havia reconhecido Fonseca ao iniciar a preparação dos CACJC, era uma particularidade nacional. A especificidade lusitana no contexto da cultura europeia, tal como este jesuíta

a identificava, não passaria, assim, tanto por Aristóteles (autoridade em todas as Universidades da Europa), mas mais pela atenção dada à obra de João de Sacrobosco (1195-1256), *Tractatus de Sphaera*. Dado que seria incrível imaginarmos Fonseca a ignorar o prestígio da obra medieval nas Universidades, cremos que ele estaria a pensar mais na importância do título na gesta marítima, facto reconhecido pela tradução (1537) que o eminente matemático Pedro Nunes havia feito daquele *Tractatus*. Lembremos, de passagem, que outro aluno eminente de Coimbra, Cristóvão Clávio (1538-1612), compôs também um título ainda mais precioso sobre o mesmo Tratado. Seja como for, apesar de não ter recebido ainda a atenção que merece, o comentário de Coimbra sobre os *Meteororum* de Aristóteles assinala uma mais alargada, porém imprecisa, semântica da experiência, e devemos entendê-la, tal como os *Segundos Analíticos* prescreviam, não no campo epistemológico da indução, mas como antecedente da indução, mediante o reconhecimento da incapacidade de se alcançar o universal, sem descurar o sensível singular.

Ou talvez, mais do que o problema da indução, esteja aqui, em esforço teórico, a própria noção de experiência – é costume falar-se antes em «experencialismo» – na sua quota-parte de abertura à admissão do singular, ou melhor, da singularidade. Este é, seguramente – e tal como alguns mais, como os decorrentes da opção de cristianizar Aristóteles, sempre que conveniente para a «respublica Christiana», como advertira Fonseca (Met. I, Proœm. c. 5) – um elemento de crise a justificar a inclusão de elementos não-aristotélicos num comentário à ciência aristotélica.

Simultaneamente necessária para o conhecimento dos princípios, e primeiro passo para a indução e a formação do hábito das ciências e das artes, a experiência é reiteradamente considerada a mãe da filosofia, e a física o seu lugar predileto. A aplicação, em Portugal, do mote *a experientia é a madre de todas as cousas* – todos nos lembramos de Duarte Pacheco Pereira (1460-1533) – também nos permite entender como a crítica às matemáticas se cumpre no quadro exclusivo da epistemologia aristotélica, isto é, conduzindo à superiorização da qualidade em detrimento

da quantidade. Assim se explica porque é que, confinada ao quadro categorial, a prerrogativa dada pelos escotistas à última das três dimensões da quantidade a seguir indicadas – linha, superfície e corpo ou extensão contínua – acabe por privilegiar a igualdade e a desigualdade, a consideração material da relação da quantidade, o excesso, o defeito, a medida e a proporção. Ainda aqui, a separação a que os CAJCC dão eco, entre uma consideração da quantidade em absoluto (do lado da matéria), e uma consideração da mesma, em termos de medida (do lado da forma) (GcIc4q4a2), revela-nos, afinal, todo o prévio ambiente à discussão ou preparação do que desembocará na noção cartesiana moderna de *res extensa*. Lembre-se aqui a importância da literatura pseudo-aristotélica dos *Problemas*, para a qual Cosme de Magalhães contribuiu e, ao mesmo tempo, a herança neoplatónica para a conceção de uma matéria de alguma maneira sempre informada, como lembrámos atrás. Como acontece com tantos outros, este aspeto evidencia nitidamente todo o difícil (e por vezes intransponível) peso do hipertexto a que aludimos,

pois não é só com o escotismo que os jesuítas de Coimbra dialogam, mas ainda com o tomismo e o nominalismo, entre as correntes e, entre os textos dos autores que as interpretavam, cada um por vezes de maneira tão pessoal, Capréolo (+1444), Soncinas (+1494), Javelo (+1538), Soto (+1560), Fonseca (+1599) e Suárez (+1617).

Tendo em atenção a situação irregular da matemática no seio da Companhia (cultivada seguramente com mais atenção e estratégia no Colégio de Santo Antão de Lisboa do que no das Artes de Coimbra) e, igualmente, levando em consideração a discussão epocal em torno do valor epistémico desta disciplina, compreende-se a mera divisão das matemáticas em espécie, não no género. Esta divisão atribui à aritmética o estudo da quantidade discreta, e à geometria o estudo da quantidade contínua, como se disse. Na Coimbra jesuíta, a matemática seria a única ciência divisível ou plural. Fosse como fosse, embora admitindo-se que a aritmética superava a geometria em certeza demonstrativa e em nobreza, era inquestionável o maior relevo desta última e o papel que ela pôde ter no horizonte

filosófico dos CACJC. Sem se escamotear os seus limites, e distinguindo-a da aritmética por uma diferente abstração da matéria, diz-se que a geometria versa sobre o que concerne à grandeza e considera as linhas e as extensões abstraídas da matéria, ao mesmo tempo que demonstra as proporções dos círculos celestes. A inexistente aposta na matematização do mundo não chega a ser compensada pelo elogio da geometria, mas salta à vista, mais uma vez, a enunciação ou admissão de um esforço ou programa científico capaz de fazer a leitura unitária e estetizante dos mundos (supralunar e infralunar) que a filosofia natural aristotélica ainda separava.

## 5. A CIÊNCIA DA ALMA, OU A INVENÇÃO DA «ANTROPOLOGIA»

No capítulo anterior recorreremos à imagem geométrica da parábola como meio de traduzir a discutida e sensível passagem dos *Meteororum* ao *De Anima*, ou seja, de um saber sobre o Mundo a um saber sobre o Homem radicado no Mundo, i.e. na física: vida anímica, suas causas, razões [*De Anima*] e todas as suas concretizações e variedades [*Parva Naturalia*]. Ora é ainda na ordem da física que se constitui a ciência do Homem ou da alma, que, numa inesperada dimensão de diálogo com a época renascentista que, na linguagem de Giovanni Pico, havia discursado *de hominis dignitate* (1486), culminará no conhecimento de si no mundo. Se quiséssemos recorrer a uma palavra, mais moderna, que se tornará filosoficamente pertinente sobretudo após Kant, teríamos

de escrever que a antropologia dos jesuítas de Coimbra é na sua maior parte física. O Homem terá contudo de se abrir à metafísica, ou mesmo impô-la, mas convém ter presente, desde este preciso momento da nossa interpretação, que tal irá suceder pela superação da corrupção e do tempo (embora não totalmente do movimento), que se inicia com a separação relativamente à materialidade. Este é um ponto em que a Grécia antiga e a modernidade europeia se conjugam. Continuando a enunciar o problema de uma maneira mais acessível, embora não literal: a antropologia tem um ponto de partida físico e conhece a sua quase absoluta exaustão no mesmo domínio físico, mas o seu complemento numa antropologia metafísica vinculada à figura da desmaterialização implica a rutura com o tempo histórico. Compreende-se, deste modo, que, no limite, a situação existencial humana não seja a do tempo, mas a da eternidade.

Começemos, como convém, pela base. Escritos segundo o método expositivo dos *Meteororum*, mas visando «uma explicação de certas disposições que, ou são comuns a todos os seres



vivos, como a morte e a vida, ou só aos animais, como a vigília, o sono e a respiração», os *Parva Naturalia* constituem um apêndice ao volume do *De Anima*. Um apêndice, aliás, repleto de referências que hoje enquadraríamos no âmbito da psicofisiologia. Anotemos, de passagem, a importância de um tal âmbito na concretização de alguns requisitos da espiritualidade de Santo Inácio (EE 65-70 e 73-81). A relação textual entre os dois títulos «biológicos» do Estagirita era discutida, mormente por causa das opiniões de Paulo de Veneza (1369-1429) que confinava o *De Anima* ao estudo do corpo animado. Na opção seguida em Coimbra, o *De Anima* deveria suceder imediatamente aos *Meteororum* e esta opção permite-nos entrever que é a definição da vida inerente a todo e qualquer organismo que interessa, pensada embora a partir do quadro de um Universo-criatura. O ponto de partida é assim o vegetativo, inerente a todos os seres vivos em geral. Mas o ponto de chegada não pode ser senão a própria Origem, passagem esta que atravessa qualquer estudo do ser humano e explica a distinção do sensitivo relativamente

ao vegetativo e, finalmente, do intelectual relativamente ao sensitivo. As almas vegetativa e sensitiva podem ser consideradas sob um duplo ponto de vista, ou em comum ou separadamente, em correspondência ao seu próprio nível de animação, mas a alma exclusivamente vegetativa não está formalmente na alma simplesmente sensitiva, distinguindo-se dela em espécie. Adiante dir-se-á algo mais sobre a alma intelectual.

Definida pela humidade e pelo calor e considerando-se o coração (comparado ao Sol) como a sua fonte, a centralidade e superioridade da vida é indiscutível: quaisquer viventes, mesmo as ervas, são por natureza mais nobres do que os corpos celestes. No plano da verdadeira totalidade, a vida é superior à animação constitutiva da natureza (a natureza perfeita, segundo a escola de Aristóteles) e, por isso, é mais nobre mover-se a si próprio do que ser movido por outrem (só os seres vivos se movem a si próprios, ao conservarem-se a si e à sua espécie, satisfazendo a conservação individual mediante o apetite, pelo alimento, e a conservação da espécie, em parte, pelo alimento, em

parte pelo sémen). Chegar-se-á a discutir, no capítulo a seguir, como é que deste movimento irrompe a problemática da liberdade, mas não deixa de ser patente o acolhimento feito pelos CACJC da literatura médica coeva, não se podendo deixar de ressaltar a explícita nomeação de Tomás Rodrigues da Veiga (1513-1579), físico de D. João III e lente dessa disciplina.

Evidenciada a vida, segue-se a sua especificação, tal como em Aristóteles, mas agora pela atenção menos à animação e mais à animalidade. No ensino jesuíta conimbricense do *De Anima* sobressai o relevo dado às componentes sensitivas da alma e do conhecimento sensível, estudadas sobretudo no concernente ao diálogo com a medicina, ao papel da visão, ou ao problema da atividade dos sentidos. Lembremos a utilidade destes textos para acesso ao curso médico, domínio que, conjuntamente com o da expansão marítima, mais é reconhecido nos avanços que trouxe ao saber. Mas não oblitaremos outra dimensão decerto ainda mais decisiva, nomeadamente para a filosofia. Referimo-nos à componente da «medicina da alma», ela que vive

da articulação das problemáticas do *De Anima* e da *Ethica* ao serviço de uma antropologia do espírito, idealmente incarnado.

São quatro os géneros de seres vivos, resultantes dos quatro modos de vida, captados pela própria definição aristotélica de alma (*An.* II 413a22-24) – vegetar, sentir, mover-se e pensar –, mas só o último será específico do ser humano. Reconhecer-se-á, com efeito, que alguns animais superiores partilham uma forma de pensar com a dos animais humanos – denominada «estimativa», para aqueles, e «cogitativa», para estes –, embora não o pensamento do universal ou científico. Na esteira do legado hilomórfico de Tomás de Aquino, os CACJC discutem a localização da alma no corpo. Ela é expressão da própria vida, não opera sem o corpo e, por isso, é sempre mais perfeita no corpo do que fora dele – razão pela qual, apressemo-nos a notar, à ultrapassagem da História que ocorre no próprio cerne da antropologia se chamará Ressurreição. No *interim*, teremos o problema pneumatólogico da separação, que abordaremos no último capítulo. Para que se possa atribuir à alma humana (i.e. à

condição intelectual ou o ser-se capaz de ciência) a sua específica dimensão de forma substancial (i.e. ser afim a algo tão universal e eterno como a ciência), requer-se que o ser substancial se consubstancie num tipo de união com a matéria capaz de constituir um uno em sentido absoluto (*unum quid*). Daí que o combate contra o que Leibniz denominará como o «monopsiquismo» de Averróis (1126-98), recupere a melhor intuição do Aquinate, a saber: cada ser humano pensa, com a (conformemente à) sua própria individualidade ou singularidade, sendo esta a condição para que possa, sempre, cada homem e mulher, individualmente considerados, alcançar a ciência universal. Mas também daí, a crítica a alguns pensadores que erraram a respeito da indução da alma intelectual singular no corpo. Sendo certo que tal processo começa na alma vegetativa, passa à sensitiva e se concluiu com a intelectual, mediando sempre um compasso de tempo no processo biológico, a abolição das anteriores dimensões acontece radicalmente, no caso particular da alma intelectual, e diferentemente, em função do género (80 dias para o feminino, 40, para o masculino).

Neste processo de complexificação crescente da vida, alcança-se, então, por fim, a vida do espírito. Num lugar comum que antecipará em séculos a argumentação de muita da filosofia em Portugal que se virá a opor ao positivismo – pense-se v.g. em Antero de Quental (1842-1891) –, a lição que se retira daqui é a de que sem matéria viva orgânica é impossível a atividade do espírito, mas aquela é por si só incapaz de gerar a vida do espírito. Por isso, a capacidade de pensar universalmente é uma dádiva, infundida no feto numa altura precisa da gestação, consoante o seu sexo, como se disse antes. Desprovida de qualquer hábito ou espécie, a alma vai paulatinamente adquirindo o hábito da ciência, i.e. a disposição individualizada para a ciência, da maneira exata com que Aristóteles a descreve: percebendo primeiro os princípios que têm uma maior afinidade com o lume do intelecto e daí deduzindo as conclusões ou por si, ou por experiência própria, ou por obra e engenho de um mestre. As operações da alma podem ser imanentes, como no caso do conhecimento, ou transitivas ou quase-transitivas, como

no caso do movimento, seja o movimento não específico da alma tipicamente humana, seja o que é próprio desta (casos do intelecto e da vontade). Novamente reencontramos o tópico do movimento: para o movimento concorre, no ser humano, a capacidade diretora ou razão; nos restantes animais, a imaginação, também; e para o movimento dos membros de qualquer corpo exigem-se os espíritos animais. Todavia, importará retê-lo, ao falar-se de liberdade da razão, a nota que afinal caracteriza a vida do espírito ou o pensar: aí a gramática do movimento é submetida à crítica que contribui ainda mais para uma nítida separação entre necessidade e liberdade. A vida do espírito em *De Anima* III, repartir-se-á pelos livros do intelecto agente (capítulo 5º em diante), do intelecto passivo (capítulo 8º em diante) e da vontade (capítulo 13º).

A harmonia evocada acima no tocante à física do mundo, exprime-se no modo como, no plano da existência efetiva, se inscreve a diferença antropológica. A *fabrica humani corporis* foi criada por Deus, autor da natureza, de modo a que cada parte do corpo humano tenha a sua

função, resultando a consonância admirável entre os movimentos do coração, das artérias e da respiração. Não é só o médico Galeno (130-210) que completa Aristóteles, citando Ambrósio de Milão (337-397) e Marsílio Ficino (1433-1499) – insistamos que, contrariamente ao que um primeira impressão faria crer, os CACJC dão mais importância às ideias do que aos autores –, Góis regista que a beleza do corpo é uma imagem (*simulachrum*) da mente, à luz da congruência e harmonia entre corpo e alma (GcIIC8q3a3). Esta harmonia é detetável na ordem das moções da vontade até aos movimentos dos membros exteriores. A vontade move servilmente os membros externos, sem a intervenção do desejo sensitivo mas, no plano das faculdades da alma, a vontade age na qualidade de agente supremo. Voltaremos aqui, mais à frente, no próximo capítulo. Perfeição e beleza são mutuamente recíprocas, e se aquela remete para a completude, numa determinada ordem, esta é a própria ordenação, patente também nos seres humanos. Primeiro, na robustez física, a seguir, na submissão das faculdades sensíveis à



vontade, e desta à razão, e finalmente, da razão, à lei natural. Daqui que a *scientia de anima*, radicada na física e na necessidade, aponte para a dimensão metafísica da separação, cabendo à perfeição radical da vontade, exigida embora pela natureza, anunciar o princípio da culminação da experiência da liberdade contra a necessidade. E escrevemos apenas «anunciar», porque, insistimos, sendo o ser humano radicalmente físico, só a ressurreição do corpo – um corpo glorioso, embora – pode culminar a natureza, na sua expressão hilomórfica, quer dizer, individual, pessoal e crística. Entre as notas desse novo estado de cada corpo humano encontram-se o repouso, a beleza – em estatura, tamanho, compleição, posto que os corpos dos bem-aventurados são dotados das quatro primeiras qualidades (GcIIc8q2 e q4), uma beleza cujo protótipo é, afinal, a grandeza de Cristo – e a luminosidade, a cor ou a vivacidade. Após o dia do juízo, a perfeição e a beleza dos elementos aumentarão em luz, apesar de todas as qualidades de ordem natural terem um limite além do qual não podem ir (as qualidades de ordem

sobrenatural como a graça e a caridade podem, no entanto, aumentar nesta vida). A exposição física da ciência da alma que culmina com a explicação do conhecimento e do movimento, permite-nos apontar para um tipo de movimento pertencente à ética, e pode mesmo observar-se como uma mesma palavra tão organicamente política como «societas» tenha sido chamada a traduzir, quer o hilomorfismo (*societas corporis*), quer a comunidade dos seres humanos (*hominum societas*).

O tema da alma racional foi também objeto de atenção, mesmo em diálogo com a escolástica luterana e calvinista, mas interessa insistir que a alma humana, quer dizer, cada homem e mulher, resume todas as formas de seres vivos, de maneira eminente embora. Impossível não se sublinhar, por isso, o papel tão nuclear concedido, quer à imaginação, quer à iluminação ou à luz/visão. À primeira, porque ela conheceu com os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio um território e um poder (literalmente) inimaginável. A necessária e permanente reivindicação de uma conversão aos sensíveis significa um reforço do papel da

imaginação, enquanto noção de fronteira (sensível/inteligível), i.e., uma insistência no valor e expressividade do sensível. Também aqui, tal como nos universais, os CACJC seguiam doutrina de Fonseca, sobretudo num período em que as imagens inteligíveis estavam a ser postas em causa (nomeadamente pelo nominalismo). À segunda, e em correspondência à defesa da referida expressividade, a exigência de uma iluminação chamada «efetiva». Tratava-se de dar resposta às teses do Cardeal de Vio Caetano (1469-1534) – defensor de uma iluminação, dita «objetiva» – e de Silvestre de Ferrara (1474-1526), que defendia uma iluminação, dita «radical». Segundo a doutrina da iluminação efetiva, não estando, o intelecto agente, habilitado a pensar, cabia-lhe no entanto iluminar as imagens sensíveis, atualizar o objeto inteligível e gerar as imagens inteligíveis no intelecto possível. Isto equivale a encontrar um *tertium* (escotista porque de causalidade parcial) entre quem parecia explicar a mais alta expressão do conhecimento de baixo para cima (tese radical) e quem a explicava de cima para baixo (tese objetiva).

O planeta Terra, habitação do ser humano, este apelidado de *parvus mundus*, é o primeiro lugar onde eclode a instauração da antropologia radicalmente física, haja em vista os motivos mais tradicionais do aristotelismo geocêntrico: o repouso do planeta no centro de um Universo volúvel, o seu equilíbrio e capacidade de superação dos demais elementos, a excelência da sua beneficência e o facto de comportar uma admirável semelhança com o corpo humano e com os seres animados em geral. Aos quatro elementos tradicionais corresponde a mesma quantidade de humores humanos – atrabiliário, sanguinolento, pituitário e bilioso – e outras tantas compleições, respetivamente: melancólica, sanguínea, fleumática e colérica.

A natureza nada faz em vão, faz o melhor possível, odeia o supérfluo, não recusa o que é necessário, e é justa, pois confere a cada um o que lhe é devido, não segundo a igualdade da aritmética, mas antes segundo a uniformidade da geometria (*aequabilitas*). A sua operação inteligente permite-nos reconhecer a importância aristotélica da causalidade final. Importa não

esquecer, também, como o elogio da ordem, prescrevendo a beleza e a estabilidade, ligando céu e terra, acentua o motivo teleológico na antropologia – o que seria uma versão do «princípio antrópico» *avant la lettre* – neste caso preenchendo e atravessando a natureza até à sua culminância no sobrenatural. Ao ser humano cabe esse papel de ligação e a própria transcendência da natureza, se bem que o motivo radique longinquamente em João Escoto Eriúgena (800-877), autor compreensivelmente omissos nos CACJC. A chave da natureza está por isso aquém e além da natureza, ambas com a respetiva autonomia assegurada. Situando-se, o ser humano, no horizonte da eternidade e do tempo, e enquanto forma suprema ou a última das formas, pode aceder-se ao conhecimento da alma intelectual sob três dimensões – na sua essência, ligada ao corpo, fora do corpo –, mas apenas no âmbito de duas ciências: da filosofia natural, para as duas primeiras dimensões, da metafísica, para a terceira.

O *De Anima* pensa o ser humano discutindo as definições aristotélicas de alma, e a noção de participação, à qual acrescentará a de separação.

A noção tomista de «forma substancial subsistente» que se introduz a propósito do hilomorfismo aristotélico-tomista, é lida em sintonia com a tradição neoplatónica, assaz eclética, segundo a qual, pela imaterialidade e espiritualidade da racionalidade, homem e mulher participam da Razão, ao mesmo tempo emergindo da materialidade da Terra (AnIIC2expB). Tanto ou mais do que ser este o motivo pelo qual os seres humanos são pensados como um «horizonte entre dois mundos», também isto há de explicar um dos pontos centrais no conhecimento humano, a doutrina da necessária inflexão corporal da alma. Por outras palavras, o Homem pode conhecer-se a si mesmo (o lema de Delfos é mesmo invocado), mas de uma maneira indireta, necessariamente regressando ao mundo sensível, no que a imaginação tem papel imperativo, compositivo, paisagístico mesmo, dado o seu poder criativo e o seu estatuto de fronteira enquanto condição para uma conceção espiritualista do ato de pensar. O processo pelo qual a alma se pode conhecer por intervenção das espécies inteligíveis pode ser assim descrito: graças à

extração da espécie adequada pelos sentidos (por outras palavras: mediante a sua própria experiência sensível com os outros humanos), o sujeito (*anima/animus*) extrai a espécie/imagem sensível adequada que lhe vai permitir a consequente apreensão de uma natureza comum, própria ao ser humano; refletindo sobre este seu ato, o sujeito percebe-o, o que equivale ao reconhecimento da faculdade e da imagem que lhe possibilitou alcançar um tal ato; finalmente, na sequência da descoberta de que essa imagem não pode ser corpórea ou material, mas antes resultante de uma potência espiritual e de uma substância incorpórea, a alma percebe-se como partícipe da razão e da inteligência (AnIIIc8q7). Como tantas vezes sucede nos CAJCC, estas explicações criam mais problemas do que os resolvem mas, tendo de ser interpretadas no quadro de uma tradição, o que aqui se pretende dizer é simples: a ciência da alma não se identifica com a psicologia (e muito menos se esgota nela). Outrossim, apela para a edificação de uma antropologia acolhedora de uma novidade absoluta, aqui erguida pelo alto índice atribuído

à imaterialidade e à inteligibilidade da Verdade. Tal novidade, é claro, nos próprios termos da época e da vivência da Companhia de Jesus de Coimbra, comparece pela aposta inconcussa na razão e na deliberação (*rationis consilii*que), na vida do espírito, do pensamento ou da ciência, e na vida ativa, da praxis ou sempre ainda da ciência, entendida *lato sensu*. De seguida, iremos ver como Liberdade e Necessidade, Tempo e Eternidade serão as mais importantes problemáticas filosóficas chamadas a dar corpo a esse trabalho de conceção.



## 6. A CIÊNCIA DA ÉTICA: FELICIDADE E LIBERDADE

Denominada também «filosofia moral» ou «ciência moral» a ética representa uma exceção nos CACJC, em vários sentidos. Desde logo porque, distintamente do que sucede com os principais tratados, em vez de acompanhar o texto de Aristóteles, e não acatando, o volume que lhe diz respeito, o título habitual consagrado pelos restantes tomos, em vez de comentar, Góis opta por disputar sobre os livros da *Ética Nicomaqueia*. Fá-lo tomando por base o texto da *Suma de Teologia* (da I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup> e II<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>) de Tomás de Aquino. Julgamos que esta exceção pode ser explicada, primeiro, pelo caráter apenas propedêutico do estudo de tal matéria para os estudantes que almejavam um grau em Teologia (também moral), e, secundariamente,

pelo facto de a *Suma* do Aquinate poder apresentar uma possível sistematização de uma obra de Aristóteles reconhecida pela sua dificuldade.

Esta opção pela *Suma* não era, no entanto, consensual no quadro português da Companhia. Um texto talvez datável de 1570 (Ms. BGUC 2313) comenta três livros da *Eth.* sob uma bitola não coincidente com a da *Suma de Teologia*, o mesmo sucedendo com o Ms. BGUC 2426, com data de 1596. Mais relevante ainda, porque claramente de um tempo anterior ao trabalho de Góis, embora de ambiente eborense, dois comentários inéditos, o de Pedro Luís, do ano de 1567 (Ms. BNP 2535/3), e o de Lourenço Fernandes (Ms. BNP 4841), datado de 1577. Ambos apresentam uma estrutura nitidamente alheia à dos CAJCC, pois, o primeiro, ainda tenta acompanhar alguns capítulos de Aristóteles (até ao livro VIº), mas a partir dali opta pelo tratamento sumaríssimo de três livros mais; e o segundo, escolhe uma segmentação em 13 capítulos subdividindo alguns em questões.

Concentremo-nos no que Góis publicou. As suas nove disputas subdividem-se em quatro partes configuradoras da moldura didática e do

horizonte filosófico que define o âmbito da ética filosófica: o bem e o fim (as duas primeiras disputas), que, além de configurarem uma meta-ética, formam as balizas ontológicas do seu trabalho; a felicidade e os atos humanos, primeiro na perspectiva dos seus princípios, depois da sua relação com o bem e o mal (disputas terceira a quinta); as paixões (sexta disputa); as virtudes, finalmente, primeiro estudadas em geral, seguindo-se imediatamente alguma detença na virtude da prudência, considerada a mais importante e diretora das demais. As restantes – justiça, fortaleza e temperança – são estudadas rapidamente, na derradeira disputa. Enfim, afora a moldura metafísica da ética, o problema da felicidade, a psicologia do ato moral (incluindo aí as paixões) e a ética das virtudes (objeto de três disputas num total de nove) esgotam o escasso espaço concedido à ética. Será preciso dizer que, sem grandes divergências, a mais recente tradução comentada que conhecemos da obra homônima de Aristóteles (C.D.C. Reeve, 2014) conflui maioritariamente nos mesmos três âmbitos constitutivos do cerne da ética do filósofo de Estagira?

Remetida originariamente para Sócrates – filósofo aqui mais valorizado do que no Proémio da *Metaphysica* de Fonseca –, lê-se expressamente que a filosofia moral incide sobre o vasto universo das ações humanas, a felicidade e a norma de uma vida reta. Ou dito de uma maneira mais explícita: procura-se ensinar as razões de uma vida honesta, informar os costumes com probidade e permitir uma vida feliz. Dividida, conformemente à tradição, em ética ou monástica, económica ou familiar e política ou civil, esta divisão deveria coincidir com a ordem da sua exposição, o ritmo considerado adequado à própria natureza ou constituição da ciência da ética. Há algo desta dimensão no plano dos CACJC pois começa-se pelo Homem em si, i.e., um ator livre em busca da felicidade, passa-se depois ao estudo da sua condição familiar e, finalmente, à civil. Isto explica a ordem expositiva que cumpre os três âmbitos mencionados acima. Podemos resumir nos seguintes pontos a justificação da ética, segundo Góis:

- (i) programaticamente, o horizonte da disciplina é a vida boa e feliz e, pragmaticamente, um correto filosofar,

na medida em que permite a distinção entre honesto e desonesto, entre o que se deve aceitar ou repelir;

(ii) o estudo desta disciplina é imprescindível para que qualquer ser humano se torne um perfeito filósofo (*perfectum philosophum*);

(iii) em razão de (i) e (ii), o ensino da ética tem um caráter propedêutico em relação às restantes áreas;

(iv) os livros da *Eth.* constituem, ainda, soberanamente, «o texto primitivo» (M. Foucault), ensinados, embora de forma breve e sistemática, graças à *Suma*, tomada como grelha e crivo;

(v) os três principais objetivos da ética filosófica – «ensinar a razão de viver honestamente» (a dimensão fundacional), «instruir na proibidade dos costumes» (a pragmática da vida ativa), «conduzir ao estado feliz da vida» (a sua expressão programática teleológica) – esgotam-se nas três dimensões constitutivas do ser humano, monástica, familiar e civil;

(vi) o tema da ética é, no fim de contas, o ser humano enquanto ser que age livremente (*homo ut libere agit*) na busca da felicidade.

Num tratamento deveras breve, as alusões ainda mais telegráficas são as respeitantes à

económica e à política. Isto tem consequências. Por exemplo, o tomo dos CACJC quase se limita à mera enunciação das várias partes de uma virtude tão importante para o direito e a política, como é a justiça. A obra impressa de dois jesuítas, alheios embora aos CACJC, Luís de Molina (*De Iustitia et Iure*), que a ensinou em Évora nos anos 1577-78 e 1581-82, e Francisco Suárez (*De Legibus*), que leu tal matéria em Coimbra entre 1601-03, mostram-nos porém que o estudo da política, e bem assim do direito, era sobretudo remetido para a Faculdade de Teologia, por altura de comentar os lugares da *Summa de Teologia* a tais matérias atinentes. O mesmo sucedia em Salamanca, em Évora e em Alcalá. Seja como for, a política está presente na admissão de uma expressão civil da felicidade – sempre a tónica aristotélica eudaimonista – devendo igualmente notar-se que a própria prudência (afinal a mais importante de todas as virtudes) integra as três dimensões da política. Ademais, já tivemos a oportunidade de vincar a legitimidade de uma leitura dos CAJCC num horizonte político, *lato sensu* entendido. Concretizando, a expressão civil da felicidade

traduz-se na possibilidade que um espírito superior tem de conservar a moderação, de reprimir os apetites errantes, de não se envaidecer com a vã ostentação, levando-o ainda à defesa da coisa pública ou ao exercício da beneficência. Alguns laivos de estoicismo não passam disso mesmo, posto que o neo-estoicismo da época será alvo de crítica, designadamente enquanto colide com os valores cristãos. Tal será claro nas páginas dedicadas à paixão, ou emoções, como agora diríamos numa linguagem mais legítima para a psicologia. Para além da educação que as Letras decerto conferiam, reconhece-se o ideal de uma educação ética humana, a construção de um Homem que se superiorize (para evitar dizermos «Homem superior», dada a ambígua ressonância com a palavra de Nietzsche). Compagina-se assim a conceção terapêutica de cada ser humano, em si mesmo considerado, com o reconhecimento da relevância da ética entendida como uma «medicina da alma». E isto explica o concurso fundacional da «ciência da alma» na ética.

A distinção formal entre o Bem e o Fim que abre o pequeno tomo dos CACJC organiza

uma filosofia moral teleológica, criacionista ou «teológica», harmonizada com a dimensão metafísica da eudaimonia. A conjugação deste veio aristotélico com aquele outro registo acaba por explicar por que razão o tratado da felicidade se organiza numa via que parte do exterior e do material para o interior, e do corpo para a alma e, nesta, do natural para o sobrenatural. Dinamicamente, o procedimento lembra o augustinismo e, antropologicamente, ele até pode ser lido em conjugação com algumas propostas europeias do Homem interior, humilde e livre; pense-se no Mestre Eckhart (1260-1328), nunca citado pelos CACJC, como é óbvio. Pense-se especialmente no facto inapelável de um tal procedimento ser nitidamente compatível com os *Exercícios Espirituais* inacianos. Contudo, esta ética eudaimonista de cariz teológico almeja justificar a definição aristotélica de felicidade – «atividade da alma pela razão, ou não desprovida da razão, em conformidade com a virtude, numa vida perfeita» (*Eth.* I 7 1098<sup>a</sup>18) – como se tratando de um estilo de vida intelectual constante em consonância com as prescrições



ou as regulações de uma razão reta ou virtuosa. Numa ética das virtudes, o acento tónico posto na constância de uma vida perfeita, teria de se confrontar igualmente, no plano das ações humanas, não só com o que faz com que uma ação possa ser considerada como humana, mas também, e inevitavelmente, com a economia entre a vontade e o intelecto. Ainda antes de tocarmos na problemática aristotélica das disposições (*béxis/babitus*), acolhendo a distinção tomista entre «atos do Homem» e «atos humanos» – estão, neste caso, os que provêm de um ser humano e são livres, i.e., determinados pela razão e pela finalidade – Góis refere-se à vontade como a causa mais universal do movimento de quaisquer faculdades e ao intelecto como faculdade superior e mais nobre, ao menos considerando o problema na generalidade. Voltaremos aqui no fim do capítulo, mas no volume do *De Anima* lê-se que a vontade move a vontade e o intelecto dirige a vontade. Tal equivale a defender que a raiz da liberdade está no intelecto, mas que cabe à vontade a liberdade de eleger o seu objeto próprio que é o bem, seja mediante uma

produção (como no caso do amor), seja mediante uma ordenação (como no caso da inteligência). O objeto que o intelecto propõe à vontade como princípio formal externo dela própria é o Bem e o Fim, e da julgada conveniência com ambos depende a moralidade das ações humanas.

O conhecimento que os jesuítas têm do ser humano (e já agora, da tipologia das circunstâncias na valorização moral das ações) reconhece a tenacidade das concepções, a instigação dos demónios ou as disposições orgânicas como impeditivas do domínio despótico da vontade sobre os sentidos internos, Falam, por isso, de um domínio «político» da vontade sobre o apetite sensitivo. Na terminologia da época, de raiz basicamente tomista, ao domínio ou poderio dito «político» opunha-se o domínio «despótico». Este apresentava-se como «aquele em que o senhor manda nos servos, que não dispõem da capacidade de resistir, visto não possuírem nenhum direito próprio». E aquele era concebido nos termos da atividade de um príncipe de um Estado que «manda nos cidadãos, os quais, embora obedeçam às suas ordens, por serem

livres, dispõem do próprio direito de resistir...» (Etd4q3a2). O direito de resistência, hoje dir-se-ia «a resistência civil», vai ser objeto de comprometida atenção por parte de F. Suárez, designadamente em combate contra a pretensão da monarquia inglesa.

Da discussão sobre o papel da vontade na vida sensitiva passava-se à vida intelectual. Mas sob o ponto de vista determinante da eudaimonia (beatitude ou felicidade), a última expressão da felicidade humana – a sobrenatural –, que só pode ser alcançada na outra vida, é coisa do intelecto, não da vontade. Filosoficamente falando, coincidiria com a contemplação intuitiva da natureza divina, cabendo ao intelecto presentificar o objeto num ato perfeito e simples. No quadro da diferença real entre vontade e intelecto, nada, mesmo nada, supera o intelecto (mesmo os atos sobrenaturais como a luz da Glória são superiores aos atos da vontade, como a Caridade). Significa isto que a vontade não intervém? Começemos por atentar em que felicidade sobrenatural não consiste apenas num ato do intelecto (nem obviamente também

só da vontade). Desde logo porque é possível uma felicidade sobrenatural ainda no tempo histórico, incarnado, com as suas duas dimensões ou experiências a seguir singularizadas. Intervém igualmente a caridade sobrenatural das bem-aventuranças, e esta pode ser a expressão máxima da felicidade acessível temporalmente ao ser humano. «Máxima» pelo menos à luz de duas experiências mais a que o sujeito incarnado pode aceder, a de uma felicidade natural prática, em que consiste a virtude da prudência, e a de uma felicidade natural contemplativa do ser divino e dos seres imateriais, quer dizer, uma das expressões da metafísica.

O dom histórico da caridade sobrenatural é, obviamente, infundido por Deus. É impossível escamotear a sua conjugação com uma questão teológica candente na época, a relação Natureza/Graça, Natural/Sobrenatural. O confronto mais ou menos implícito com o princípio luterano da exclusividade divina e salvífica da fé é também evidente. Filosoficamente, dir-se-ia que estão em jogo distintas concepções sobre a liberdade e a vontade. O dom infuso ou gratuito da

praxis da caridade envolve a transformação teológica da vontade, como sua sede – «hábito», no léxico aristotélico da época –, tornando-se, ela, princípio de qualquer operação ou atividade, numa estrutura capital de perfeição e de aperfeiçoamento no processo beatífico. De notar que a finalidade de um hábito reside na sua operação, e esta não pode ser realizada sem o esforço da vontade. Uma fina tese filosófica de Aristóteles comparece aqui ao serviço da refutação de uma não menos fina tese teológica de Lutero. A ideia subjacente é a de que a posse da eternidade – «a atividade mais perfeita de todas» e, por isso, o bem supremo do ser humano – se alcança também pelo poder transformativo e extático do amor (*caritas*) plasmado na transformação da vontade. A tónica nos «hábitos» pode ser assim o elogio ginástico (na aceção espiritual que Orígenes lia no vocábulo grego) da vida prática ou ativa, entendida como exercitação disciplinada por uma vontade amorosa, i.e. transformada pela liberdade, gratuitamente infundida. Todavia, a experiência humana de que sempre os jesuítas

parece não se afastarem, é a de que a vontade intervém no amor de maneira livre na produção do seu objeto próprio. Por isso, ao repararem que esta tese não colidia com o ensinamento da menor perfeição da vontade em relação ao intelecto, ensinam que a vontade, embora segunda na ordem da natureza e em grau, é primeira quanto à própria noção e operação da tendência relativamente à beatitude celeste. Veremos a seguir o lugar textual deste ponto. Pergunte-se por ora, o que é que isto quer dizer à luz do contexto não explícito do molinismo português? Que cada ser humano tem a sua quota-parte na realização de um horizonte de causalidade que faz radicar a liberdade (da criatura) na própria Liberdade (do Criador). Só desta maneira é que se pode entender que a vontade, no plano da beatitude celeste que coroa a antropologia cristã, é primeira, pois cada homem e mulher tem, de facto, liberdade para recusar esse horizonte último da justiça divina.

A introdução da ideia de uma vontade gratuitamente transformada, no plano dos «hábitos», com evidente interferência nas atividades ou

operações humanas – na vida ativa, para agora evocarmos um célebre título de H. Arendt – deteta-se igualmente numa circunstância editorial. Acima dissemos que em dois textos diferentes – são eles a *Ethica* IV<sup>a</sup> (com data de publicação 1593) e o *De Anima* (IIIc13q1-4), com data de publicação 1598 – Góis abordou a questão do papel e importância da vontade e do intelecto. Era aliás um lugar comum na academia, pelo menos desde que os franciscanos buscavam um motivo identificador, contra os dominicanos (século XIII). Sabemos, v.g., que, mais jovem, Góis abordou como tema de «exame» de metafísica (Coimbra 1582) a questão «*utrum intellectus sit potentia nobilior voluntate*», quer dizer: «o intelecto é uma potência mais nobre do que a vontade?». No exame dos dois textos publicados, apesar da sua brevidade, topa-se com a distinção de duas perspetivas antropológicas – sob o prisma da moral ou do Bem e sob o prisma do ser ou da Verdade – a fim de, com elas, sustentar, também em diálogo com o Pseudo-Dionísio Areopagita, que o ato de amar (*scilicet* a vontade) é mais eminente

no género da moral, mas não no género da natureza, da ontologia, digamos. O registo filosófico da *Ethica*, quer dizer, o plano dos atos humanos e do concreto existencial, equivale ao abandono de uma perspetiva absoluta pela inscrição no campo da causalidade física e humana. Pensar com os pés no chão. «Não haverá absolutamente nenhum ato humano que não tenha a sua origem na vontade...», ou seja, «embora a raiz da liberdade esteja no intelecto, a liberdade formal reside unicamente na vontade...» (Etd4q1a2). Além do mais, a *Ethica* estabelece que:

- (i) «a vontade move o intelecto quanto ao exercício, tal como também as restantes potências quanto aos atos humanos» (já o intelecto, «move a vontade no respeitante à espécie»);
- (ii) «a vontade move as outras potências concorrendo com elas enquanto causa mais universal, de maneira que da potência com a qual a vontade concorre e da própria vontade se faça uma causa integral, a partir da qual resulta uma e a mesma ação em número.»



Vale a penas frisarmos: «liberdade formal», «causa mais universal» num concurso integral constitutivo de uma só ação. A analogia que enquadra (ii) – causas universais/causas particulares vs. bem comum/bens particulares – é esclarecida mediante o recurso ao paralelismo, de cariz escotista, do concurso parcial, mas universal, de Deus; também a «proporção» que assinala a diferença Deus/vontade garante e anuncia a autonomia de cada um dos planos:

...como a causa universal, por exemplo Deus, enquanto concorre com as causas segundas para agir, por si próprio e com a causa segunda, faz uma causa íntegra, da qual se origina uma e a mesma ação singular, assim também, numa certa proporção, a vontade e as restantes potências que ela move (Etd4q3a1).

Se lermos em conjunto os dois textos paralelos da *Ethica* e do *De Anima* não descortinamos radicais diferenças, mas fica patente a reivindicação da excelência da vontade e da liberdade sempre que se discute ou se visa o problema da

vida situada ou histórica – a «existência», que é o ser fora das causas – de cada ser humano. Também por aqui Coimbra se liga à Salamanca de Francisco de Vitória, lendo (1539/40) a existência (*esse*), a cremos em alguns intérpretes, como o primeiro e fundamental ponto de encontro de todos os seres, razão pela qual, se algo não existir, «todo le falta» (precisamente em castelhano, no original latino de *In Primam* q5a1). Este é, avançamos, o esforço da ética de Coimbra, fiel a uma proposta educativa otimista e humanista, equacionando liberdade e ser humano. Valeria a pena, talvez, evocarmos uma referência de Molina que, perguntando sobre o correto entendimento de «livre arbítrio» (*quid nomine liberi arbitrii intelligendum sit*) escreve taxativamente que mais do que mera oposição à coação, o seu verdadeiro sentido é o de se opor à necessidade (*Concordia* q14a13d2p12). A ponte entre Duns Escoto e Kant está a ser edificada. Se do ponto de vista ético brota a reivindicação da liberdade, num voluntarismo que identifica a universalidade da causa com a vontade, nas ações humanas, tudo o mais deverá assentar

no ontológico. E designadamente a fidelidade possível a São Tomás e a Aristóteles, quer dizer, uma reinterpretação da sua doutrina da verdade e da beatitude enquanto contemplação da essência divina ou Ser (*esse*). Todavia, o facto de se ensinar uma diferença real entre as duas faculdades e o modo como os dois planos são articulados parece-nos criar dificuldades não resolvidas, muito menos abordadas. E caso se pensasse que o «diálogo» com a regra do Pseudo-Dionísio nos poderia ajudar, verificaríamos que Góis considera pertinente a sua apreciação no plano da «união afetiva», não da união contemplativa. Seja como for, ao menos sabemos que, refutando Durando (1275-1334) a propósito e no tratado das virtudes, Góis se situa do lado de Capréolo (+1444), reforçando o esforço humano: «os atos aplicados concorrem como princípios ativos para a geração dos hábitos». E explica (Etd7q3a2): «... o intelecto e a vontade, são causas universais ativas dos hábitos», e nelas podem existir espécies diversas de hábitos que acabarão por explicar a razão pela qual uma causa particular ativa determina qualquer uma

dessas duas faculdades a produzir um hábito, em vez de outro (tal causa seria o próprio ato produzido pela potência). Isto significa que podemos vislumbrar o que Góis não escreveu, mas que um certo devir moderno da filosofia ocidental pôde chegar a escrever: que a vontade é também causa universal ativa de um qualquer hábito e que, ainda e sempre, à vontade, caberá determinar a específica propriedade da/ numa escolha.

## 7. CIÊNCIA METAFÍSICA, TEOLOGIA NATURAL E «PNEUMATOLOGIA»

Temos insistido repetidamente: os CACJC não contemplam nenhum volume dedicado à *Metaphysica*. Durante muito tempo sempre se sustentou que tal lacuna podia de alguma maneira ser justificada (ou colmatada) pela existência da obra homónima, também ela incompleta, mas colossal, de Pedro da Fonseca. Estamos hoje em condições de asseverar que tal presunção é errada. É certo que Fonseca pensou escrever um volume próprio para integrar os CACJC, mas é igualmente correto acrescentar-se que os dois principais obreiros dos CACJC, Manuel de Góis e Sebastião do Couto, nos deixaram as suas intenções e planos sobre alguns dos conteúdos que deveriam ou poderiam figurar nos livros por ambos chamados de «filosofia

primeira». Acresce no entanto que, pelo menos em parte, algo pertencente à metafísica foi de facto publicado. Com efeito, um dos apêndices do *De Anima* cabe especificamente à metafísica, conforme os pareceres de Manuel de Góis e de Baltasar Álvares. Escreveu o primeiro (Anpr):

(...) a ciência da alma comunica admiravelmente com a filosofia primeira, pois por uma certa analogia e semelhança atingimos pelo nosso intelecto as substâncias inteligíveis e livres da matéria, e a mente humana, transformando-se para além de si mesma, é chamada para a natureza divina donde proveio.

O segundo jesuíta, afinal o responsável pelo referido apêndice, *Tratado da Alma Separada*, esclarece que, tomada precisamente, i.e., separada do corpo, o estudo da alma não tem lugar nos «comentários aos livros da filosofia primeira» tal como foram escritos pelo Estagirita. Assim, embora prevendo-se a publicação de um *Comentário Conimbricense à Metafísica* no seio dos CACJC, explora-se uma dimensão

da metafísica em que Aristóteles é ultrapassado. Pela sua extensão e relevo o referido *Tratado* constitui uma absoluta novidade e ele surge-nos vertido numa efetiva operação editorial que pode ser lida em oposição à metodologia de acesso à filosofia preconizada por Fonseca. Conforme vimos, para Góis, o acesso à filosofia devia ser feito predominantemente pela física, mas outra era a visão de Fonseca, ao ponto de escrever, a abrir as suas *Instituições*:

(...) não havendo nenhum género de alunos de filosofia aos quais não devam ser familiares os livros da Filosofia primeira (a que chamam *Metafísica*), uma vez que eles são a cada passo citados pelos professores, e para os mesmos é relegada muitíssimas vezes a discussão mais cuidadosa das dificuldades comuns que se levantam nos restantes livros da Filosofia, julguei que era para mim o método mais fácil para escrever, e para os estudantes de Filosofia o mais fácil para entender, se expusesse, antes de tudo, aqueles temas nos quais estão contidos os princípios e como que os fundamentos de

toda a Filosofia. Com efeito (...) estabelecidos e consolidados tais fundamentos, os restantes temas mais facilmente por eles são entendidos (...) e por mim mais cómoda e brevemente podem ser desenvolvidos.

Uma vez que não podemos ter acesso ao tomo da *Metaphysica* que deveria integrar os CACJC, e apesar do que adiante nos atreveremos a conjecturar, vale a pena reter este aparente dissídio relativo ao acesso à Filosofia, no Colégio de Coimbra. Francisco Suárez não pensará diversamente de Fonseca, neste assunto, não obstante aquele ter hesitado entre conceder o estudo da alma separada à teologia (na versão de 1572) e à metafísica (na edição revista posteriormente pelo próprio). Enquanto qualquer leitor da *Metaphysica* de Fonseca tem a impressão que o comentário esgota a filosofia toda – apenas a título de mero exemplo, leia-se V c.4, qq.1 e 2, como um «Tratado da Natureza» – impressão paralela, mas contraposta, tem o leitor da *Physica* de Góis. Seguramente, a «exposição dos temas nos quais estão contidos os princípios e como



que os fundamentos de toda a filosofia» a que Fonseca se refere, difere da visão partilhada e concretizada pelo seu confrade Góis.

Com base nos índices textuais de que dispomos, o que se pode, em primeiro lugar, acrescentar sobre uma metafísica nunca publicada? Frequentemente denominada, pelos nossos jesuítas, «filosofia primeira», a metafísica teria como tema de estudo (*subiectum*) o ente enquanto ente, mas deveria entregar-se à investigação das causas supremas, como Deus e aos princípios mais comuns. Distintamente das matemáticas, tratava-se de uma só ciência, cabendo ao modelo da analogia de atribuição – «analogia» e «participação» serão termos-chave da metafísica dos CACJC – a explicação pela qual um mesmo nome e uma mesma noção, «ser» ou «ente», se diversificava nos seus hábitos, seja por denominação extrínseca, seja por comunicação real. Desta maneira, Deus, as causas, o ente enquanto ente, mas também as substâncias separadas (como os anjos ou a alma após a morte) e os géneros supremos são, todos, objetos do tratamento da metafísica, mas com distinções.

O ente enquanto ente é, evidentemente, o objeto adequado da metafísica, Deus é o objeto precípua, e as criaturas, na sua subordinação ao ente, o objeto parcial. Na terminologia comumente empregada, e para simplificarmos, poderemos dizer, então, que a metafísica jesuíta conimbricense deveria cobrir algumas das valências hoje reconhecidas na mesma disciplina de Aristóteles. Ela articula a *etiologia* ou *arqueologia* (estudo das primeiras causas e dos primeiros princípios), a *ontologia* (estudo do ente enquanto ente e dos gêneros supremos), a *ousiologia* (estudo da substância ou das substâncias), a *teologia* (estudo do Primeiro Ser ou Motor imóvel) e a *pneumatologia* (estudo das substâncias separadas ou desmaterializadas).

Couto denomina-a também como «metafísica sobrenatural» (*metaphysica supernaturalis*), na medida em que se trata de um saber que considera a dependência essencial da essência das coisas em relação à Primeira causa criadora, final e exemplar (dimensão etiológica). Góis parece preferir a denominação «filosofia divina» (*divina Philosophia*), porque se ocupa da contempla-

ção das realidades que transcendem a natureza (*transnaturalium*), razão pela qual, nela, anota este jesuíta, a inteligência humana alcança o ápice contemplativo (dimensões teológica e pneumatológica). Muitas vezes ocorre, de facto, a designação de «teologia», para a metafísica, mas isto acontece sem nunca se confundir a teologia revelada e a teologia natural, esta última a única que pertence à metafísica, distinguindo-se da teologia revelada ou bíblica por uma distinção formal, segundo Góis, ou pelo respetivo lume, segundo Couto. Porque aos jesuítas estava vedada metodologicamente a *metabasis eis allo genos* (*An.Po.*, I 7, 75a38 ou *De Coel.* I 1, 268b1sg.), quer dizer, a possibilidade de, numa dada Faculdade (a de Filosofia, nomeadamente) se abordarem matérias pertencentes à Faculdade superior (a de Teologia), a teologia natural é autonomamente metafísica. É certo que aquela proibição nem sempre foi fácil de respeitar. Temos notícia de muitas indicações de alguns desrespeitos à separação epistémica, sem nunca se ter caído, aliás, nem nos excessos da condenação parisiense de 1277, nem na berlinense de 1794. Também mais tarde, nas linhas

iniciais do *De Legibus*, Suárez insiste em acabar com qualquer conflito das Faculdades (*sine ulla imperfectione vel confusione*), mas seria inevitável que «inter philosophus et theologus» não se levantassem disputas. Só isto explica aquela espécie de refrões com que tantas vezes se topa na leitura dos nossos textos: «dissidium», «controversia», «disceptatio», «magna quaestio», etc.

Estamos em condições de avançar com cautela e parcialmente o que, quer Góis, quer Couto, chegaram a conceber para um eventual comentário à *Metaphysica* a integrar nos CACJC. O que se segue é meramente conjectural, mas baseia-se nas indicações ou alusões que ambos deixaram nos textos (fica de parte o inevitável Proémio). Ponto notório, o facto de que seguramente Góis deveria ter começado *Metaph.* I (A), pois é a única referência concreta que nos deixa, quer à questão (1ª), quer ao artigo (1º). De passagem, repare-se que Góis não segue a divisão de Fonseca em secções. Tratava-se, naquele caso, da caracterização da ciência perfeita que excedia a física na medida em que considerava o imaterial, não conformemente a Platão, salvo se a teoria das ideias deste fosse

corrigida à maneira teológica das ideias divinas. Semelhante declaração é deveras importante na medida em que nos dá, logo à partida, uma perspectiva da importância da «pneumatologia» – mas este vocábulo nunca é utilizado nos CACJC –, em consonância com as anteriores alusões de Góis e de Álvares e que, acima de tudo, divergem indubitavelmente dos pontos de partida das *Metafísicas* de Fonseca e de Suárez.

Não podemos ir muito mais longe em termos do estado de uma eventual «redação» na mesa do trabalho editorial conimbricense, mas não deixa de ser quase certo que, quer para Couto, quer para Góis, os livros IV (Γ), V (Δ), VII (Z) e IX (Θ) tinham sido pelo menos planeados (ou ensinados?). Os casos mais fáceis são os relativos aos livros IV e sobretudo o V, dado que em Coimbra e em Évora se reconhecia a sua importância para a elucidação das questões lógicas que eram objeto de exame no bacharelato (normalmente em fevereiro, no terceiro curso). Assim, v.g. Góis escreve, de passagem, que em *Metaph.* IV tratará «ex professo» sobre o Bem. O livro IV, recordemos, congregava os

vários assuntos passíveis de serem abordados na *Metafísica*, a divisão desta ciência e a atenção aos chamados primeiros princípios. E nele, o tratamento do Bem deveria acontecer, sustentamos nós, com forte probabilidade, no quadro do estudo dos princípios como primeiras causas ou dos transcendentais (i.e. do Bem como afeção do ente). A importância de *Metaph. IV* é justificável também por se examinar aí a célebre fórmula «ente enquanto ente», o objeto adequado da metafísica. Poderia ser também ali que os autores discutissem as várias teses em conflito, aproveitando, fosse para insistir na unidade da metafísica, tal como Aristóteles em IV 2, fosse para se oporem ao monismo epistemológico de Antonio Bernardi. Mais amplamente porém, Góis remete para *Metaph. V*, i.e., o livro sobre «os termos que têm múltiplas aceções», como lhe chamou Aristóteles. Góis nega que o princípio da distinção numérica dependa exclusivamente da matéria – isto contrariava diretamente Tomás de Aquino, – admitindo também ir defender explicitamente a inadequação entre extensão, quantidade e imaterialidade. Interrogando-se

sobre o modo como uma forma singular natural depende de um determinado agente particular (num capítulo 2º?), Góis alude à diferença intrínseca ou singularidade incomunicável entre qualidade e quantidade (a ter lugar nos capítulos 13º e 14º?). Remetendo para um comentário seu ao *De Coelo*, também Couto se refere explicitamente a *Metaph. V*, mais em concreto quanto a saber como dois acidentes de uma mesma espécie são conhecidos por um mesmo intelecto – assunto reservado para o capítulo 10º? Couto é sobretudo mais explícito sobre onde abordar a doutrina da relação (o seu fundamento e espécies deveriam ser abordadas no capítulo 15º), nomeadamente aquando do exame da tese de Caetano (*De ente VII*, q. 15) sobre a subdivisão das relações do ser em transcendentais e não-transcendentais ou predicamentais. De novo se percebe o importante lugar da lógica (ou dos predicamentos) neste quinto livro da *Metafísica*, importância sobre a qual, sabemos, Fonseca e Suárez também se afastam. Eventualmente na esteira de Durando seriam também objeto de *Metaph. V* (no capítulo 11º dos CACJC?) a teoria

dos modos da anterioridade, i.e., por natureza ou pelo tempo.

Temos depois o problema dos dois outros livros que não constituíam objeto de exame no bacharelato. *Metaph.* VII é o livro da substância, da essência e do acidente e *Metaph.* IX o concernente à anterioridade do ato sobre a potência (a abordar nos capítulos 8º a 10º?). É Couto quem refere que em *Metaph.* VII (capítulos 6º, 7º ou 12º?) versará, em parte, as diferenças, as operações e as perfeições de todos os indivíduos, também com relação às espécies (curiosamente neste passo Couto confessa vir a abordar o mesmo em *De Anima* III, título seu que não conhecemos, mas que, se não se tratar de uma alusão a um sumário letivo antigo, se poderia integrar na missão que lhe foi atribuída de rever o trabalho de Góis para uma eventual segunda edição dos CACJC, talvez já entre mãos em 1612). Por seu lado, Góis, alude a *Metaph.* IX como o lugar onde será refutada a opinião de Durando, para seguir a de Capréolo, sobre o concurso positivo dos princípios ativos na geração dos hábitos (para o capítulo 1º?). Couto, de novo, também a propósito



da *Metaph.* IX (e na mesma página em que mencionava um seu *De Coelo*, título que igualmente desconhecemos), refere-se à correlação entre o intelecto e os sentidos, às diversas operações daquele (simples, complexa e discursiva), e ao conhecimento dos primeiros princípios (num capítulo 12º?). Caso esta nossa última conjetura tenha alguma plausibilidade, podemos dizer que Couto poderia aqui alargar e completar o que Fonseca não pôde infelizmente concluir.

Conhecemos outras remissões mais, embora sem menção aos livros aonde se poderiam inscrever. Encontramos em Góis uma alusão não muito precisa à composição racional – ou metafísica? –, i.e. não real, no quadro das substâncias separadas, mas o assunto foi tocado depois no *Tratado da Alma Separada*, por Álvares. Góis também escreve que irá negar «ex instituto» a existência das almas antes dos corpos e a sua desvalorização na conjugação com os mesmos, tema seguramente paralelo ao do livro sobre *A Alma* (AnIIq7). Expressamente aludindo a uns «comentários à filosofia primeira» Góis admite examinar se o intelecto enquanto está no corpo

conhece substâncias separadas. Estranhamente até encontramos uma alusão aos «livros sobre a filosofia primeira» a propósito da teoria aristotélica dos sabores (seria motivada por 1010b18?). Couto deixa-nos apontamentos sobre o que poderia vir a ser a ousiologia. Ele escreve que a *Metaphysica* seria o lugar para tratar do fundamento de Platão a respeito das naturezas comuns das substâncias, principalmente das específicas, que existem por si, universais, separadas dos singulares e cuja divisão e singularidade assentaria em verdadeiros princípios. Depois, que deveriam ser examinadas as diferenças metafísicas dos entes imperfeitos e incompletos, quais as substâncias tomadas em abstrato, as partes integrantes e os modos dos entes, e explicado a que género pertence a predicção da universalidade de um acidente real, como «Homem» a respeito de «Verbo Divino». Ou, mais ainda, Couto pretendia aprofundar a temática da analogia: dos acidentes em ordem à substância, ou das criaturas em relação a Deus, pois a sua comum multiplicidade não pode ser perfeitamente compreendida, a não ser

absolutamente, num caso, e relativamente (*per respectum*), noutro. Estamos em crer que toda esta matéria poderia ocorrer nos livros V e VII. Por fim, lê-se que a «distinção entre as paixões e as ações» estaria reservada para uma «explicação muito mais adequada e profusa» (conjeturamos que nos mesmos dois livros ou quiçá no IX), tal como o estudo das diferenças do conhecimento divino, angélico e humano, ou o tratamento da suposição antecedente, conseqüente, intrínseca e extrínseca, no quadro do conhecimento por Deus dos futuros contingentes.

Como se depreende destas escassas, mas mais ou menos representativas alusões, não será possível reconstituir-se o que poderia ser ou vir a ter sido o volume dos CACJC dedicado à Metafísica.<sup>5</sup> Seja como for, podemos ainda, para terminarmos este ponto, insistir num paralelismo entre *Metaphysica* XII 6-9 e *Physica* VIII. No âmbito de uma teologia natural, o paralelismo articula uma dimensão nuclear para qualquer

---

5 Vd. Quadro 1, na página 154.

projeto missionário ou geoculturalmente expansivo. Góis considera serem genuinamente aristotélicas as afirmações em torno do Primeiro motor ou primeiro princípio do movimento, Deus, causa principal do movimento, isento de grandeza e de mudança, sempiterno, necessário e uno. Todavia, os pontos de vista da física e a da metafísica podem não coincidir, ou melhor, a relação de uma argumentação física com uma metafísica. Lê-se, mormente em *Metaph.* XII 7, que Aristóteles alcançou, alegadamente, o significado mais amplo de movimento, quer dizer, aí incluindo os movimentos espirituais. Ora, também o *Tratado da Alma Separada* tem uma secção sobre o movimento (*de appetitu/ de motu*), que pergunta, designadamente (Asd6a2), sobre a eventual autonomia do movimento, acabando por reconhecer à alma separada a capacidade de se mover a si mesma e de mover coisas exteriores a ela, uma capacidade, aliás, distinta quer do intelecto quer da vontade.

Independentemente da onnipresença de Deus, que, admite-se, Aristóteles teria desconhecido com alguma probabilidade, a teologia natural

atribui-Lhe um triplo movimento – retilíneo, oblíquo e circular – e uma dupla ciência – a ciência de visão e a ciência abstrativa ou de simples inteligência. Se não é de estranhar a alusão ao Pseudo-Dionísio, a propósito do triplo movimento, lembremos também que noutro lugar Góis retoma aquela distinção escotista para a problemática do conhecimento humano: «intuitivo» ou «de visão» relativo ao conhecimento de uma coisa presente enquanto presente, «abstrativo» ou «de simples inteligência» para o caso de uma coisa ausente (AnIIc6q3a1). No Seu conhecimento de visão, que é o que respeita à existência das coisas na sua situação histórica, Deus não conhece pela necessidade da natureza, mas por uma necessidade hipotética, suposta a liberdade da Sua vontade que preside ao ato da Criação (ressalve-se que ainda está por estudar a relação dos CACJC com a polémica molinista e fonsquista da chamada «ciência média»). Absolutamente transcendente à natureza, de que é autor livre e por cujas maravilhas comunica com os seres humanos, Deus encontra-se contudo fora do céu, no espaço imaginário infinito, dotado de um poder não ab-

soluto, porque mais uma vez refletido na ordem da Bondade, que é, no limite, o principal objeto da Sua vontade. Causa eficiente, exemplar e final Deus tudo criou com modo, beleza ou ordem, ou também número, peso e medida. Ele tudo conserva, porém, sem que as causas segundas percam a sua verdadeira operatividade, tal como no capítulo sobre a física procurámos salientar.

Uno e Trino, qualquer conhecimento que a criatura possa deter de Deus jamais O pode alcançar na infinita perfeição da Sua natureza. O conhecimento que um filósofo pode deter de Deus será sempre abstrativo, a partir das criaturas, nunca intuitivo, face a face. Porque a nossa teologia não é evidente, dado depender das disposições da fé católica, as quais por si e intrinsecamente não propendem para a evidência, a fé no Deus bíblico necessita da física, da metafísica e obviamente da teologia. Conhece-se Deus pela via da causalidade (*Physica* VIII), da qual, aliás, decorre toda a causalidade de causas moventes, essencialmente subordinadas, e igualmente todos os seus efeitos, sem que isso, repetimos, belisque a autonomia do mundo. Por isso, admite-se ser possível algum

conhecimento da infinita perfeição da natureza divina, recorrendo a duas alternativas, de novo na esteira do Pseudo-Dionísio: ou removendo d'Ela as perfeições que não são absolutas, ou afirmando as perfeições absolutas, mas de um modo superlativo.

Dialogando-se, uma vez mais tacitamente, com o molinismo, sustenta-se que, sendo o objeto da vontade divina a Bondade, a Sua ciência é tanto especulativa quanto prática. O amor por Deus é, em simultâneo, uma ação honesta, útil e agradável, praticável com prazer e deleite do espírito, dando-nos acesso à felicidade, felicidade perfeita que o próprio Deus é, tal como a maior infelicidade (*summa miseria*) para os seres humanos será verem-se afastados do Sumo Bem. Também a consumação de um novo céu e de uma nova terra (recorde-se o tema augustinista da Cidade Celeste) depende de Deus, que não fez para as criaturas humanas apenas o céu que o intelecto vê, mas que também criou uma cidade celeste e feliz, a que não falta o Sol, nem a Lua, porque iluminada pela claridade de Deus.

Por isto, a metafísica também anuncia, num aspeto preciso, a superação do tempo e do espaço.

Mas chegar-se à metafísica pela física do Mundo ou pela física do Homem não é equivalente, ainda que, como vimos nos capítulos anteriores, seja impossível qualquer física do Homem que oblitere a física do Mundo. Ou noutro corolário: enquanto a metafísica do mundo se resolve na teologia natural, a metafísica do ser humano há de vislumbrar algo da teologia sobrenatural. Isso acontece com a imaterialidade ou a desmaterialização o que, evidentemente, por se tratar de um estado metafísico que culmina um processo antropológico e não de um processo gnosiológico que culmina num estado ontológico, pouco tem a ver com o Estagirita. Simplicissimamente dito: só se pode continuar a falar de metafísica se Aristóteles tiver sido superado.

Anunciado desde o início da «ciência da alma», o *Tratado da Alma Separada* versa a situação *post-mortem*, considerada um estado não natural (porque a alma aspira regressar ao corpo, na ressurreição), mas também não violento (porque sempre na sua história cognitiva a alma se separa progressivamente do domínio sensível e material). Passando inevitavelmente pelo tema da imortali-



dade da alma individual, e mostrando-se convicto que Aristóteles partilharia desta tese, a aposta de Álvares na *racionalidade* de tal prova também depende das exigências de Trento. O polémico e conhecido título de P. Pomponazzi (*Tractatus de immortalitate animae*, 1516) aparece citado uma única vez, mas há uma evidente, embora não exclusiva, relação entre os dois textos. Porém, após passar por este velho tema pagão, Álvares detém-se no estudo do chamado «estado de separação». Nele, a alma humana individual pensa, obviamente, sem o recurso às imagens sensíveis mas, lembrando-se da sua história pessoal ou encarnada, graças às espécies com as quais contactou, ela encontra-se numa condição radicalmente outra. Com a separação, entendida à letra, a vontade torna-se muito mais ardente, a potência motora mais evidente, o intelecto mais expedito e perspicaz e o intelecto agente, em particular, adquire um modo distinto de iluminar os objetos externos e suas imagens. A imaterialidade que caracteriza a alma impõe a separação enquanto motivo pneumatológico de relevância antropológica, pelo menos em duas vertentes. A primeira, epistemológica, porque se

chega admitir um progresso no conhecimento, a segunda, eudaimológica, posto que a nota do movimento que caracteriza a alma separada é a da maior liberdade e felicidade, sem qualquer tipo de domínio de uma alma sobre as outras, sendo todas naturalmente iguais (Asd6a4).

Concentremo-nos na primeira. Três são as prerrogativas da alma racional: instilada por Deus, sem matéria e, por isso, vindo extrinsecamente; como que originada no que há de mais íntimo em Deus; e de elevada condição espiritual, imune de qualquer concreção com a matéria, não dependendo por si do apoio da imaginação, sendo também a única forma que recebe atividades espirituais. Ela tem a capacidade para atingir em si mesma um conhecimento certo e evidente do objeto, para conhecer as espécies infusas de modo distinto e as adquiridas de um modo ainda mais distinto. A evidência a que o estado da alma separada tem acesso, reconhece-se (i) pelo poder de conhecer todos os sensíveis; (ii) por um conhecimento distinto, quer de si mesma, quer das outras almas; (iii) por poder conhecer naturalmente os possíveis que existem em Deus. A nota principal deste conhe-

cimento separado do corpo, com a consequente adjetivação da distinção e da clareza, revela-nos a sua quota-parte teológica (metafísica) na modernidade. Esta seria ainda mais clara não fora a componente política (metafísica) no reclame de uma comunhão espiritual (*respublica spiritualis animarum separatarum*), característica da separação, na qual consistirá a «vida agradabilíssima e felicíssima» da alma (AnIIIc13q5a2). Se pusermos de parte, provisoriamente, a correlação aqui patente entre ética e metafísica, bem como a relação (meta-)física do Mundo e (meta-)física do Homem, salta à vista que, no estrito quadro do conhecimento, se acabou afinal por pôr a caminho uma tese moderna de grande produtividade, a de que (agora) a alma se conhece melhor do que o (com o) corpo. Descartes di-lo-á, sem ambiguidades, nas suas *Meditações* II (AT VII, 23). Todavia, talvez se deva lembrar, sobretudo em vista daqueles intérpretes, nossos contemporâneos, que buscam um índice capaz de assinalar a adveniente modernidade, que a *separação da matéria* (B. Álvares) é inconfundível com a *imunidade relativamente à matéria* (F. Suárez).

QUADRO 1

Met.	Referências explícitas	
I (A)	q.1. a.1: estudo do imaterial	PNEUMATOLOGIA
II (α)		PNEUMATOLOGIA
III (B)		
IV (Γ)	[c. 2] O Bem como afeção própria do ente	ONTOLOGIA
V (Δ)	[c. 2 A doutrina da causalidade] [c.6] A matéria como princípio de individualização [c. 10 A doutrina da oposição] [c. 11] A anterioridade e seus modos [c. 13 e 14] Quantidade/qualidade [c. 15] A doutrina da relação	ETIOLOGIA
VI (E)		
VII (Z)	[cc. 6 e/ou 7 Essência/existência e/ou As formas das coisas] [?c. 12 Do Uno por si]	OUSIOLOGIA
VIII (H)		
IX (Θ)	[c.1 Da divisão entre potência e ato] [cc. 8-10] A anterioridade do ato sobre a potência [c.12 Modalidades do conhecimento do intelecto]	ETIOLOGIA
X (I)		
XI (K)		
XII (Λ)		TEOLOGIA
XIII (M)		
XIV (N)		

Articulando embora as autorias de M. de Góis e de S. do Couto, o quadro acima alvitra um possível índice temático do que poderia

ter sido um volume eventualmente intitulado *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Libros Metapysicorum Aristotelis Stagiritae*. Apesar da sua natural brevidade, o alvitre não é económico e parte do princípio de que viriam a ser acolhidas todas as cinco matérias indicadas como pertencentes à metafísica: *etiologia* ou *arqueologia*, *ontologia*, *ousiologia*, *teologia* e *pneumatologia*. Na coluna do meio todas os registos [] são conjeturais.

(Página deixada propositadamente em branco)

## 8. CONCLUSÃO, OU O QUE RESTA FAZER

Acabámos de propor uma leitura, decerto ainda provisória, do significado e horizonte filosóficos dos CACJC. No estado atual da investigação, nem estamos em condições de poder avaliar com justiça e rigor hermenêutico necessários o perfil histórico-filosófico dos CACJC, nem de poder ponderar o seu real contributo para a filosofia nacional, europeia e global. Não obstante toda as patentes fragilidades e lacunas deste invulgar empreendimento editorial local, acreditamos termo-nos deparado com um projeto de exposição orgânica (didática) da ciência filosófica, sob forma dedutiva e disputacional. Não obstante ser a filosofia *tout court*, a característica mais notável deste monumento coimbrão, no seu horizonte latejam marcas evidentes de um aristotelismo jesuíta. Quer dizer-se, de uma estonteante

diversidade textual e autoral atravessada por dois elementos fundamentais da espiritualidade inaciana: o princípio ontológico da dádiva, em sentido descendente, à semelhança da luz que provém do Sol, e a presença de Deus (Verdade e Bem) em todos e cada um dos vários níveis ontológicos da realidade criada. Permanecem por estudar as várias modalidades e aporias da conjugação do motivo – aristotélico – ascendente, com aqueloutro – neoplatónico –, descendente.

Qualquer arco historiográfico da produtividade dos CACJC deverá mirar mais as paisagens europeias racionalistas do que as empiristas e, por isso, as suas páginas devem ser lidas tendo por horizonte não tanto a chamada «ciência moderna» quanto o devir da metafísica europeia. Procurámos repudiar o labéu acusatório, assaz ingénuo ou ignorante, de os CACJC não serem mais do que uma repetição – um «comentário» – de Aristóteles. Sem ser necessário demorarmos sobre o significado do comentário filosófico – gesto tão filosófico, na sua mais funda raiz humana, e não mero tique «continental» – a nossa exposição procurou sublinhar outros motivos. Mas ainda tudo



fica por fazer. Ou se aposta na identificação dos protagonistas silenciados e autores dos manuscritos (hoje, ou perdidos ou correndo o risco de desaparecer nas poeiras das Bibliotecas europeias, chinesas...), que contribuíram mais diretamente para a génese dos CACJC e, bem assim, no diálogo e interpretação cada vez mais aprofundadas com os milhares de textos citados nesses volumes. Ou se privilegia uma interpretação dos mesmos enquanto reais contribuintes para conteúdos de significação filosófica com produtividade histórica europeia (e, de novo, transcontinental). Em qualquer dos casos, e pensando agora no espaço da vasta língua portuguesa, é urgente a tradução dos textos, no seu todo, preferivelmente, mas, pelo menos, nas suas mais interessantes secções. Estamos em crer que só da conjugação de versões cada vez mais rigorosas com estudos analíticos e críticos emergirá a atitude que nos parece indicada perante um legado filosófico tão particular: a ponderação do seu real contributo e a abertura para uma possível ou eventual ação meditativa. Oxalá saibamos merecer esta última, e estar à altura da primeira.

(Página deixada propositadamente em branco)

## INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

Edição princeps dos CACJC:

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A Mariz 1592.

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*, Lisboa: S. Lopes 1593.

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Lisboa: S. Lopes 1593.

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa: S. Lopes 1593: *De memoria et Reminiscentia, De Somno et Vigilia, De Somniis, De Divinatione per somnum, De Respiratione, De Iuventute et Senectute, De Vita et Morte, De Longitudine et brevitae vitae.*

*In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, Lisboa: S. Lopes 1593.

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz 1597.

*Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz 1598:

*Tractatus de Anima Separata, Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus spectantium per totidem sectiones distributa.*

*Commentarii Colegii Conimbricensis S. J. In universam Dialecticam Aristotelis, Coimbra: D. G. Loureiro 1606: In Isagogem Porphyrii, In libros Categoriarum Aristotelis, In libros Aristotelis de Interpretatione, In libros Aristotelis Stagiritae de Priori Resolutione, In primum librum Posteriorum Aristotelis, In librum primum Topicorum Aristotelis and In duos libros Elenchorum Aristotelis.*

#### Traduções dos CACJC:

- *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles.* Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, Lisboa 1957.
- *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. I: Moral Philosophy.* Ed. by J. Kraye, Cambridge 1997, 81-87.
- *The Conimbricenses. Some Questions on Signs.* Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee 2001.
- *Manuel de Góis, S.J. Tratado da Felicidade. Disputa III do 'Comentário aos Livros das Éticas a Nicómaco'.* Estudo e Introdução complementar de Mário S. de Carvalho; nova tradução do original latino e notas de F. Medeiros, Lisboa 2009.
- *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles*

*Estagirita*. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa 2010.

- *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606)*. *Antologia de Textos*. Introdução de Mário Santiago de Carvalho; Traduções de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias, Filipa Medeiros e Augusto A. Pascoal. Editio Altera. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras: Coimbra 2011, in: [http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos\\_publicacoes/comentarios\\_a\\_aristoteles](http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_publicacoes/comentarios_a_aristoteles)
- *Sebastião do Couto. Os Sinais. De Signis. Comentários do Colégio Conimbricense, Sobre a Interpretação I, 1 – Commentarii Collegii Conimbricensis, De interpretatione I, 1*. Edição bilingue. Fixação do texto latino, introdução e tradução por Amândio Coxito, Porto 2013.
- *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Tomo I: Comentários aos Livros denominados 'Parva Naturalia'*. Tradução de Bernardino Fernando da Costa Marques; Introdução doutrinal de Mário Santiago de Carvalho; Estabelecimento do Texto Latino por Sebastião Tavares de Pinho e Marina Fernandes, Coimbra 2018.

Bibliografia passiva básica:

## Capítulo 1º

ANDRADE, A.A.B de. «Introdução», in *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, Lisboa 1957, I-CXIV.

- BARATA-MOURA, J. «Uma nota sobre a ‘praxis’ em Francisco Suárez», in A. Cardoso et al. (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617), Tradição e Modernidade*, Lisboa 1999, 225-237.
- CARVALHO, J. de. «A livreria de um letrado do século XVI - Fr. Diogo de Murça», in *Obra Completa II: História da Cultura (1922-1948)*, Lisboa, 1982, 569-638.
- CARVALHO, M.S. de. «Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa 2010, 7-157.
- CASALINI, C. *Aristotele a Coimbra. Il ‘Cursus Conimbricensis’ e l’educazione nel collegio di Arti*, Roma, 2012; trad. port.: *Aristóteles em Coimbra: o ‘Cursus Conimbricensis’ e a educação no ‘Collegium Artium’*, Coimbra, 2015; Engl. Transl.: Abingdon – New York, 2017.
- COSTA, M.G. *Inéditos de Filosofia em Portugal*, Braga 1978.
- GILSON, E. *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, 1913.
- GOLVERS, N. “Verbiest’s Introduction of ‘Aristoteles Latinus’ (Coimbra) in China: New Western Evidence”, in Id. (ed.), *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*, Leuven, 1999, 33-53.
- GOMES, J.P. *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta de Pe. João Pereira Gomes, S.J.*, org. by H. Leitão & J.E. Franco, Lisbon, 2012.
- GOMES, P. *Os Conimbricenses*, Lisbon, 2005.
- LAVAJO, J. C. «Molina e a Universidade de Évora», in I. Borges-Duarte (org.), *Luís de Molina regressa a Évora*, Évora, 1998, 97-122.

- LEITÃO, H. & SANTOS, J.M.P. dos. «O ‘Kenkon Bensetsu’ e a recepção da cosmologia ocidental no Japão do séc. XVII», *Revista Portuguesa de Filosofia* 54 (1998), 285-318.
- MARTINS, A.M. «The Conimbricenses», in M<sup>a</sup> C. Pacheco et J. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002), Turnhout 2006, 101-117.
- MARTINS, A.M. «The Conimbricenses. Introductory Note to the ‘Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu’» (Last revision: 2008), in: [http://www.saavedra-fajardo.org/archivos/conimbricenses\\_presentacion.pdf](http://www.saavedra-fajardo.org/archivos/conimbricenses_presentacion.pdf)
- MEYNARD, Th. «Aristotelian Works in Seventeenth-Century China: An Updated Survey and New Analysis» *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 65.1 (2017), 67-91.
- SCHMITT, Ch.B. *Aristóteles y el Renacimiento*, trad., León, 2004.
- WAKÚLENKO, S. «Projecção da Filosofia Escolástica Portuguesa na Polónia Seiscentista», *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (2006), 343-381.
- WAKÚLENKO, S. «Enciclopedismo e Hipertextualidade nos ‘Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae’ (Coimbra 1606)», in O. Pombo et al. (ed.), *Enciclopédia e Hipertexto*, Lisboa 2006, 302-357.

## Capítulo 2º

- BLUM, P.-R. «L’enseignement de la métaphysique dans les collèges jésuites d’Allemagne au XVII<sup>e</sup> siècle», in L. Giard

- (ed.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995, 93-106.
- CARVALHO, M. S. de. «The Coimbra Jesuits' Doctrine on Universals (1577-1606)», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the 'Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino' (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), 531-543.
- CARVALHO, M.S. de. «Filosofia da Educação Conimbricense. Sobre o 'De Magistro' de Sebastião do Couto (no 'Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra', 1606), *Revista Filosófica de Coimbra* 24 (2015), 149-165.
- CARVALHO, M.S. de. A questão do começo do saber numa introdução à Filosofia do século XVI português», in AA.VV., *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa 2010, 993-1009.
- Código Pedagógico dos Jesuítas. 'Ratio Studiorum' da Companhia de Jesus (1599)*. Pref. de L.F. Klein; Nota Prévia, Introdução, versão portuguesa e notas de M. Miranda, Lisboa 2009.
- CODINA, G. «The 'Modus Parisiensis'», in V.J. Duminuco (ed.), *The Jesuit Ratio Studiorum: 400<sup>th</sup> Anniversary Perspectives*, New York 2000, 28-49.
- DOYLE, J. «The Conimbricenses on the semiotic character of mirror images» *The Modern Schoolman* 76 (1998), 17-31.
- FONSECA, P. da. *Instituições Dialécticas. Institutionm Dialecticarum Libro Octo*. Introd., estabelecimento do texto, trad. e notas de J.F. Gomes, 2 vols., Coimbra, 1964,
- FONSECA, P. *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis*. T. IV, Hildesheim 1964 [ed. orig.: Colónia, 1615].



*Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, editadas, com introducción y notas por Miguel Nicolau S.I., Granada, 1945.

SALATOWSKY, S. *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam-Philadelphia, 2006.

### Capítulo 3º

BEUCHOT, M. «Peirce y la escolástica hispánica», *Anthropos* 212 (2006) 160-167.

CARVALHO, M. S. de. «The Coimbra Jesuits' Doctrine on Universals (1577-1606)», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the 'Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino' (S.I.S.M.E.L.) 18 (2007), 531-543.

CARVALHO, M.S. de. «Tra Fonseca e Suárez: una metafísica incompiuta a Coimbra» *Quaestio. Annuario di storia della metafísica* 9 (2009) 41-59.

CASALINI, C. *Aristotele a Coimbra. Il 'Cursus Conimbricensis' e l'educazione nel collegio di Arti*, Roma, 2012.

COXITO, A.A. *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, Lisboa, 2005.

WAKÚLENKO, S. «As fontes dos 'Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae' (Coimbra 1606)», *Philosophica* 26 (2005), 229-262.

WAKÚLENKO, S. «Enciclopédismo e Hipertextualidade nos 'Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate

Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae' (Coimbra 1606)», in O. Pombo et al. (ed.), *Enciclopédia e Hipertexto*, Lisbon 2006, 302-357.

## Capítulo 4º

BARRETO, L.F. «Do experiencialismo no Renascimento português», in P. Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. II: *Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, 2002, 23-34.

CAMPS, M<sup>a</sup> da C. & CARVALHO, M.S. de. *Cor, Natureza e Conhecimento no Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (1592-1606)*, Coimbra 2016.

CAMPS, M<sup>a</sup> da C. «A problemática do surgimento da vida humana no Comentário Jesuíta Conimbricense ao 'De Anima' de Aristóteles», *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), 187-198.

CAMPS, M<sup>a</sup> da C. «'The Pleasures of Seeing' according to Manuel de Góis' 'Coimbra Commentary on De Anima' (1598)» *Quaestio, Annuario di Storia della metafisica* 15 (2015), 817-826.

CARVALHO, M.S. de. «The Concept of Time According to The Coimbra Commentaries», in P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden - Boston - Köln, 2001, 353-382.

CARVALHO, M.S. de. «Corpo e Natureza (séculos XII-XVII)», *Mediaevalia. Textos e Estudos* 17-18 (2000), 157-186.

CAROLINO, L.M. *Ciência, Astrologia e Sociedade. A Teoria da Influência celeste em Portugal (1593-1755)*, Lisboa, 2003.

- CAROLINO, L.M. e CAMENIETZKI, Z. (coord.), *Jesuítas, Ensino e Ciência: Séc. XVI-XVIII*, Casal de Cambra, 2005.
- COXITO, A.A. *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, Lisboa, 2005.
- DES CHENE, D. *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca & London, 1996.
- DINIS, A. «Tradição e Transição no ‘Curso Conimbricense’», *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991) 535-560.
- LEITÃO, H. & SANTOS, J.M.P. dos. «O ‘Kenkon Bensestu’ e a recepção da cosmologia ocidental no Japão do séc. XVII», *Revista Portuguesa de Filosofia* 54 (1998), 285-318.
- MARTINS, A.M. «O Conimbricense Manuel de Góis e a eternidade do mundo» *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996) 487-499.
- MARINHEIRO, C. da S. «The Conimbricenses: The Last Scholastics, the first Moderns or Something in Between? The Impact of geographical Discoveries on Late 16<sup>th</sup> Century Jesuit Aristotelianism», in M. Berbara & K.A.E. Enenkel (eds.), *Portuguese Humanism and the Republic of Letters*, Leiden-Boston, 2012, 395-424.
- NUNES, P. *Obras*. Volume I: *Tratado da Sphaera. Astronomici introductorii de spaera epitome*, Lisboa, 2002.
- SANDER, C. «Medical Topics in the ‘De Anima’ Commentary of Coimbra (1598) and the Jesuit’s Attitude towards Medicine in Education and Natural Philosophy», *Early Science and Medicine* 19 (2014), 76-101.
- WALLACE, W.A. *Domingo de Soto and the Early Galileo*, Aldershot-Burlington, 2004

## Capítulo 5º

CARVALHO, M.S. de. *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa 2010; trad. italiana: *Psicologia e Ética nel 'Cursus Conimbricensis'*, Roma, 2014.

CARVALHO, M. S. de. «O Lugar do Homem no Cosmos ou o lugar do cosmos no Homem? O tema da perfeição do universo antes do paradigma do mundo aberto, segundo o comentário dos jesuítas conimbricenses», *Veritas* 54 n. 3 (2009), 142-155.

*Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*. Edited by D. Heider, Neunkirchen, 2016.

SALATOWSKY, S. *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam-Philadelphia, 2006.

SIMMONS, A. «Jesuit Aristotelian Education: The 'De Anima' Commentaries» in J.W. O'Malley et al. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto Buffalo London, 1999, 522-537.

## Capítulo 6º

*A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)*. Volume II: *Escritos sobre a Justiça, o Poder e a Escravatura*, dir. e coord. de P. Calafate, Coimbra, 2015.

ANDRADE, A.A.B de. «Introdução», in *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, Lisboa 1957, I-CXIV.

- CARVALHO, M.S. de. *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa 2010; Italian trans.: *Psicologia e Ética nel 'Cursus Conimbricensis'*, Roma, 2014.
- CARVALHO, «Estudo Complementar», in *Manuel de Góis, S.J. Tratado da Felicidade*, Lisboa, 2009, 65-115.
- CARVALHO, M.S. de. «Des passions vertueuses ? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l'anthropologie moderne» in J.F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve, 2005, 379-403.
- FUERTES HERREROS, J.L. *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Salamanca, 2012.
- MOLINA, L. de. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Lisboa: A. Ribeiro, 1588.
- ORREGO SÁNCHEZ, S. *La actualidad del Ser en la 'Primera Escuela' de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitória, Soto y Cano*, Pamplona, 2004.
- SANTOS, M.A.M. «Apontamentos à margem das Conclusões impressas dos Mestres Jesuítas portugueses de Filosofia» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), 561-567.

## Capítulo 7º

- BURLANDO B, G. «Autoconocimiento intelectual en el 'De Anima' de Francisco Suárez y las 'Meditaciones sobre Filosofía Primera' de Descartes», in A. Cardoso et. al (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617)*, Lisboa, 1999, 169-186.

- CARVALHO, M.S. de. «The Concept of Time According to The Coimbra Commentaries», in P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden - Boston - Köln, 2001, 353-382.
- CARVALHO, M.S. de. «Tra Fonseca e Suárez: una metafísica incompiuta a Coimbra» *Quaestio. Annuario di storia della metafísica* 9 (2009) 41-59.
- CARVALHO, M. S. de. «Between Rome and Coimbra: A Preliminary Survey of two Early Jesuit Psychologies (Benet Perera and the Coimbra Course)», *Quaestio. Annuario di Storia della metafísica* 14 (2014), 91-110.
- Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*. Edited by D. Heider, Neunkirchen, 2016.
- COUJOU, Jean-Paul. *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, Paris 1999.
- FONSECA, P. *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis*. T. IV, Hildesheim 1964 [orig. ed.: Cologne, 1615].
- MARTINS, A.M. «Pedro da Fonseca e a recepção da 'Metafísica' de Aristóteles na segunda metade do século XVI» *Philosophica* 14 (1999), 165-178.
- PEREIRA, J. *Suárez. Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee Wis. 2006.
- Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*. Edited by C. Blackwell & S. Kusukawa, Aldershot-Sydney, 1999.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Agostinho (St<sup>o</sup>): 26, 68.
- Aleni, Giulio: 20.
- Álvares, Baltasar: 14, 15, 132, 139, 143, 151, 153.
- Álvares, Luís: 36.
- Ambrósio de Milão (St<sup>o</sup>): 102.
- Andrade, António A. Banha de: 162, 163.
- Arendt, Hanna: 125.
- Argirópulo, João: 45.
- Aristóteles: 4, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 45, 46, 47, 51, 52, 53, 55, 59, 63, 66, 73, 78, 85, 88, 89, 95, 97, 100, 102, 111, 112, 113, 119, 132, 133, 136, 140, 146, 150, 155, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172.
- Ascensão, Fr. Bento da: 8.
- Averróis: 99.
- Barata-Moura, José: 164.
- Barreto, Luís Filipe: 168.
- Berbara, M.: 169.
- Bernardi, Antonio: 40, 81, 140.
- Beuchot, Mauricio: 167.
- Blackell, C.: 172.
- Blum, P.-R.: 165.
- Boaventura (São): 76.
- Borges-Duarte, I: 164.
- Burlando B., Giannina: 171.
- Caetano, Pedro de Vio: 47, 105, 141.
- Calafate, Pedro: 170.
- Camenietzki, C. Ziller: 169.
- Camps, Maria da Conceição: 163, 168.
- Capréolo, João: 91, 129, 142.

- Cardoso, Adelino: 164, 171.
- Carolino, Luís Miguel: 169.
- Carvalho, Joaquim de: 164.
- Carvalho, Mário S. de: 162, 163, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 172.
- Casalini, Cristiano: 164, 167.
- Chardin, Theillard de: 75.
- Clávio, Cristóvão: 88.
- Codina, Gabriel: 166.
- Cordeiro, António: 7.
- Costa, M. Gonçalves da: 164.
- Coujou, Jean-Paul: 172.
- Couto, Sebastião do: 12, 13, 14, 33, 38, 47, 53, 65, 66, 67, 68, 71, 131, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 154, 163, 169.
- Coxito, Amândio A.: 163, 167.
- Des Chene, Denis: 169.
- Descartes, René: 5, 22, 30, 43, 90, 153, 171.
- Dias, Paula Barata: 163.
- Dinis, Alfredo: 169.
- Doyle, John P.: 162, 166.
- Duminuco, V.J.: 166.
- Duns Escoto: *vd.* João Duns Escoto.
- Durando de São Porciano: 129, 141, 142.
- Enenkel, K.A.E.: 169.
- Espinosa, B. de: 77.
- Fabício, Vicente: 24.
- Fernandes, Lourenço: 35, 112.
- Fernandes, Marina: 163.
- Ferrara, Silvestre de: 105.
- Ferreira, Cristóvão: 20, 21.
- Fonseca, Pedro da: 5, 10, 13, 16, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 37, 52, 53, 56, 60, 78, 81, 87, 88, 89, 91, 105, 114, 131, 133, 134, 135, 138, 139, 141, 143, 166, 167, 172.
- Foucault, Michel: 115.
- Franco, J. Eduardo: 164.
- Fuertes Herreros, José L.: 171.
- Furtado, Francisco: 21.
- Galeno: 102.
- Galilei, Galileu: 85.
- Ganss, G.E. : 5.
- Giard, Luce: 165.



- Gil, Cristóvão: 18, 32.
- Gilson, Etienne: 164.
- Góis, Manuel de: 11, 15, 16, 17, 21, 29, 36, 37, 45, 53, 71, 102, 111, 112, 114, 119, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 154, 162, 163, 168, 169, 170, 171.
- Golvers, Noël: 164.
- Gomes, Joaquim F.: 166.
- Gomes, J. Pinharanda: 164.
- Gomes, João Pereira: 164.
- Gómez, Pedro: 18, 20, 35.
- Gutenberg, J.: 19.
- Hegel, GeorgW. F.: 44, 76.
- Heidegger, Martin: 64, 73.
- Heider, Daniel: 170.
- Henrique (Cardeal-Rei): 16.
- Husserl, Edmund: 73.
- Javelo, Crisóstomo: 91.
- Jesus Cristo: 103.
- João III (Rei): 10, 97.
- João de Sacrobosco: 88.
- João Duns Escoto: 64, 79, 90, 91, 105, 127, 128, 147.
- João Escoto Eriúgena: 107.
- Jorge, Marcos: 18.
- Kant, Immanuel: 41, 76, 93, 128.
- Klein, L.Fernando: 166.
- Kraye, Jill: 162.
- Kusukawa, S.: 172.
- Lavajo, J. Chorão: 164.
- Leibniz, Gottfried W.: 22, 99.
- Leitão, Henrique: 164, 165, 169.
- Locke, John: 22, 59, 65.
- Lopes, Simão: 18, 161.
- Loureiro, Gomez: 18, 162.
- Loyola, Inácio de: 9, 30, 95, 104, 118, 158.
- Luís, Pedro: 112.
- Luis Borges, Jorge: 73.
- Lutero, Martinho: 123.
- Luz, Fr. António da: 8.
- Magalhães, Cosme de: 15, 16, 90.
- Marinheiro, Cristóvão da: 169.
- Mariz, António de: 18, 161.
- Marques, B.F. da Costa: 163.

- Martins, António M.: 165, 169, 172.
- Marsilio Ficino: 102.
- Marx, Karl: 22.
- Medeiros, Filipa: 162, 163.
- Meirinhos, José F.: 171.
- Melanchthon, Philippe: 26.
- Mestre Eckhart: 118.
- Meynard, Thierry: 165.
- Miranda, Margarida: 166.
- Molina, Luís de: 17, 36, 116, 128, 164, 171.
- Murça, Diogo de: 10, 164.
- Nadal, Jerónimo: 30.
- Newton, Isaac: 81.
- Nicolau de Cusa: 86.
- Nicolau, Miguel: 167.
- Nietzsche, Friedrich: 117.
- Nobili, Roberto de: 20.
- Nunes, Pedro: 88, 169.
- O'Malley, J.W.: 170.
- Orígenes de Alexandria: 123.
- Orrego Sánchez, Santiago: 171.
- Pascoal, Augusto A.: 163.
- Paulo de Veneza: 95.
- Pedro Hispano: 66.
- Peirce, Ch. Sanders: 22, 167.
- Pereira, Duarte Pacheco: 89.
- Pereira, José: 172.
- Pico, Giovanni: 93.
- Pinho, Sebastião T. de: 163.
- Platão: 138, 144.
- Poinsot (*sive* de São Tomás), João: 65.
- Pombo, Olga: 165.
- Pomponazzi, Pietro: 151.
- Popper, Karl: 56.
- Porfírio: 6, 34, 47, 52.
- Porro, Pasquale: 168.
- Pseudo-Dionísio Areopagita: 75, 86, 90, 125, 129, 149.
- Quental, Antero de: 100.
- Reeve, C.D.C.: 113.
- Ribeiro, A.: 171.
- Salatowsky, Sascha: 170.
- Sambiasi, Francesco: 20.
- Sander, Christoph: 169.
- Santos, José M. P. dos: 165.
- Santos, Maria A.M.: 171.
- Schmitt, Charles B.: 165.

- Scorsese, Martin: 21.  
Simmons, Alison: 170.  
Soares (Lusitano), Francisco: 7.  
Sócrates: 114.  
Soncinas, Paulo B.: 91.  
Soto, Domingos de: 66, 80,  
91, 169, 171.  
Suárez, Francisco: 14, 27, 28,  
91, 116, 121, 134, 138,  
139, 141, 153, 164, 167,  
171, 172.  
Toledo, Francisco de: 27.  
Tolosa, Inácio de: 36.  
Tomás, Álvaro: 80.  
Tomás de Aquino: 5, 68, 91,  
98, 99, 108, 111, 112,  
119, 120, 140, 171.  
Torres, Miguel: 54.  
Trigault, Nicolas: 21.  
Vagnoni, Alfonso: 21.  
Veiga, Tomás Rodrigues da:  
97.  
Verbiest, Ferdinand: 164  
Vitória, Francisco de: 5, 128,  
171.  
Wakúlenko, Serhii: 48, 165,  
167.  
Wallace, William A.: 169.

I  
IMPRESA EL UNIVERSIDAD DE COCABA  
COCABA UNIVERSITY PRESS  
U

**N** I M P R E N S A  
N A C I O N A L

