

Presenças franciscanas no *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Para uma cartografia do escotismo português moderno

por

Mário Santiago de Carvalho
(Universidade de Coimbra)

I

A consagração do reino de Portugal, em meados do século XVII, a Nossa Senhora da Conceição teve um inesperado efeito filosófico.¹ Recorde-se, de passagem, que o privilégio da Imaculada era tão imperativo, que na Páscoa de 1648 o dominicano irlandês Fr. Diogo Arturo, lente de Prima em Coimbra, foi deposto por se recusar a tal juramento. Um desses efeitos era, no entanto, compreensível. Ele ligava-se precisamente ao filósofo e teólogo franciscano João Duns Escoto. Antes mesmo da expulsão da Companhia de Jesus (1759), o pensamento deste franciscano crescia em importância – aumentavam os tratados “iuxta mentem Academiae Scotisticae”² –, antecipando assim a decadência de uma filosofia (ou contrabalançando-a) que, em qualquer querela entre Antigos e Modernos, passou muito depressa (seguramente depressa demais) a ser conotada com aqueles. Refiro-me, obviamente, ao impressionante *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* de Manuel de Góis, Sebastião do Couto, Baltasar Álvares e Cosme de Magalhães.³

O quadro filosófico que este Curso havia promovido depressa se tornou imperativo e colonizador em quase todas as Ordens religiosas. Talvez o

¹ M.D. da Costa, *Inéditos de Filosofia em Portugal*, Braga 1978, 32; 199. Ao longo desta modesta exposição, somos devedor, em mais do que poderíamos dizer, do trabalho injustamente esquecido de M. da Costa.

² Cf. Costa, *Inéditos...* 97-98, 105-106.

³ Sobre o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* vd. quaisquer um dos nossos últimos trabalhos publicados sobre o assunto. Daqui para a frente citaremos sempre o Curso de maneira abreviada, segundo as convenções v.g. que poderão ser encontradas no último livro, em co-autoria com M^a da Conceição Camps, *Cor, Natureza e Conhecimento no Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Coimbra, 2016, 91-92.

ateste isso mesmo v.g. o Mestre Fr. Tomás de Leitão, responsável pelo curso de Filosofia na Província da Ordem Terceira; de facto, concomitantemente à publicação do último volume do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, mais precisamente em 1607, vamos encontrar Tomás de Leitão a seguir o referido *Curso*. Contudo, no fim do século, as coisas parecem estar a mudar. O franciscano Fr. José da Conceição, significativamente cognominado o *Escotinho* – e quão claríssimo apelido religioso era este! –, já minimiza aquela usança.⁴

A expansão do escotismo também não teria sido fácil, por razões sobretudo ligadas à propalada dificuldade do seu formalismo. Não tendo a sua recepção entre nós, tanto quanto saibamos, conhecido nenhum Rabelais, o estilo formalista em filosofia era apesar de tudo suficiente para causar embaraços. Embora com data certamente posterior, num manuscrito de João do Amaral de Vasconcelos, estando este “in carceribus Academiae Universitatis Conimbricae post prandium” (4 de Fevereiro de 1632), uma outra mão atrevia-se a exarar, em português, “Scotistas são altos engenhos, mas algum tanto escuros, pera se não entenderem suas traças, nem serem compreendidas suas formalidades”.⁵ Fosse como fosse, mal entrado o século XVIII (1703), no convento de Santarém, Frei Bento da Assunção propunha-se elaborar um “Compêndio de Filosofia” ou “Curso de filosofia aristotélica” *iuxta subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti mentem sive doctrinam*.⁶ O ano de 1721 conhece um manuscrito das lições de Frei Jerónimo de Címbalo, do convento franciscano de Leiria, seguindo *pari passu* a Aristóteles (*Universae Aristotelis Philosophiae Cursus*); Frei Jerónimo propõe-se explicá-lo explicitamente “juxta mentem Mariani Doctoris et Subtilissimi Magistri Ioannis Duns Scoti”.⁷ Importa igualmente assinalar a oposição da escola escotista algarvia às teses tomistas e jesuítas,

⁴ Cf. Costa, *Inéditos...* 225.

⁵ Apud Costa, *Inéditos...* 62. Julgo irresistível lembrar, embora para uma data mais tardia, a célebre carta de Filinto Elísio a José Bonifácio de Andrada (um poemeto significativamente intitulado “Defeitos de Filosofia”), quando este último viajava pela Alemanha em missão científica, decerto evocando ainda o tom escotista que lembrámos acima: “Que cousa há i nas matas espinhosas/Dessa magra e subtil Filosofia/Que emparelhar se atreva c’um bom Conto/de Fadas, c’o condão de uma varinha?” (apud T. Braga, *Contos Tradicionais do Povo Português - II*, Fixação do texto José Barbosa Machado, Braga, 2012, 40-42; os sublinhados são nossos).

⁶ Costa, *Inéditos...* 288.

⁷ Costa, *Inéditos...* 162-63. O mesmo, assinale-se, para 20 de Abril de 1734, *Philosophiae ad mentem Scoti Integer* (Costa, *Inéditos...* 303); e também para 1747/48, o *Mundus Philosophicus* que, a partir da autoria de Frei Lino da Purificação do convento de Nossa Senhora da Conceição da

apoiada nos sete volumes dos eminentes franciscanos conventuais Bartolomeo Mastrio (1602-73) e Bonaventura Belluto (1600-1676), ambos responsáveis pelo famoso *Cursus integer philosophiæ ad mentem Scoti* (1637, 1678). Com efeito, em 1724/27 encontramos uma tal herança em Frei António de Jesus e Maria, e Frei António de São Tomás, juntamente com o seguramente mais famoso futuro bispo de Nanquim, Francisco de Santa Rosa Viterbo, que ensinou filosofia escotista pelo menos em Portalegre, Cascais, Xabregas e Évora.⁸ Seguem-se, em 1740 o Curso de Paulo de Elvas;⁹ em 1742, o título de Frei Joaquim de São José, com o seu quê de Wittgenstein, *Conclusões lógico-metafísicas*; freire este que virá a ser mestre de Manuel do Cenáculo Vilas-Boas.¹⁰ E ainda mais: entre 1746/48 o *Epítome de Toda a Filosofia aristotélica*¹¹, de Francisco de Portel; entre 1752/53, Manuel de Abrantes dita “iuxta miram Academiae Aristotelicae ac Scotisticae” o *De Anima* (13 de Outubro), o *De Generatione et Corruptione* (19 de Janeiro), o *De Coelo* (6 de Fevereiro), a *Metaphysica*, concluindo o seu labor comentarístico – numa bizarra ordem didáctica, como se vê – em 24 de Maio com a *Ethica*.¹² E graças às investigações pioneiras do erudito que temos vindo a seguir, e que aproveitamos para recordar, poderíamos ainda citar o *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer* do eminente Frei Manuel do Cenáculo, no Colégio de S. Pedro de Coimbra, com data de 1757;¹³ ou o *Curso Filosófico* de Frei João da Nossa Senhora, em 1759/61;¹⁴ ou o do franciscano Frei João da Madre de Deus, em 1766.¹⁵ Dá-se mesmo o caso de em 1766/68 nos depararmos com a moderna designação “filosofia escotístico-ecléctica”, com a precisão “iuxta

Oliveira, os frades leitores de Artes, António da Conceição, António da Natividade, António do Rosário e António da Silva, deram continuidade (Costa, *Inéditos...* 170-72).

⁸ Trata-se do ms. explicitamente intitulado *Initium Sapientiae Timor Domini. Cursus Philosophicus ad mentem Subtilis Venerabilisque Doctoris Ioanis Duns Scoti, resumptus et collectus ex illius sectatoribus sed praecipue ex dilectis Collegis ac geminis Scotistis Mastrio et Belluto, per P.R. Franciscu de Santa Rosa Viterbensi, Artium lectore, necnon Almae Algarbiorum Provinciae indignissimum filium, in Conventu Dominae Nostrae sub purissimo titulo Conceptionis. In populo gravi de Castello de Vide. Incipit a die 7 mensis Decembri anni 1724* (cf. Costa, *Inéditos...* 296-98).

⁹ Costa, *Inéditos...* 308.

¹⁰ Costa, *Inéditos...* 312.

¹¹ Costa, *Inéditos...* 318-19, e 326 (este último para o ano de 1758).

¹² Costa, *Inéditos...* 106.

¹³ Costa, *Inéditos...* 321-22; veja-se também *ibid.* 325 para a mesma data.

¹⁴ Costa, *Inéditos...* 326.

¹⁵ Costa, *Inéditos...* 107.

palatum moderni eruditoris saeculi accomodata”, associada aos nomes dos leitores Frei António da Imaculada Conceição de Cascais e de Frei João de Santa Clara, do convento de São Francisco em Lisboa.¹⁶

É presumível que a expansão geográfica de Escoto se tivesse estendido de Coimbra a Goa, ao Colégio do Espírito Santo, e Mato Grosso – outro tanto não é fácil dizer-se a respeito de São Boaventura, não obstante a erecção de dois distintos colégios conimbricenses da ordem de São Francisco, um seguindo o Doutor Seráfico, outro o Doutor Subtilíssimo, assim conhecido por antonomásia “em todo o orbe terreno”, parece acrescentar com orgulho um manuscrito de Frei Manuel de São Caetano, em 1694.¹⁷ Do horizonte daquela expansão e da urgência de uma cartografia dão-nos testemunho outros manuscritos do século XVII provenientes de Monchique, Beja, Évora, Vila Viçosa, Elvas, Estremoz, Cascais, Castelo Branco, Santarém e Leiria.¹⁸

Enquanto isto, a permanência jesuíta haveria de manter-se, em qualquer caso, durante o século XVIII, fora dos muros da Companhia. Revela-o uma declaração eloquente no “Plano de Estudos para a Congregação de S. Bento”, com data de 1776, propondo embora (mas significativamente) a leitura de Santo Anselmo para desterrar Molina “que muitos se têm empenhado que se leia”.¹⁹ À parte o facto de nesse ano a Companhia já ter sido desterrada, prosseguia-se e perseguia-se afinal perante uma velha herança do século XV

¹⁶ Costa, *Inéditos...* 177-78; veja-se também *ibid.* 352, sobre a *Philosophica Veritas* do religioso Terceiro, Pedro José Esteves (+ 1769). Importa talvez assinalar-se que o eclectismo era também apropriação jesuítica: um manuscrito do jesuíta do século XVIII, João Leitão (vd. J.P. Gomes, “A ciência e os seus protagonistas”, in H. Leitão e J.E. Franco (orgs.), *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta do P. João Pereira Gomes S.J.*, Lisboa 2012, 27), explicava a exposição da “philosophia analytico-ecletica” em cinco classes: 1º Aristóteles até ao século XVII; 2º o novo método de Galileu; 3º o atomismo de Gassendi, Epicuro e Demócrito; 4º as teorias sobre o mundo e as ideias, de Descartes; 5º o método dos peripatéticos (vd. Costa, *Inéditos...* 343).

¹⁷ Cf. Costa, *Inéditos...* 82. Porque talvez tenha pertencido à Ordem Terceira dos frades menores, poder-se-ia talvez também evocar o nome de Raimundo Llull (vd. a nossa tradução da sua *Vida Coetânea*, Coimbra, 2004), cujo conhecimento, em Portugal, é notório (vd. F. da Gama Caeiro, “Lullismo em Portugal”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa 1991, 527-31), e em particular no nosso século XVIII, salientando-se alguns manuscritos, nomeadamente em Évora, recenseados e explicados também por Costa, *Inéditos...* 308-09 e 225-27, respectivamente.

¹⁸ Cf. Costa, *Inéditos...* 199, 163. Para os casos respeitantes a Mato Grosso, vd. Costa, *Inéditos...* 173-74 (Frei Inácio de São José, 25 de Novembro de 1756), e Id, *ibid.*, 175-76 (Frei Manuel de Santana, 1759/62).

¹⁹ Apud Costa, *Inéditos...* 32, nota 22. Já em 1608, o beneditino madeirense Remígio da Assunção, por duas vezes Geral dos Cistercienses portugueses, apoiava-se em Molina, e também em Suárez, para o seu comentário à *Metaphysica* (vd. Costa, *Inéditos...* 59).

– fazer filosofia sob a perspectiva do conflito das escolas ou das faculdades²⁰
– tal como o reconhece um anónimo, em 18 de Julho de 1670, dizendo do seu apreço perante a proposta jesuíta (*semper mihi magis placit*), isto é, de Fonseca, Molina e Suárez, quando avaliada porém frente às soluções tomística e escotística.²¹

Nem sempre, como se acaba de ver, quando se topa com a designação “Conimbricense” é legítimo entender-se estarmos a falar do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* assinado pelo grupo dos quatro filhos portugueses de Santo Inácio acima justamente evocados. Já há algum tempo, por isso, que vimos defendendo que se abandone definitivamente esta fácil, cómoda, mas sempre ambígua categoria historiográfica, não obstante propostas de interpretação diferentes, coerentes e alternativas.²²

Mas não era nisto, evidentemente, que hoje quereríamos demorar, conquanto quiséssemos homenagear um outro filho português de Assis, Joaquim Cerqueira Gonçalves, que tanto empenho e generosa inteligência e atenção deu sobretudo aos seus dois irmãos de antanho, Boaventura de Bagnoregio e João Duns Escoto. Também não teremos oportunidade nem saber para defendermos que a presença da filosofia de João Duns Escoto em Portugal nos concita apenas e sobretudo para o século XVII. Embora possamos presumir que a relação da filosofia escotista com os portugueses pode ser contemporânea do próprio Escoto,²³ não ignoramos também (o que é afinal mais flagrante) que quase tudo parece estar ainda por fazer, no que a esta relação diz respeito. De um ponto de vista histórico-filosófico documental, é claro, não será novidade para ninguém dizer-se que aconteceu com Escoto o mesmo que virá a suceder com Descartes. A data para a entrada de ambos na filosofia em Portugal (esta pode ser aliás uma regra natural a respeito de qualquer filósofo estrangeiro) não pode ser estabelecida administrativamente. Aqui tudo depende, em primeiro

²⁰ Cf. M. J. F. M. Hoenen, “Thomismus, Skotismus und Albertismus. Das Entstehen und die Bedeutung von philosophischen Schulen im späten Mittelalter” *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1977), 81-103; cf. I. Kant, *O Conflito das Faculdades*. Trad. A. Morão, Lisboa, 1993.

²¹ Cf. Costa, *Inéditos...* 259.

²² Cf. C. Casalini, *Aristóteles em Coimbra. Cursus Conimbricensis e a educação no ‘Collegium Artium’*, Coimbra 2015, 13, 71.

²³ Cf. M.S. de Carvalho, in *João Duns Escoto, Tratado do Primeiro Princípio*, Lisboa 1998, 11; vd. no entanto a reserva de J. F. Meirinhos, “Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV”, in L. A. De Boni (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, Porto Alegre – Bragança Paulista, 2008, 331-32.

lugar, do escassíssimo desenvolvimento da investigação histórico-filosófica no nosso país, para que urge sensibilizar a FCT.²⁴ Se nos ativermos ao caso Escoto, e conforme a leitura endóptica (sempre corrigível, mas tão valorosa) de M. Gonçalves da Costa, salta à vista uma enigmática informação de Frei Romano de Jesus Maria, encerrando o seu manuscrito em 1691 com a declaração de ter tirado resumo dos melhores autores contemporâneos de Escoto, no tocante à relação animástica/metafísica.²⁵ Em se tratando de um testemunho verídico talvez se pudesse conjecturar que no século XVII Portugal conhecia a primeira escola escotista, quiçá aquela mesma que ainda no século XXI está a ser tão demorada e pormenorizadamente estudada v.g. sob a liderança de G. Alliney.

Insistamos, embora muito telegraficamente, com o caso Descartes. Em 1966 Manuel Moraes publicava a sua interessante tese sobre o discípulo de La Flèche em António Cordeiro, cujo influxo no jesuíta angrense Moraes justificava, quer por razões extrínsecas – via Honorato Fabri e Inácio Der-Kennis –, quer por razões “mais profundas” – seria o caso do granatense Francisco Suárez.²⁶ Numa preciosa pesquisa, o mencionado Gonçalves da Costa deu-nos notícia de uma existência em Évora (Ms. CXII/1-41), eventualmente contemporânea de Cordeiro, de um *Tratado de Filosofia e Astronomia* que deveria merecer-nos o maior interesse, porquanto, sobre a primeira matéria retém teses que relevam das *Meditações Cartesianas*, e sobre a segunda, teses defendidas no Colégio Jesuíta de Santo Antão, menos aristotélicas e mais assentes no pitagorismo e no copernicanismo de Tycho Brahe.²⁷ Conquanto “a adesão progressiva e decidida dos colégios jesuítas” a este cosmólogo, por exemplo, tivesse sido apenas sublinhada entre nós²⁸ – sempre convém assinalar a explícita dissociação feita por uma *Physica Particularis* do Porto (séc. XVIII) entre a aceitação do sistema copernicano, por razões naturais, e do sistema tychónico, por razões escriturísticas e eclesiásticas²⁹ –, a importância

²⁴ Cf. M.S. de Carvalho, “Como pode a FCT marginalizar a cultura portuguesa”, in *Jornal Expresso*, 15 de Agosto de 2015, 32.

²⁵ Costa, *Inéditos*... 271.

²⁶ M. Moraes, *Cartesianismo em Portugal. António Cordeiro*, Braga 1966, 255-94.

²⁷ Costa, *Inéditos*... 279.

²⁸ L.M. Carolino, *Ciência, Astrologia e Sociedade. A teoria da influência celeste em Portugal (1593-1755)*, Lisboa 2003, 255.

²⁹ Costa, *Inéditos*... 183.

das *Meditações Cartesianas* (cuja edição de Paris 1651 existia na Biblioteca da Universidade de Coimbra³⁰) ainda não mereceu o aprofundamento e a extensão merecidas. Finalmente, e concluindo breve menção à última das teses de Moraes – a respeitante às chamadas “razões profundas” – temos cada vez mais consolidada uma hipótese de trabalho que permita reconduzir o que poderia ser eventualmente uma influência mais profunda não a Suárez mas ao próprio Baltasar Álvares (mas sem descurarmos Góis, evidentemente), pelo menos numa tese fundamental, a de que, e de acordo com a IIª Meditação, “se conhece melhor o espírito humano do que o corpo”.³¹

II

Passemos agora ao primeiro tema que nos traz aqui, em afectuosa e comemorativa homenagem, repetimos, a um dos nossos mais fecundos intelectuais franciscanos, alguém que o autor destas linhas sempre se habituou a considerar um filósofo, no sentido mais original e meditativo da nossa comum pitagórica palavra. Noutra ocasião começámos a abordar a presença de Escoto no *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*.³² Todavia, em rigor, a primeira menção à influência do franciscanismo na Companhia de Jesus em Coimbra surge-nos, tanto quanto julgamos saber, com a chamada de atenção para o papel da Universidade de Lovaina, e sobretudo do capuchinho Frans Titelmans de Hasselt (1502-1578), combatente primeiro de Jacques Lefèvre d’Étapes, de Lorenzo Valla e de Erasmo de Roterdão. Num artigo publicado em 1955, Domingos Maurício Gomes dos Santos ressaltava “a estranha aproximação” entre os doze livros do *Compendium philosophiae naturalis seu de consideratione rerum naturalium earumque ad suum Creatorem reductione* (1530) do frade capuchinho e o sucessivo desdobramento dos títulos do Curso coimbrão.³³ Mais ainda, o mesmo estudioso dava-nos conta de que o *De*

30 Cf. M. Moraes, *Cartesianismo em Portugal*. António Cordeiro, BNraga 1966, 204, nota 11.

31 R. Descartes, AT VII: IIª Meditação (trad. G. Fraga, Coimbra 1988, 117); cf. Camps & Carvalho, *Cor, Natureza...*, 61 sg. Uma ideia algo afim foi desenvolvida, embora para Suárez, por Gonçalo P. Moita, *A modernidade filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa 2014, 103.

32 M.S. de Carvalho, “Em torno da recepção do pensamento de João Duns Escoto no Portugal Quinhentista: o caso dos Jesuítas de Coimbra”, in De Boni (org.), *João Duns Scotus...*, 348-357.

33 D. M. G. dos Santos, «Francisco Titelmans OFM e as origens do Curso Conimbricense» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 468-78. Compulsámos a edição de Lyon 1564; referimo-nos a primeira vez a este assunto in “Introdução Geral”, in *Comentários do Colégio Conimbricense*

consideratione dialectica do capuchinho teria sido o manual para o ensino da lógica no Colégio de Cima (ou de Jesus) no ano lectivo (1554/55) imediatamente anterior ao da entrega do Colégio Real de Coimbra à Companhia. À parte o registo de fundo segundo o qual o estudo da física nos deve conduzir ao amor e à sabedoria divina – embora isto não seja de somenos, pois é este mesmo também o horizonte da espiritualidade dos inacianos, tal como o não é menos, a seguir-se a acertada proposta de P. Vignaux para Escoto, a partilha por ambos, escotistas e jesuítas, da Revelação como superação dos limites da Razão³⁴ –, não nos parece, de facto, que haja qualquer relação para um alegado desdobramento de títulos. Publicados em Paris em 1540 (mas terminados em Lovaina, 1533) os seis livros do *De consideratione dialectica* parecem não resistir a uma mera comparação – para já não podemos levar mais longe este exame – com o seu mais directo concorrente que são, naturalmente, os oito livros das *Instituições Dialécticas* de Pedro da Fonseca:

Titelmans (Dialéctica)	Fonseca (Dialéctica)
I - de praedicabilibus	de primis orationis elementis
II - de praedicamentis	de praedicamentis
III - de enunciatione	de oratione
IV - de syllogismis	de divisione
V - de locos dialecticis	de definitione
VI - de locis sophisticis	de consequentia et de argumentatione
	de demonstratione ac syllogismo
	de fallaces syllogismos ac de usu nominum

Recuemos portanto no tempo. Séculos XIII e XIV. Uma pesquisa sobre a presença de Boaventura no primeiro *Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra* seria, decerto, um notável e rico filão, sobretudo na medida em que com ela se pode intersectar a tradição de uma leitura augustinista de Aristóteles, qual a que foi mais tarde promovida por Henrique de Gand, também presença insofismável e a exigir atenção no mesmo Curso.³⁵ Contam-se em muitíssimas

da Companhia de Jesus. *Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Trad. de M^o da C. Camps, Lisboa 2010, 19.

³⁴ P. Vignaux, *A Filosofia na Idade Média*, trad., Lisboa 1994, 147, 199-200.

³⁵ Cf. B. Hachmann & M.S. de Carvalho, “Os Conimbricenses e Pedro da Fonseca como leitores de Henrique de Gand (I)”, *Mediævalia. Textos e Estudos* 3 (1993), 207-212; vd. o meu estu-

centenas as referências ou alusões sobretudo às *Sentenças* de São Boaventura no *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, pelo que seria aqui inglório e de pouca valia o seu mero registo, tal como o podemos dar aqui início. Sem, infelizmente, se poder avançar muito na influência daquele que foi a paixão doutoral de Cerqueira Gonçalves,³⁶ sempre diremos que topámos com o Doutor Seráfico v.g. nas noções de criatura (sua conservação), de matéria e na doutrina dos sinais. Assim, na *Physica* (PhIc7q10a2p289) Manuel de Góis regista que, cessando a acção de Deus, as criaturas até então conservadas por tal acção caem no nada, pois o seu ser é comparável à figura que o selo imprime na água. Porquanto de factura augustinista, com este tópico, também nos deparamos com a semelhança do duplo modo do conhecimento de Deus por parte do ser humano. Ainda sobre o duplo conhecimento sobre a matéria, encontra-se na *Physica* (PhIc9q2a1p160) um primeiro, explicitamente dito, na esteira de Boaventura, conhecimento por denegação (*inficiatio*), caracterizado pela recusa de qualquer acto de perfeição. Significativamente, estes assuntos foram também recolhidos por Henrique de Gand.³⁷ Sabemos que Góis acompanhou Fonseca, o qual poderia ter bebido no Gandavense a doutrina da causalidade formal/exemplar, pedra de toque na crítica que Boaventura fazia às limitações da metafísica aristotélica, e que mais uma vez Joaquim Cerqueira Gonçalves interpretou luminosamente num correcto contexto ontológico.³⁸

É também em Boaventura que Sebastião do Couto topa com uma dupla relação na noção de sinal, à faculdade cognoscitiva e ao objecto significado, dupla relação esta característica de um sinal formal,³⁹ embora Couto prefira ater-se, neste particular domínio, a um arco que ligaria o pai da escola franciscana parisiense, Alexandre de Hales, ao jesuíta Diogo de Ledesma (InIc1q1a1p8). Não posso resistir a acrescentar um ponto mais, ligado aliás

do-posfácio in *São Boaventura. Recondução das Ciências à Teologia*, Porto 1996.

³⁶ J. C. Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, 1970.

³⁷ Cf. M.S. de Carvalho, *A novidade do mundo: Henrique de Gand e a metafísica do ser no tempo*, Lisboa, 2001, passim.

³⁸ Não descortino, aliás, porque razão não se possa também ler a presença do exemplarismo, que v.g. Pedro Calafate (*A ideia de Natureza no século XVIII em Portugal (1740-1800)*, Lisboa, 1994, 78) relevou em Bento José de Sousa Farinha, como estando ainda relacionada com a deriva gandavense de Fonseca. Cf. Gonçalves, *Homem...* 137.

³⁹ InIc1q1a1-2p5-7; este tipo de sinais, quer sejam conceitos, quer sejam espécies impressas, comportam uma relação real com a faculdade cognoscitiva, i.e., são realmente inerentes à potência que conhece (InIc1q1a2p11).

ao famigerado probabilismo jesuíta. Na *Ética*, depois de discutir as teses de Escoto e de Tomás acerca da inerência da virtude no aparelho sensitivo, Góis acaba por fechar a discussão admitindo a probabilidade de ambas as teses, acrescentando embora que a de Tomás é mais peripatética; mesmo assim, continua o jesuíta alentejano, tal opinião (d7q5a2p73), fundada no testemunho de Aristóteles, é pessoalmente confessada (*fatetur*) por São Boaventura nas *Sentenças*! Meça-se também por aqui a propalada fidelidade aristotélica dos jesuítas.

Passemos agora a sobrevoar as referências ao Doutor Subtil no *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Estas ultrapassam em muito as respeitantes a São Boaventura e testemunham um diálogo mais privilegiado e actualizado. Veja-se v.g. o caso de Baltasar Álvares, que apenas em duas páginas do seu *Tratado* nomeia quatro vezes uma passagem das *Sentenças* do escocês.⁴⁰ Ou sublinhe-se como Escoto é explicitamente evocado, seja pela negativa, seja pela positiva, em temas como (citemo-los por ordem alfabética): abstracção, acidente, ciência, comparação, espécie, forma, indivisível, medida, memória intelectual, morte, motor, natureza e natureza comum, qualidade, repouso, saber, sensível, significação, subsistência, virtudes e voz. Também aqui não poderemos ser exaustivo. Não conseguiríamos, em qualquer caso, e depois do que escrevemos na Iª parte, deixar de aludir v.g. ao modo como Escoto aparece associado à definição da verdadeira doutrina peripatética, a respeito da essência da quantidade;⁴¹ acrescia, aliás (GcIc4q4a2p44), que, ainda segundo Escoto, a quantidade estaria mais próxima do que a qualidade para sustentar o ser da substância. Um outro exemplo do que poderia ser uma “doutrina peripatética” passaria v.g. pela articulação João Duns Escoto (OFM)/ Durando de São Porciano (O.P.), nomeadamente a respeito das duas acepções de “repouso”, a saber (Phprq4a3p36): como privação do movimento, e como existência do móvel na pátria ou na sua sede natural, com gozo e tranquilidade, na igualdade e beleza da ordem universal. Um testemunho mais do recurso ao célebre probabilismo jesuíta no ensino da filosofia, encontramos-lo v.g. na doutrina

⁴⁰ Asd1a7p467-68, citando II Sententiarum d. 1, q. 6. Outras citações escotistas do mesmo jesuíta são: d2a2p475; d2a3p479; d2a3p480; d2a3p482; d3a5p499, e ainda: IV Sent d43q2a2 = d1a2p446 e d1a3p452; II Sent. d1q6 = d1a7p465; IV Sent. d43q2a3circa3 = d2a3p478; IV Sent. d45q2resp = d2a3p478; IV Sent. d45q2 = d3a5p499; IV Sent. d49q14 = d6a2p525; IV Sent. d49q14 = d6a3p527; Scotus, Quodl. 9 = d1aep452; ibid. 9 = d2a3p478

⁴¹ Sebastião do Couto escreve v.g. e designadamente, que a essência da quantidade consiste na extensão, de onde, a substância extensa ser a razão formal da medida (Cac6q1a2p311).

da natureza comum. Quando na esteira de Avicena se menciona a questão da sua triplicidade, o aluno lia o seguinte, a respeito da primeira dimensão: tomada absolutamente nos seus predicados essenciais, sem se considerar a existência real, nos particulares, nem a existência objectiva, no intelecto, ela é também chamada por isso *estado de solidão e da essência*, seja distinguível em acto, como em Escoto, seja virtualmente, com em Aquino (Igrpq4a1p90; os sublinhados são nossos).⁴² Ora, anota o inaciano comentador, quer Tomás de Aquino, quer Duns Escoto, tinham já criticado o avicenisimo neste ponto.

É ainda ao franciscano Duns Escoto que Manuel de Góis vai beber a possibilidade de esbater a tese, digamos dominicana (de Alberto Magno, Tomás de Aquino ou Silvestre de Ferrara) sobre a memória intelectual. Diferentemente destes, o jesuíta recorrerá a Escoto para, contra Avicena, defender que ela é memória em sentido próprio e absoluto; esta sua defesa, entronca com uma tese cognitiva com que concluiremos esta nossa exposição, desenvolvida mais em *A Alma* do que nos *Breves Tratados de História Natural*, a de que o intelecto humano (ou pelo menos a imaginação) possui espécies/imagens das coisas singulares, ou seja, que no conhecimento dos singulares já intervém de uma certa maneira uma força intelectual.

Salta enfim à vista o facto de Duns Escoto ser chamado a enquadrar as quatro condições para uma epistemologia aristotélica, a saber: um conhecimento certo, evidente, dotado de uma dimensão discursiva, e resultante de proposições necessárias integradoras da causa. Com a primeira condição, explica agora Sebastião do Couto, excluem-se os conhecimentos incertos, como a dúvida, o erro, a fé humana; com a segunda, a fé divina e a teologia; com a terceira, a ciência dos anjos e o conhecimento dos princípios; e com a quarta, a ciência em relação à sua causa próxima.⁴³ Couto surpreende também quando, elencando seis modos possíveis de “subsistir” afirma ser o quinto, considerado pelo jesuíta como o mais próprio, proveniente de Escoto; era o caso do ser do ente substancial completo que não existe noutro, seja como parte num todo, seja como forma num sujeito.⁴⁴ E regressando de novo a

⁴² Não poderíamos neste lugar deixar de mencionar a célebre e ainda não superada leitura de Escoto feita pelo nosso homenageado, J.C. Gonçalves, *Humanismo Medieval*, Braga 1971, 7-92.

⁴³ Sa1c2q1a1p347-48. Aliás, em matéria do saber, da ciência ou dos seus correlativos, o escoltismo continua a fazer autoridade no Curso, v.g. a respeito da identidade natural entre o acto da opinião e o da ciência, ao ponto de se considerar como a mais provável – eram três as teses em disputa (Sa1c26q2a4p515) – a tese escoltista a tal respeito (Sa1c26q2a4p517).

⁴⁴ Cac5q1a1p286-87.

Manuel de Góis, enquanto autor do volume dedicado à *Ética* de Aristóteles, é patente o seu cuidado em contrariar a tese escotista que dissociava virtude e hábito, quer dizer, postergando o hábito para o campo dos acidentes em nome da consideração da virtude como mera relação (d7q1a2p61). Não podemos, nesta ocasião, abordar este ponto particular e o seu paralelo sobre a sede da temperança e da fortaleza (d7q5a1p71), mas valeria a pena fazê-lo porquanto por esta refutação de Escoto pode passar afinal uma parte da discussão ou interpretação conimbricense de duas antropologias: a que confere o primado à inteligência, e a que o atribui à vontade – dicotomia esta, aliás, que tanto e tão bem concitou a reflexão *in via* de Joaquim Cerqueira Gonçalves.

Concluamos. Não foi Kant, evidentemente, quem inventou a filosofia como procedimento antinómico. Se não quisermos evocar os métodos de Bolonha (evidentemente ligados ao direito), e sobretudo se não quisermos recuar até Pedro Abelardo, sabido será, ao menos, que os nossos jesuítas vivem uma época em que as tensões tomistas/escotistas (independentemente sobre o modo como cada uma das duas escolas era desenhada) são moeda corrente. Um tema quente na época, dado o seu pano de fundo “nominalista”, o do conhecimento intelectual do singular, pode permitir-nos algo mais do que a mera recolha de informações (aqui feita na esperança de um eco no quadro de um qualquer programa viril). Ou na pergunta escolar de Manuel de Góis (AnIIIc5q4): o intelecto detém espécies inteligíveis dos singulares? Não obstante tudo levar-nos a crer que as inclinações escotistas de Couto são mais notórias do que as de Góis, este último não deixa de nos surpreender quando, não obstante propender para a primeira das teses a seguir indicadas, concede idêntica probabilidade à tese do grupo de Aristóteles (Tomás de Aquino, Caetano, Capréolo, Argentinas e o Ferrariense) e à do grupo de Escoto (Rimini, Ricardo, Apolinário, o Thienense e Burleigh), no tocante ao conhecimento do singular sob a regra do conhecimento universal, quer dizer, por uma faculdade distinta dos sentidos. Aborda-se aqui famigerada discussão em torno da célebre metáfora da linha inflectida (*linea inflexa*) – oposta à da linha curva ou reflexa (*linea flexa/reflexa*) – pela qual alegadamente o Filósofo ensinara que, sendo embora certo que a razão inflecte primeiro na direcção dos sentidos, ela logo se estende a fim de captar o universal.⁴⁵ Tendo-nos ensinado a ler uma passagem do *De Trinitate* (IX 12) de Santo Agostinho, segundo a

⁴⁵ PhIc1q4a3p83; vd. também AnIIIc4expIp316 (trad. citada: 459).

qual para haver conhecimento se requer a presença do sujeito e do objecto⁴⁶ – seja-nos permitido o emprego desta terminologia mais moderna e mais solta –, à luz da doutrina escotista das causas parciais (ou seja, e literalmente, “como duas causas parciais de diferente razão, ou como duas partes de um só e íntegro agente”),⁴⁷ Manuel de Góis traduz com clareza bastante a sua tese, conhecedora da abstracção, e sem desprezo da intuição.⁴⁸ Atendo-nos apenas a um dos itens argumentados nesta “questão agitada”, importa reter sobretudo o terceiro dos motivos a seguir. Sustenta-se (i) que a forma é recebida no sujeito segundo a condição e o modo dessa recepção; (ii) que a alma está privada de matéria; mas também que (iii) a imaterialidade das espécies não é apenas do registo da representação (*in repraesentando*) – caso da abstracção de uma natureza comum –, é-o igualmente do registo do ser (*in essendo*). Depois de todas as notas que deixámos, e sobretudo as atinentes ao relevo da causalidade formal/exemplar, atrever-nos-íamos por fim a perguntar se, ao falar de imagens que partilham da própria condição intelectual, os nossos entusiastas comentadores de Aristóteles não estão a partilhar daquilo a que Joaquim Cerqueira Gonçalves acertadamente chamou o “estilo platónico de pensar”, caracterizado por “favorece[r] a noção de uma estrutura inteligível para a realidade”,⁴⁹ em Escoto, “inserido na tradição agostiniana, para a qual o espírito, desfrutando de grande poder dinâmico, pode elevar-se muito acima do âmbito dos sentidos”.⁵⁰

⁴⁶ AnIIIc5q4a2p339 (trad. citada: 480-81).

⁴⁷ AnIIc6q2a3p145-6 (trad. citada: 304).

⁴⁸ AnIIIc5q4a1p337 (trad. citada: 478) e AnIIIc5q4a3p341 (trad. citada: 481), respectivamente.

⁴⁹ Gonçalves, *Humanismo...* 47.

⁵⁰ Id., *ibid.* 68. Tratámos também do não-aristotelismo do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* na nossa monografia, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, 2010, que conheceu entretanto tradução italiana: *Psicologia e Ética nel ‘Cursus Conimbricensis’*, Roma, 2014.