

ENSINAR FILOSOFIA NA COIMBRA DO SÉCULO XVI: O CASO DOS 'COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS S.I. (1592-1606)'

MÁRIO S. DE CARVALHO

1. Introdução

Há mais de quatrocentos anos um jesuíta de Coimbra, Sebastião de Moraes, chegou a Parma acompanhando como confessor a futura esposa de Alexandre Farnese, D. Maria de Portugal. Ele foi durante alguns anos (1569-71) reitor do Colégio desta bela, histórica e elegante cidade, e dele, posteriormente nomeado primeiro bispo do Japão (Funay), disse Pedro Ribadaneira, ser um “uomo buono, dotto, prudente, amato dai fratelli e stimato di fuora (...) però maninconico, e inesperto, piu presto inchinato alla quiete degli studi che alla sollecitudine del governo”¹. Evoco esta coincidência de Parma ter acolhido um mestre vindo de Coimbra, que em 1586, ainda enquanto Provincial, instava a que se dedicasse todo o tempo a entender mais e melhor o texto de Aristóteles (MP VII 600)², com a circunstância de também em Parma e na corte dos Farnese haver estado aquele que foi talvez o huma-

¹ Cf. FREITAS CARVALHO 1999, p. 252; cf. também STEGMÜLLER 1959, 87.

² Cf. CARVALHO 2010, p. 44. MP abrevia os *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. I: 1540-1556, ed. L. LUKÁCS, Romae 1965 e sg.

nista aristotélico mais criticado pelo *Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra* (CAJC), de que aqui tratarei, o bispo de Caserta Antonio Bernardi³.

No que se segue avançarei em três momentos, mas permitindo-me desde já testemunhar que optarei por uma aproximação mais sintética e menos analítica, em virtude do trabalho de Cristiano Casalini, *Aristotele a Coimbra*, que gostaria de saudar⁴. Assim, apresentarei o CAJC evidenciando o seu eclectismo (§ 2); de seguida, debruçando-me sobre o ensino e o seu sujeito, darei relevo à noção de ordem (§ 3); finalmente explorarei a ideia de ciência, o problema central do CAJC (§ 4).

2. Filologia e Filosofia, a opção pelo eclectismo

No Prefácio à primeira edição das *Instituições Dialécticas* (1564), o primeiro jesuíta português ligado ao CAJC, Pedro da Fonseca, justificou o que se sentia nessa preclara cidade nas Artes liberais (*urbis Conimbricae preclarae bonarum artium*)⁵, na sequência da iluminada intervenção de D. João III criando um Colégio das Artes⁶. Avaliando negativamente o século que o precedera, Fonseca preconizava outra “Aristotelian turn” – “um regresso às fontes (*veluti in cunabulis*)” –, que se caracterizasse por um acesso directo aos textos do

³ Cf. FORLIVESI 2009.

⁴ Cf. CASALINI 2012.

⁵ METEOR. 1593, t. 9, c. 9, 102.

⁶ Cf. FREI AMADOR ARRAIS 1974, 339: «... el Rey Dom João o Terceyro (...) vendo que em seus Reynos não avia escolas geraes de todas as sciencias (...) criou, & perfeiçoou a Universidade de Coimbra, & mandou buscar letrados estrangeiros mui doctos, & insignes em todas as faculdades, que fez vir com grandes partidos de Italia, Frandres, França, & Castella à dita Cidade, onde se lem todas as sciencias assi da sagrada Theologia, como dos sanctos Cãones, Leys, Medicina, phylosophia, Artes, & varias línguas. De maneyra que com seu favor começarão as letras, & virtudes a florecer...».

Filósofo, em vez das habituais sùmulas com que até então se compraziam os reputados aristotélicos:

“De tal modo foi pobre de literatura brilhante a idade anterior que, ainda que todos os que frequentavam os estudos de Filosofia quisessem ser tidos como aristotélicos, pouquíssimos eram os que estudavam Aristóteles. Efectivamente, julgavam que a doutrina aristotélica se continha mais perfeita e proficientemente explanada nalgumas sùmulas e investigações elaboradas pelo zelo dos mais diligentes do que pelo próprio autor. (...) Advertindo isto, a nossa Academia Conimbricense, levada pelo recente exemplo e prática de algumas outras, seguiu este método de ensinar (*docendi rationem*), por assim dizer, num regresso às fontes (*veluti in cunabulis*), julgando que todo o empenho devia ser colocado na explanação (*explicandis*) dos livros de Aristóteles”⁷.

Embora Fonseca se tivesse afastado do CAJC que veio a ser publicado (1592-1606), o seu sucessor e principal redactor do Curso, Manuel de Góis, procurou seguir essa metodologia, *in disciplina Aristotelis*⁸. Isso aconteceu nos livros da *Physica* (1592), nos *De Coelo* (1593)⁹, nos do *De Generatione et Corruptione*, nos *De Anima* (1598)¹⁰, e finalmente *In universam Dialecticam* (1606)¹¹, este último da autoria de Sebastião do Couto. Estes dois jesuítas procuraram à sua maneira emular o notável trabalho de Fonseca sobre a *Metaphysica*, cuja preocupação com a restituição do texto de Aristóteles foi inigualável. Se diversamente de Fonseca, nenhum dos dois restituiu ou

⁷ DA FONSECA 1964, p. 9. Sobre a intervenção global de Fonseca, vd. CARVALHO 2010, 26, 27-32, com relevo para a p. 29 que transcreve a carta do autor.

⁸ DE COELO 1593, II, c. 5, q. 6, a. 2, 233.

⁹ O tomo do *De Coelo* continha também um *Tractatio aliquot Problematum de rebus ad quatuor mundi elementa pertinentibus*, umas disputas sobre a *Ethica*, e um comentário aos *Meteororum*, e aos *Parva Naturalia* (este último incluindo os tratados *De divinatione per somnum*, *De Iuventute et Senectute*, *de longitudine et brevitate vitae*, *De memoria et Reminiscentia*, *De Respiratione*, *De Somniis*, *De Sono et Vigília* e *De Vita et Morte*).

¹⁰ O tomo do *De Anima* integrava um *Tractatus de Anima Separata* e um outro *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium*.

¹¹ O tomo dedicado à Lógica integrava os seguintes títulos: *in Isagogem Porphyrii*, *in libros Categoriarum*, *de Interpretatione*, *de Priore Resolutione*, *de Posteriore Resolutione*, *in librum primum Topicorum* e *in duos libros Elenchorum*.

traduziu o texto grego (este será acolhido nas edições publicadas fora de Portugal), em todos os títulos que citámos Góis e Couto recorreram à metodologia que se deverá contar como uma das razões pelas quais esta edição filosófica conheceu um sucesso europeu. Refiro-me ao duplo procedimento da *explanatio* e da *quaestio*, quer dizer, ao facto de se tratar de um manual com dois patamares de leitura e uma tripla metodologia: (i) a exacta versão e reconstituição do texto aristotélico a ser comentado; (ii) a hermenêutica do sentido buscada dentro da fonte (Aristóteles), permitindo um primeiro levantamento de dúvidas; (iii) a discussão progressiva e autónoma de questões, na via da doutrina e na via da disciplina¹². Voltaremos, no fim, a esta divisão, mas talvez valha a pena anotarmos desde já que o método que Fonseca preconizara se distinguiu também da proposta, eventualmente mais conhecida, de Francisco Suárez, também para a *Metaphysica*, e cujo esforço de totalização obedecia antes a um cunho expositivo não textual¹³. Este será aliás o processo vencedor, progressivamente adoptado mesmo pelos manuais dos jesuítas conimbricenses dos séculos XVII e XVIII.

Tendo em consideração que sob o título genérico de *Commentarii* outras metodologias e outros títulos da obra de Aristóteles foram objecto de estudo – a monografia de Casalini elucida bem esta matéria –, qualquer elementar conhecedor da obra do Estagirita topa facilmente com algumas ausências. Elas merecem ser explicadas porque se entendia e se prescrevia que filosofar seria equivalente a comentar Aristóteles. Em Coimbra tal sucede num quadro estranho à sistematicidade praticada por Suárez nas suas *Disputationes*

¹² Cf. CARVALHO 2010, p. 60-61, com bibliografia.

¹³ Cf. COUJOU 1999, «Introduction», 4*-5* e nota.

Metaphysicae, mas nunca alheio ao chamado *filum doctrinae*¹⁴. Eis as principais ausências: a *Metaphysica*, a *Politica*, a *Retorica* e a *Poetica*, além de *De Sensu et Sensibili*, e dos livros da biologia animal (*Historia Animalium*, *Partibus Animalium*, *De motu animalium*, *De incessu animalium*, e *De Generatione Animalium*). Expliquemos todas estas ausências. Os textos de biologia e o primeiro tratado dos *Parva Naturalia* podiam dar-se como estudados nos livros do *De Anima* e nas várias partes publicadas dos *Problemata*; os dois tratados mais literários tinham sido abordados no curso de Humanidades que antecedia o de Filosofia, se bem que, juntamente com a *História dos Animais*, a *Retórica* e a *Poética* fossem explicitamente considerados livros mais fáceis ou menos elaborados¹⁵; o estudo da política encontrava-se subsumido pela ética, apesar de esta ser muito breve (a *Nicomachea* foi disputada à luz da *Suma de Teologia* de S. Tomás e os *Magna Moralia* e a *Eudemia* não conheceram quaisquer comentários) e de se exigir alguma maturidade para o seu estudo; quanto aos livros da *Metaphysica*, eles não foram editados apenas por falta de tempo, pois, quer Manuel de Góis, quer Sebastião do Couto deixaram bem explícito, em vários lugares do seu trabalho comentarístico, a intenção de o virem a fazer.

Quem confrontar a tradição manuscrita de Coimbra e de Évora que deu origem ao CAJC com este último que foi o trabalho efectivamente publicado verifica que neste há uma excessiva exposição de Aristóteles à tradição. Isto tem como consequência editorial a produção de uma “hipertextualidade” que Descartes, desconhecedor deste termo da WWW e que nunca leu R. Barthes, designou antes por “prolixo”. A *peripatetica familia* com a qual se acedia ao texto do Filósofo acolhia sucessores (Teofrasto e.g.), exegetas (*interpretes*),

¹⁴ DE ANIMA 1598, III, c. 5, q. 4, a. 2, 345; cf. CARVALHO 2010B.

¹⁵ PHYS. 1592, Prooemium, 46.

como Alexandre, Porfírio, Temístio, Simplício, Amónio, Plutarco e Filópono, entre outros; depois, expositores, como Galeno ou de novo Alexandre; comentadores, em vários idiomas, como o latino – com Boécio, Alberto Magno e São Tomás – e o árabe – com Averróis e, por fim, naturalmente um número impressionante de autores mais ou menos contemporâneos¹⁶. Muito recentemente foi posta em relevo a frequência invulgar de citações de médicos contemporâneos e ibéricos, a propósito das páginas que Aristóteles concedeu à teoria do conhecimento sensível (*De Anima* II 7-11)¹⁷. E referiria ainda o trabalho do estudioso ucraniano sobre os *Comentários à Dialéctica* (permitam-me, neste momento histórico tão doloroso que nomeie a pátria ferida de S. Wakúlenko), revelador do número impressionante dos autores mais recentes citados por S. do Couto: sete teólogos, dois augustinianos, quatro averroístas cristãos, quinze tomistas, treze escotistas, catorze nominalistas, três eruditos bizantinos, quinze humanistas e seis autores ibéricos¹⁸. O efeito da hipertextualidade, tal como lhe chamou o mesmo Wakúlenko, é fácil de apreciar, e mesmo de contabilizar, v.g. se confrontarmos os 164 fólhos manuscritos do inédito *In Primum Aristotelis de Anima Scholia*, atribuído a Pedro da Fonseca¹⁹, com data de 1559, com o congénere de Manuel de Góis, publicado em 1598 com 440 páginas impressas.

Esta hipertrofia textual explica-se, por um lado, pela rapidez do empreendimento, e pela liberdade com que as decisões eram tomadas, antes ou concomitantemente ao estabelecimento da *Ratio Studiorum*; recorde-se que,

¹⁶ DIALECT. 1606, Prooemium, 5.

¹⁷ Cf. SANDER 2014.

¹⁸ Cf. WAKÚLENKO 2005.

¹⁹ Cf. Coimbra, Biblioteca Geral Universidade de Coimbra, Ms 2399; in 4º.

quer Fonseca, quer Góis, contribuíram para a sua redacção como especialistas. E, por outro lado, pela facilidade que a imprensa concedia, dado o facto de se tratar de uma iniciativa desde o seu início feita a pensar em toda a Companhia de Jesus (isto deve aliás explicar a amplitude das *quaestiones*, concebidas a pensar na definição do *filum doctrinae*), e pela liberdade e exaustividade didácticas. Cria-se, convicta mas ingenuamente, que as interpretações que saíam fora dos limites (*extra chorum vagantur*) podiam ser corrigidas desde que iluminadas pelo brilho da divina fé. Isto era aliás testemunhável pelo próprio efeito de tradição, confessando-se assim que, quer filósofos, quer eruditos teólogos, se haviam servido de Aristóteles ao longo de vários séculos, para explicar as mais importantes e maiores questões, não apenas na física e na dialéctica, mas também nas ciências moral e divina²⁰.

Seja como for, em face das várias dificuldades a respeito das teses de Aristóteles, e mormente nas atinentes à eternidade v.g., o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (nostrarum commentationem)* adopta uma posição probabilista, em muitas ocasiões²¹, e noutras, com base no princípio da distinção entre o que Aristóteles pensou (*Aristoteles senserit*) e aquilo que se deve de facto pensar (*quid sentiendum sit*), supera o pensamento comentado, retomando à sua maneira a técnica de S. Tomás da “*expositio reverentialis*”²².

Todo este trabalho de comentário obedeceu exclusivamente a um programa escolar global, num período europeu conhecido como uma nova era

²⁰ DIALECT. 1606, Prooemium, 5-6.

²¹ DE COELO 1593, I, c. 2, q. 3, a. 3, 47, para apenas um exemplo.

²² PHYS 1592, II, c. 1, q. 2, a. 3, 223.

da educação ou do que chamei o momento exegético da Europa²³. Em três anos e meio de estudos de Filosofia, a lógica ocupava a parte de leão, situação que alguns professores e sobretudo visitantes lamentaram, mas que se compreende pela importância que se lhe atribuía – considerava-se que disputar era um dos distintivos do filósofo –, pois nela se dava uma atenção particular à divisão, à definição e à argumentação enquanto modos de ensinar: pela divisão chegava-se ao conhecimento das partes, pela definição ao conhecimento da essência e pela argumentação às afecções e aos acidentes²⁴. Entre as quatro acepções do verbo latino, *disserere*, que se supõe correlativo ao grego “*dialegesthai*”, nota-se uma sensibilidade sobretudo relativamente à acepção de “descobrir” – de novo, seja pela argumentação, seja pela definição, seja pela divisão –, mas esta arte ou doutrina da descoberta (*ars sive doctrina disserendi*), na sua dimensão teórica (*docens*), traduz-se sobretudo num ditame ou norma pela qual uma arte prescreve o modo prático indispensável para se poder fazer uma obra²⁵. Entre algumas menções elogiosas à dialéctica contam-se e.g. a de “balança da verdade”, “regra e medida das ciências”, “formadora da sabedoria”, etc. À dialéctica ou lógica, e desde que tudo corresse idealmente, o que nem sempre ou quase nunca sucedeu como é óbvio, seguia-se a física, a psicologia e a ética, e finalmente a metafísica.

Sendo este o horizonte teórico do CAJC, já se vê como motivos e oportunidades didácticas mais prosaicas devem explicar o pragmatismo de Góis,

²³ DURKHEIM 2007, p. 85; vd. mais bibliografia in CARVALHO 2010, 26; Cf. CARVALHO 2008, 141-48.

²⁴ DIALECT. 1606, Prooemium, q. 5, a. 3, 42.

²⁵ Cf. CARVALHO 2010, 65.

numa eventual modificação do plano e da metodologia de Fonseca, levando-o a escrever:

“...a partir do que é esparsamente transmitido por Aristóteles, vamos escolher o que for mais digno e mais importante num só ponto (*in unum seligere*) e juntar na mesma ordenação (*ad idem institutum adiungere*) as restantes observações pertinentes, para apresentar tudo aos leitores (*legentibus*), de acordo com a nossa perspectiva (*arbitratu nostro*), resumidamente dividido em capítulos; de modo a que a explicação (*explicatio*) destas matérias que são, por natureza, muito agradáveis, possa ser também mais agradável e mais proveitosa”²⁶.

As palavras de Góis que acabámos de reproduzir e a obra que de facto deu à imprensa, revelam-nos que estamos perante um manual para ser lido, eventualmente em voz alta, mas composto segundo uma perspectiva bem definida e consciente. Diríamos como um verdadeiro texto eclético, não evidentemente, na acepção moderna pejorativa desse vocábulo, mas antes na acepção aristotélica dos *Topica*, cujo emprego do verbo grego *eklégein* (recolher, seleccionar) nos permite pensar no seu correspondente latino (*seligere*); tudo isto somado, poderíamos evocar, como cenário hermenêutico de fundo, a invenção dos lugares ou tópicos teológicos de Melchior Cano, na esteira de uma célebre passagem da *Summa theologiae* (Aquino I, q1, a8, ad 2um) onde S. Tomás reflecte sobre os argumentos por autoridade, e a metódica dos *Análíticos* (89b23) que interrogava se é (*ei ésti/si est*), o que é (*ti éstin/quid est*), como é (*tò hótí/quia*) e por que é (*tò dióti/propter quid*).

É ainda com o intuito explícito de evitar que os alunos percam tempo a tomar notas, que os Padres da Companhia de Coimbra e de Évora conjugam

²⁶ METEOR. 1593, Prooemium, 4.

manual didático e invenção da imprensa²⁷. Talvez nenhum outro autor coevo o tivesse dito melhor, ao louvar a imprensa pela facilidade com que os pobres podiam finalmente ter acesso ao saber²⁸. Isto é particularmente interessante e importante. Duzentos anos depois de Dante ter elogiado a língua vulgar como meio de facilitar e democratizar (passe palavra tão moderna) o acesso ao saber filosófico, é significativo recordarmos, sobretudo em tempos de carência como os nossos e de atribulada crise financeira que ameaça expulsar do ensino quem não o puder pagar, como, voltando embora à dimensão global do latim, na cidade de Coimbra por volta de 1561 se acolhiam 1800 estudantes provenientes de todo o país, e não só, independentemente do pecúlio dos seus pais²⁹.

A ligação ensino/imprensa, com a tónica posta no ensino, aparece justificada num diálogo entre Escalígero e Cardano. Ao perguntarem “por que é que, por vezes, a audição deleita mais do que a visão”³⁰, os nossos Jesuítas fazem suas algumas razões de Escalígero que vale a pena reter: (i) o esforço é menor numa aprendizagem feita auditivamente; (ii) a entoação da voz desperta mais interesse; (iii) o que ouvimos torna-se menos abstracto do que quando lemos; (iv) há uma dimensão social na audição; (v) pelo maior respe-

²⁷ Cf. MP, III, 317; MP, III, 60; MP, II, 44*; MP II 669, para o mesmo tema em Bento Pereira, com data de 1564.

²⁸ Cf. FREI AMADOR ARRAIS 1974, IV 3, 223: “Divina invenção foy por certo a da Impressam pola facilidade de tresladar os livros. Da qual nasece poderem os pobres ser também letrados, como os ricos, que antes não erão. (...) Porem Gutembergo, não se glorie ser o prymeiro inventor della no anno de mil & quatrocentos, & quarenta. Porque os nossos sabem em Japam, e no Império das Abexis aver impressores de forma de ferro há muitas centenas de annos.” (vd. *ibid.* IV 32, 297 sobre o assunto da invenção da imprensa na China)

²⁹ Cf. MP, III, 61; vd. CARVALHO 2010, 40.

³⁰ *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium per totidem sectiones distributa s. 2*, in DE ANIMA 1598, 548.

ito que nos obrigamos a mostrar a quem expõe; (vi) pelo prazer do diálogo investigatório com o narrador; (vii) pela descontração e agradabilidade próprias do diálogo. Com efeito, a seguir à vista ouvir é o mais relevante dos sentidos³¹, e tal como aquela, embora de maneira menos boa, a escuta está ao serviço da doutrina, da ciência e da experiência³². Subjacente a estas palavras está uma concepção e uma atenção moderna à psicologia do ensino, e às condições materiais do mesmo.

3. Pedagogia e Antropologia, a importância da ordem

Voltemos agora o nosso olhar para os protagonistas, mestres e estudantes. Aristóteles havia teorizado sobre alguns sinais fisionómicos indicativos do talento³³, contando-se o temperamento melancólico (de que, como vimos, o reitor do Colégio de Parma era dotado) como o mais indicado para a filosofia³⁴. Atribuía-se aos melancólicos o privilégio no engenho ou na inteligência³⁵, porquanto aprendiam facilmente, discorriam rapidamente, eram ágeis e agudos, com boa capacidade de evocação de coisas exteriores e de as relacionarem, sopesando assiduamente o que apreendiam, meditando nelas frequentemente, e ajuizando permanentemente sobre aquilo que descobriam ao discorrer. Eis o perfil ideal de um aluno de filosofia: prendado, dotado de boa

³¹ DE ANIMA 1598, II, c. 8, q. 4, a. 1, 212.

³² *Ibid.* III, c. 1, q. 1, a. 2, 277.

³³ DE COELO 1593, II, c. 3, q. 9, a. 1, 186.

³⁴ DE GEN. 1597, II, c. 8, q. 4, a. 3, 464. Como a compleição do corpo é sinal do talento (*ibid.* II, c. 8, q. 4, a. 1, 461) – e.g. floresce nos melancólicos, que se podem dividir em dois géneros consoante a atrabile seja mais quente ou mais húmida (*ibid.* II, c. 8, q. 4, a. 4, 463) –, o temperamento mais apto para a excelência da inteligência e a perspicácia da mente é o resultante da combinação da bÍlis com a melancolia (*ibid.* II, c. 8, q. 4, a. 3, 462).

³⁵ *Ibid.* II, c. 8, q. 4, a. 2, 462.

fantasia, quer dizer, de imaginação rápida e perspicácia, rápido raciocínio e discurso fluente, boa faculdade estimativa, quer dizer, capaz de gerir essa faculdade de modo excelente destacando-se por isso pelo discernimento³⁶.

Como ficou dito, o processo de descoberta na ciência remetia para um horizonte teórico de nítidos contornos epistemológicos, sobre o qual Casalini se debruçou: no ensino tratava-se de tomar em consideração o modo como a nossa mente discorre (*disserire*) correctamente e sem erros quando investiga (*investigare*) assuntos que desconhece (*incognita*) a partir dos mais bem conhecidos (*notioribus*). Realisticamente, à epistemologia acrescentava-se a antropologia e mesmo uma dietética. Quer dizer: era do Homem todo na sua singularidade que se tratava, considerando-se por isso que a beleza (*bonitas*) da fantasia, evidente como contributo para a perspicácia e inteligência, dependia em primeiro lugar do corpo e do aparelho sensorial (*sensiterium*) e, sem se desconhecer a importância das condições cerebrais, a bondade (*bonitas*) do talento era explicada não pelo intelecto em si, mas pelo valor dos sentidos internos, sua prontidão e destreza nas actividades. Daí que, quanto mais se exercitarem mais vivos são os corpos, mesmo não sendo a delicadeza (*mollitudo*) da carne – apesar de tudo sinal de um bom carácter (*ingenium*) – sinal de maior nobreza da alma. Os progenitores, a geografia e uma alimentação racional (*ratio victus*) podiam intervir na vontade, na memória e no talento mas, porque o talento podia ser domado e inflectido, o poder da educação estava garantido, sem ter que ver com influências astrológicas. Precisando a posição de Fonseca, segundo a qual a capacidade de aprender (*disci-*

³⁶ PARVA NATURALIA 1593, *In librum de Somniis* c. 2, 39.

plina) pertencia à essência do ser humano, Couto, mais realista, sublinhou sobretudo a dimensão potencial do ensino.

Simultaneamente ensino (*doctrina*), arte (*ars*), aprendizagem (*disciplina*) e descoberta (*inventio*), o acto de causar o saber no aluno pelo mestre (*magister*), o ensino (*doctrina*), numa palavra, estava dependente da escrita ou da voz de um mestre³⁷, e por isso também atribuível à ciência de Jesus Cristo³⁸. Não obstante o que se disse acerca da audição, a vista continua a ser considerada como o órgão mais adequado e apto para a experiência (*experientia*), e que esta é a mãe (*parens/mater*) da filosofia, sua mestra (*magistra*) e condutora (*dux*). Ora, uma vez que a alma humana é uma tábua rasa desde a sua criação por Deus e posterior infusão no corpo, e que o hábito das ciências (*scientiarum habitus*) se adquire com o passar do tempo, o conhecimento não pode senão começar nos sentidos, avançar para a observação, e só depois, graças à experiência, alcançar as ciências. A temporalidade será assim um factor a tomar em consideração, razão pela qual, além de ser necessária para o conhecimento dos princípios e para formar o hábito das ciências e das artes, a experiência não pode deixar de ser matéria para a indução na ciência (*ars*)³⁹, apesar da semântica de “experiência” no CAJC ser alargada, mas imprecisa, porque estende-se da crítica à tradição, graças e.g. às descobertas marítimas portuguesas, à sua mais ingénua confirmação.

Epistemológica e metodologicamente, é necessário acrescentarmos uma noção capital, a de *ordo*, às duas já referidas, de tempo e de eclectismo.

³⁷ *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 2, a. 1, in DIALECT. 1606, 301

³⁸ *Ibid.* I, c. 1, q. 2, a. 2, 304.

³⁹ DIALECT. 1606, Prooemium, q. 1, a. 1, 7.

Pensamos pelo menos em três dos seus níveis: a ordem em que alegadamente as ciências (*ordo in disciplinis*) foram descobertas (*inventae*); a ordem em que elas devem ser ensinadas (*doctrinae*); a ordem em que elas devem ser preferidas, por razões de dignidade (*dignitatis*) intrínseca, i.e., da sua certeza ou evidência, superioridade do seu objecto, e utilidade do seu saber. Só articulando estes três critérios de dignidade é que se pode defender, frente ao predomínio lectivo da lógica, que a metafísica é a primeira ciência, a filosofia natural a segunda, e a matemática a última; mas também, que a matemática é a primeira, a filosofia natural a segunda, e a metafísica a última, agora quanto ao grau de certeza e de evidência (*certitudo et evidentia*). A preponderância e o lugar inequivocamente intermédio da *physica* – 73% do CAJC ocupa-se de filosofia natural – é de fácil explicação, pois sem ela o mundo perderia a sua espessura ontológica e cognitiva, o que se considera ser um erro filosoficamente absurdo.

Consideremos a ordem do ensino. Contra a reminiscência platónica e o inatismo na ciência, o CAJC recorda a tese de Aristóteles segundo a qual o intelecto está em potência para a aprendizagem segundo a ordem do tempo, desde a sua origem⁴⁰. A tese aristotélica da tábua rasa equivale a uma concepção da descoberta enquanto descoberta, i.e., a uma determinada sensibilidade perante o tempo e o advento da novidade enquanto actualidade (*entelecheia/intelligere*). Isso traduz-se sempre que qualquer mestre começa por comunicar ao discípulo a ciência mediante exemplos sensíveis, ou semelhantes, por forma a reproduzir as imagens adequadas à intelecção, e lhe apresenta proposições comuns e princípios conhecidos, aplicando-os a conclusões parti-

⁴⁰ DE ANIMA 1598, III, c. 4explanatio, Coimbra 1598, 317; *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 1, a. 2, DIALECT. 1606, 293.

culares, como que levando-o pela mão para o conhecimento do inteligível e da verdade. O professor não transmite a ciência mediante a infusão na mente do aluno da luz do intelecto ou das espécies inteligíveis por si e directamente, mas ensina de facto na medida em que apresenta proposições, signos externos ou exemplos que são auxiliares do conhecimento que quer inculcar⁴¹. Sendo embora verdade que o aluno de filosofia deve conceder sem prova muitas coisas, como os chamados postulados, mesmo que os não entenda ou os considere falsos, os sinais externos que são conhecidos pelo professor de modo particular, e explicitamente são conhecidos de modo confuso e universal pelo aluno⁴². Isto equivale a reconhecer que a ciência que está no discípulo é de certo modo causada pelo mestre⁴³, mas que o discípulo também participa nessa acção⁴⁴, sendo esta uma das razões pelas quais a antropologia do ensino não dispensa a ética: na instrução (*educatio*), além das condições naturais para a tranquilidade, consideram-se os prazeres como inimigos da ciência⁴⁵, e os prazeres indecentes (*obscenus*) do corpo como prejudiciais ao engenho⁴⁶.

Enfim, defendendo-se que o talento filosófico passa por discutir as coisas e não as palavras, o que evidentemente nos lembra S. Agostinho, a ultrapassagem deste autor faz-se pela consideração do acto educativo como devendo atingir e modificar o Homem na sua totalidade, i.e., atravessando-o desde as suas raízes físicas até à sua última dimensão espiritual. E atrever-

⁴¹ *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 1, a. 3, DIALECT. 1606, 295.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 2, a. 1, DIALECT. 1606, 301.

⁴⁴ DE ANIMA 1598, II, c. 1, q. 7, a. 3, 83.

⁴⁵ PHYS. 1592, VII, c. 3, explanatio, 689.

⁴⁶ DE GEN. 1597, II, c. 8, q. 4, a. 1, 461.

me-ia mesmo a acrescentar: a todos os Homens, evocando o facto tão curioso de, para poder ser compreendida por todos os estudantes, a lição inaugural do ano lectivo 1584/85, no colégio jesuíta português da Índia (Goa), teve de ser traduzida em dezasseis idiomas⁴⁷.

4. Metafísica e MissionaçãO, a exposiçãO da ciência

A noção de ordem é incompleta se não se exprimir teleologicamente. Comparando-se o génio ou talento (*ingenia*) do Homem às árvores que do-
bram, assim o ser humano pode ser adequadamente denominado árvore celeste, desde que domesticado pelas ciências (*ars*) e pela educação (*cultus*)⁴⁸. Mas, ainda e sempre como as árvores, a figura humana erecta (*recta*) explica-se por uma tripla razão: para comodidade dos sentidos internos e externos, para o uso das mãos, finalmente, para que ele considere que foi criado por Deus para o céu e a eternidade⁴⁹. Inclinando ao amor de Deus e ao desprezo dos prazeres e das honras, o aluno de filosofia conhece a bondade divina que se manifesta nas criaturas, ama-as, e afasta as vaidades considerando-as insignificantes⁵⁰.

Acabámos de nomear o fim essencial da razão humana que confere ao todo que o CAJC é uma organização sistemática, a ideia fundadora da ciência e do seu ensino. Este é um caso de identidade entre sistema e filosofia, segundo aquele conceito que Kant (KrV A 542) designava por “escolástico”.

⁴⁷ SARAIVA 1989, 155-56.

⁴⁸ DE COELO 1593, II, c. 3, q. 9, a. 3, 193.

⁴⁹ DE GEN. 1597, II, c. 8, q. 3, a. 2, 453.

⁵⁰ PHYS. 1592, Prooemium, q. 3, a. 2, 26.

Se, na esteira dos escritos de Loyola e do motivo da Companhia, *ad maiorem Dei gloriam*, a filosofia tem a missão de transformar em primeiro lugar o Homem (de onde as vias da *doctrina* e da *disciplina* apenas explicitarem a dimensão legisladora da razão), na sua qualidade de arquitectónica e sistemática à filosofia cabe concretizar a perfeição ontológica da ciência. Sem termos tempo de abordar aquela dimensão teleológica, atenhamo-nos mais a esta segunda vertente que é, no fim de contas, a exposição sistemática de uma razão pura (ciência) enquanto metafísica.

Considerava-se que cabia à metafísica ser a última das ciências mas também presidir às restantes artes ou ciências. Reivindicar este seu estatuto era tarefa tanto mais urgente quanto ameaçada por uma afirmação recente de Antonio Bernardi, segundo a qual a metafísica deveria ser a primeira das ciências, ou melhor, a única. Ora, é sumamente significativo que o combate ao monismo epistemológico de Bernardi tenha permitido aos jesuítas a defesa de um pluralismo epistemológico compaginável com um “sistema unitário”. Ambos assentariam na coincidência ideal entre a ordem epistemológica do ensino ou da descoberta (*nota nobis/ doctrina vs. disciplina*), a ordem onto-epistemológica da natureza (*nota natura*), e um ideal de ciência demonstrativa segundo o modelo regressivo da composição (*propter quid*). A fundar esta difícil articulação está o postulado segundo o qual toda a ciência se desenvolve numa região entre o conhecimento e a natureza, entre a temporalidade e a eternidade, mas também o de que os princípios do conhecimento, sendo princípios internos do ser e as suas causas, asseguram ao Homem um conhecimento perfeito, i.e. o conhecimento que prova o efeito mediante a exposição teórica ou científica da sua causa.

Este conjunto não foi importante só frente ao ambiente neocéptico do século XVI e à nova geografia global do mundo que configurou a expansão da ciência. Tais fundamentos também nos ajudam a compreender a insistência de Sebastião de Moraes a que começámos por aludir. Ela reproduzia, afinal, preocupação explícita de Ferdinando Perez quando, em 1566 e posteriormente em 1587, dava conta de um conflito de faculdades em Évora e em Coimbra, ou seja, que havia aí mestres que exorbitavam dos seus limites disciplinares. Isso acontecia sempre que, por exemplo, se tratavam em filosofia, e o que é pior ainda, em lógica, de matérias do âmbito da teologia, desrespeitando a proibição da *metábasis eis állo génos*⁵¹. Também Sebastião do Couto dá conta disso mesmo, mas é fácil perceber-se que essa alegada exorbitância podia decorrer naturalmente das *quaestiones* e da sua virtude amplificadora, a qual podia colidir com a passagem lectiva da *explanatio* à *quaestio* e com a exigência pedagógica das chamadas via do ensino (*doctrina*) e via da aprendizagem (*disciplina*). Sendo esta uma tarefa ainda não investigada, porque só pode ser feita com base nos manuscritos, estou em crer que a publicação do CAJC poderá ter sido vista como um contributo pelo menos indirecto para se sanar conflitos. E digo-o, acrescentando, que, gozando ainda os autores do CAJC de uma liberdade programática que está prestes a ser limitada, Manuel de Góis, sobretudo, surge-nos como uma figura relevante na determinação do *filum doctrinae*.

Mas tal como já foi observado por outros antes de nós, isto representou uma modificação do princípio da ancilaridade. Sem nunca perder de vista que a regra da fé é o tribunal da verdade, e que, além de ser mestra de uma

⁵¹ Cf. Aristóteles, *An. Post.* I 7, 75 a 38; Id., *De Coelo* I 1, 268 b 1sg.

vida honesta, a fé ortodoxa é a mãe (*parens*) da filosofia, i.e. do que se deve defender correctamente, o sentir comum das escolas e o referido *filum doctrinae* traduz a concepção de um saber segundo o qual só a verdade eterna e imutável pode unificar qualquer doutrina. Compreende-se por isso que o CAJC, adoptando a tese de Clemente de Alexandria sobre o princípio da filosofia, ensine que a origem das ciências ultrapassa a mera geografia grega⁵². Sendo Deus o verdadeiro autor das artes ou das ciências humanas e divinas (leia-se: filosofia), logo dadas a Adão e à sua progénie, como hebreus, caldeus, egípcios, gregos e ítalos, elas espalharam-se posteriormente por todo o orbe: pelos magos da Pérsia e da Assíria, pelos sacerdotes do Egipto, pelos brâmanes e pelos gimnosofistas da Índia, pelos druidas da Gália, pelos sábios da Grécia, e pelos doutores da Latinidade, incluindo-se portanto também aí genuinamente a filosofia de Coimbra e da Companhia de Jesus. Este universalismo ou cosmopolitismo não é alheio ao projecto missionário e pedagógico global jesuíta, ele que, no concernente à filosofia, acabou por se concretizar, como todos sabem, por uma renovada versão da dialéctica Uno/Múltiplo, ou da sua tradução geográfica, Local/Global, que foi a chegada de Aristóteles à Índia, à China e à América latina.

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

⁵² DIALECT. 1606, Prooemum, 1-2.

BIBLIOGRAFIA

CARVALHO 2008 = MARIO SANTIAGO DE CARVALHO, «Linguagem e Mundo. Latim Filosófico e Identificação Europeia», in NAIR CASTRO SOARES, MARGARIDA MIRANDA E CARLOTA M. URBANO (coord.), *Latineuropa. Latim e Cultura Neolatina no processo da identidade europeia. Actas do Colóquio Internacional – Coimbra 9-10 de Novembro de 2006*, Coimbra, Faculdade de Letras, Instituto de Estudos Clássicos, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 129-148.

CARVALHO 2010 = MARIO SANTIAGO DE CARVALHO, *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO. Tradução do original latino por MARIA DA CONCEIÇÃO CAMPS, Lisboa, Edições Sílabo.

CARVALHO 2010b = MARIO SANTIAGO DE CARVALHO, «A questão do começo do saber numa introdução à Filosofia do século XVI português», in *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 993-1009.

CASALINI 2012 = CRISTIANO CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il «Cursus Conimbricensis» e l'educazione nel «Collegium Artium»*, Roma, Anicia.

COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS E SOCIETATE IESU:

DE ANIMA 1598 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, António de Mariz.

DE COELO 1593 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*, Lisboa, Simão Lopes

DE GEN. 1597 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, António de Mariz.

DIALECT. 1606 = *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, Ex officina Didaci Gomez Loureyro Vniversitatis Architypographi.

METEOR. 1593 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, Simão Lopes.

PARVA NATURALIA 1593 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa, Simão Lopes.

PHYS. 1592 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra António de Mariz.

COUJOU 1999 = JEAN-PAUL COUJOU, *Suárez et la refondation de la Métaphysique comme ontologie*, Louvain-la-neuve- Paris, Peeters.

DURKHEIM 2007 = EMILE DURKHEIM, *Educação e Sociologia*, Lisboa, Edições 70.

DA FONSECA 1964 = PEDRO DA FONSECA, *Instituições Dialécticas*, introd., estabelecimento do texto, trad. e notas de JOAQUIM FERREIRA GOMES, Coimbra, Universidade de Coimbra.

FORLIVESI 2009 = MARCO FORLIVESI (ed.), *Antonio Bernardi della Mirandola (1502-1565). Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese. Atti del Convegno «Antonio Bernardi nel V Centenario della Nascita», Mirandola, 30 novembre 2002*, Firenze, Olschki.

FREI AMADOR ARRAIS 1974 = D. FREI AMADOR ARRAIS, *Diálogos*. Introd. e revisão de MAMUEL LOPES DE ALMEIDA, Porto, Lello & Irmão.

FREITAS CARVALHO 1999 = JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO, «Sebastião de Morais, S.J., o confessor da princesa de Parma» in *D. Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo*, Porto, 1999, 249-274, agora in: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo6311.pdf> (consultado em abril de 2014).

MP = LADISLAO LUKÁCS (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu 1965-.

SANDER 2014 = CHRISTOPH SANDER, «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.

SARAIVA 1989 = JOSÉ HERMANO SARAIVA, *História concisa de Portugal, Europa-America* Mem Martins (13 ed.)

STEGMÜLLER 1959 = FRIEDRICH STEGMÜLLER, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad. de ALEXANDRE FRADIQUE GOMES DE OLIVEIRA MORUJÃO, Coimbra, Universidade de Coimbra 1959.

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