

Mário Santiago de Carvalho\*

## Leitura do ‘Proémio’ do volume do *De Anima* do Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense: como ultrapassar Aristóteles lendo Aristóteles?

**Reading Aristotle with Aristotle? The ‘Prooemium’ of the Volume on the *De Anima* of the Coimbra Jesuit Aristotelian Course**

### **Abstract**

This paper is intended as a close reading of the first five initial pages of the volume on the ‘De Anima’ of the *Coimbra Jesuit Aristotelian Course* (1598). Here it is shown that under the guise of a commentary on Aristotle’s *De Anima* I, 402a1-4, psychology, metaphysics, ethics and didactics are dealt with in such a way that Aristotle is eventually overcome.

**Key words:** Coimbra Course; Aristotle’s philosophy; Science of the soul.

**Ancient, Medieval and Early Modern Authors:** Manuel de Góis.

### **Resumo**

Leitura pormenorizada das cinco páginas proemiais do volume do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* dedicado ao ‘De Anima’ de Aristóteles (1598), sob a forma de uma glosa a *De Anima* I, 402a1-4. Tocando nos domínios da psicologia, da metafísica, da ética e do ensino, o autor mostra como a obrigação de ler Aristóteles se torna numa ocasião para o superar.

**Palavras-chave:** Conimbricenses; Filosofia aristotélica; Ciência da alma.

**Autores antigos, medievais e do início da modernidade:** Manuel de Góis.

---

\* Professor catedrático da secção de Filosofia do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Largo da Porta Férrea – Faculdade de Letras – 3004-530 Coimbra; carvalhomario07@gmail.com.

## 1.

Embora a nossa primeira incursão no *Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra* (CAJC) date de 1993, atenção posteriormente retomada em 1999 e em 2001, foi sobretudo a partir do ano seguinte que, no que toca a publicações, é claro, se começou a delinear o nosso interesse cada vez mais sistemático pelo volume do *De Anima* que integra o CAJC<sup>1</sup>. Foi aliás neste mesmo ano que começou a ser publicada a edição em-linha desse volume, no seio do grupo de investigação da Universidade de Coimbra<sup>2</sup>, iniciativa que haverá de justificar o notável empreendimento da tradução integral do *De Anima*<sup>3</sup>. Assim, e sem esquecer alguns temas ou volumes distintos do *De Anima*<sup>4</sup>, em 2006 pudemos dar ao prelo um texto pa-

<sup>1</sup> M.S. de Carvalho, «Os Conimbricenses e Pedro da Fonseca como leitores de Henrique de Gand (I)», *Medievalia. Textos e Estudos* 3 (1993) 207-212; «Medieval Influences In the Coimbra Commentaries (An Inquiry Into the Foundations of Jesuit Education)», *Patristica et Mediaevalia* 20 (1999) 19-37; «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*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 75) Brill, Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 353-382; *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Edições Colibri, Lisboa 2002.

<sup>2</sup> Cfr. «De Anima. Liber I»: «Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritae». Editio Prima, Conimbricae 1598, in linea edidit, <http://www.ci.uc.pt/lif/main5.htm>; veja-se, por isso, ainda, o nosso ponto: «<http://www.ci.uc.pt/lif/main5.htm>. Sobre um Projecto no âmbito da História da Filosofia em Portugal», *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003) 215-224.

<sup>3</sup> *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução do original latino por M. da C. Camps, Edições Sílabo, Lisboa 2010; vd. também: *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*. Introdução de M.S. de Carvalho; traduções de A.B. de Andrade – M. da C. Camps – A.A. Coxito – P.B. Dias – F. Medeiros – A.A. Pascoal. Editio Altera. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras: Coimbra 2011, in: [http://www.w.uc.pt/fluc/lif/comentarios\\_a\\_aristoteles1](http://www.w.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1).

<sup>4</sup> Cfr. e.g. «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*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 379-403; «Psicofisiologia e teologia das paixões: breve contributo para o tema da (des-) valorização das paixões no século XVI tomista», in G. Burlando (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval. Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2009, pp. 391-402; «Nótulas para o estudo da presença de Aristóteles no Portugal do século XVI» in M.C. de Matos (coord.), *A Apologia do Latim. In honorem Dr. Miguel Pinto de Meneses (1917-2004)*. Vol. I, Edições Távola Redonda, Lisboa 2005, pp. 283-302; «Metamorfoses da ética peri-

ralelo ao que ora publicamos<sup>5</sup>, procurando estabelecer condições de leitura cada vez mais aprofundada e aturada de tão difícil comentário jesuíta conimbricense. Concomitantemente, começámos a dedicar atenção aos mais vários aspectos e temas relacionados com o *De Anima*<sup>6</sup>, um dos quais, apraz-nos salientar<sup>7</sup>, chegou mesmo a preparar ou antecipar uma dissertação doutoral, da autoria de Maria da Conceição Camps. Cabe dizer que antes desta, salvo erro a primeira dissertação de doutoramento defendida em Portugal, só Benigno Zilli (1960) ou Sascha Sa-

---

patética: estudo de um caso Quinhentista conimbricense: 'As Disputas sobre os Livros da Ética a Nicómaco'» *Revista Filosófica de Coimbra* 14 (2005) 239-274; «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; «Em torno da recepção do pensamento de João Duns Escoto no Portugal Quinhentista: o caso dos Jesuítas de Coimbra», in L.A. De Boni (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, EST Edições & EDUSF, Porto Alegre & Bragança Paulista 2008, pp. 348-357; «As palavras e as coisas. O tema da causalidade em Portugal (séculos XVI e XVIII)» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2009) 227-258; «Tra Fonseca e Suárez: uma metafísica incompiuta a Coimbra», *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 9 (2009) 41-59; «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*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2010, pp. 993-1009; «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* 54/3 (2009) 142-155.

5 «Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao 'De Anima' de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)» in J.L.B. da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, Edições Colibri – Universidade dos Açores, Lisboa 2006, pp. 507-532.

6 «Tentâmen de sondagem sobre a presença dos platonismos no volume do 'De Anima' do primeiro Curso Jesuíta Conimbricense» in J.A. de C.R. de Souza (coord.), *Idade Média: tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*, EST Edições, Porto Alegre 2006, pp. 389-98; «Intellect et Imagination: la 'scientia de anima' selon les 'Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra'» in M.C. Pacheco et J.F. 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), 2006, vol. 1, pp. 119-158; «A doutrina do intelecto agente no Comentário ao 'De Anima' do Colégio Jesuíta de Coimbra» in J.F. Sellés (ed.), *El Intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 77) EUNSA, Pamplona 2006, pp. 155-183; «Aos ombros de Aristóteles (Sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)» *Revista Filosófica de Coimbra* 16 (2007) 291-308.

7 «Em torno do paradigma da visão no século XVI: Luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense ('De Anima' II 7)», *Revista Filosófica de Coimbra* 18 (2009) 43-70.

latowski (2006), ambos na Alemanha (*et pour cause*), haviam, de maneira mais ou menos exclusiva, elevado academicamente o volume do *De Anima* do CAJC.

Felizmente, o horizonte agora é distinto, e não podemos ocultar como uma nossa monografia de 2010 começa a fazer um percurso internacional que o CAJC merece<sup>8</sup>. Também a monografia de D. Des Chene, *Life's Form* (2000), ao que acresce o volume colectivo editado por de Paul Bakker e J. Thijssen (2007), sobre a tradição dos Comentários ao mesmo livro de Aristóteles mostraram-nos, como se isso ainda fosse preciso, a importância do que vulgarmente se chama a psicologia aristotélica ou peripatética. Nesta ocasião, pretendo, na esteira de um estudo mais antigo, como disse, contribuir para este vastíssimo dossiê mediante a simples leitura comentada do Proémio do volume do Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense ao *De Anima* (1598), na verdade apenas cinco singelas páginas impressas intituladas *In tres libros Aristotelis De Anima, De Utilitate, Ordine, materia subiecta et partitione horum librorum*.

## 2.

Um Proémio é normalmente composto com cuidado, obedecendo a critérios retóricos definidos, mas no caso dos que o CAJC acolhe eles são também, na sua maioria, inestimáveis peças não só para o esclarecimento dos conteúdos dos vários tratados como também da sua estrutura, isto é, do modo como os seus autores reflectiam ou concebiam o seu próprio trabalho. Enfim, como o viam ou consideravam. O caso particular do Proémio que Manuel de Góis escreveu para o seu comentário ao *De Anima* é particularmente interessante por estas razões, mas também, não menos, pelos problemas que levanta ao leitor empenhado. Talvez o mais importante destes seja o da relação da *scientia de anima* com os demais saberes, isto é, a própria questão da ordem da ciência, para falarmos em linguagem simultaneamente conimbricense e hegeliana. Ora, este problema é tanto mais sério quanto, entre essas ciências, se encontra uma, aliás a mais importante, sobre a qual infelizmente nem Manuel de Góis, nem Sebastião do Couto tiveram tempo

---

<sup>8</sup> *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Edições Colibri, Lisboa 2010; veja-se também «Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles», *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010) 25-52; «Sulle spalle di Aristotele. Sul non-aristotelismo del primo corso aristotelico dei Gesuiti di Coimbra», *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 5/1 (2011) 45-58.

de publicar fosse o que fosse. Referimo-nos, evidentemente, à metafísica, precisamente aquela matéria que, no plano do *ordo scientiae*, deveria encerrar o estudo, isto é, o *curso* de filosofia publicado para fazer fé em todo os territórios escolares da Companhia de Jesus, do Atlântico aos Urais, ao Índico, ao mar da China e, ainda para ocidente, ao Atlântico sul. Apressemos-nos no entanto a acrescentar que, ao contrário do que vulgarmente se vem dizendo, temos sobejas razões para crer que ambos os jesuítas, Góis e Couto, pretendiam agregar um volume sobre a Metafísica ao CAJC, não sendo possível continuar a dizer-se que tal papel podia ser representado pelo volume de Fonseca. De facto, em vários passos do CAJC se alude à redacção de um comentário à *Metafísica* de Aristóteles, por vezes mesmo com indicação mais precisa de livros, ao Proémio provavelmente, e designadamente aos livros Gama, Delta e Iota.

Embora no Proémio se diga, explicitamente, que se vai tratar da «utilidade (*utilitas*), ordem (*ordo*), matéria tratada e repartição dos livros acerca da *Alma*» a verdade é que o leitor menos superficial poderá descortinar muito mais e, sobretudo, alguns problemas que ainda não foram resolvidos. Talvez nem venham a sê-lo após esta nossa breve incursão na temática. Passemos então a uma leitura mais pausada.

### 3.

Naturalmente, como convém de um ponto de vista retórico, antes de mais nada sublinha-se a excelência (*emineo*) da psicologia (designação que daqui para a frente empregaremos para substituir o original, «scientia de anima»). No que se segue, portanto, deveríamos depararmo-nos com uma glosa à seguinte afirmação do próprio Aristóteles, logo a abrir a sua investigação: «Partindo do princípio de que o saber é uma das coisas belas e estimáveis, e que alguns saberes são superiores a outros, quer pelo seu rigor, quer por tratarem de objetos mais nobres e admiráveis, por estes dois motivos poderemos com boa razão colocar a investigação sobre a alma entre os mais importantes»<sup>9</sup>.

Estas quatro linhas de Aristóteles e os dois motivos que ele invoca são recebidos em Coimbra assim: a investigação sobre a alma sobressai entre as demais ciências filosóficas pelo seu rigor demonstrativo (*certitudo demonstrandi*) e pela

<sup>9</sup> Aristóteles, *De Anima* I, 402<sup>a</sup> 1-4.

nobreza (*nobilitas*) da matéria sobre que versa, mas daqui decorre também a sua utilidade teórica (*omnis veritatem cognitio*) e prática (*vitam probam instituendam et moderanda*).

Como seguramente os nossos Jesuítas não tinham lido John Stuart Mill, a utilidade aqui em presença – e sobre a qual Góis insistirá recorrendo ao seu tão costumado, e contestado, estilo ‘prolixo’ (pela nossa parte preferiríamos substituir esta palavra de Descartes por ‘exaustivo’) –, a utilidade, dizia, deve ser lida não imediatamente no quadro da moral, mas no da ontologia das causas com as quais se alcança algo de distinto, de diferente. Ora, qual é o diferente causado por esta dupla utilidade? O conhecimento de si próprio, ou seja, o conhecimento da alma na esteira da produtividade do templo de Delfos, simultaneamente socrática e platónica, e ainda neoplatónica. Dir-se-ia um regresso a si, o *rede in te ipsum* de Santo Agostinho, mas desenganemo-nos porque, embora sendo-o de alguma maneira, a diferença que se afirma é mais ampla, dado que – acrescenta-se de imediato – ninguém se conhece a si mesmo se não conhecer a natureza (*natura*) e a dignidade (*dignitas*) da sua alma. Enfim, é o conhecimento do eu pelo estudo do Eu em geral (*überhaupt*) ou universal.

Combinando com o que acabámos de dizer está o facto de o vocábulo ‘dignitas’ também significar ‘axioma indemonstrável’ que, em vista da sua evidência, deve ser admitido por todo aquele que quiser aprender alguma coisa. Desta feita, o que acaba de acontecer não é tanto um convite à interiorização, quanto uma lição que desenha o ideal do filósofo no quadro de uma metafísica a inculcar logo no início dos estudos sérios (*omni studio et contentione quaerenda*) de psicologia, qual a de que o horizonte (*vis et excellentia*) da mente humana – a terminologia muda, e agora escreve-se ‘mens’ – rege a oposição entre o fluxo dos bens caducos e incertos (*fluxis et caducis bonis*) e as realidades sempiternas e divinas (*sempiterna et divina*). O devir, o tempo e a eternidade.

Eis, numa palavra, o terreno que devem trilhar os filósofos verdadeiros e autênticos (*veri et legitimi*), quer dizer ilustrados ou reconhecidos como tal (*ornamenta constituunt*), reviverem de novo o dilema de Platão frente ao dissídio Heraclito vs. Parménides, embora o devam fazer, digamos (para continuar com as referências gregas), no quadro de Sócrates. Notemos tão-só – mas a nota não é de somenos – que a solução que se preconiza não é dianoética, mas psicológica, ou mesmo antropológica. Isto é, estamos no tempo em que é o Homem que dá que pensar. Verifiquemos como tal acontece ou pôde ter acontecido, como reconhecemos.

### 3.1. Psicologia vs. Ética

Um sinal imediato de que se trata da centralidade do Homem é o segundo parágrafo do Proémio que invoca a utilidade da psicologia para a ética (*mores*) e a política (*communis vita*). Como sabemos, os jesuítas de Coimbra não prestaram atenção à política, e ocuparam-se antes com a ética. A articulação apertada destes dois saberes era autorizada pela própria filosofia de Aristóteles, mas no quadro lectivo do curso não havia lugar para a *Politica*. Ela era por isso subsumida pela *Ética*, ao mesmo tempo que se concedia, sobretudo à Nicomaqueia, um lugar lectivo excepcional no quadro geral dos colégios da Companhia. Além de vários anónimos que se debruçaram sobre esta matéria, só conhecemos os manuscritos de Luís de Molina e de Pedro Luís, e sabemos que Luís Álvares e.g. já ensinava a *Ética* em Coimbra em Agosto de 1564, pois se havia preceituado o seu ensino no segundo curso (2º ou 3º trimestres), obrigação abolida na última versão da *Ratio Studiorum*.

O que vem então a psicologia, ou melhor ainda, a filosofia natural, pois a psicologia, na sua quase totalidade, é uma componente da filosofia natural, fazer à ética? O texto não deixa margem para dúvidas: os que se dedicam aos problemas da ética, em sentido geral (*philosophus civilis*), aprendem, por um lado, com o filósofo natural, a supremacia da razão (*ratio*) na alma, quer dizer, como ela subordina as faculdades apetitiva e irascível, e as modera debaixo de uma determinada regra (*norma*); mas, por outro lado, esses «filósofos políticos» recebem da filosofia natural o princípio das actividades (*principium actionum*) em que a felicidade da vida humana (*humanae vitae felicitas*) reside, além da divisão das faculdades (*partitio facultatum*) utilizadas nos afectos (*affectus*) e nas virtudes (*virtutes*). Tudo isto é acompanhado por uma colação do texto da *Ética* I 13, VI 1, e de novo I 12 (1102<sup>a</sup>23-27).

O facto de ao praticante da ética (*disciplina moralis*, na margem) terem chamado «filósofo político» (*civilis*) é um reflexo evidente dos textos de Aristóteles, e nomeadamente do último, no qual Aristóteles comparando o perito em política com o médico – este devendo conhecer o corpo no seu todo, aquele a alma no seu todo –, assinala a necessidade de um estudo rigoroso da alma com o propósito de se saber o que incapacita ou não o exercício a razão.

### 3.2. Psicologia vs. Metafísica

Este texto da *Ética* encerra falando da contemplação, do sábio com disposição contemplativa. Começa agora uma das principais dificuldades deste volume, senão de todo o CAJC, a saber, como equacionar a relação da psicologia

com a filosofia primeira (na margem, *metaphysica*). Manuel de Góis apresenta-a assim, remetendo à margem para *Metaphysica* XII 7 (1072b20-25): «Na verdade, a ciência da alma leva (*confero*) admiravelmente à filosofia primeira (*prima philosophia*), pois por uma certa analogia (*analogia quaedam*) e semelhança (*similitudinis*) atingimos pelo nosso intelecto (*intellectus*) as substâncias inteligíveis (*substantias intelligibiles*) e livres de matéria (*a materia absolutas*), e a mente humana (*humana mens*), transformando-se para além de si mesma (*se supra se convertens*), é chamada para a natureza divina de onde proveio».

Bem andou aqui a tradutora portuguesa deste texto, evitando a facilidade da leitura com o respeito pela literalidade; de facto, comparecem pela primeira vez os vocábulos «intelecto» – não assim o de «mente» –, as expressões «filosofia primeira» (na nota marginal lê-se «*metaphysica*»), «substâncias inteligíveis e livres de matéria», e os termos «analogia» e «semelhança» são exactos; finalmente, temos a magnífica expressão «se supra se convertens» que, traduzindo espantosamente a difícil problemática do apêndice ao *Comentário ao 'De Anima'*, o chamado *Tratado da Alma Separada*, exprime de maneira adequada o duplo movimento augustinista do regresso da alma a si mesma – a interiorização – e a sua consequente descoberta de Deus – a transcendência – ambas estas dimensões compreendidas na circularidade de um regresso à origem, i.e., ao próprio Deus; de notar alguns verbos de movimento utilizados neste mesmo passo: «confero» (levar a), «proveho» (conduzir para diante), «converto» (voltar-se), «revocare» (fazer vir), ou «fontem invenio» (chegar à fonte). Isto porque, conclui Manuel de Góis, qualquer tipo de perfeição da mente humana só se encontra em Deus e, afastadas naturalmente quaisquer imperfeições, só n'Ele pode ser mais bem conhecida. Numa explicação pausada destas secções do texto, o leitor estaria então em condições de captar o seguinte:

- (i) a psicologia física é uma antecâmara da metafísica;
- (ii) entende-se por «metafísica» o conhecimento pelo intelecto das substâncias inteligíveis ou imateriais (veremos que há outras acepções);
- (iii) a justificativa da passagem da psicologia à metafísica exprime-se pela gramática da analogia e a figura da semelhança;
- (iv) neste processo, a mente ou inteligência humana ultrapassa-se pelo/no apelo original e contemplativo da natureza divina;
- (v) esta natureza ou Deus são assim, também, o tema da metafísica (mas também aqui outras acepções haverá).

Uma vez que não publicaram, de facto, nenhuma *Metafísica*, para esclarecermos este problema, e mormente o da diversidade semântica de «metafísica»,

podemos apoiar-nos, primeiro, em Pedro da Fonseca, depois, nas escassas alusões dos dois Conimbricenses. A posição nuclear de Fonseca é a de que o objeto (*subiectum*) da metafísica é o ente enquanto ente, comum a Deus e às criaturas<sup>10</sup>. Ele explica, contudo, algo mais, sobretudo atendendo à polémica em torno do assunto, a saber:

- (i) que em sentido mais elevado (*praestantissimus*) ou naquele que principalmente (*praecipuo*) confere o nome a esta ciência, é Deus o objeto – de onde vem o nome teologia (embora devêssemos designá-la antes, acrescentamos nós, para evitar equívocos, por teiologia<sup>11</sup>);
- (ii) que numa aceção estrita (*pure*), quer dizer, na medida em que nenhuma parte desta ciência se subordina a qualquer outro tratamento, o objeto é a substância imaterial ou separada;
- (iii) que tomado em sentido comum, o objeto adequado é a substância comum;
- (iv) mas que se for tomado em sentido universal, i.e., atinente à demonstração das afecções pelas causas verdadeiras e principais, o objeto é então o ente finito ou predicamental;
- (v) por fim, que, caso se entenda o objeto numa aceção primeira e adequada, então é o ente enquanto ente, comum a Deus e às criaturas<sup>12</sup>.

Evidentemente que, em face destas cinco afirmações, seria imperioso esclarecer-se o problema mais sensível, sobretudo na época, tal como observam todos os intérpretes competentes, a saber o da relação *protologia/kathoulogia*. Fonseca nega, primeiro, a divisão epistemológica da metafísica – tratava-se de enfrentar aqueles que, como Bento Pereira, falavam de quatro ou mesmo de cinco objetos distintos<sup>13</sup> – depois, e como contraponto à posição anterior (i), preconiza a sua

<sup>10</sup> *Petri Fonsecae Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae IV c. 1, q. 1, s. 1 e s. 2. Tomus I-II, Coloniae 1615: rep. Hildsheim 1964, c. 636 e c. 642-44.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, IV c. 1, q. 1, s. 5, c. 650: «*Quamquam haec scientia dicitur theologia non tantum, quia agit de Deo, sed etiam quia de divinis rebus, quo nomine philosophi appellant res caeteras, quae re ipsa sunt materiae expertes.*».

<sup>12</sup> *Ibid.*, IV c. 1, q. 1, s. 3, c. 644-45.

<sup>13</sup> *Ibid.*, IV c. 1, q. 1, s. 4, c. 648, a saber: os transcendentais (por abstracção racional), os dez predicamentos (numa abstracção de grau menor que a anterior), as substâncias separadas finitas (por abstracção real, mas não racional), Deus (por abstracção real, racional, material e potencial), e a alma separada (por abstracção real mas não racional, mas ocupando um lugar intermédio entre as anteriores e a física); sobre este assunto poderá ver-se M.S. de Carvalho, «A receção da psicologia aristotélica (séc. XVI) em Roma e em Coimbra», *Revista Filosófica de Coimbra* 23 (2014) 89-111.

distinção relativamente à teologia sagrada (*theologia sacra*), ou seja, a ciência que não depende da luz natural do intelecto, mas antes de matéria revelada<sup>14</sup>. Consequentemente, a doutrina da analogia de conveniência para esclarecer a posição primeira e mais adequada, a (v), não se funda numa qualquer unidade de natureza, mas numa participação ou proporção imperfeita (*proportione quadam imperfecta*).

Podemos resumir a tese de Fonseca, combinando tanto quanto possível a terminologia que Pierre Aubenque e Olivier Boulnois utilizaram para Aristóteles e para esta tradição e problemática, da seguinte maneira, e com as ressalvas atinentes ao Aristóteles Português:

- (i) enquanto *protologia/ontologia*, a metafísica estuda o ente enquanto ente, comum a Deus e às criaturas, sendo este o seu objeto primeiro e adequado;
- (ii) enquanto *protologia/theologia*, o seu objeto de estudo é Deus, o objeto mais elevado;
- (iii) enquanto *ousiologia*, ela estuda a substância comum, o objeto comum da metafísica;
- (iv) enquanto *kathoulogia*, o seu objeto é o ente finito ou predicamental, designando-se este como o seu objeto universal;
- (v) enquanto *pneumatologia*, a metafísica estuda a substância imaterial separada, e este é o seu objeto mais estrito.

Muito haveria ainda para dizer a respeito das várias formulações acima e dos problemas a elas ligados, mas é agora altura de nos voltarmos para o CAJC para constatar, imediatamente, que Góis, e já agora também Couto, não acompanham sempre Fonseca. Por exemplo, Góis também sustenta a unidade da metafísica mas, diferentemente de Fonseca, só manifesta conhecer uma tripla divisão, a qual aliás combaterá, a saber: a ciência que contempla Deus; a que trata das inteligências; finalmente a que versa os transcendentais (*transcendentibus/transcendentia*) e géneros supremos (*generibus summis*)<sup>15</sup>. Diga-se de passagem que Bento Pereira pode não ser o seu directo opositor aqui.

A investigação sobre a analogia pertence à metafísica e, evidentemente, à lógica, e sabemos agora que é a analogia, não a univocidade, que é convocada a

---

<sup>14</sup> Ibid. IV c. 1, q. 1, s. 5, c. 65.

<sup>15</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 1, a. 2, Coimbra 1592, p. 7.

traduzir e a pensar a noção de transcendência (*ratio transcendens*)<sup>16</sup>. Sebastião do Couto chama mesmo a atenção para o facto de Cícero ter vertido ‘analogia’ por ‘proporção’, ‘comparação’ e ‘conveniência’, denotando assim mais a ideia de semelhança do que a de dependência, o que se justifica também pela etimologia, pois, acrescenta ele, o verbo raciocinar ou calcular (*ratiocinor/analogidzomai*) traduz essa ideia de semelhança<sup>17</sup>. Enquanto Fonseca, lhe chama analogia de proporção, quando diz que o ente enquanto ente é comum a Deus e às criaturas, às substâncias e aos acidentes, Couto prefere falar em analogia por atribuição entre dois, no sentido em que a forma dessa comunidade encontra-se formalmente na criatura e no acidente, quer dizer, não é intrínseca a todos os analogados<sup>18</sup>. Assim, para uma verdadeira atribuição basta que o segundo análogo receba a forma do primeiro, seja por denominação extrínseca, seja por comunicação real<sup>19</sup>. Como se vê encontramos-nos no âmbito de um dado paralelismo lógica/metafísica.

Já em relação ao sentido estrito de Sagrada Teologia, a teologia é a ciência que tem por objeto matéria revelada (*revelabile*)<sup>20</sup>. Enfim, objeto da teologia, da metafísica e da ciência dos bem-aventurados distingue-se pela diversidade do respectivo lume<sup>21</sup>. Enquanto respeita à ciência contemplativa que trata de Deus e das substâncias imateriais, “teologia” pode designar, quer a ciência divina ou revelada que Deus concedeu aos Homens, quer a metafísica ou primeira filosofia, inferior àquela, adquirida pelo lume natural do intelecto<sup>22</sup>, dando-se entre ambas uma distinção formal, na opinião de Góis<sup>23</sup>.

Em conclusão, se tivéssemos que responder à pergunta “como é que a psicologia conduz à metafísica?” teríamos de precisar o seguinte:

<sup>16</sup> *Commentarii in libros Categoriarum Aristotelis Stagiritae* c. 1, q. 1, a. 2, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1606, p. 240.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 239.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 236.

<sup>19</sup> *Ibid.* pp. 237-8.

<sup>20</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 1, a, 6, p. 13.

<sup>21</sup> *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 23, q. 1, a. 1, s. 1, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, p. 478.

<sup>22</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 2, a. 2, p. 15.

<sup>23</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 1, a. 6, p. 15.

- (i) pela doutrina da analogia e semelhança, o que nos permite conceber o nosso intelecto como uma substância inteligível e imaterial;
- (ii) pela superação do intelecto, chamado para a natureza divina de onde proveio;
- (iii) na sua aceção teiológica e protológica, estrita ou pneumatológica e ou-siológica ou comum (encontrando-se apenas excluída a aceção kathoulógica).

Mas se isto é o que se pode concluir com base em Fonseca, coincidirá com o CAJC? Temos que esboçar a sua concepção, tanto quanto possível a partir dos indícios e referências esparsas. Aceitando-se, como se disse já, a doutrina da analogia, o CAJC distingue entre o objeto adequado de atribuição, o ente, o objeto parcial, as criaturas, enquanto subordinadas ao ente, e o objeto parcial precípua, que é Deus<sup>24</sup>. Mas a metafísica igualmente é uma virtude intelectual que tem por objeto as substâncias separadas<sup>25</sup> – a filosofia primeira é também pneumatologia<sup>26</sup> –, estudando, quer a contemplação do Motor Imóvel<sup>27</sup>, quer a desigualdade e.g. entre duas espécies angélicas<sup>28</sup>. A filosofia primeira é ainda uma aitiologia, quer dizer, é o estudo das causas supremas, como Deus<sup>29</sup>, e dos princípios mais comuns<sup>30</sup>. Por outras palavras, tendo como objeto os géneros supremos<sup>31</sup> ou o conceito geral de ente em comum, o metafísico investiga as essências até à dependência da Primeira causa<sup>32</sup>. Couto chama-lhe metafísica sobrenatural (*metaphysi-*

<sup>24</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* Prooemium, q. 5, a. 1, p. 37.

<sup>25</sup> *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* d. 7, q. 1, a. 1, Lisboa 1593, p. 60.

<sup>26</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae* IIc5q5a4, Lisboa 1593, p. 230.

<sup>27</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae* I, c. 3explanatio, Coimbra 1597, p. 20.

<sup>28</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* Prooemium q. 1, a. 6, p. 13.

<sup>29</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* II, c. 7, q. 17, a. 3, p. 317.

<sup>30</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* VII, prooemium, p. 652.

<sup>31</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* Prooemium, q. 1, a. 1, p. 6.

<sup>32</sup> *Ibid.* II, c. 7, q. 17, a. 3, p. 317.

*ca supernaturalis*), porquanto ela considera a dependência essencial da essência das coisas em relação à Primeira causa criadora (*effectiva*), final e exemplar<sup>33</sup>; Góis chama-lhe filosofia divina (*divina Philosophia*), porque se ocupa com a contemplação das realidades que transcendem a natureza (*transnaturalium*)<sup>34</sup>, razão pela qual nela a inteligência (*mens*) humana alcança o ápice contemplativo<sup>35</sup>. Em suma, não podemos falar, sem mais, de uma metafísica essencialista conimbricense, porque temos de reconhecer toda a quota-parte de «existencialismo», isto é, de criacionismo e de antropognosismo, quer dizer, das dimensões radicais da posição da existência (*esse*) e do conhecimento que salva o Homem (*contemplatio/meditatio*).

### 3.3. Psicologia e Filosofia

Voltemos ao Proémio do *De Anima* que havíamos momentaneamente deixado. O seu autor acrescenta que, ainda que por uma razão comum (*communi ratione*), a investigação em psicologia, agora significativamente designada por «animus meditatio», convém (*opportuna*) a todos os sectores da filosofia (*omnem philosophiae partem*). Isto explica-se pela participação (*particeps*) da alma (*animus*) na razão (*ratio*), seja ao modo hermético de um horizonte (*orizon*) entre a eternidade e o tempo, seja da ligação (*nexus*) e do limite (*confinium*) entre o inteligível e a natureza corpórea, seja como uma suma de tudo quanto existe (*totius mundi summa*) – esta última expressão explicitada no sentido em que «a natureza intermédia representa as extremas, a superior como imagem (*imago*), a inferior, como exemplar (*exemplar*)», i.e., no âmbito da hierarquia ontológica do Pseudo-Dionísio, já utilizada pelo próprio Tomás de Aquino, como meio de acolher a teoria da participação.

Finalmente, continua o jesuíta lusitano, «o ensino acerca da alma (*animus doctrina*) é como um compêndio de ciência das coisas humanas e divinas e prepara-nos para todo um outro conhecimento da verdade (*ad omnem aliam veritatis notionem*)». «Ciência das coisas humanas e divinas» era o modo como os estóicos definiam a filosofia, definição esta aliás aceite por Góis quando elenca as mais

<sup>33</sup> *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 3, a. 3, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* p. 317.

<sup>34</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 5, a. 1, p. 38.

<sup>35</sup> *Ibid.* Prooemium, q. 5, a. 4, p. 43.

fidedignas. Deste ponto de vista, a psicologia parece ser senão a filosofia pelo menos a sua mais excelente porta de entrada. Sobretudo se a equacionarmos na esteira aberta por Sócrates, i.e. como entrada do problema do Homem. Ora, uma vez que a psicologia é apenas uma das dimensões da física, precisamos agora de saber em que é que ela sobressai da sua matriz. A resposta vai ser dada num plano epistemológico embora de aparência didáctico-literária. Estamos em crer que ela nos pode revelar o aspecto mais renascentista do CAJC, explicando-se desse modo o diálogo com o neoplatonismo, o hermetismo e a patrística; literalmente: «a reflexão sobre a alma (*animus consideratio*) é própria da grande estatura, tanto dos Padres, quanto dos filósofos gentios». E também Aristóteles, obviamente, o que é confirmado pelo testemunho de Temístio. A referência a Temístio é a porta que abre a posição de Teofrasto, confirmada, ainda por cima, por São Tomás, segundo a qual, no vasto complexo da física, os livros da psicologia têm lugar logo a seguir aos *Meteorológicos*, antecedendo toda a disciplina atinente aos seres animados. Isto era um tema polémico. Alexandre de Afrodísia e Averróis, v.g., representavam o partido diferente, que fazia iniciar o estudo da psicologia pelas *Partes dos Animais*. Ora, há um lado aparentemente tradicional na opção por Teofrasto, qual o endosso do próprio S. Tomás: «tal como a *Physica* é o exórdio de toda a fisiologia, porque contém a explicação integral dos princípios naturais, é conveniente que o início da reflexão (*commentatio*) sobre os seres animados seja o estudo da alma (*consideratio animae*), que é o princípio comum dos animais».

Há, porém, como dissemos, um motivo epistemológico forte, expressamente baseado na *Physica* I 1, *Partibus Animalium* I c. 1 e c. 3 (além de Platão no *Fedro* e até de Hipócrates em *A Natureza Humana*): «Na aprendizagem devidamente constituída (*in omni bene instituta disciplina*), devem ser primeiramente tratadas aquelas coisas que se nos apresentam de modo mais evidente (*patent latius*), e em que há mais coisas gerais... Na verdade, considera-se que a alma (*anima*) nos surge de modo mais evidente (*patet latius*) do que as partes dos animais... Se algo postula a razão do ensino (*ratio doctrinae*), é que não se defina a alma pelo corpo orgânico do animal, mas pelo corpo orgânico do ser vivo em geral».

E isto, ou seja, a reivindicação de uma origem radicalmente natural ou física, mas também absolutamente genérica, coincidente com o estudo da alma, é compatível com a sua «natureza secreta e recôndita» (*natura abdita est et recondita*). Por outras palavras, e anacronicamente na sua letra, apesar da grande actualidade desta resposta: a epistemologia aristotélica está em condições de consolidar o fundo enigmático e teológico da psicologia augustinista. Eis o que se pretenderá ensinar.

### 3.4. Psicologia e Ensino

Toda a ciência bem construída é dedutiva. A sua ordem expositiva deverá também sê-lo. Agora, o Proémio vai trilhar uma metodologia que adiante será abundante no Comentário, a *quaestio*, ou seja, um diálogo hermenêutico sob a forma de pergunta, no caso atinente ainda ao tema ou objeto destes 3 livros de Aristóteles. Continuando e aprofundando a temática acabada de expor, três argumentos vão no sentido de defender que o corpo animado constitui o objeto da psicologia. Um é do eremitano augustinista Paulo Veneto (+ 1429), os outros dois, do próprio Aristóteles, mas todos representam o reforço epocal do naturalismo. Pergunta-se: o ‘De Anima’ versa precisamente sobre o corpo, mas não pertencem as afecções físicas que definem a alma (comer, sentir, mover, etc.), numa parte, ao corpo animado, mas, noutra parte e em primeiro lugar e por si (*primum ac per se*), ao que lhes subjaz?

Góis chama retórica e informadamente a si uma consolidada tradição dos «mais nobres peripatéticos» – Simplício, Filópono, Alexandre, Temístio, S. Tomás, Alberto Magno, Egídio Romano, Teófilo, Jandun, Caetano, o Ferrariense e muitos mais – enumerando outras tantas razões em favor da alma como objeto dos três livros, em vez do corpo animado. Exceptuando o último argumento, que é de somenos importância, os outros dois merecem atenção. Um, sublinha a incongruência entre a inferioridade (*inferius*) da categoria «corpo animado» quando comparada com a maior nobreza (*nobilius*) da categoria «animal» e a necessidade de qualquer ciência tratar do que é mais nobre, ou seja, sem desbaratar a excelência da alma racional; o primeiro argumento, provém dos *Segundos Analíticos* 1 e 9, reivindicação epistemológica que preconizava uma identidade entre o objeto (*subiectum*) de uma ciência e a investigação e tratamento do que é definido, a alma, no caso.

Poder-se-ia pensar que o problema estava resolvido, a favor desta segunda tese, ainda por cima avalizada por tão relevante plêiade de peripatéticos, mas tal não acontece.

O habitual probabilismo leva Góis a admitir duas possibilidades de se olhar para o ‘De Anima’, com a seguinte subtileza. A alma será o objeto, no caso de considerarmos os três livros ou em si e discriminadamente (*per se ac separatim*); em conjunto com os *Opúsculos de História Natural* (*Parva Naturalium*), o corpo animado passaria a constituir o objeto dos livros do ‘De Anima’, e aqueles *Opúsculos* uma espécie de introdução ao ‘De Anima’. Na verdade, pode até dizer-se mais e sustentar-se a existência de um tratado completo do corpo animado (*integram corporis animati commentationem*) que resultaria da agregação

dos dois títulos aristotélicos e o seu conteúdo seria assim exposto: (i) as afecções e as propriedades dos seres vivos (*viventium affectiones et proprietates*) exclusivamente segundo a razão da sua origem (*rationem originis suae*), quer dizer, enquanto provêm da alma como fonte (*ut ab anima tanquam a fonte*), e na medida em que servem para o seu conhecimento (*cognitio illius*), (ii) juntamente com a observação do corpo e dos órgãos (*corpori eiusque organis*).

Ainda antes de terminar o Proémio apresentando a repartição do seu conteúdo mais genérico, Góis tinha a obrigação de responder àqueles que ao designarem o corpo animado como o objeto dos livros, pareciam opor com radicalidade uma ideia de psicologia racional a uma psicologia física ou naturalista; algo assim como se não vissem ou pelo menos menoscabassem a ligação entre ambas as ideias ou modelos de psicologia. Estamos cientes que eram três os seus argumentos, mas basta-nos atermo-nos a dois. Começemos pelo primeiro, que é aliás aquele que suscita a resposta probabilista de Góis (*improbabilis tamen non est*), uma tese do já mencionado Paulo Veneto, autor realista e sincrético, ou ainda aristotélico eclético inspirado em Alberto Magno e Wyclif. Ao eremitano augustinista responde-se que para que uma ciência se constitua basta uma relação inclusiva das partes num todo, v.g., da enunciação (*de voce*), que é objeto das *Categorias*, na ciência da lógica, ou do ente móvel, que é simultaneamente objeto de *O Sentido e o Sensível*, de *A Respiração* e de *O Movimento dos Animais*, na física. Seria, assim, numa lógica de inclusão conjuntiva e dedutiva, que o corpo animado se incluiria na psicologia!

Nesta mesma linha, esclarecer-se-á que as afecções tratadas no *De Anima*, elas que são no fim de contas o objeto principal do composto (*non nisi de toto composito ut de principe subiecto enuntientur*), convêm primeiramente e por si (*primo ac per se*) à alma que é a fonte a origem (*fonti et origini*) delas. Concedendo alguma razão a Paulo Veneto Góis admite que Aristóteles estudou as afecções em função do composto e não da sua origem, mas a favor da sua própria tese o jesuíta português adianta, esclarecendo, a seu ver, que «a doutrina da alma é superior (*excellere*) às restantes partes da filosofia, não porque verse precisamente acerca do corpo animado em comum, mas enquanto discute acerca da alma racional, que supera na dignidade (*dignitate vincit*) da natureza as restantes formas da consideração física. Enfim, [Aristóteles] escreveu estes livros sobre *A Alma*, não por ser ela o seu objeto principal (*principali subiecto*), mas a parte principal do seu objeto (*praecipua illius parte*), e nessa medida considerá-la como objeto (*subiectum*), tal como, na aceção de certos filósofos, o é (*subiectum*) o corpo animado».

Em conclusão. Góis concede tudo o que pode conceder às novas perspectivas naturalistas, acedendo inclusivamente a vê-las como afins ao aristotelismo, que também professa. Todavia cabia-lhe acrescentar uma hermenêutica compatibilista; esta encaminha-se no sentido de uma ultrapassagem do registo da psicologia num registo antropológico, quer dizer: que possibilite pensar-se o Homem nas suas duas mais radicais componentes, a física e a transfísica. E desta maneira, inesperadamente, logo no Proémios aos livros de Aristóteles sobre *A Alma*, o próprio Aristóteles acaba por ser superado. Superado, frisemo-lo, de cima para baixo, isto é, em nome de um compromisso não-aristotélico.