



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Vitor Luiz Sales Batista

CATALOGUS EBORENSIS
OS ESCRITOS DE RODRIGO HOMEM

Dissertação de Mestrado em Filosofia, orientada pelo/a Professor/a Doutor/a
Mário Santiago de Carvalho, apresentada ao Departamento Filosofia,
Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Julho de 2021

FACULDADE DE LETRAS

CATALOGUS EBORENSIS: OS ESCRITOS DE RODRIGO HOMEM

Ficha Técnica

Tipo de trabalho	Dissertação
Título	Catalogus Eborensis
Subtítulo	Os escritos de Rodrigo Homem
Autor/a	Vitor Luiz Sales Batista
Orientador/a(s)	Mário Santiago de Carvalho
Juri	Presidente: Alexandre Guilherme Barroso Matos Franco Sá
	1º Doutor António Manuel Martins
	2º Doutora Maria Margarida Lopes de Miranda
Identificação do Curso	2º Ciclo em Filosofia
Área científica	
Especialidade/Ramo	
Data da defesa	22 de julho de 2021
Classificação	15 valores



Trabalho aprovado. Coimbra:

Mário Santiago de Carvalho
Orientador

Antônio Manuel Martins
Convidado

Margarida Miranda
Convidada

Coimbra
2021

Aos professores que são sempre de fundamental importância na formação de cada um.
Aos meus familiares que se somaram ao sonho e o tornaram realidade.
a Odé.

Agradecimentos

Foi no decorrer de uma aula que o interesse em retornar o estudo da filosofia latino-americana surgiu.

Agradeço ao professor Mário Santiago de Carvalho por orientar no desenvolvimento desta tese de mestrado. Agradeço por me apresentar ao professor Lúcio Marques;

Agradeço ao professor Lúcio Álvaro Marques pelo auxílio na escolha do tema e por me dar a oportunidade de estudar os textos de Rodrigo Homem;

Agradeço aos meus familiares, Olga, Maíra e Anaf.

Oke arô

Resumo

Este trabalho tem o objetivo de analisar os escritos do jesuíta português Rodrigo Homem (1685 -) que atuou por cinco anos nos colégios da Companhia de Jesus fundados no Brasil. Leu o Curso de Artes no Colégio Máximo do Maranhão entre 1720 a 1724 e, no ano seguinte, atuou por um ano no Colégio do Pará onde leu o curso de Teologia. O conteúdo das lições de Rodrigo Homem está contido em escritos no formato de *Conclusiones Philosophiae* e compõem o acervo *Catalogus Eborensis* localizado na Biblioteca Pública de Évora, Portugal, onde reúne mais outros textos de origem portuguesa e na sua maioria brasileira. Ao todo são sete escritos de autoria de Rodrigo Homem onde aborda um diverso campo temático:

- filosofia racional, que abarca teoria do conhecimento, lógica ou dialética;
- a metafísica (filosofia transnatural), e
- a filosofia natural (física).

Apresenta os traços do ensino da Companhia de Jesus que seguiam as orientações da *Ratio Studiorum* e *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, o Curso Jesuíta Conimbricense. A primeira obra é o método pedagógico jesuíta que contém as regras que guiam a administração dos colégios e a atuação dos professores. A segunda obra é resultado da iniciativa dos jesuítas ao estabelecer o retorno ao texto original de Aristóteles e publicá-lo acompanhado de um comentário.

A análise dos escritos de Rodrigo Homem é precedida da abordagem do projeto pedagógico da Companhia de Jesus, de sua história, seus colégios e integrantes, da atuação jesuítas no Colégio de Jesus e Colégio das Artes na cidade de Coimbra, Portugal. Também aborda a história da ordem religiosa no Brasil onde fundaram e mantiveram dezenove colégios até a sua supressão com a reforma pombalina. Ao final, há o anexo que contém a tradução à língua portuguesa dos escritos de Rodrigo Homem apresentada por Lúcio Álvaro Marques na obra *A Lógica da necessidade*.

Palavras-chave: Rodrigo Homem, *Catalogus Eborensis*, *Ratio Studiorum*, Companhia de Jesus, Filosofia no Brasil.

Abstract

This work aims to analyze the writings of the Portuguese Jesuit Rodrigo Homem (1685 -) who worked for five years in the colleges of the “Companhia de Jesus” founded in Brazil. He graduated in Arts Course at Colégio Máximo do Maranhão between 1720 and 1724 and, the following year, he worked for a year at Colégio do Pará where he graduated in the Theology course. The content of Rodrigo Homem's lessons is contained in writings in the format of *Conclusionse philosophicae* and make up the *Catalogus Eborensis* collection located in the Public Library of Évora, Portugal, where it gathers more other texts of Portuguese origin and mostly Brazilian.

Altogether there are seven writings written by Rodrigo Homem where he addresses a diverse thematic field: rational philosophy that embrace theory of knowledge, logic or dialectic, metaphysics (transnatural philosophy), natural philosophy (physics). It presents the teaching features of the Companhia de Jesus that followed the guidelines of the *Ratio Studiorum* and *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, the Conimbricense Course. The first work is the Jesuit pedagogical method which contains the rules that guide the administration of schools and the performance of teachers. The second work is the result of the Jesuits' initiative in establishing the return to Aristotle's original text and publishing it accompanied by a commentary.

The analysis of Rodrigo Homem's writings is preceded by the approach of the pedagogical project of the Companhia de Jesus, its history, its colleges and members, the Jesuit performance at the Colégio de Jesus and Colégio das Artes in the city of Coimbra, Portugal. It also addresses the history of the religious order in Brazil where nineteen schools were founded and maintained until their suppression with the Pombaline reform. At the end there is an attachment containing a transcript of Rodrigo Homem's writings.

Keywords: Rodrigo Homem, *Catalogus Eborensis*, *Ratio Studiorum*, Companhia de Jesus, Philosophy in Brazil.

Índice

Introdução.....	12
Capítulo 1. O projeto pedagógico dos colégios da Companhia de Jesus	18
Ratio Studiorum.....	18
Curso Jesuíta Conimbricense	30
Do Colégio das Artes até a expulsão dos Jesuítas (1548-1759).....	49
Capítulo 2. Os Jesuítas no Brasil	55
Os cursos de Artes nos colégios jesuítas no Brasil.....	58
O papel dos colégios jesuítas no período colonial brasileiro	66
Os jesuítas no Maranhão	70
Bibliotecas dos jesuítas.....	77
Período pombalino.....	83
Capítulo 3. Catálogo Eborense: escritos de Rodrigo Homem.....	86
A alma	94
Dialética e o silogismo	98
Intelecto	102
Intuição	107
Signo.....	108
Universais	112
Metafísica e Ente	115
Conclusão	122
Anexo	125
Catálogo Eborense 33.....	126
Diadema I – Pro Anima	126
Diadema II – Pro intellectu, et triplici ejus operatione.....	127
Diadema III – Pro Notitiis	129
Catálogo Eborense 34.....	130
Thesis 1 ^a – Pro Anima in communi	130
Thesis 2 ^a – Pro Intellectu, et Intellectionibus Animae.....	131
Thesis 3 ^a – Pro Animae Notitiis	132
Catálogo Eborense 37.....	133
Filum I – Pro Proaemialibus Dialectiae.....	134
Filum II – Pro Praedicabilibus in communi, et in specie	135
Filum III – Pro Signis	139
Catálogo Eborense 38.....	141
Illustratio Prima – Pro Proaemialibus Dialecticae.....	141
Illustratio secunda – Pro Intellectu, et ejus operatione in communi.....	142

Illustratio Tertia – Pro 1 ^a Intellectus operatione, seipsum Appheensione.....	143
Illustratio Quarta – Pro 2 ^a Intellectus operatione, sive Judicio.....	144
Illustratio Quinta – Pro 3 ^a Intellectus operatione, sive Discursum.....	145
Catálogo Eborensense 40.....	146
Labor I – Selectiores Praedicabilium difficultates percurrit.....	146
Labor II – Metaphysicam percurrit.....	147
Labor III – Percurrit signorum materiam	149
Labor IV – Intellectionum materiam percurrit	150
Labor V – Notitias percurrit	151
Labor VI – Topica percurrit.....	152
Labor VII – Physiologiam percurrit	153
Catálogo Eborensense 41	155
Punctum I – Pro Conceptu Entis in Communi	155
Punctum II – Pro Ente Substantiali, & Accidentali	156
Punctum III – Pro Ente Modali, & Reali, Corporeo, & Spirituali.....	157
Punctum IV – Pro Ente Divino, & Creato	158
Punctum V – Pro Ente Praedicamentali, & Subsistentia absolute.....	159
Punctum VI – Pro Principio, sive Causa, & Effectibus Subsistentiae.....	160
Punctum VII – Pro Quantitate Praedicamentali	161
Punctum VIII – Pro Qualitate, Relatione, & Ubcatione.....	161
Punctum IX – Pro Actione, & Passione	162
Punctum X – Pro reliquis Praedicamentis	163
Punctum XI – Pro Possibilitate aliquorum Entium	164
Catálogo Eborensense 44.....	165
Corolla 1 ^a – Pro Philosophia Rationali	165
Corolla 2 ^a – Pro Philosophia Naturali	166
Corolla 3 ^a – Pro Philosophia Transnaturali	167
Bibliografia.....	169
Obras.....	169
Artigos e Periódicos	169
Dicionários	171
Sites	171

Introdução

Os escritos de Rodrigo Homem pertencem a um acervo composto de um total de 49 exemplares que remetem ao século XVIII. Entre manuscritos e impressos, quinze exemplares são portugueses, quatro não são identificados e trinta exemplares são brasileiros, sendo que, destes trinta, sete pertencem a Rodrigo Homem. Este acervo é o *Catalogus Eborensis* e está localizado na Biblioteca Pública de Évora. Já havia nos dado notícia a respeito deste catálogo o padre Serafim Leite, ainda no final década de 40, ao indicar que as teses maranhenses foram impressas, em sua maioria, na tipografia do Colégio das Artes em Coimbra. Apontava ainda, a existência de diversas teses manuscritas além de nomear alguns mestres do Colégio do Maranhão, tais como Rodrigo Homem, Bento da Fonseca e Manuel da Silva¹. Outro que chamou atenção de investigadores em relação à existência de 27 teses de Filosofia defendidas no Colégio jesuítico do Maranhão entre os anos de 1722 e 1731 foi Francisco da Gama Caeiro², que teve a oportunidade de divulgar estes e outros documentos desconhecidos na Universidade de São Paulo³. Nas suas palavras, as teses eram opúsculos, geralmente em latim, cujos conteúdos eram extraídos das aulas e serviam, tanto como prova como eram destinados a solenizar certos acontecimentos. As Teses apresentavam no rosto o nome do professor, como *presidente*, e como *defendentes*, o nome de um ou mais alunos⁴.

Vale a menção à pesquisadora Mariana Amélia Machado Santos⁵, que embora não mencione os escritos de Rodrigo Homem, o Colégio do Maranhão, ou mesmo o *Catalogus Eborensis*, indica alguns nomes notáveis dos que foram mestres em colégios brasileiros. Entre os nomes mencionados está D. Fr. Bartolomeu do Pilar (1667-1733), açoreano,

¹ Leite, Serafim S. J. (Junho de 1948). *O curso de filosofia e tentativa para se criar a universidade do Brasil no século XVII*. Revista Verbum (separata), 5(2):107-143.

² Caeiro, Francisco da Gama (1994). *Os Jesuítas e a educação setecentista no Brasil: Notas para uma revisão histórica*. Revista de Filosofia Portuguesa. T. 50, Fasc. 1/3, Homenagem ao Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira (Jan. – Sep.), pp. 103-113.

³ Caeiro, Francisco da Gama (1978). *Para uma história da educação brasileira: perspectivas duma pesquisa histórico-pedagógica (a propósito de um novo acervo documental)*. Revista da Faculdade de Educação. V. 4, nº 1. USP, pp. 35-61.

⁴ Caeiro, Francisco da Gama (1978). *Para uma história da educação brasileira: perspectivas duma pesquisa histórico-pedagógica (a propósito de um novo acervo documental)*. Revista da Faculdade de Educação. V. 4, nº 1. USP, pp. 42.

⁵ Santos, Mariana Amélia Machado (1982). *A escolástica portuguesa nos colégios do Brasil*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 38, Fasc. 4, Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia (Oct.-Dec.), pp.487-489.

primeiro Bispo do Pará em 1717, carmelita, professor de filosofia, que deixou manuscrito um curso de Teologia chamado de *Philosophia Aristotelico-Bacconica*. Ficaram impressas umas *Conclusiones Physico-Bacconicae* em 1734, Lisboa. Outro nome é de José Eugénio de Aragão Lima, que ensinou filosofia em Belém e escreveu peças de teatro.

Ambos atuaram no Pará, local onde também lecionaram Rodrigo Homem e seu discípulo Bento da Fonseca⁶. O primeiro leu o curso de Teologia em 1724 e, o segundo leu o curso de Artes (Filosofia) e Teologia. O Maranhão e o Grão-Pará eram bastante afastados em relação ao restante do Brasil. No início do século XVII, em 1612, a região foi ocupada pelos franceses, que, anos mais tarde, foram expulsos definitivamente na batalha de Caxenduba, em 1615. Durante o período filipino o Brasil foi dividido em duas unidades administrativas autônomas. Ao Norte estavam as capitanias do Maranhão e do Grão-Pará com a capital em São Luís. Ao Sul estava localizado o estado do Brasil, com a capital em Salvador. Logo após a conquista portuguesa da região, foi aberta na floresta uma estrada que ligava as duas cidades principais do norte do Brasil e inaugurado o trecho Belém/São Luís⁷. Os estudos no Maranhão e em Belém tardaram a iniciar. Os motivos eram as longas distâncias dos centros de estudos, as viagens onerosas e perigosas, pois o Estado do Maranhão encontrava-se isolado do Estado do Brasil⁸.

Recentemente, em 2018, foi publicado a obra *A Lógica da Necessidade, o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*⁹ pelo professor da UFTM (Universidade Federal do Triângulo Mineiro) Lúcio Álvaro Marques. Nesta obra é apresentado o acervo do *Catalogus Eborensis* e, se não bastasse isto, são transcritas as teses orientadas pelo mestre Rodrigo Homem, seguidas da tradução à língua portuguesa. Como se pode notar, os três investigadores citados divergem em relação a alguns dados, tais como, datas e números de teses, fato decorrente, provavelmente, pela falta de investigação mais detalhada e documentação sobre o tema. Mas isto indica que há ainda um vasto campo a ser explorado e pesquisado a respeito do ensino de filosofia nos colégios fundados e mantidos pela ordem jesuíta no Brasil durante a fase da colonização.

⁶ Leite, Serafim S. J. (1949). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Tomo VIII, pp. 243-252.

⁷ Ferreira, A. C (Set. 2020). *Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazônia*. Visto de Coimbra, o Colégio de Jesus enter Portugal e o mundo. Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 72.

⁸ Leite, Serafim S. J. (1938-1950) *A História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 209.

⁹ Marques, Lúcio A (2018). *A Lógica da Necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Editora Fi, Porto Alegre.

São, portanto, estes escritos do século XVIII, pertencentes a Rodrigo Homem, o objeto de estudo desta dissertação de mestrado.

Desta maneira, diante do que já foi exposto, surgem algumas questões que devem ser respondidas ao longo desta pesquisa: Quem foi Rodrigo Homem? Que relevância há no material escrito por ele? Quais eram as circunstâncias do ensino jesuíta no Estado do Maranhão durante o período de atuação de Rodrigo Homem na primeira metade do século XVIII? Quais são as influências ou traços possíveis de serem identificados no texto do jesuíta? Como este material dialoga e se posiciona diante a tradição clássica de filosofia?

Em resposta a primeira questão, digo que Rodrigo Homem foi jesuíta português que chegou ao Brasil no ano de 1720 na 41ª expedição da Companhia de Jesus. Veio acompanhado de alguns dos seus futuros alunos, entre eles Bento da Fonseca, responsável por vinte exemplares do *Catalogus Eboensis*. Leu o curso de Artes (como eram chamados os cursos de filosofia na época) no Colégio Máximo do Maranhão e, posteriormente, leu o curso de Teologia no Colégio do Pará ao longo de um ano. Regressou à sua terra natal em 1725¹⁰. As informações a respeito deste personagem são escassas, sendo a principal fonte de pesquisa a extensa obra do historiador e jesuíta Serafim Leite, que organizou uma ampla pesquisa sobre a atuação da Companhia de Jesus no Brasil.

De acordo com Serafim Leite, “a história da cultura escolar colonial ainda não está feita em bases científicas, o que vem a significar que ainda não se estudou nas suas fontes, dentro do ambiente e dos livros que foram veículos dela”¹¹. Outro autor com postura semelhante em relação ao tema é Luiz Cunha, autor de *Universidade Temporã*¹². No Prefácio da 1ª edição, Luiz Cunha constata a existência de uma “bibliografia restrita, dispersa e insatisfatória” em relação à gênese e ao desenvolvimento do ensino superior no Brasil. O autor aponta como primeiro período do ensino superior brasileiro a criação dos cursos de Artes e Teologia no colégio jesuíta da Bahia, em 1572, estendendo-se até o período da transferência da sede do reino português para a cidade do Rio de Janeiro, em 1808.

¹⁰ Leite, Serafim S. J. (2006). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VIII*, Belo Horizonte. Itatiaia.

¹¹ Leite, Serafim S. J. (1949). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VII*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

¹² Cunha, Luiz A. (2007). *A Universidade Temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. 3ª edição. São Paulo, Editora Unesp.

Dessa maneira, o acervo do *Catalogus Eborensis* configura-se como fonte de estudo da cultura escolar desenvolvida no primeiro período do ensino brasileiro. Para alguns, os colégios abertos no Brasil foram centros irradiadores da cultura lusíada¹³. Para outros, estes exemplares são o que podemos denominar como filosofia colonial brasileira¹⁴. São as fontes que preenchem as lacunas mencionadas por Luiz Cunha e Serafim Leite, os documentos para se conhecer as efetivas orientações do ensino no Brasil, as opiniões dos mestres de Filosofia, o registro dos alunos graduados, o nível científico e o grau de atualização pedagógica do colégio¹⁵.

Deste modo, são relevantes os escritos de Rodrigo Homem, pois podem ilustrar o elo com a tradição clássica de filosofia, estabelecido através da herança do pensamento renascentista português e do emprego do método pedagógico dos colégios inacianos e, ao mesmo tempo, pode também significar, em terras brasileiras, o início de uma tradição própria em matéria de filosofia. Um estudo aprofundado dos fólhos desenvolvidos nos colégios jesuítas deve auxiliar na análise de outras fases da filosofia brasileira ao buscar visualizar a contribuição e herança do ensino inaciano na cultura intelectual brasileira.

No Brasil, os colégios jesuítas formavam os filhos de funcionários públicos, de senhores de engenho, de criadores de gado, de oficiais mecânicos e, no século XVIII, também de mineiros¹⁶. Foram instituições responsáveis pela formação do grupo dirigente da sociedade colonial brasileira e ofertavam a formação em Letras – latim, humanidades e retórica – em Artes e, em alguns colégios, também em Teologia. Muitos estudantes buscavam continuar sua formação em Coimbra e Évora¹⁷. Estes colégios e as ações da Igreja Católica estavam a serviço dos interesses missionários da Coroa portuguesa. Havia, portanto, uma aliança tácita que perduraria por mais de duzentos anos¹⁸. Deste modo, Luiz Cunha interpreta a atividade educacional da Companhia de Jesus à luz da teoria de

¹³ Santos, Mariana Amélia Machado (1982). *A escolástica portuguesa nos colégios do Brasil*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 38, Fasc. 4, Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia (Oct.-Dec.), pp.487-489.

¹⁴ Marques, Lúcio A. (2018). *Metaphysica de Ente Reali*. Síntese, Belo Horizonte, v. 45, n.141, p.33-54, Jan/Abril.

¹⁵ Caeiro, Francisco da Gama (1978). *Para uma história da educação brasileira: perspectivas duma pesquisa histórico-pedagógica (a propósito de um novo acervo documental)*. Revista da Faculdade de Educação. V. 4, nº 1. USP, pp. 42.

¹⁶ Leite, Serafim S. J. (1949). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 143.

¹⁷ Leite, Bruno (jan – abr. 2020). *Fábricas de Intelectuais: o ensino da Artes nos Colégios jesuíticos do Brasil, 1572-1759*. História Unisinos. Vol. 24 nº1, pp. 27.

¹⁸ Trigueiros, António Júlio Limpo (Set. 2020). *Os jesuítas em Coimbra*. Visto de Coimbra, o Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo. Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 25.

Louis Althusser¹⁹, ou seja, os colégios são vistos como aparelho ideológico do Estado²⁰. Esta dissertação também segue esta postura.

Este foi o ensino ofertado nos colégios fundados pelos jesuítas ao longo do território brasileiro no período colonial²¹. Rodrigo Homem atuou no Maranhão e no Pará no século XVIII, entre os anos de 1720 a 1725. A Companhia de Jesus chega à região no século XVII, quando se encontrava ainda dominada pelos franceses. A conquista portuguesa teve a colaboração dos jesuítas²². Os missionários também tiveram participação decisiva na expulsão dos holandeses²³. O curso de Artes no colégio do Maranhão e do Pará teve início em 1688 e atendiam os filhos da própria terra e estudantes de outras regiões do Brasil. Em 1709, o colégio do Maranhão passa a ser denominado como *Colégio Máximo* devido às lições avançadas em Teologia²⁴. Também atuaram nestes colégios Bento da Fonseca e Manuel da Silva, alunos de Rodrigo Homem. Nestas circunstâncias que foram elaboradas as lições destes mestres, na forma de *Conclusiones philosophicae*, e compõem parte do acervo do *Catalogus Eborensis*.

Assim, a análise do conteúdo destes sete escritos de Rodrigo Homem durante o período que esteve no Brasil busca posicioná-los diante da tradição do pensamento clássico indicando as influências, as correntes de pensamento que defendem e os traços que apresentam. Este tipo de análise pode ajudar a descrever qual ensino era oferecido nestes colégios e ajudar a orientar futuras análises a respeito deste tema que ainda se encontra carente de estudo e documentação.

Deste modo, de acordo com a organização desta pesquisa, o primeiro ponto a ser discutido é o método que era adotado nos colégios da Companhia de Jesus. O primeiro capítulo, *O projeto pedagógico dos Colégios da Companhia de Jesus*, busca compreender o ensino nas instituições inacianas sob três aspectos: primeiro, a *Ratio Studiorum*, plano de estudo adotado pelos jesuítas que teve sua edição definitiva em 1599. O segundo

¹⁹ Althusser, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa. Editora Presença/Martins Fontes.

²⁰ Cunha, Luiz A. (2007). *A Universidade Temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. 3ª edição. São Paulo, Editora Unesp, pp. 25.

²¹ Há uma grande divergência em torno do número de colégios fundados pelos jesuítas no Brasil. Por exemplo, Luiz Cunha (2007, pp. 30) afirma serem 17, Serafim Leite (1937, pp. 58) apresenta uma lista indicando escolas, seminários e colégios, já Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (2011, pp. 278) afirma serem 19 colégios.

²² Ferreira, C. A. (Set. 2020). *Os jesuítas na América portuguesa: o caso da Amazônia*. Visto de Coimbra, o Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo. Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 70.

²³ Os holandeses ocuparam a região do Maranhão no ano de 1641 e foram expulsos definitivamente em 28 de fevereiro de 1644. Leite, Serafim S. J. (1945). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, pp. 107-116.

²⁴ Leite, Bruno (jan – abr. 2020). *Fábricas de Intelectuais: o ensino da Artes nos Colégios jesuíticos do Brasil, 1572-1759*. História Unisinos. Vol. 24 nº1, pp. 31.

aspecto é o *Curso Jesuíta Conimbricense*, livro base utilizado nas aulas de filosofia e que estabelece um retorno ao texto aristotélico acompanhado de comentários e, por fim, a fase histórica da filosofia portuguesa que corresponde ao ano de 1555, quando a Companhia de Jesus assume a direção do Colégio das Artes em Coimbra, ao ano de 1759, quando o Ordem religiosa é expulsa do reino por meio das reformas pombalinas.

O capítulo *Os jesuítas no Brasil* trata da chegada da Companhia de Jesus ao Brasil no ano de 1542. Manuel da Nóbrega desembarca na Bahia acompanhado de poucos jesuítas e da esquadra de Men de Sá. Possuíam a finalidade de converter os nativos à fé católica. Já nos primeiros anos surge o primeiro colégio, na cidade de Salvador, Bahia, e as primeiras turmas são abertas. Os jesuítas foram os principais responsáveis pela instrução pública em terras brasileiras até sua supressão com a implementação das reformas pombalinas no século XVIII. Neste capítulo é descrito como se organizavam os colégios jesuítas, o ensino de Filosofia no Brasil e das bibliotecas formadas e mantidas por estes padres. Também, aborda-se o papel destas instituições na sociedade colonial brasileira.

No último capítulo, *Catalogus Eborensis: os escritos de Rodrigo Homem*, são analisados os sete textos do Mestre jesuíta que atuou no Maranhão e no Grão-Pará por cinco anos. A análise apresenta os alunos orientados por Rodrigo Homem e sistematiza os escritos de maneira temática: *a alma, dialética e silogismo, intelecto, intuição, signo e metafísica, universais e ente*. Há também, a organização destes fólios de modo sistemático de acordo com as *Regras dos professores de filosofia* contidas na *Ratio Studiorum*. As obras utilizadas para a análise dos escritos de Rodrigo Homem serão *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense*²⁵, o *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*²⁶, o livro *O Curso Filosófico Jesuíta Conimbricense*²⁷ escrito por Mário Santiago de Carvalho e de alguns artigos.

Ao final desta dissertação há um anexo com a transcrição da tradução para a língua portuguesa dos sete textos extraída do capítulo *Opera Omnia* da obra de Lúcio Álvaro Marques²⁸.

²⁵ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia.

²⁶ Carvalho, Mário Santiago de (2020). *Dicionário do Curso Filosófico de Conimbricense*. Coimbra: Palimage.

²⁷ Carvalho, Mário Santiago de (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa ds Universidade de Coimbra.

²⁸ Marques, Lúcio A (2018). *Opera Omnia in A Lógica da Necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Editora Fi, Porto Alegre, pp. 173-289.

Capítulo 1. O projeto pedagógico dos colégios da Companhia de Jesus

A formação cultural brasileira²⁹ no período colonial se deu sob a vigência da *Ratio Studiorum*, método pedagógico da Companhia de Jesus, que, todavia, teve a edição definitiva somente no ano de 1599. Este fato está ligado à reforma universitária portuguesa no século XVI promovida pelo rei D. João III. Os jesuítas assumiram a direção do Real Colégio das Artes, ligado à Universidade de Coimbra, em 1555, e, assim, controlaram a instrução pública de Portugal até as reformas pombalinas ocorridas no século XVIII. Por meio dos jesuítas, o aristotelismo em Portugal atingiu o auge ao estabelecer o retorno ao texto original de Aristóteles. Disto resultou um empreendimento influente e inovador, o *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, conhecido como *Curso Conimbricense*.

Estes serão os aspectos abordados ao longo deste capítulo e, embora estejam conectados, para uma melhor exposição serão divididos em três tópicos: 1) A *Ratio Studiorum*, onde consta o método pedagógico adotado de forma definitiva, em 1599, por todos os colégios da Companhia de Jesus, sua história e desenvolvimento; 2) O *Curso Jesuíta Conimbricense*, texto que serviu de base para o estudo de Artes nos colégios da Companhia de Jesus e, também, em outras instituições de ensino. O projeto foi elaborado em Coimbra e Évora e adquiriu um enorme sucesso em toda Europa e, por fim 3) *Do Colégio das Artes a reforma pombalina*, que descreve a fase da filosofia em Portugal desde o momento que os jesuítas assumem o Colégio das Artes em Coimbra até a sua expulsão pelas reformas realizadas por Marquês de Pombal.

Estes três aspectos serão abordados separadamente ao longo deste capítulo e, ao final desta dissertação, serão as perspectivas adotadas ao examinar o conteúdo dos sete textos de Rodrigo Homem defendidos no Colégio Máximo do Maranhão durante o século XVIII. Este exame será realizado no terceiro capítulo desta dissertação.

Ratio Studiorum

²⁹ Cerqueira, Luiz Alberto (2011). *A ideia de filosofia no Brasil*, in Revista Filosófica de Coimbra. Vol. 20, n39, pp. 163-192.

O projeto pedagógico da Companhia de Jesus chama-se *Ratio Studiorum*. Tal método é fruto de esforços e experiências que decorreram mais de cinquenta anos. E seu desenvolvimento contou com a contribuição de centenas de estabelecimentos de educação de duas ou três gerações de educadores, que, ao fim, resultou numa ampla e impressionante sistematização pedagógica. Este método pautou a organização e a atividade dos numerosos colégios da Companhia durante quase dois séculos, até sua supressão no ano de 1773. Nesta data, a ordem religiosa mantinha 865 estabelecimentos de ensino ao redor do mundo, sendo 546 colégios e seminários na Europa e, nas províncias fora do continente europeu, um total de 123 colégios e 48 seminários³⁰.

A Companhia de Jesus tem como fundador o espanhol Inácio de Loiola. Este, ao iniciar os estudos de teologia, frequentou as universidades de Alcalá e Salamanca até se instalar, em 1528, na Universidade de Paris. Na capital francesa, esteve no Colégio de Montaigu, e, posteriormente, no Colégio de Santa Bárbara, que tinha como diretor o célebre pedagogo português, Diogo de Gouveia. Ali, no quarto de dormitório, Inácio conheceu dois dos seus companheiros, Pedro Fabro e Francisco Xavier. Mais tarde, juntou-se ao grupo Diogo Laínez, Alfonso Salmerón, Simão Rodrigues e Nicolás Bobadilha. Este foi o grupo que formou o núcleo fundador da ordem religiosa dos jesuítas. Reuniram-se os sete, em agosto de 1534, na igreja de Saint-Denis, na colina de Montmartre, na capital francesa, e fundaram a *Societas Jesu*. Seis anos depois, o papa Paulo III reconheceu a Companhia de Jesus através da bula *Regimini militantes ecclesiae*³¹. A bula papal descreveu os membros da ordem então aprovada como “*in artibus Magistri, in Universitate Parisiensi graduati*”³².

No início, os seminários e escolas da Companhia de Jesus estavam voltados unicamente à formação de seus professores, os noviços da ordem religiosa. Com o intuito missionário, visavam apenas prepará-los para a evangelização e não estavam abertos ao ensino público. Com o tempo, à medida que aumentava o número de estudantes, estes estabelecimentos passaram a atender, também, alunos externos. Alguns colégios tornaram-se clássicos e influentes, tais como os colégios das cidades de Messina, de Roma, de Goa e de Coimbra.

³⁰ Franca, Leonel (1952). Obras Completas do Pe. Leonel França S.J. *O método pedagógico dos jesuítas – Ratio Studiorum*. Livraria AGIR Editora, pp. 5.

³¹ Cordeiro, Tiago (2016). *A grande aventura dos jesuítas no Brasil*, ed. Planeta. 1ª Edição. São Paulo, pp. 13.

³² Gomes, M. Pereira (1999). ‘*Ratio Studiorum*’ dos Jesuítas: *carisma, inovação, atualidade*. Revista Portuguesa de Filosofia, T.55, Fasc. 3, *Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599-1999)* (Jul. – Sep.), pp. 219-227.

A primeira instituição aberta a alunos externos foi o Colégio de Goa, na Índia, em 1543, fruto dos trabalhos de Francisco Xavier, no Oriente, único do núcleo fundador a sair do continente europeu. Mas é no ano de 1548 que a proposta pedagógica jesuíta se alicerçou. A pedido do Vice-Rei da Sicília, Juan de Veja y Enriquez, e da cidade de Messina, ofereceram a direção de um colégio público aos padres da Companhia. Surgiu, assim, um importante colégio da Companhia.

O Colégio de Messina, na Sicília, dirigia-se a todos. A nova instituição possuía um corpo docente composto por Jerônimo Nadal, reitor e professor de hebreu; Pedro Canísio, professor de retórica; André Frusius, professor de grego; Isidoro Bellini, professor de lógica; João Batista Passerini, Aníbal Du Coudret e Benedito Palmio, professores da classe de gramática. Em comum, todos os professores haviam se formado na Universidade de Paris, com exceção de Canísio, que estudara em Colônia³³. Consequentemente, o currículo aplicado ao Colégio de Messina foi o mesmo da Universidade de Paris, e ficou conhecido como *modus parisiensis*.

De acordo com Joaquim Ferreira Gomes³⁴, o *modus parisiensis* era constituído por um conjunto complexo de usos escolares, normas pedagógicas, princípios e modos de agir. Acrescenta ainda que, embora alguns elementos do método não sejam de origem ou exclusividade da Universidade de Paris, o método caracteriza-se por quatro pontos: 1) os estudantes eram organizados em classes onde era ministrado um determinado conhecimento em níveis sucessivos para estudantes da mesma faixa etária. O programa do Colégio de Montaigu, de 1509, apresentava este tipo de organização em classes; 2) atividade constante dos alunos nos seus exercícios escolares. Eram adotados disputas, questões, repetições diárias ou semanais, composições, declamações, teatro escolar. O ensino adotava o método da *lectio* ou *expositio* que consistia em menos ler do que comentar o texto de um autor através de glosas que os alunos copiavam. Este método suscitava, por parte dos professores e dos alunos, as *quaestiones* e, ainda, estabelecia-se um diálogo ou discussão – a *disputatio*. Paralelamente à *expositio* e às *quaestiones*, havia a explicação das regras gramaticais ou de um autor (*praelectio*) e o exercício que foi explicado, sob inúmeras formas: *disputationes*, *quaestiones*, *repetitiones*, *variationes*, *declamationes*, *themata*, *compositiones*, etc. As representações teatrais fizeram-se

³³ Franca, Leonel (1952). Obras Completas do Pe. Leonel França S.J. *O método pedagógico dos jesuítas – Ratio Studiorum*. Livraria AGIR Editora, pp.8.

³⁴ Gomes, Joaquim Ferreira (1994). *O “modus parisiensis” como matriz da pedagogia jesuíta*. Revista Portuguesa de Filosofia, T.50, Fasc. 1/3, Homenagem ao prof^o Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira (Jan. – Sep.), pp. 179-196.

presentes na Universidade de Paris desde a sua origem; 3) incentivos para o trabalho escolar por meio de prêmios e louvores. De acordo com Joaquim Ferreira Gomes, a emulação era um dos motores do *modus parisiensis*. O Regulamento de 1503 do Colégio de Montaigu previa o sistema de decúrias que contribuía com a disciplina, onde eram escolhidos alunos entre os mais sensatos a fim de vigiar os colegas nas aulas, nos ofícios religiosos e por toda a parte e, conseqüentemente, denunciar ao professor as eventuais faltas. Cabe lembrar também da existência de castigos corporais em todos os Colégios de Paris e; 4) união da piedade e dos bons costumes com as letras. Nos Colégios de Paris, a educação visava a formação de cristãos letrados.

Eram três os traços típicos do *modus parisienses*: o deslocamento do ensino da Universidade para os Colégios; a passagem do regime de externato para o de internato e; o forte domínio da Universidade sobre os Colégios. Disto resultou na articulação metódica das disciplinas, o aparecimento do ensino secundário e o controle dos alunos pelos professores, pois professores e alunos moravam no mesmo prédio³⁵.

A influência de Jerônimo Nadal foi determinante para a introdução do *modus parisiensis* como método pedagógico nos Colégios da Companhia de Jesus. O rápido sucesso obtido na primeira experiência em Messina foi surpreendente. A cidade de Palermo solicitou a Inácio a instituição de um colégio. No ano de 1549 inicia-se as aulas de gramática na cidade. O método utilizado era o mesmo do colégio siciliano. O padre Nadal arquivava os resultados e, já havia, em 1551, um plano de estudo redigido, que seria enviado a Roma por intermédio do padre Aníbal Du Coudret. Este documento norteava as atividades do importante Colégio Romano e era enviado a outros colégios nos diferentes países da Europa. Citado como *mos et ratio Colegii Romani*, foi um primeiro esboço do que viria a ser a *Ratio*. Pouco tempo depois, o padre Nadal terminou o tratado *De Studio Societatis*³⁶, onde era descrita a organização completa dos estudos, desde as classes de gramática até as faculdades superiores de caráter universitário.

O Colégio Romano foi um projeto do fundador Inácio de Loiola em abrir, na cidade de Roma, no centro da cristandade, um grande colégio que servisse de modelo aos outros colégios da Companhia ao redor do mundo. Prepararia, assim, neste local, os estudantes e os futuros professores da ordem. Em 1551, o projeto já era realidade e

³⁵ Gomes, Joaquim Ferreira Gomes (1994). *O "modus parisiensis" como matriz da pedagogia jesuíta*. Revista Portuguesa de Filosofia, T.50, Fasc. 1/3, Homenagem ao prof^o Doutor José do Patrocínio Bacelar e Olliveira (Jan. – Sep.), pp. 179-196.

³⁶ O tratado do padre Jerônimo Nadal encontra-se publicado no *Monumenta Paedagogica Societatis Jesu* disponível no sítio eletrônico a seguir <http://www.sjweb.info/arsi/en/publications/ihsi/monumenta/>

obtinha grande êxito. Dois anos depois, acrescentam-se aos cursos de humanidades e retórica as faculdades de filosofia e teologia. Entre o corpo docente encontram-se, logo nos primeiros anos, nomes de grande valor, como Diego Ledesma, Emanuel Sá, Pedro Perpiniani, Aquiles Gagliardi, André Frusius, Olave Costa, Baltazar de Torres e outros³⁷.

Na fórmula³⁸ da Companhia eram anunciadas as Constituições que traçaram as linhas mestras da organização didáctica e, sobretudo, sublinharam o espírito que deveria animar toda a atividade pedagógica da ordem. O próprio Inácio de Loiola as escrevia desde 1547 e mostrava-as aos padres mais competentes. Corrigidas e aperfeiçoadas, se promulgaram nas diversas Províncias da Companhia, em 1552. O padre Nadal foi designado a percorrer quase toda Europa para explicar e promulgar as Constituições da ordem jesuíta. Este documento já determinava a elaboração de um Estatuto onde seria traçado o projeto dos estudos nos colégios e faculdades. Um texto imperativo com o intuito de evitar o inconveniente das mudanças frequentes à luz de opiniões e preferências individuais.

Ao regressar de sua missão, padre Nadal foi nomeado Prefeito dos Estudos no Colégio Romano (1557 – 1559), mais tarde governou como Reitor o mesmo colégio, entre 1564 e 1566. Ao observar nas suas excursões a organização e funcionamento dos colégios já existentes, reviu o seu plano de estudo, *De Studio Societatis*, e elaborou um novo, *Ordo Studiorum*³⁹, posto em execução durante o seu reitorado.

Outras iniciativas de elaboração de um plano de estudo para ordem religiosa foram tomadas. O padre Aníbal Coudret, que fora Reitor do Colégio de Messina, escreveu, em 1551, o ensaio *De Ratione Studiorum*. O padre Diego Ledesma reviu e ampliou o programa de estudos em vigor no Colégio Romano, onde foi professor e diretor de estudos. Depois de vários anos de trabalho foi publicado o novo plano com o título *De Ratione et Ordine Studiorum Collegii Romani*. Infelizmente, esta grandiosa contribuição não pôde ser levada a termo por seu autor, pois fora colhido pela morte em 1575. Os trabalhos de Ledesma, Nadal e outros professores do Colégio Romano serviram para elaboração de uma diretiva pedagógica pela segunda e terceira Congregação Geral sob o título de *Summa Sapientia*. O padre Francisco Borja, terceiro superior geral, também

³⁷ França, Leonel França (1952). Obras Completas do Pe. Leonel França S.J. *O método pedagógico dos jesuítas – Ratio Studiorum*. Livraria AGIR Editora, pp. 11.

³⁸ Leite, Serafim S. J (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo I (Século XVI – O estabelecimento)*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 6. Refere-se as Fórmulas do Instituto que diz o que é a Companhia de Jesus e seus objetivos.

³⁹ Publicado no *Monumenta Paedagogica Societati Iesu* Vol. II. Disponível no sítio eletrônico a seguir <http://www.sjweb.info/arsi/en/publications/ihsi/monumenta/>

elaborou um plano pedagógico, mas, sobrevivendo-lhe a morte, deixou-o incompleto. O quarto superior geral, o padre Everardo Mercuriano, elaborou um código geral de ensino, detendo-se mais na organização dos vários ofícios nos colégios⁴⁰.

Após inúmeras tentativas, coube ao padre Cláudio Aquaviva a tarefa de elaboração de um plano pedagógico definitivo da Companhia de Jesus. No ano de 1581, ele foi eleito o quinto superior geral da Ordem e, na própria congregação, nomeou uma comissão de doze membros, com nomes importantes: os espanhóis Maldonado, Acosta, Ribera, Deza e Gonzalez; os italianos Gagliardi e Adorno; os portugueses Pedro da Fonseca e Sebastião de Moraes; o belga Le Clerc; o alemão Coster e o napolitano Sardi⁴¹, com a intenção de elaborar uma fórmula dos estudos. Porém, esta comissão não chegou a começar os seus trabalhos. Três anos mais tarde, foi nomeada nova comissão, agora composta por seis membros. Vasculhavam um grande acervo de documentos; de estatutos e regulamentos de universidades e colégios; ordenações, usos e relatórios das diferentes províncias; costumes locais e princípios disciplinares.

Esta nova comissão, composta por João Azor, Gaspar Gonzales, Jacques Tirie, Pedro Busen (Buys), Antônio Ghuse (Gusano) e Estevam Tucci finalizou a empreitada no prazo de nove meses. Em 1585, o trabalho foi posto ao exame de uma comissão de professores do Colégio Romano e, na sequência, submetida a um estudo crítico de toda a Companhia, no ano de 1586. Em cada província seriam nomeados cinco padres para que estudassem a nova fórmula dos estudos. Ao fim, deveriam redigir livremente o seu parecer e remeter a Roma dentro de cinco ou seis meses. Os relatórios foram nomeados de *judicia e observationes*. Dois pontos foram quase unânimes: imprecisão e prolixidade⁴².

Os relatórios foram recebidos e examinados por Tucci, Azor e Gonzalez com o intuito de preparar uma nova edição da *Ratio*. Receberam os três uma ajuda de uma comissão de professores do Colégio Romano na intenção de melhor desempenhar a tarefa. Em 1592, era enviada mais uma vez a toda Companhia, agora com mudanças radicais, uma nova edição do plano de estudos sob o título de *Ratio atque Institutio Studiorum, Romae, un Collegio Soc. Jesu, anno Dni, 1591*. Codificou-se todo o sistema de estudos

⁴⁰ Cesca, Vitalino (2000). *História da Ratio Studiorum*, in *Aristotelismo e Antiaristotelismo*. Editora Ágora da Ilha. Rio de Janeiro, pp. 17.

⁴¹ Franca, Leonel (1952). *Obras Completas do Pe. Leonel França S.J. O método pedagógico dos jesuítas – Ratio Studiorum*. Livraria AGIR Editora, pp. 18-19.

⁴² Franca, Leonel (1952). *Obras Completas do Pe. Leonel França S.J. O método pedagógico dos jesuítas – Ratio Studiorum*. Livraria AGIR Editora, pp. 20.

numa série de regras relativas aos administradores, professores e estudantes. O novo sistema de estudos foi posto em execução no prazo de três anos. No fim, os resultados desta experiência deveriam ser remetidos a Roma.

Chegaram a Roma as primeiras observações e, de acordo com o padre Leonel Franca, a prolixidade ainda foi o ponto mais criticado. Reduziu-se, portanto, a metade do volume da *Ratio* e, assim, estava concluída a tarefa. Em janeiro de 1599 uma circular comunicava a todas as províncias a edição definitiva do *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*.

Assim se desenvolveu o método pedagógico que orientou o ensino nos colégios da Companhia de Jesus, incluindo os que se encontravam em território brasileiro, até a data de 1773, época de sua supressão. A ordem foi restabelecida em 1814 pelo papa Pio VII; o Colégio Romano restituído dez anos depois, pelo papa Leão X e uma revisão do plano de estudo foi concluída em 1832, porém, sem autoridade de lei. No ano de 1941, foi enviado a toda Companhia de Jesus um plano de estudo referente apenas aos estudos superiores sob o título *Ratio Studiorum Superiorum Societatis Jesu*. Atualmente, os colégios da Companhia adaptam-se às diretrizes educacionais de cada país.

Interessa-nos, no entanto, a *Ratio Studiorum* promulgada em janeiro de 1599. É uma das principais referências para compreender as diretrizes do ensino que ocorrera no Brasil no período colonial. Após a descrição do seu desenvolvimento ao longo da história cabe-nos apontar as correntes e linhas de pensamentos que estão presentes neste documento e as influências que a Companhia de Jesus recebeu ao longo destes anos que auxiliaram na elaboração do seu plano de estudos. Os jesuítas não trouxeram contribuições inéditas ou provocaram rupturas, ao contrário, seu método pedagógico traz traços do humanismo renascentista, um humanismo cristão.

Assim, a *Ratio Studiorum* representa a renovação do medieval no Renascimento⁴³. Codifica uma revalorização religiosa da cultura greco-latina, representando uma tentativa de cristianizar a antiguidade clássica. É fruto dos estudos de Inácio de Loiola em humanidades e teologia no Colégio de Santa Bárbara. Conquistou mentes e corações por meio de seus colégios. Foi este o método a contribuir na formação de Corneille, Molière,

⁴³ Charon, Vamireh (2000). *Ratio Studiorum: Contrarreforma ilustrada, in Aritotelismo e Antiaristotelismo*. Editora Ágora Ilha, Rio de Janeiro, pp. 31.

Descartes, Montesquieu, Voltaire, na França; Cervantes, Calderón de la Barca e Lope de Vega, na Espanha; Tasso e Vico, na Itália; e outras mundo afora⁴⁴.

A ordem da Companhia de Jesus nasceu na atmosfera acadêmica. Os jesuítas se formaram nas melhores universidades europeias. O núcleo fundador diplomou-se na Universidade de Paris. Foi onde graduaram-se, além de Inácio e seus primeiros companheiros, sem falar de outros importantes nomes da Companhia de Jesus, tais como Nadal e Ledesma. A Universidade de Paris, em meados de 1517, deparou-se com um forte movimento humanista do Renascimento. Primeiro no Colégio de Montaigu e depois no Colégio de Santa Bárbara. Como resultado, atingiu o predomínio absoluto dos estudos clássicos. Este acontecimento foi presenciado por Inácio de Loiola e seus primeiros companheiros, e influenciou a todos.

Mesmo tendo frequentado as universidades em Alcalá e Salamanca e conhecendo as instituições italianas, Inácio de Loiola estava certo que o melhor método era o presenciado em Paris. E, mesmo frente a fortes resistências, estava convicto da superioridade deste método sobre os demais.

Como foi dito acima, nem todos elementos constitutivos do *modus parisiensis* são de origem ou exclusividade da Universidade de Paris. Características deste método já se encontravam estabelecidas no final do século XIV, nas Escolas dos *Irmãos da Vida Comum*, os Jerominianos, congregação que constituiu um grande movimento religioso, conhecido como *Devotio Moderna*, que se propunha a conversão ou re-conversão de todos os homens. A congregação foi fundada em Devender, nos Países-Baixos, por Gerard Groote (1340-1384), antigo aluno da Universidade de Paris. Pelas Escolas dos Irmãos passaram João Standonck, reformador do Colégio de Montaigu; Erasmo, o maior de todos humanistas; João Sturm, organizador do Ginásio de Estrasburgo; João Wessel de Gansfort, reitor da Universidade de Paris, Martinho Lutero, Nicolau de Cusa, Gabriel Biel e tantos outros⁴⁵.

De acordo com Joaquim Ferreira Gomes, na pedagogia dos *Irmãos da Vida Comum* é possível observar a repartição dos alunos em classes, a prática de *lectores*, o sistema de decúrias e a emulação. A promoção a uma classe superior fazia-se por meio de exames, havia castigos corporais e prêmios aos melhores alunos, a delação como meio

⁴⁴ Chacon, Vamireh (2000). *Ratio Studiorum: Contrarreforma ilustrada, in Aritotelismo e Antiaristotelismo*. Editora Ágora Ilha, Rio de Janeiro, pp. 32.

⁴⁵ Gomes, Joaquim Ferreira (1994). *O "modus parisiensis" como matriz da pedagogia jesuíta*. Revista Portuguesa de Filosofia, T.50, Fasc. 1/3, Homenagem ao prof^o Doutor José do Patrocínio Bacelar e Olliveira (Jan. – Sep.), pp. 179-196.

de manter a disciplina e o exercício de teatro escolar. O elemento religioso era essencial nas Escolas dos Irmãos.

As Escolas dos *Irmãos da Vida Comum* exerceram influência nos colégios jesuítas e, também, em colégios protestantes, deste modo, há semelhanças entre os métodos pedagógicos empregados em ambos. Entre os colégios protestantes destaca-se o Ginásio de Estrasburgo, criado por João Sturm, em 1538. Este ginásio tornou-se modelo de outros que se destacaram, tais como o Colégio de Nimes, dirigido desde 1540 por Claude Baduel, aluno e professor em Paris e comensal de João Sturm; o Colégio de Genebra, primeiro Colégio de Rive e, posteriormente, o Colégio – Universidade de Calvino – centro cultural de calvinismo francês e o Colégio-Academia de Lausanne, criado em 1547. Todos seguiam o *modus parisiensis* e tiveram como fonte deste método tanto as Escolas dos *Irmãos da vida Comum*, tanto a Universidade de Paris.

O alemão João Sturm frequentou a Escola S. Jerônimo de Liège de 1521 a 1524. Estudou e ensinou, entre 1529 a 1536, em Paris, onde foi contemporâneo de Inácio de Loyola. Os jesuítas assumiram o Colégio de Liège em 1580 e provavelmente conservaram os métodos de seus predecessores.

Outro modelo pedagógico com proximidade com os jesuítas, embora com pontos de contato menores, é o de Vives, tais como o predomínio do latim, exercício de memória, educação física por meio de jogos, diminuição dos castigos corporais em benefício dos motivos de honra e dignidade. Segundo o padre Leonel Franca⁴⁶, quiseram alguns historiadores enxergar nestes dois, Sturm e Vives, modelos pedagógicos copiados sem originalidade por parte dos jesuítas. Contudo, as semelhanças devem-se às influências comuns e à atmosfera do Renascimento.

Também ocorreu na capital francesa um movimento de restauração tomista. Coube ao dominicano Pedro Crockaert, conhecido também como Pedro de Bruxelas, ser o protagonista deste movimento. Surgiu uma nova geração de teólogos. Entre os alunos de Crockaert estava o espanhol Francisco de Vitória, entre os jesuítas estavam Lainez, Salmeron, Bobadilha, Toledo, Maldonado e o próprio Inácio de Loyola. A ordem dominicana e a jesuíta foram as primeiras ordens a escolher um posicionamento tomista no campo da teologia. Entre os dominicanos há uma fidelidade estrita a Tomás de Aquino e cristaliza as suas posições polemizando com outras escolas teológicas católicas. Os

⁴⁶ Franca, Leonel (1952). Obras Completas do Pe. Leonel França S.J. *O método pedagógico dos jesuítas – Ratio Studiorum*. Livraria AGIR Editora, pp. 36.

jesuítas introduziram a *Summa Theologica* no lugar do livro de Pedro Lombardo, postura já adotada pelos dominicanos em Salamanca.

De acordo com o padre Leonel Franca⁴⁷, na redação definitiva da *Ratio* é possível identificar a influência de Quintiliano, mestre com vasta experiência de magistério e profundo conhecimento de psicologia da criança e da arte de educá-la, que elaborou a obra *Instituições oratórias*, uma fonte inesgotável e inspiração dos mestres mais graduados e educadores do período renascentista e que, também, inspirou os jesuítas. Ribadeneira, formado por Inácio de Loiola e seu primeiro biógrafo, refere-se a Quintiliano como “mestre de grande experiência e prática na área da educação”, Manuel Álvarez e Cipriano de Soares confessam os seus inúmeros empréstimos ao mestre, entre lições, correções de deveres, declamação, explicação de autores.

Em resumo, como foi descrito nas últimas páginas, a *Ratio Studiorum* foi fruto de esforços de aproximadamente cinquenta anos. Passou por proposta pedagógicas como a elaborada por Nadal, no clássico Colégio de Messina; a IV parte da Constituição escrita por Inácio de Loiola e a obra incompleta de Ledesma, até a eleição do padre Cláudio Aquaviva, que coordenou e elaboração e publicação definitiva da *Ratio*. Passo ao exame do conteúdo deste documento que apresenta uma coleção de regras positivas e uma série de prescrições práticas e minuciosas. Tem como finalidade a formação do homem perfeito e de um bom cristão.

A administração da Companhia de Jesus era dividida em Províncias que compreendem várias casas e colégios. À frente de cada Província achava-se o Provincial. O reitor era a figura central do Colégio e a orientação pedagógica ficava a cargo do Prefeito de Estudos.

Para os cursos superiores e secundários, a *Ratio* organizou currículos muito precisos e detalhados. O currículo de Teologia e o currículo de Artes se organizam da seguinte forma:

O currículo Teológico

Teologia escolástica – dois professores, cada qual com 4 horas por semana. Duração de 4 anos.

Teologia Moral – dois professores com aulas diárias ou um professor com duas horas por dia. Duração de 2 anos.

Sagrada Escritura – com aulas diárias. Duração de 2 anos.

Hebreu – com duas horas por semana. Duração de 1 ano.

⁴⁷ Franca, Leonel (1952). Obras Completas do Pe. Leonel França S.J. *O método pedagógico dos jesuítas – Ratio Studiorum*. Livraria AGIR Editora, pp. 32.

Currículo Filosófico

Primeiro ano - Lógica e introdução às ciências – um professor com 2 horas por dia.

Segundo ano - Cosmologia, Psicologia, Física – 2 horas ao dia. Matemática – 1 hora diária.

Terceiro ano - Psicologia, Metafísica, Filosofia Moral – dois professores e 2 horas ao dia.

Nas *Regras comuns a todos os professores das faculdades superiores* recomendava-se obediência ao Prefeito dos estudos (regra 4) e evitar novas matérias ou opiniões sem consultar os superiores (regra 6). O professor deveria reservar um tempo após terminada a lição para que os alunos pudessem interrogá-lo, tirar dúvidas e, se necessário, repetir a lição. Nestas regras previa-se as disputas (regra 11).

Nas *Regras do professor de Teologia* devia-se seguir a doutrina de Tomás de Aquino, considerá-lo como seu próprio Doutor (regra 2). Nas questões que Santo Tomás não tratou expressamente devia-se manter a harmonia com o sentir da Igreja (regra 5). Nestas regras eram apontados os temas que deviam ser evitados, como também, o modo como devia-se explicar a doutrina tomista, seja os artigos mais fáceis, seja os artigos mais difíceis (regra 11). E, também, como devia ser a divisão das questões, anualmente, se houvesse dois ou três professores.

Sendo dois professores, cabe ao primeiro explicar as 43 questões da primeira parte da *Suma* no primeiro ano. No ano seguinte, explicar a matéria relativa aos anjos e as 21 questões da primeira subdivisão da segunda parte. No terceiro ano, da questão 55 ou 71 até o fim da primeira subdivisão da segunda parte. No último e quarto ano, o que se refere à fé, esperança e caridade, da segunda subdivisão da segunda parte. Ao segundo professor cabe explicar a segunda subdivisão da segunda parte, as questões relativas à justiça e ao direito, e as mais importantes sobre a virtude da religião no primeiro ano. No ano seguinte, da terceira parte, as questões da encarnação e, se pudesse, ao menos os pontos principais dos Sacramentos em geral. No terceiro ano, o Batismo e a Eucaristia e, se possível, alguma coisa da Ordem e da Confirmação. E por fim, no quarto ano, a Penitência e o Matrimônio (regra 7).

A *Ratio Studiorum* apresenta a divisão da matéria da Teologia Moral para dois professores (regra 2). Cabe ao primeiro professor explicar, no prazo de dois anos, sacramentos e censuras e também os estados de vida e deveres do estado. Ao segundo professor cabe explicar o *Decálogo*, no 7º Mandamento ocupar-se com a doutrina dos Contratos. Estas recomendações estão nas *Regras do professor de casos de consciência*.

Segundo as *Regras do professor de filosofia*, a finalidade do estudo filosófico era a preparação para a Teologia (regra 1). Aristóteles deve ser seguido, ao menos que entre

em contradição com a verdadeira fé (regra 2). Os autores infensos ao cristianismo não deveriam ser citados ou lidos em sala de aula (regra 3). Por essa mesma razão não se deve mencionar as digressões de Averróis (regra 4). Não era recomendado também, se filiar a nenhuma seita (regra 5). E em relação a Santo Tomás, deve-se falar sempre com respeito, seguindo-o sempre que possível, dele divergindo, com pesar e reverência, quando não for plausível a sua opinião (regra 6).

A *Ratio Studiorum* prevê que o ensino do curso de Artes tenha uma duração de três anos (regra 7). No primeiro ano deve ser explicado a Lógica nos pontos mais necessários por Francisco de Toledo *Introductio in Dialecticam* (1561), *Commentaria in universam Logicam* (1572)⁴⁸ e Fonseca *Instituições Dialéticas* (1564). Nos prolegômenos da lógica deve-se discutir o que é ciência, gênero e espécie. Os Universais são remetidos à metafísica. Os predicamentos devem ser seguidos como se acham em Aristóteles. Um rápido sumário do segundo livro de *Primeiros Analíticos*, bem como, o segundo livro da *Física* e *De Anima*. Por fim, outros livros aristotélicos a ser utilizados no princípio de Lógica são *Tópicos* e *Elencos Sofísticos* (regra 9).

No segundo ano deve-se começar com as opiniões dos antigos por meio do livro *Física*. O livro *Do Céu* utiliza apenas os livros segundo ao quarto. Nos meses do verão o professor ordinário utiliza os livros *Meteorológicos* (regra 10).

No terceiro ano explicará o livro segundo de *Geração*, os livros *Da Alma* e os *Metafísicos*. Deve-se explicar o que se refere aos órgãos dos sentidos. Na *Metafísica* explique o proêmio e o texto sétimo ao décimo segundo. Dos demais, escolha os textos principais (regra 11).

Cabe ao professor demonstrar estima pelo texto de Aristóteles, interpretando bem os textos e expondo as questões (regra 12).

Nas regras do professor de Filosofia também são previstas as disputas. De início ao final de cada aula, alguns alunos deveriam repetir o que foi explicado durante a aula. A cada mês deveriam ocorrer disputas entre teólogo contra um metafísico, um metafísico contra um físico, um físico contra um lógico, metafísico contra metafísico, físico contra físico, lógico contra lógico (regra 17).

Aos professores de Filosofia Moral são recomendados os capítulos principais da ciência, presentes nos livros da *Ética a Nicômaco* (regra 1).

⁴⁸ *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Biográfico – Temático. Directores Charles E. O'Neill, S. J. e Joaquín M.^a Domínguez, S.J. Universidad Pontificia Comillas, Madri. 2001.

No *Estudo da Sagrada Escritura*, as regras preveem o ensino dos livros divinos no seu sentido genuíno e literal para confirmar a verdadeira fé em Deus e o fundamento dos bons costumes, em acordo com a versão adotada pela Igreja (regras 1 e 2).

O *Estudo de Matemática* trabalha os *Elementos* de Euclides e é previsto, a cada mês, que um dos alunos resolva algum problema célebre de matemática e defenda a solução, tudo diante de um auditório de filósofos e teólogos (regra 1 a 3).

A *Ratio Studiorum* também estabelece *Regras aos professores de estudos inferiores*, os ginasiais. Estes estudos são compostos de cinco séries, são elas: Retórica, Humanidade e as três classes de Gramática. Deve-se ter o cuidado de que estas séries não se misturem. O ensino de Gramática é dividido em três livros. Na classe inferior, abrangerá o primeiro livro do padre Manuel Álvarez *De Institutione Grammatica Libri Tres* (1572), e uma breve introdução à sintaxe retirada do segundo. Na classe média, compreenderá o livro segundo do padre Álvarez sobre a construção das oito partes do discurso até as figuras e alguns apêndices mais fáceis. Já para a classe superior, abraçará do livro segundo os apêndices mais elevados e da construção figurada até o fim e também o livro terceiro, sobre a medida das sílabas (regra 8).

O *Estudo de Retórica* visa a formação para a eloquência abraçando as faculdades de oratória e poética. Utilizará os livros retóricos de Cícero e *Retórica* de Aristóteles, se conveniente for, também *A Poética* (regra 1). O *Estudo de Humanidades* prevê o conhecimento da língua, alguma erudição e introdução aos preceitos da retórica (regra 1).

Curso Jesuíta Conimbricense

De início se faz necessário a definição do termo *conimbricense*. Primeiramente, a expressão *conimbricense* é nome qualificativo de lugar e diz respeito a algo relativo à Coimbra⁴⁹. Contudo, a historiografia filosófica cunhou a expressão genérica *conimbricenses* para se referir a um conjunto jesuíta de oito títulos de comentários à filosofia aristotélica publicado nas editoras de Coimbra e de Lisboa entre os anos de 1592 e 1606. Estes comentários à filosofia de Aristóteles também são conhecidos como *Curso*

⁴⁹ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição, Lisboa 1992, pp. 6.

Conimbricense ou *Curso de Coimbra*⁵⁰ e, designação semelhante já está presente nas obras de Francisco Soares Lusitano (1651) e António Cordeiro (1677; 1714) ao se referirem aos “*padres conimbricenses*”⁵¹. As mais de três mil páginas que compõem estes oito volumes receberam o título geral *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Contudo, ao passar do tempo, o termo *conimbricense* sujeitou-se a uma ampliação do seu significado e passou a designar, além dos livros, os autores dos livros e os mestres do curso filosófico do Colégio das Artes na regência da Companhia de Jesus, entre 1555 e 1759. Por sua vez, a expressão *Curso Conimbricense* pode possuir uma extensão maior. Aplica-se também aos outros tratados elaborados no âmbito do curso filosófico da Companhia de Jesus no Colégio das Artes de Coimbra⁵². Não obstante, por ser de natureza topológica e geográfica, as expressões *conimbricenses* ou *Curso Conimbricense* devem ser utilizadas com alguma cautela, pois impedem a identificação de outros cursos provenientes de outros colégios de Coimbra, por exemplo o Colégio beneditino conimbricense, sendo assim, a expressão *Curso Jesuíta Conimbricense*⁵³ passa a ser utilizada no decorrer deste trabalho para se referir aos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*.

O *Curso Jesuíta Conimbricense* foi projetado em torno dos textos do *corpus aristotelicum* (*Organum, Física, Do Céu, Da Alma, Parva Naturalia, De geração e corrupção, síntese do material abordado na Ética a Nicômaco e Meterológica*) e serviu de livro texto ao curso de Artes oferecido pelo Colégio das Artes de Coimbra e pela Universidade de Évora. Foram lidos nos colégios inicianos da Europa e ao redor do mundo, como também, foram utilizados em instituições ligados à Reforma⁵⁴. Obviamente, a finalidade era comentar a obra e o pensamento de Aristóteles, revisitá-la de maneira original e, ao mesmo tempo, atualizá-la⁵⁵. Cabe lembrar que durante os séculos XVI e XVII o pensamento aristotélico era objeto de estudo em qualquer escola

⁵⁰ Carvalho, Mario Santiago de (2019). “*Cursus Conimbricensis*”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.3234133”, URL = <http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/cursus-conimbricensis/>, latest revision: May, 28th, 2019.

⁵¹ Carvalho, Mario Santiago de (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra, pp. 7.

⁵² Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição, Lisboa pp. 7.

⁵³ Carvalho, Mario Santiago de (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra, pp. 8.

⁵⁴ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

⁵⁵ Carvalho, Mario Santiago de (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra, pp. 9.

européia, fosse luterana, calvinista ou católica. Fazer filosofia era sinônimo de aristotelismo, ou seja, era entendido como estudar e comentar a imensa obra de Aristóteles⁵⁶. Desta maneira, os comentários jesuítas ao pensamento aristotélico estão em sintonia com os desafios desta época.

A construção e elaboração do *Curso Jesuíta Conimbricense* estão ligadas ao episódio da entrega, por parte de D. João III, do controle do Colégio Real das Artes ao provincial da Companhia de Jesus no ano de 1555, assim, os jesuítas passaram a ensinar e conceder graus⁵⁷. Contudo, a Companhia de Jesus se instalou em Portugal em 1540, ano da sua confirmação pelo Papa Paulo III através da bula *Regimini militantes ecclesiae*. Dois anos antes, Diogo de Gouveia, pedagogo português que dirigia o Colégio da Santa Bárbara, informou ao monarca português D. João III sobre a formação de um grupo de clérigos letrados e homens de boa vida e que seriam “os homens mais aptos para converter toda a Índia”. Em carta endereçada ao embaixador em Roma, D. Pedro de Mascarenhas, em agosto de 1539, D. João III relatou o desejo de que houvesse letrados e homens de bem na empresa da Índia e em todas outras conquistas⁵⁸.

O embaixador D. Pedro Mascarenhas foi, então, encarregado de procurar obter a colaboração destes sacerdotes para atender às necessidades missionárias do vasto território ultramarino⁵⁹. Em 1540, chegava a Portugal o português Simão Rodrigues e o basco Francisco Xavier e apresentavam a D. João III o projeto de criar um ponto de preparação e partida para a formação e educação para a expansão da fé. O projeto, além de criar novas comunidades católicas ao redor do mundo, harmonizava os estudos com as exigências da Contrarreforma⁶⁰. Em cartas direcionadas a Inácio de Loiola, Francisco Xavier insistia na necessidade de fundar um colégio junto da Universidade de Coimbra, entretanto, Francisco Xavier partiu em direção ao Oriente, enquanto o padre Simão Rodrigues permaneceu em Portugal e foi o responsável por organizar a Ordem religiosa.

Em terras lusitanas se estabeleceram os primeiros colégios da Companhia de Jesus. Em 1542, foi aberto o Colégio de Jesus em Coimbra, no mesmo ano, foi fundado

⁵⁶ Carvalho, Mario Santiago de (2010). Introdução in *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra, .

⁵⁷ Carvalho, Mario Santiago de (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra, pp. 10.

⁵⁸ Trigueiros, António Júlio Limpo, S.J. (2020) *Os Jesuítas em Coimbra in Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo*. Imprensa da Universidadde de Coimbra, pp. 24.

⁵⁹ Trigueiros, António Júlio Limpo, S.J. (2020) *Os Jesuítas em Coimbra in Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Pportugal e o mundo*. Imprensa da Universidadde de Coimbra, pp. 25.

⁶⁰ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição, Lisboa, pp. 12.

o Colégio de Santo Antão-o-Velho, em Alfama, Lisboa. Este último, por sua vez, foi transferido para o Colégio de Santo Antão-o-Novo, em 1579, onde funcionou um curso de Matemática, a *Aula de Esfera*, de 1590 a 1759. Em Coimbra, o Colégio das Artes, criado por D. João III em 1547, foi depois transferido aos jesuítas em 1555. Quatro anos depois, em 1559, os jesuítas se estabelecem em Évora, no Colégio do Espírito Santo, onde foi e ainda é a Universidade de Évora⁶¹.

Em 1542, Simão Rodrigues e mais doze jesuítas partiram de Lisboa em direção a Coimbra para fundarem a primeira casa de formação jesuíta em todo o mundo, o Colégio de Jesus. De posse de uma carta de recomendação de D. João III para ser entregue ao prior, D. Dionísio de Moraes, cancelário da Universidade. Os jesuítas se hospedaram no mosteiro de Santa Cruz por três semanas até encontrarem habitação. Simão Rodrigues procurou na parte alta da cidade, casas apropriadas para se instalarem. Por sugestão do reitor da Universidade alugaram e depois compraram duas casas e se mudaram no dia 2 de julho de 1542. Receberam do soberano 700 ducados para as primeiras necessidades e mais 100 ducados para o início de uma formação de uma biblioteca. Antes de regressar a Lisboa, Simão Rodrigues deixou regras escritas e nomeou como primeiro reitor Diogo Mirão. O primeiro aluno da Universidade foi Melchior Nunes Barreto, já formado em Cânones, que partiu em direção ao Oriente. Seguiram seus passos seu irmão João Nunes Barreto, futuro primeiro patriarca da Etiópia; Fernão Mendes Pinto, autor da “*Peregrinação*”; Melchior Carneiro, futuro bispo de Niceia e missionário de Macau, China, Japão e ainda Luís de Grã, missionário no Brasil⁶².

O número de estudantes cresceu e exigiu um edifício de maior dimensão. No dia 14 de abril de 1547, quinta-feira depois da Páscoa, procedeu-se ao lançamento da primeira pedra do novo colégio. Após da entrada em Portugal, em 1540, o crescimento dos colégios e residências dirigidos pela Companhia de Jesus no reino e no ultramar foi rápido, graças ao favor dos sucessivos soberanos do final da segunda dinastia, os Filipes e os Braganças. A Coroa firmara uma aliança tácita com a Companhia de Jesus que durou dois séculos. As múltiplas doações e auxílios recebidos de inúmeros benfeitores foram outro importante fator que permitiu as dotações necessárias à rede de ensino médio que se foi

⁶¹ Fiolhais, C. e Franco, J. Eduardo (2016). *Os Jesuítas em Portugal e a Ciências: Continuidades e rupturas* (século XVI-XVIII). Brotéria 183, 2016, pp. 9-28.

⁶² Trigueiros, António Júlio Limpo S.J. (2020) *Os Jesuítas em Coimbra in Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo*. Imprensa da Universidadde de Coimbra, pp. 26.

paulativamente instalando por todo o país e pelo vasto território ultramarino. O ensino era gratuito e aberto a todas as camadas sociais.

Em meados dos séculos XVIII, o número total de estudantes se aproximava de vinte mil, numa população de 3 milhões de habitantes. Em Portugal e Ilhas, a Companhia de Jesus tinha 20 colégios, uma universidade, três noviciados, quadro seminários, duas casas professoras e 18 residências. No Brasil havia vários colégios, dois seminários, ao menos 37 residências e missões. Na costa africana havia o Colégio São Paulo, em Luanda, Angola; o Colégio de São Francisco Xavier, na ilha de Moçambique e as residências de Rios de Sena, Maranguá e Cabaceira, em Moçambique. No Oriente havia cinco colégios e residências em Goa, Malabar e Verem.

No século XVI, havia na cidade de Coimbra um grande número de colégios ora destinados às funções docentes, ora destinados ao alojamento dos estudantes. Muitos destes colégios que serviam de alojamentos eram de ordens ou congregações religiosas. Os jesuítas residentes no Colégio de Jesus podiam frequentar as aulas da Universidade de acordo com a carta régia de 26 de agosto de 1544. Mas no Colégio de Jesus ofereciam estudos humanísticos e de Teologia. Este colégio foi responsável por estabelecer o prestígio da Companhia de Jesus⁶³.

Também no século XVI, D. João III criou o Colégio das Artes, em 1547, onde buscou estabelecer uma renovação acadêmica. A nova instituição tinha como motivação a intenção de difundir o humanismo e as *bonae artes*. Segundo Margarida Miranda⁶⁴, o Colégio das Artes de Coimbra era uma réplica do Collège Royal na França, criado em 1530 por Francisco I a pedido de Guillaume de Budé. Por sua vez, este colégio francês inspirava-se no Colégio Trilingue de Lovaina, fundado postumamente por Jerónimo de Busleiden em 1517, mas inspirado e tutelado por Erasmo, com o intuito de promover no meio acadêmico o humanismo e desenvolver o estudo das três línguas, o Latim, o Grego e o Hebraico.

Erasmo foi o humanista que inspirou todos os fundadores destes colégios. Ele defendeu que os *studia humanitatis* conduziram a renovação da teologia por meio do estudo das três línguas sagradas (Latim, Grego e Hebraico). Como também, fundamentou a aliança entre o saber sagrado e o profano, entre as letras pagãs e a sabedoria cristã. Este

⁶³ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição, Lisboa, pp. 11-12.

⁶⁴ Miranda, Margarida (2011). *As Artes do Real Colégio das Artes. Entre sua matriz e outra*. Biblos, n. s. IX. Revista da Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, pp. 18.

humanismo cristão, afirma Margarida Miranda⁶⁵, reconfigura os saberes, a filosofia e as ciências naturais, que eram instrumentos da teologia, assim como a retórica, os estudos literários e a produção literária dos clássicos pagãos.

O humanista e pedagogo André de Gouveia foi o primeiro Principal do Colégio das Artes de Coimbra. Ele já havia assumido esta mesma função nos Colégios de Santa Bárbara, em Paris, e no Colégio de Guiana, em Bordéus. Mário Brandão⁶⁶ apresenta a hipótese que foi André de Gouveia o responsável por atribuir o título de Colégio das Artes ao novo colégio de Coimbra, recuperando, assim, o título da instituição que antecederam o Colégio de Guiana, o *Collège des Arts*. Com o termo *artes*, ele abraçava não só a tradicional filosofia, mas o vasto campo das *artes liberales* estabelecidas por Cícero e transmitidas pelo *trivium* (gramática, retórica, dialética). Abria a Universidade aos saberes renovados da filologia humanística.

O colégio iniciou as atividades em fevereiro de 1548 e, em respeito ao regimento joanino de 16 de novembro de 1547, o ensino incluía as disciplinas: ler, escrever, declinar e conjugar; gramática, retórica e poesia; latim, grego, hebraico; matemática, lógica e filosofia. A filologia humanística supria uma lacuna sentida pela própria Universidade no ensino da latinidade.

André de Gouveia chegou a Coimbra acompanhado de vários mestres do Colégio de Guiana, que ficaram conhecidos como bordaleses (João da Costa, Diogo de Teive, António Martins, Jorge e Patrício Buchanan, Nicolau de Grouchy, Arnaldo Fabrício, Guilherme Guerente, Elias Vinet, entre outros). Com os programas e planos de estudos experimentado em Bourdéis, intitulado de *Docendi ratio in ludo Burdigalensi*, foi estabelecidos os programas das dez classes de Humanidades.

Em ordem decrescente, a décima classe é a iniciação na leitura e na escrita. Na nona classe, aprendem o latim, a língua materna e os primeiros elementos da gramática, recitando sentenças retiradas dos *Dísticos* de Catão e dos *Dicta Sapientium* de Erasmo. A oitava classe contém cartas de Cícero *Ad Familiares* e cenas da comédia de Terêncio. Na sétima classe, mantêm-se as cartas de Cícero, avança-se nos estudos de gramática elementar e inicia-se os livros de Despautério. A sexta classe avança nas Cartas de Cícero e na gramática de Despautério. Já na quinta classe, introduz-se, também, o estudo de poetas e da versificação latina. Inclui ainda uma comédia de Terêncio e uma das *Epistolae*

⁶⁵ Miranda, Margarida Miranda (2011). *As Artes do Real Colégio das Artes. Entre sua matriz e outra*. Biblos, n. s. IX. Revista da Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, pp. 18.

⁶⁶ Brandão, Mario (1924). *O Colégio das Artes*. I. 1547-1555. Imprensa da Universidade, Coimbra.

ex Ponto, de Ovídio. Na quarta e terceira classe, aumentam-se o número de autores e textos. Começam os estudos de retórica e oratória. A segunda classe acentua o estudo de oratória. Inicia-se o estudo dos historiadores e poetas: Virgílio, Ovídio e Lucano. Recomenda-se o exercício de *declamationes*, privadas e públicas. A primeira classe corresponde ao último nível dos estudos de Retórica. Os estudos dos preceitos de oratória com Cícero e Quintiliano, história com autores como Tito-Lívio, São Justino Mártir, Sêneca, Eutrópio e Pompônio Mela. As *declamationes* são obrigatórias⁶⁷.

O programa de Filosofia reduzia os estudos a dois anos⁶⁸. Porém, de acordo com António Manuel Martins⁶⁹, entre os jesuítas o curso tinha a duração de três anos e meio. Em Coimbra e Évora seguiam os estatutos aprovados pelo rei de Portugal que estabeleceram quatro anos para o estudo da filosofia. O currículo de 1552 estruturava o estudo de filosofia em torno dos textos do *corpus aristotelicum*. O aluno teve que ler e assistir palestras sobre todo o *Organon*, *Física*, *Do Céu*, *Da Alma*, *Metafísica*, *Parva Naturalia*, *De geração e corrupção*, uma síntese de *Ética a Nicômaco* e *Meteorologica*⁷⁰.

O estudo de Grego, com duração de um ano, utilizava a gramática de Teodoro, de Gaza e a leitura de Homero e Demóstenes. Destinado a todos, em especial, a partir da quinta classe de Gramática. O estudo de Matemática ocupava-se de aritmética, geometria e astronomia, incluía obras de Euclides e autores gregos e latinos. Destinava-se aos alunos a partir da segunda classe e os de Filosofia, porém, era aberto a todos. Tinha duração de dois anos.

Além dos professores bordaleses que acompanharam André de Gouveia, havia em Coimbra antigos professores de artes e gramática, formados no Colégio de Santa Bárbara e, por este motivo, ficaram conhecidos como parisienses. Apesar do repentino sucesso, o Colégio das Artes mergulhou numa profunda crise após o súbito falecimento de André de Gouveia. Um ambiente de rivalidades entre os docentes parisienses e bordaleses foi gerado e, como resultado, denúncias de luteranismo e reformismo instigaram um processo

⁶⁷ Miranda, Margarida (2011). *As Artes do Real Colégio das Artes. Entre sua matriz e outra*. Biblos, n. s. IX. Revista da Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, pp. 23-25.

⁶⁸ Miranda, Margarida (2011). *As Artes do Real Colégio das Artes. Entre sua matriz e outra*. Biblos, n. s. IX. Revista da Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, pp. 25.

⁶⁹ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

⁷⁰ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

de esclarecimento e Inquisição. Os sucessores no cargo de Principal – Diogo de Gouveia, João da Costa, Paio Rodrigues de Vilarinho e Diego de Teive – não foram felizes no processo de retornar aos momentos de glória. A alternativa encontrada foi entregar a direção do colégio ao Provincial da Companhia de Jesus. Assim, os jesuítas assumem o Colégio das Artes, em Coimbra, e as aulas iniciam-se no dia 02 de outubro de 1555.

Neste período, respeitaram as Constituições e Estatutos régios da instituição. Em 1565, o Colégio das Artes recebeu novos estatutos que organizaram os materiais do Curso de Filosofia da seguinte maneira: 1º ano: Dialética; 2º ano: Física e Ética; 3º ano: Metafísica e Parva Naturalia; 4º ano: 1º semestre: De anima; 2º semestre: revisão e preparação para o exame de graduação⁷¹.

Entre as principais causas do surgimento dos livros *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu* foram a necessidade do debate e a falta de tempo para as sabatinas e saraus. Mas o que ocorria era que os estudantes gastavam muito tempo a escrever o que os mestres ditavam em sala de aula. Assim, surgiu a ideia de um curso que servisse de livro de texto e poupasse o trabalho da escrita estudantil.

Em 1561, o padre Jerônimo Nadal esteve em visita à Província portuguesa da Companhia de Jesus e instruiu os professores do Colégio das Artes a realizar uma confecção de um texto que impedisse os alunos de gastarem tanto tempo copiando o que os professores ditavam. Pinharanda Gomes, assim, descreve este episódio:

Para se evitar o trabalho de escrever-se tanto como se escreve, se preocupe que um curso de escritos se imprima, e nisto se ocupe o padre Afonseca principalmente, e tenha por coadjutores o P. Marcos Jorge e o P. Cypriano e ao Padre Pero Gómez; e isto se encomendará ao Padre provincial que o faça fazer com diligência e suavidade. Impresso este curso, não escrevam os estudantes senão quando o mestre quiser notar alguma coisa num lugar difícil, ou alguma coisa notável, e brevemente; e assim poderá ler então o mestre desta maneira. Ele terá uma hora e o outro tempo ocupará em fazer com que tenha uma hora de conferências aos estudantes entre si, e aos demais em perguntar sobre a lição e fazer disputar, e seguirão os mestres estes escritos comumente como forem impressos⁷².

Pretendia-se com isso, por um lado, alterar o processo de ensino e aprendizagem, facilitando a assimilação de conteúdos por métodos de interpretação e discussão dos temas. Por outro lado, garantir a unidade doutrinária e excluir aquilo que foi julgado incompatível com a doutrina da Igreja. Nomeada, então, a comissão, Pedro da Fonseca

⁷¹ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

⁷² Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição, Lisboa, 1992, pp. 31

propôs que se fizesse um estudo detalhado e atualizado dos trabalhos mais relevantes, e também, das dificuldades sentidas por alunos e professores em sua prática pedagógica. Cipriano Soares assumiu as questões relacionadas à matemática e à astronomia no texto aristotélico *Do Céu*. Marcos Jorge ocupou-se dos estudos de João Duns Scotus, Sêneca e Alexandre de Afrodísias. Pedro Gómez parece não ter recebido incumbência específica. Fonseca acreditava que esta obra estaria pronta num prazo de três ou quatro anos⁷³.

Contudo, findado o prazo a obra não estava pronta. Fonseca, embora tenha publicado, em 1564, as *Instituições Dialéticas*, que serviram de compêndio para introdução à lógica nos colégios jesuítos, o curso pretendido não foi publicado por essa primeira comissão⁷⁴. Faltavam livros, alguns professores tinham pouca saúde, outros achavam-se ocupados. Fonseca era vagaroso e encontrava-se ocupado em projeto pessoal⁷⁵. Acreditava que a interpretação da *Metafísica* de Aristóteles deveria vir em primeiro lugar no curso. Mesmo afastado do projeto, publicou em Roma dois volumes dos *Comentários sobre a Metafísica de Aristóteles* (I, 1577; II, 1589). Fonseca foi afastado da tarefa de redator do *Curso Jesuíta Conimbricense*, em 1580, pelo Geral Everardo Mercuriano.

Segundo António Manuel Martins⁷⁶, do grupo inicial, o único a publicar textos filosóficos foi Pedro da Fonseca. As colaborações de Marcos Jorge e Cipriano Soares não podem ser facilmente determinadas. O primeiro ensinou Filosofia em Coimbra (1556-1559), Teologia em Évora (1559-1564) e em Lisboa (1564-1571). Já Cipriano Suarez foi autor de uma vasta obra no campo de retórica e da Bíblia Sagrada. Lecionou em Lisboa, Coimbra, Évora e Braga, sendo que, nestas duas últimas, ele dirigiu as faculdades. Quanto a Pedro Gomes, cortou completamente os laços com a elaboração do Curso quando partiu para o Japão, em 1579. Lecionou Filosofia em Coimbra (1555-1559; 1559-1563).

⁷³ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

⁷⁴ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

⁷⁵ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição, Lisboa, 1992, pp. 38-39.

⁷⁶ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

Em 1580, o geral Cláudio Aquaviva ordenou uma revisão dos textos antes de serem publicados. O padre Molina propôs que se imprimisse o texto que ele ditara no curso de 1563-1567⁷⁷. Mas foi o padre Manuel de Góis o escolhido para executar essa edição final. Góis havia ensinado Filosofia em Coimbra de 1574 a 1582. O primeiro volume do Curso foi impresso no ano de 1592 e foi utilizado no Colégio das Artes e faculdades de outras ordens religiosas. O padre Manuel de Góis é o principal autor do *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Baltazar Álvares foi o responsável pela edição de *De anima separata*. O padre Sebastião do Couto redigiu o último volume *O Comentário sobre a Dialética Completa de Aristóteles*, publicado no ano de 1606. Dois anos antes, contudo, surgiu um texto baseado em lições dos professores do Colégio das Artes e o Colégio de Évora, publicado em Frankfurt, Hamburgo, Colônia e Veneza. Uma versão não autorizada da Lógica do *Curso Jesuíta Conimbricense*⁷⁸.

Os trabalhos dos jesuítas de Coimbra foram editados sem nome de autor, melhor, sob a autoria do *Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus*. Durou quatorze anos desde a data que saiu o primeiro livro, em 1592, até a publicação do último, em 1606.

1. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae.* / Manuel de Góis. – 4 + 825 + 22 p.; 235 x 165 mm. Coimbra: Tipografia de Antônio de Mariz, 1592.
2. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae.* / Manuel de Góis. – 6 + 447 p.; 230 x 170 mm. Lisboa: Tipografia de Simão Lopes, 1593. (Anexo) *Tractatio aliquot Problematum de Rebus ad quatuor Mundi elementa pertinentibus, in totidem sectiones distributa* / Manuel de Góis. – pp. 405-420.
3. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae.* / Manuel de Góis. – 143 p.; 230 x 170 mm. Lisboa: Tipografia de Simão Lopes, 1593.
4. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In Libros Aristotelis, qui Parva Naturalia Appellantur.* / Manuel de Góis. – 104 p.; 230 x 170 mm. Lisboa: Tipografia de Simão Lopes, 1593.
5. *In Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus Praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur.* / Manuel de Góis. – 96 p.; 230 x 170 mm. Lisboa: Tipografia de Simão Lopes, 1593.

⁷⁷ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição, Lisboa, 1992, pp. 39-40.

⁷⁸ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrônico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

6. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae.* / Manuel de Góis. – 12 + 505 + 28 p.; 245 x 185 mm. Coimbra: Tipografia de Antônio de Mariz, 1597.
7. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae.* / Manuel de Góis. – 4 + 558 + 28 p.; 245 x 175 mm. Coimbra: Tipografia de Antônio de Mariz, 1598. *Tractatus de Anima Separata* / Baltazar Álvares. – p. 441-532. *Tractatio aliquot problematum, ad quinque sensus spectantium* / Cosme de Magalhães. – p. 533-558.
8. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, in universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae.* / Sebastião do Couto. – 2 vols., 16 + 416 p. e 548 + 32 p.; 212 x 120 mm. Coimbra: Tipografia de Diogo Gomes Loureiro, 1606.

Os *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu* são organizados de maneira que, geralmente, ao centro da página, há o texto de Aristóteles em latim e algumas edições europeias em grego. Dadas as explanações mediante o texto aristotélico, seguem-se as *quaestiones*, ou questões, divididas em artigos. Todas as teses sobre cada problema são expostas umas contra as outras e, ao final, é desenvolvido um silogismo, em rigor, a concluir a tese oficial⁷⁹.

Para Pinharanda⁸⁰, O *Curso Jesuíta Conimbricense* apresenta uma modernidade quanto à esfera dos conhecimentos, alarga o número de especialidades, apresenta uma metodologia expositivo-demonstrativa orientada para o diálogo e a participação na controvérsia, onde há explanações ao centro do texto, em caracteres tipográficos menores e, em torno, os comentários questiunculares. Enfim, simplificavam-se as questões e as explanações, porque, em vez de ser o professor a ditá-las, colocavam-se, diante dos estudantes, as fontes originais e magistrais.

De acordo com Carvalho⁸¹, a reprodução do texto de Aristóteles, depois traduzido e devida e analiticamente estudado – num segmento chamado *explanatio* “explicação” – só integrou os grandes comentários dos *Cursos Jesuítas Conimbricense*, ou seja, *Física*, *Do Céu*, *Da Geração*, *da Alma*, e parte da *Dialética*. Os restantes títulos obedecem a duas metodologias distintas. A *Ética* desenvolve-se sob a forma de disputas. Todos os demais apresentam-se sob o formato de tratado sistemático. Após o segmento da explicação, seguia-se uma outra importante, as chamadas questões “*quaestiones*”, subdivididas em artigos, e estes, às vezes, em secções “*sectiones*”.

⁷⁹ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição, Lisboa, 1992, pp. 60.

⁸⁰ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição, Lisboa, 1992, pp. 61.

⁸¹ Carvalho, Mario Santiago de (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra.

António Manuel Martins⁸² analisa que os textos do *Curso Jesuíta Conimbricense* revelam a influência decisiva do plano de estudos prescritos pelos estatutos da universidade e não diferem dos processos hermenêuticos utilizados por Tomás de Aquino e outros autores. O autor explica ainda que a grande inovação apareceu nas anotações, na *explicação*, através de uma rigorosa análise filológica das palavras e sentenças, da leitura das fontes, no original, do recurso a paralelos com outros autores clássicos, a fim de explicar e justificar a versão latina. A versão latina cumpriu a tarefa de mediação entre o grego original e o latim, na qual o comentário foi composto e na qual foi proferida a lição.

O *Curso Jesuíta Conimbricense* incluía apenas textos completos dos seguintes trabalhos de Aristóteles: *Física*, *De Céu*, *De Alma* e *Da geração e corrupção*. Por sua vez, o comentário que Sebastião do Couto fez sobre a lógica aristotélica apresenta apenas uma seleção de textos. Ainda, as obras *Meteorologica*, *Parva Naturalia*, *Ética a Nicômaco* são apenas o objeto de um tratamento sumário, que não inclui o texto aristotélico. No caso dos trabalhos centrais da Física aristotélica, que constituem o núcleo do *Curso Jesuíta Conimbricense* (*Física*, *Do Céu*, *De geração e corrupção*, *Da Alma*), é utilizado o mesmo método de exposição, com subdivisão das obras em pequenas unidades que aparecem na versão latina e acompanhadas de um comentário (*explanatio*) parafraseando o texto aristotélico. Já o *quaestio* baseava-se em uma ordem dinâmica de descobrir a tese mais aceitável em relação à questão proposta⁸³.

Contudo, a sua concretização impressa impede-nos de pensar que o que hoje se lê nas páginas dos comentários dos jesuítas conimbricenses traduz de fato o que se ensinava no dia a dia do colégio coimbrão. Basta-nos comparar um tema qualquer dessas páginas impressas com os fólios manuscritos correspondentes. A publicação dos vários volumes dos conimbricenses não corresponde nem à ordem em que as várias matérias deveriam ser ensinadas, nem à ordem da sua respectiva importância. Embora a *Ratio* prescrevesse que ao ensino da lógica se sucederia ao da Física, e depois ao da Metafísica, na prática letiva as coisas quase nunca funcionaram dessa maneira. Um curso de filosofia deveria começar com o ensino da Lógica. Esta matéria deveria prolongar-se no segundo ano,

⁸² Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

⁸³ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

iniciando-se, ainda, nesta segunda etapa, o ensino da Física, ocupando uma parte significativa. Eram escassos os meses para a Metafísica, tratada em poucos livros, algures entre o terceiro e o quarto ano. A Ética é rapidamente abordada⁸⁴.

Sobre as traduções dos textos aristotélicos utilizados pelos jesuítas conimbricenses, António Manuel Martins afirma que é um tema complexo e que carece de investigação mais crítica e aprofundada. Há a tradução de *Física*, de Francesco Vimercato de Milão (1512-1571) e a de *Da geração e da corrupção*, de François Vatable (1493-1547). A tese mais aceita afirma que foram utilizadas as traduções do grego J. Argiropulos (1415-1487). As versões latinas do Renascimento frequentemente se baseavam em outras versões da época ou em versões medievais muito criticadas⁸⁵.

Em relação às traduções modernas dos *Curso Jesuítas Conimbricense*, são poucas as existentes. Há uma tradução portuguesa do volume da Ética, tendo uma versão parcial da *Introdução da Física*, realizada por António Banha de Andrade, publicada em 1957. Uma tradução para o inglês, de 1997, de uma pequena parte – a disputa III – do volume da *Ética*, realizada pela Jill Kraye. Em 2001, nova tradução para o inglês foi feita por John P. Doyle do primeiro livro da seção da Lógica dedicada ao livro *A Interpretação*. Filipa Medeiros, em 2009, apresenta uma nova versão da disputa III da *Ética*. Maria da Conceição Camps traduziu o comentário *Sobre a Alma*, em 2010⁸⁶. Do mesmo ano, há a publicação do seguinte trabalho *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606) – Antologia de textos*⁸⁷. Neste trabalho a introdução é escrita por Mario Santiago de Carvalho e há traduções de alguns trechos dos volumes que compõem os comentários dos jesuítas de Coimbra. As traduções são realizadas por António Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio Coxito, Paula Barata Dias e Filipa Medeiros. No ano de 2020, foi publicado em março, *Comentários aos Livros*

⁸⁴ Carvalho, Mario Santiago de (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra.

⁸⁵ Martins, António Manuel. *Os Conimbricenses. Nota introdutória ao Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Disponível no sítio eletrónico: <http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>

⁸⁶ Mario Santiago de Carvalho. Introdução in *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra, 2010.

⁸⁷ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa. *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra, 2010.

*denominados Parva Naturalia - Tomo I*⁸⁸ e, em julho, *Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros das Éticas de Aristóteles a Nicómaco – Tomo II*⁸⁹. Estes três últimos trabalhos da tradução moderna dos volumes que compõem o *Curso Jesuítas Conimbricenses* é que serão utilizados no decorrer desta pesquisa.

O primeiro volume a ser publicado, em 1592, *Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*⁹⁰, constitui-se de uma longa introdução pelo autor, intitulada de “*Proemium*”, que trata sobre o nome e a definição de filosofia, em que a primeira origem inere aos “*Graeci sophous*” da genealogia de Pitágoras; e em oito comentários a cada um dos livros físicos de Aristóteles: 1. Dos três princípios das coisas físicas. 2. Natureza e causa dos seres naturais. 3. Teoria do movimento e do infinito. 4. Teoria do espaço, vácuo e tempo. 5. Espécies, unidade e contrariedade dos movimentos. 6. Teoria dos movimentos e suas partes. 7 e 8. Do primeiro motor e seus atributos.

Em relação a este primeiro volume temos à disposição a tradução dos seguintes trechos: próêmio aos oito livros da *Física* de Aristóteles. Sobre a designação e a definição de filosofia; sobre a dupla organização da Filosofia; Questão I: se é correto dividir a filosofia contemplativa em Metafísica, Fisiologia e Matemática; artigo 1º: não parece correto dividir-se; artigo 2º: refere-se às diversas posições dos autores e estabelece-se qual delas é a verdadeira; artigo 3º: pode-se distinguir corretamente as partes da Filosofia Contemplativa de acordo com a variedade das abstrações em relação à matéria e ao movimento; artigo 4º: nas disciplinas matemáticas não há apenas um tipo de abstração da matéria; artigo 5º: explicação de algumas dúvidas, para esclarecer melhor o que se disse anteriormente; artigo 6º: dissolvem-se os argumentos apresentados no início da questão; questão II: será a Filosofia natural verdadeira e propriamente uma ciência, ou não?; artigo 1º: o que pensaram alguns dos antigos sobre a questão apresentada e argumentos a favor da sua opinião; artigo 2º: a física é verdadeira e propriamente uma ciência; artigo 3º: refuta-se os Acadêmicos, para quem, tanto na Física como nas restantes matérias, tudo era dúvida e incerteza; artigo 4º: dissolução dos argumentos do primeiro artigo; questão III: a Filosofia Natural é uma ciência contemplativa ou prática?; artigo 1º: argumentos que parecem provar que é prática; artigo 2º: estabelece-se a posição

⁸⁸ Manuel de Góis. *O Curso Aristotélico Jesuíta conimbricense. Comentários aos Livros Denominados Parva Naturalia. Tomo I*. Portvgaliae Monvmenta Neolatina. Volume XIX. Imprensa da Universidade de Coimbra. 2020.

⁸⁹ Manuel de Góis. *O Curso Aristotélico Jesuíta conimbricense. Ethica. Tomo II*. Portvgaliae Monvmenta Neolatina. Volume XXII. Imprensa da Universidade de Coimbra. Imprensa Nacional, 2020.

⁹⁰ Disponível em: <http://www.conimbricenses.org/octo-libros-physicorum/>

verdadeira e dissolve-se os três argumentos da parte contrária; artigo 3º: dilui-se o último argumento do primeiro artigo e investiga-se se a arte de curar é contemplativa; questão IV: o ente móvel será um assunto da Fisiologia?; artigo 1º: dissolução da questão; artigo 2º: argumentos contra o que se concluiu no artigo anterior; artigo 3º: responde-se aos argumentos do artigo anterior; questão V: que ordem ou lugar cabe à Filosofia Natural no conjunto das restantes disciplinas?; artigo 1º: sobre a hierarquia dos saberes; artigo 2º: com quais argumentos se contesta as conclusões do artigo anterior; artigo 3º: explicação dos argumentos anteriores; artigo 4º: sobre a hierarquia da dignidade entre a Física e as outras partes da Filosofia; sobre a divisão da Filosofia em Aristóteles; por que motivo os livros da *Física* se intitulam *Sobre auscultação natural*; sobre a ordenação e a matéria dos Livros da *Auscultação Física*; próêmio ao Primeiro ao oitavo Livro da *Física* de Aristóteles e; outros textos da *Física*: Física versus Metafísica. A luz inata do intelecto. O conceito de “natureza”. Natureza e Arte. O Acaso. Natureza e Finalidade. Como os seres naturais atingem os seus fins⁹¹.

Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae pertence à segunda fase da publicação do Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra, em 1593. Esta segunda fase inclui *Parva Naturalia* e *Meteororum*, os três volumes foram apresentados ao exame de quatro censores da Inquisição, Bartolomeu Ferreira, Nicolau Pimenta, Luís de Sotomaior e Rodrigo Góis. Publicado em Lisboa na Editora de Simão Lopes⁹². Em *Do Céu*, abrangendo os livros I-IV do esquema de Aristóteles, abre com um próêmio sobre o método da disciplina e desenvolve-se em quatro livros ou comentários destinados à demonstração da tese da perfectude do Universo – “*universum perfectum esse*”: 1. Sobre a quintessência que, juntamente com os quatro elementos, constitui o universo visível, em 17 questões. 2. Sobre o céu, em 38 questões. 3, e 4. Sobre os elementos (terra, ar, fogo, água), em sete questões.

Os trechos traduzidos disponíveis neste volume são: próêmio aos quatro Livros Sobre o Céu de Aristóteles; tratado de alguns problemas sobre aspectos relativos aos quatro elementos do Mundo, distribuídos pelo mesmo número de seções⁹³.

⁹¹ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra.

⁹² Disponível em: <http://www.conimbricenses.org/in-quatuor-libros-de-coelo/>

⁹³ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra.

O *Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae* foi publicado em Lisboa no ano de 1593, pela Editora Simão Lopes⁹⁴. Continua, de algum modo, na especialidade o segundo, uma vez que o início apela para os “*de generatione communem elementorum*”, progredindo através de treze comentários: 1. Teoria geral dos Meteoros. 2. Meteoros ígneos. 3. Cometas, 4. De Spectris. 5. Do arco celeste. 6. Dos Ventos. 7. Das águas. 8. Dos Mares. 9. Das fontes e dos rios. 10. Das qualidades da água. 11. Dos terremotos. 12. Do fogo subterrâneo. 13. Dos metais.

Os trechos traduzidos são: próêmio; tratado III. A cerca dos cometas; capítulo I: algumas considerações dos filósofos quanto à matéria e à natureza dos cometas; capítulo II: refutação das afirmações anteriores; capítulo III: explicação de Aristóteles, e declarações verdadeiras quanto à matéria e à natureza dos cometas; capítulo IV: acerca da localização, da inflamação, da durabilidade, do movimento e das cores dos cometas; capítulo V: o que anunciam os cometas; capítulo VI: quanto às figuras e diversidades dos cometas; Capítulo VII: quanto à estrela que brilhou aos Magos quando Cristo nasceu⁹⁵.

O *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, publicado em Lisboa por Simão Lopes, segue o mesmo método de composição utilizado no *Meteororum*⁹⁶. Em torno dos opúsculos naturais de Aristóteles – “*parva de rebus naturae opuscula*” – inclui oito comentários: 1. Acerca da Memória e da Reminiscência, em dez capítulos. 2. Do sono e da vigília, em nove capítulos. 3. Do sono, em seis capítulos. 4. Acerca da adivinhação pelos sonos, em quatro capítulos. 5. Acerca da respiração, em sete capítulos. 6. Da juventude e da velhice, em nove capítulos. 7. Da vida e da morte, em oito. 8. Da longitude e da brevidade da vida, em dois capítulos⁹⁷.

Em relação a este volume há a tradução do próêmio⁹⁸ e do Tomo I. Há a tradução do Tomo I publicado pela Imprensa da Universidade de Coimbra, em 2020.

⁹⁴ Disponível em: <http://www.conimbricenses.org/in-libros-meteororum-aristotelis/>

⁹⁵ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra.

⁹⁶ Disponível em: <http://www.conimbricenses.org/parva-naturalia/>

⁹⁷ Góis, Manuel de (2020). *O Curso Aristotélico Jesuíta conimbricense. Comentários aos Livros Denominados Parva Naturalia. Tomo I*. Portvgaliae Monvmenta Neolatina. Volume XIX. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

⁹⁸ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra.

O volume *In Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* foi o último volume publicado por Simão Lopes, com apenas 95 páginas⁹⁹. Contém os comentários à *Ética a Nicômaco*, versando-se a matéria na ordem da “*Moralis scientia*” com as implicações dialéticas e naturais, em questões capitulares: 1. O Bem. 2. O Fim. 3. A Felicidade. 4. Os três princípios dos atos humanos: vontade, intelecto e apetite sensitivo. 5. A bondade e a malícia das ações humanas em geral. 6. As afeções da alma chamadas paixões. 7. As virtudes em geral. 8. A prudência. 9. As restantes virtudes morais¹⁰⁰.

Além da tradução do Tomo II publicado neste ano de 2020 pela Imprensa da Universidade de Coimbra, há a seguinte tradução proêmio: acerca dos Livros morais de Aristóteles, particularmente da Moral a Nicômaco; 1ª disputa: acerca do bem. 2ª disputa: acerca do fim; 3ª disputa: da felicidade; 4ª disputa: dos três princípios dos atos humanos: vontade, intelecto e apetite sensitivo; 5ª disputa: da bondade e da malícia das ações humanas em geral; 6ª disputa: dos estados da alma que se chamam paixões; 7ª disputa: das virtudes em geral; 8ª disputa: da prudência; 9ª disputa: das restantes virtudes morais; 1ª questão: da justiça; 2ª questão: da Fortaleza e; 3ª questão: da Temperança¹⁰¹.

Em *De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*¹⁰², publicado por António de Mariz em Coimbra, em 1597, está dividido em duas partes. Na primeira, um proêmio sobre a ordem da doutrina, e dez capítulos acerca das antigas setenças *de rerum ortu et interito*, a diferença entre geração e corrupção, *de accretione et decretione*, e questões mistas. Na segunda, num proêmio e onze capítulos disputados, trata-se dos quatro elementos do universo, *vulgatis mundi elementis*.

São traduzidos os trechos sobre a organização do ensino, sobre o assunto, o título e a divisão desta obra; proêmio ao primeiro e segundo livro¹⁰³.

*In três libris de Anima Aristotelis Stagiritae*¹⁰⁴ foi publicado em Coimbra, em 1598, por António de Mariz, um ano após a morte de seu editor principal, Manuel de Góis

⁹⁹ Disponível em: <http://www.conimbricenses.org/in-libros-ethicorum-aristotelis-ad-nicomachum/>

¹⁰⁰ Góis, Manuel de (2020). *O Curso Aristotélico Jesuíta conimbricense. Ethica. Tomo II*. Portvgaliae Monvmenta Neolatina. Volume XXII. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. Imprensa Nacional.

¹⁰¹ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra.

¹⁰² Disponível em: <http://www.conimbricenses.org/in-duos-libros-de-generatione-et-corrupione-aristotelis-stagirita/>

¹⁰³ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra.

¹⁰⁴ Disponível em: <http://www.conimbricenses.org/in-tres-libros-de-anima-aristotelis-stagirita/>

tendo, portanto, a contribuição de mais dois editores. Primeiro, Baltazar Álvares, responsável pelo Apêndice *Tractatus de Anima Separata* e Cosme de Magalhães, editor final do volume e responsável por outro apêndice, *Tractatio Aliquot Problematum ad Quinque Sensus spectantium*. Abrange os três livros da *Perí Psyqué* de Aristóteles, em três comentários: 1. Proêmio sobre a ciência da alma. 2. Doze capítulos sobre as opiniões dos antigos acerca da alma. 3. Proêmio e mais treze capítulos sobre a natureza da alma: a alma vegetativa, a alma sensível e a alma intelectual. 4. O livro encerra com comentários de Baltazar Álvares e Cosme de Magalhães. O *De Anima Separata* é quase um tratado, em seis disputas: imortalidade da alma e sua distinção de outras substâncias; da existência fora do corpo; das faculdades cognoscitivas; do ato de conhecer; do objeto do conhecimento e do movimento da alma, constituindo um verdadeiro tratado de Psicologia Racional.

Os trechos traduzidos disponíveis são: proêmio aos três Livros do Tratado Sobre a Alma de Aristóteles: utilidade, ordem, matéria tratada e partição destes Livros; questão única: se o estudo da alma intelectual respeita a doutrina da fisiologia, ou não; artigo 2º: resolução de toda a questão; A Alma, de Aristóteles – Livro I: explicação do capítulo I; proêmio do Livro Segundo e Terceiro do Tratado Da Alma de Aristóteles; Livro II, Capítulo I, questão 6º: Se a alma intelectual é verdadeira forma do Homem ou não. Artigo II: não pode negar-se que a alma intelectual é verdadeira e propriamente forma o Homem; Tratado da Alma Separada. Proêmio: Tratado sobre alguns Problemas relativos aos cinco sentidos, divididos pelo mesmo número de seções; primeira à sexta secção: resolução dos problemas relativos à faculdade de ver, audição, ao som e à voz, olfato, paladar e ao tato¹⁰⁵.

O oitavo e último volume, *Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*¹⁰⁶, é uma obra de Sebastião do Couto, publicada em Coimbra, em 1606, em dois volumes, na tipografia de Dias Gomes Loureiro. Possui um prefácio ao leitor onde apresenta a obra como legítima Lógica Conimbricense. Em sete partes: 1. Proêmio sobre a Dialética de Aristóteles. 2. Introdução à Isagoge de Porfírio como iniciação à Retórica. 3. Sobre as Categorias ou Praedicamenta. 4. Sobre a Interpretação ou Perihermeneias. 5. Sobre os Analíticos Piores. 6. Sobre os Analíticos Posteriores. 7. Sobre os Elencos dos Sofistas.

¹⁰⁵ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra.

¹⁰⁶ Disponível em: <http://www.conimbricenses.org/in-universam-dialecticam-aristotelis-stagirita/>

Para este último volume há as traduções dos trechos a seguir: Proémio; Acerca dos livros morais de Aristóteles, particularmente da Moral a Nicómaco; 1ª Disputa: Acerca do Bem; 2ª Disputa: Acerca do Fim; 3ª Disputa: Da Felicidade; 4ª Disputa: Dos três princípios dos actos humanos: vontade, intelecto e apetite sensitivo; 5ª Disputa: Da bondade e da malícia das acções humanas em geral; 6ª Disputa: Dos estados da alma que se chamam paixões; 7ª Disputa: Das virtudes em geral; 8ª Disputa: Da prudência; 9ª Disputa: Das restantes virtudes morais; 1ª Questão: Da Justiça; 2ª Questão: Da Fortaleza; 3ª Questão: Da Temperanças¹⁰⁷.

A iniciativa coimbrã esteve condicionada e dependente de um programa ambicioso: habilitar a Companhia de Jesus com um manual filosófico para todo o orbe¹⁰⁸. Dessa forma, o *Curso Jesuíta Conimbricenses* foi a norma, sobretudo nos países onde a prevalência da Escolástica de origem peninsular foi tida e havida como primeiro recurso mental na oposição às teses da Contrarreforma e das ciências modernas que, pelo descobrimento de um fato novo, admitiam uma hipótese de questionar a validade dos princípios da nominada filosofia perene. As garantias oferecidas, mesmo à Inquisição, em matéria de doutrina, eram tais, que os livros de ideias, cujas teses fossem concordantes com as dos jesuítas conimbricenses, não careciam de licença do Tribunal da Inquisição de Coimbra¹⁰⁹.

Em Portugal, os *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu* eram seguidos como lição magistral nos Colégios de Évora, nos de Braga e Porto, cujos cursos eram homologados pela Universidade, por provisões régias de 15 de junho de 1616 e de 12 de março de 1667, justamente porque os currículos imitavam ou repetiam, noutro lugar, o método e o saber do Colégio das Artes de Coimbra.

No Brasil, o primeiro colégio a fundar-se foi na Baía de Todos os Santos, em 1566, onde o primeiro curso filosófico, a partir de 1572, teve por regente o padre Gonçalo Leite, que, de acordo com Pinharanda, naturalmente levou de Coimbra não os *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, por ainda não terem sido elaborados, mas alguns bordões manuscritos. Afirma também que os jesuítas conimbricenses passaram a ser seguidos como livros de fundo do curso filosófico baiano e relata a pouca disponibilidade de exemplares para todos os cursos.

¹⁰⁷ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Coimbra.

¹⁰⁸ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição. Lisboa, 1992.

¹⁰⁹ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição. Lisboa, 1992.

Segundo Pinharanda Gomes, em 1613, o Provincial Henrique Gomes escreveu ao Geral e informou que na Bahía o Curso de Coimbra era seguido com rigor por mestres e alunos. Contudo, para Luís Washington Vita, a filosofia ensinada pelos jesuítas foi um tomismo¹¹⁰. Geraldo Pinheiro Machado¹¹¹ trata de forma ligeira da presença do *Curso Jesuíta Conimbricenses* no Brasil. Melhor entendimento do tema acha-se na obra de Antônio Paim¹¹², embora faça, por um lado, um apanhado de pesquisas realizadas por Serafim Leite e, por outro, um levantamento que ofereçam conotações com os jesuítas conimbricenses, no âmbito da Segunda Escolástica¹¹³.

O *Curso Jesuíta Conimbricenses* esteve também em Angola, no Colégio de São Paulo, em Luanda, aberto em 1605. Um outro colégio, de mesmo nome, porém situado em Goa, na Índia, fundado em 1542, abrindo as aulas a cursos de filosofia e teologia em 1556, seguia os *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu* quando estes foram impressos. O primeiro lente foi o padre António Quadros. Na China, o padre Francisco Furtado os traduziu para chinês, como a obra *De Coelo et Mundo*, de Aristóteles também, e foram acolhidos e respeitados como mensageiros da filosofia ocidental. Mas o sucesso ocorreu de modo especial na Europa onde ganhou mais de uma centena de edições em várias metrópoles.

O filósofo Leibniz estudou o curso conimbricense e as obras de Pedro da Fonseca que constavam na biblioteca de seu pai, afirma Pinharanda¹¹⁴. O francês Malebranche é outro que teve contato com os livros escritos em Coimbra. Mas o caso mais conhecido é de René Descartes, estudante do Colégio de La Flèche, aluno do padre de Estevão Noel e, portanto, discípulo dos métodos jesuítas¹¹⁵.

Do Colégio das Artes até a expulsão dos Jesuítas (1548-1759)

¹¹⁰ Vita, Luís Washington (1964). *Escorço de filosofia no Brasil*. Editora Atlântida, Coimbra.

¹¹¹ Machado, Geraldo Pinheiro (1976). *A Filosofia no Brasil*. Editora Cortez Moraes. 3ª Edição.

¹¹² Paim, Antônio (2007). *História das ideias filosóficas no Brasil*. Edições Humanidades. 6ª Edição revista.

¹¹³ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição. Lisboa, pp. 96.

¹¹⁴ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição. Lisboa, pp. 100.

¹¹⁵ Gomes, Pinharanda (1992). *Os Conimbricenses*. Biblioteca Breve / Volume 128. 1ª edição. Lisboa, pp. 101.

Segundo Severiano Tavares¹¹⁶, a história da Filosofia Portuguesa pode ser distinguida em três períodos: 1) da fundação do reino à abertura do Colégio das Artes (1143-1548); 2) da inauguração do Colégio das Artes até a expulsão dos Jesuítas (1548-1759) e; 3) da expulsão dos jesuítas até a data da publicação do artigo.

Cerqueira¹¹⁷, ao iniciar a pesquisa sobre a Filosofia Brasileira, projeta o aristotelismo português como um dos temas essenciais desta linha de pesquisa. Considera, com razão, que o ensino de filosofia no Brasil tem a sua origem no aristotelismo transmitido oficialmente ao longo de dois séculos (1572-1772) através da missão missionária e educativa da Companhia de Jesus. Sendo assim, a reforma universitária em Portugal, promovida pelo rei D. João III, como também a administração do Colégio das Artes pelos jesuítas, revestem-se como fontes filosóficas da formação cultural e educação brasileira até a reforma pombalina¹¹⁸.

Logo, o ensino de filosofia no Brasil que Cerqueira projeta tem suas origens no aristotelismo português ou, nas palavras de Severiano Tavares, o segundo período da história da Filosofia Portuguesa.

Amândio Coxito¹¹⁹ nos conta que a projeção de Aristóteles em Portugal remonta já aos primórdios da nacionalidade, com uma série incontável de obras e autores. A recepção de Aristóteles no meio cultural português teve início no seio das escolas episcopais e monacais e também, desde o século XV, no ambiente extraescolar. Mas só manifestaria a sua plena pujança na segunda metade do século XVI, com a criação do Colégio das Artes e com o magistério dos jesuítas. O pensamento do Estagirita apresentava-se como vetor do quadro ideológico mais vasto da Contrarreforma. Assim se deu o regresso às fontes e os comentadores mais qualificados expressos nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1559, que impunham quase exclusivamente as obras de Aristóteles como textos para o Curso de Artes, no mesmo sentido que faziam a *Ratio Studiorum* de 1599 para toda a Companhia de Jesus. Orientação semelhante era seguida na Universidade de Évora e nos colégios jesuítas, de São Paulo, em Braga, e de Santo Antão, em Lisboa.

¹¹⁶ Tavares, S. (1948). *O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal*. Revista Portuguesa De Filosofia, 4(3), 227-238. Retrieved December 27, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/40336199>

¹¹⁷ Cerqueira, L. A. (2000). *A projeção do aristotelismo português no Brasil*, in *Aristotelismo e Antiaristotelismo*. Editora Ágora Ilha, Rio de Janeiro, pp. 217-234.

¹¹⁸ Cerqueira, L. A. (2000). *Aristotelismo e antiaristotelismo*. Introdução. Editora Ágora Ilha, Rio de Janeiro, pp. 7-12.

¹¹⁹ Coxito, Amândio (2000). *Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português dos séculos XVI a XVIII*, in *Aristotelismo e Antiaristotelismo*. Editora Ágora Ilha, Rio de Janeiro, pp. 161.

Após a fundação da universidade portuguesa, em 1290, Aristóteles tornou-se objeto de estudo na disciplina Dialética. Antes já havia sido implantado junto ao *trivium* (gramática, retórica e dialética) e adaptado aos objetivos da formação religiosa em Portugal, como já ocorrera em outras partes da cristandade europeia. No século XV, podemos verificar o uso das obras de Aristóteles com vistas à fundamentação da ordem social e política, a partir das obras dos Príncipes de Avis, caracterizando os primórdios do aristotelismo em Portugal¹²⁰.

O Infante D. Henrique (1394-1460) criou as cátedras de filosofia natural e filosofia moral, inspirando-se nos tratados de física de Aristóteles e na Ética de Nicômaco. Mesmo em conformidade com a decisão papal de 1366, a atitude de D. Henrique revela o descompasso em relação aos centros de referências na Europa (Paris e Oxford) e a ineficácia da formação de servidores para o Estado e para a Igreja. O rei D. João I (1357-1433) em seu livro *Da montaria*, chamou atenção para a qualidade dessa formação¹²¹.

Coube ao Infante D. Pedro (1392-1449) ressaltar a necessidade de reforma da universidade e defender uma posição prática diante do mundo e da realidade espiritual e moral. No tratado *Da virtuosa benfeitoria* ele estabelece um conceito de dever sem prejuízo da liberdade de arbítrio, suas referências básicas são a *Política* e a *Ética* a *Nicômaco*, de Aristóteles, e o *Regimento dos príncipes*, de Tomás de Aquino e Cícero e Sêneca.

Mas, além do *Curso Jesuíta Conimbricense*, o destaque do aristotelismo em Portugal é Pedro da Fonseca, na segunda metade do século XVI. Conhecido como “Aristóteles português”, ele é mencionado como uma das fontes a ser estudadas nas Regras do Professor de Filosofia no *Ratio Studiorum*. A primeira obra de Fonseca, *Instituições Dialéticas*, teve ao menos 53 edições. Nesta obra, Fonseca buscou fundar o ensino da Lógica na explicação dos livros de Aristóteles, mesmo que assimilando problemáticas da lógica medieval e renascentista. A obra mais famosa é *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, onde recorre ao texto grego com o recurso ao método histórico-filológico. Esse texto é acompanhado de uma nova tradução latina e expõe as questões suscitadas por Aristóteles, invocando autoridades antigas, medievais e renascentistas¹²².

¹²⁰ Cerqueira, L. A. (2011). *A ideia de Filosofia no Brasil*, in Revista Filosófica de Coimbra. Vol. 20, n39, pp. 165.

¹²¹ Cerqueira, L. A. (2011). *A ideia de Filosofia no Brasil*, in Revista Filosófica de Coimbra. Vol. 20, n39, 2011, pp. 165.

¹²² Coxito, Amândio (2000). *Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português dos séculos XVI a XVIII*, in Aristotelismo e Antiaristotelismo. Editora Ágora Ilha, Rio de Janeiro, 2000, pp. 162.

Há ainda *Isagoge philosophica*, um estudo sobre o conceito de universal e ao estudo dos cinco predicáveis (gênero, espécie, diferença, próprio e acidente)¹²³. Ainda no século XVI ocorre a publicação do *Curso Jesuíta Conimbricense* e vale recordar que Pedro da Fonseca foi um dos escolhidos para redigi-lo, mas acabou sendo afastado.

Aristóteles desenvolveu um sistema do mundo que predominou no decorrer de vinte séculos, chegando até aos jesuítas conimbricenses. Contudo, surge, a partir do século XVII, o corpo das ciências físicas pautando-se de experimentações e processos matemáticos, que ergue uma outra interpretação da realidade, uma revolução científica da época moderna, e, assim, tem como resultado que muitos tratados de física ou filosofia natural no *Curso Jesuíta Conimbricenses* tornaram-se caducos e ultrapassados. Diante desta nova cosmologia, os jesuítas silenciaram-se. De acordo com Coxito¹²⁴, a fidelidade a Aristóteles era tamanha, que uma teoria que pôs em causa radicalmente a tradição era julgada destituída de qualquer crédito.

O aristotelismo entra em decadência no século XVII. São numerosos os materiais baseados nas suas obras do Estagirita, porém, desprovidos de originalidade, parafraseando os jesuítas conimbricenses, desenvolvendo-se de modo estereotipado imposto pela escola inaciana. Por outro lado, havia também o constrangimento causado pelo tribunal do Santo Ofício, imposições da ordem religiosa e proibições reais que impediam a revitalização dos conteúdos.

No entanto, as novas descobertas científicas obtiveram algum acolhimento. O jesuíta Baltasar Teles não teve dúvidas em pôr em causa ensinamentos tradicionais. Simplificou os volumosos livros dos *Cursos Jesuítas Conimbricenses*. Teles foi autor do livro *Summa universae philosophiae*. O italiano Cristovão Borri, professor de matemática em Coimbra, realizou observações astronômicas utilizando o telescópio e outros instrumentos, o que revela uma intenção polêmica declaradamente anti-peripatética, atacando teorias já caducas. Borri escreveu a *Collecta astronomica* na base de um conhecimento direto das obras de Copérnico, Tycho Brahe, Galileu e outros. Francisco Soares Lusitano tentou atualizar os comentários dos jesuítas conimbricenses. Na sua obra, *Cursus philosophicus*, serviu-se de uma centena de autores modernos, na parte dedicada à física. De qualquer modo, o espírito de inovação neste autor é muito limitado. Por fim,

¹²³ Cerqueira, L. A. (2011). *A ideia de Filosofia no Brasil*, in Revista Filosófica de Coimbra. Vol. 20, n39, 2011, pp. 167.

¹²⁴ Coxito, Amândio (2000). *Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português dos séculos XVI a XVIII*, in Aristotelismo e Antiaristotelismo. Editora Ágora Ilha, Rio de Janeiro, 2000, pp. 164.

em Antônio Cordeiro há uma simpatia por certas ideias modernas, sobretudo a problemas gnosiológicos e de filosofia natural. Desenvolve temas com traços do pensamento cartesiano. Representa a filosofia portuguesa, a iniciativa de abertura a novas correntes e o inconformismo perante as ideias estabelecidas, porém, já caducas.

No século XVIII, mesmo na Companhia de Jesus, havia uma maior abertura às ideias modernas, pois já podiam ser de todo reprimidas, em especial na área da física. Desse modo, há uma maior permeabilidade à nova onda de progresso da ciência. Um surto do pensamento iluminista representou no pensamento português como uma depreciação do designado “seiscentismo” e dos conteúdos culturais da segunda escolástica.

No campo da Lógica há uma simplificação das questões lógicas de natureza formal. Assim, a lógica aristotélica perde grande parte do seu significado original. São exemplos o jesuíta Gregório Barreto, com a *Nova logica conimbricensis* e Silvestre Aranha com *Disputaciones logicae*. Mas é com Azevedo Fortes que se propõe uma lógica diferente da tradicional, na sua obra *Lógica racional* (primeira obra de Lógica em língua portuguesa). Um novo método, breve e útil, sucinto e fácil.

O campo da física apresentou uma tendência marcante de inovação. Na 16ª Congregação Geral (1730-1731) os jesuítas sancionaram uma maior abertura às ideias modernas, que na época já não podiam ser reprimidas. Em 1754, os superiores da Companhia de Jesus em Portugal publicaram o *Elenchus quaestionum*, onde se admitia a inclusão de ideias modernas em correção ao sistema aristotélico. O que se admitia era um ecletismo equilibrado no campo da física.

Muitos autores jesuítas deram passos em direção à modernidade. Antônio Vieira, no seu *Cursus philosophicus*, busca de forma tímida, modernizar a física aristotélica utilizando doutrinas de Galileu, Descartes, Gassendi, Mersenne, Boyle, Malpighi e Newton.

Outros nomes surgem, tais como Sebastião de Abreu, na Universidade de Évora, o primeiro defensor da filosofia renovada e Inácio Soares, professor do Colégio de S. Paulo, de Braga, autor de *Philosophia universa eclecticica*. Inácio Monteiro defende que só o ecletismo garante um pensamento livre na obra *Philosophia libera*. Mas entre os oratorianos as inovações tiveram limites. Na lógica e na metafísica os temas continuaram a ser os tradicionais. João Baptista, autor de *Philosophia aristotelica restituta*, restitui

Aristóteles, fundamentalmente como intuito de provar que muitas das doutrinas dos modernos já se encontram no Estagirita¹²⁵.

Mas é com Luís Verney que a física aristotélica encontra um grande opositor. Acolhe a metodologia newtoniana, um repositório do saber físico da época, em clara oposição ao sistema aristotélico. Desta postura resulta a obra *De re physica*.

Ainda em Verney, a metafísica tem como objetivo estabelecer as proposições gerais ou as primeiras verdades pertencentes a todas as disciplinas. No século XVIII há uma propensão à rejeição da metafísica tradicional. Passa a ser utilizada como análise ideológica do conhecimento, incidindo sobre o estudo do espírito humano, não para lhe descobrir a natureza, mas para conhecer os seus poderes e os seus limites. Nesta tendência, destaca-se os trabalhos de filósofos como Locke, Condillac, Hume e Kant.

Após a expulsão dos jesuítas, em 1759, e a reforma pombalina da Universidade, em 1772, foi eliminada radicalmente dos currículos escolares a proeminência que, em certos meios, Aristóteles ainda mantinha. Acabou por vigorar um ecletismo de raiz empírico-sensista, uma tendência que se impôs no meio intelectual português onde se combina o empirismo de Locke e o sensismo de Condillac. Na Faculdade de Filosofia, o marquês de Pombal fez adotar as *Instituições da lógica* de Genovesi onde o componente sensista era predominante. Assim, a produção intelectual em Portugal entrou em franco marasmo.

Como foi afirmado no início desta seção, o ensino de filosofia no Brasil tem a sua origem no aristotelismo conimbricense e as reformas instituídas pelo marquês de Pombal também tiveram grande impacto na filosofia brasileira. De acordo com Cerqueira¹²⁶, as consequências foram o desenvolvimento de um profundo preconceito historicista contra a herança portuguesa e um apego à necessidade de modernização. Cerqueira chega a mencionar a citação de Domingos José Gonçalves de Magalhaes onde este afirma que “Hoje o Brasil é filho da civilização francesa”, como exemplo da nova postura adotada no país. No entanto, a modernização filosófica da cultura brasileira não pode ser julgada e avaliada corretamente sem levar em conta a questão acerca da superação do aristotelismo português no Brasil.

¹²⁵ Coxito, Amândio (2000). *Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português dos séculos XVI a XVIII*, in *Aristotelismo e Antiaristotelismo*. Editora Ágora Ilha, Rio de Janeiro, pp. 174.

¹²⁶ Cerqueira, L. A. (2000). *A projeção do Aristotelismo português no Brasil*, in *Aristotelismo e Antiaristotelismo*. Editora Ágora Ilha, Rio de Janeiro, 2000, pp. 218.

Capítulo 2. Os Jesuítas no Brasil

Foi no dia 29 de março do ano de 1549 que chegaram ao Brasil os jesuítas. Vieram com o governador-geral Tomé de Sousa em uma expedição composta por seis navios e mais de mil homens, entre militares, carpinteiros, ferreiros, médico, centenas de degredados e os padres jesuítas. Grupo composto por seis padres da Companhia de Jesus, tendo como líder Manoel da Nóbrega, um jovem de 32 anos, o fundador da Província do Brasil. A finalidade dos jesuítas no Brasil era a catequese.

O desembarque ocorreu onde se construiria a cidade de Salvador. À época, no local, havia apenas uma pequena vila, onde hoje está localizado o Farol da Barra. Entre os moradores haviam, além dos milhares de indígenas tupinambás, alguns poucos homens brancos, o mais ilustre dentre eles era o português Diogo Álvares, o Caramuru, acompanhado de sua esposa, Catarina Paraguaçu, de origem tupinambá.

O contato com os indígenas tupinambás foi pacífico. Iniciaram, então, os esforços de reconhecimento e escolhas dos terrenos para as primeiras instalações. Logo o governador-geral construiu uma cidade fortificada em local que facilitava a defesa.

Nos conta o padre Serafim Leite¹²⁷, ao descrever um maravilhado relato de Nóbrega, que um índio aprendeu o ABC em apenas dois dias. Talvez uma primeira experiência de instrução em terras brasileiras. Após quinze dias da chegada dos jesuítas, já funcionava uma “escola de lêr e escrever”. O mestre desta primeira escola foi Vicente Rijo ou Rodrigues. Meses depois ordenava o padre Nóbrega a construção de casas para o recolhimento dos “moços dos gentios e também dos cristãos”. Os primeiros estudantes eram filhos dos indígenas, filhos dos portugueses que iam por ali nascendo e os netos do Caramuru. Os órfãos de Lisboa completam este quadro¹²⁸.

Foi no ano seguinte, em 1550, que chegou a segunda expedição de missionários e, com eles, sete meninos órfãos. Devido às difíceis condições em arranjar sustento a estes novos moradores e aos demais que iam se reunindo, o padre Manoel da Nóbrega recorreu ao governador-geral, Tomé de Sousa. Surge, assim, a primeira sesmaria da Companhia

¹²⁷ Leite, Serafim S.J. (1937). *As primeiras escolas do Brasil*. Conferência no Instituto de Educação, Rio, no dia 07 de maio de 1934, in *Páginas de História do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, pp. 39.

¹²⁸ Leite, Serafim S.J. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I. Século XVI – O Estabelecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 80.

de Jesus no Brasil, denominada de *Água de Meninos*, pois a finalidade era o sustento dos sete órfãos. Mas sem poder lavrar a terra por suas próprias mãos, Nóbrega tomou três escravizados vindos da Guiné para este trabalho.

Dessa forma, surge o *Colégio dos Meninos de Jesus*. Ali tornou-se um centro de catequese e doutrinação das crianças. Estes órfãos portugueses interagiam com as crianças indígenas e os jesuítas viam isto com bons olhos, pois os órfãos atraíam as crianças. Uma carta¹²⁹ testemunha a interação e nos conta que “as entradas que faziam a pé, pelo sertão, até distâncias consideráveis para o tempo e para a idade”. Nas aldeias eram recebidos “ao som da taquara e do maracá”. Esperançosos, os padres jesuítas imaginavam que as crianças poderiam disseminar entre os adultos os ensinamentos cristãos. “Os padres ensinam os filhos... e os filhos ensinam os pais!”.

Contudo, apesar dos entusiasmos, alguns episódios geraram desgastes aos jesuítas¹³⁰. Os oficiais do El-Rei começaram a exigir o pagamento de dízimos de peixe e mantimentos dos meninos, mas o padre Nóbrega não consentiu, gerando descontentamento em alguns. Os padres passaram a ser contrariados quando o padre Manoel da Nóbrega interveio na condição de cativos dos indígenas Carijós. A situação se agravou com a chegada ao Brasil do Bispo Sardinha, em 22 de junho de 1552. Este passou a desautorizar o proceder dos padres, a condenar as penitências públicas e censurar a catequese jesuíta. Achou por bem, o padre Nóbrega, retirar-se a São Vicente.

Neste período já havia três escolas de instrução elementar, na Bahia, em Espírito Santo e em São Vicente. Serafim Leite relata problemas enfrentados pelos jesuítas no trato com os jovens, entre os alunos preguiçosos que faltavam às aulas e filhos dos indígenas que fugiam para não mais regressar, rapazes que, após conhecer a civilização cristã, traíram-na¹³¹. Mas os de ordem econômica eram que mais preocupava. Havia dificuldades em garantir o sustento para os mestres e discípulos, além da manutenção dos colégios. Em 1554, Nóbrega ordenou a mudança do colégio de São Vicente para Piratininga, onde era mais fácil a sustentação e melhor o clima. Nesta casa foi nomeado o padre Anchieta como mestre de gramática de seus colegas.

¹²⁹ Carta datada de 05 de agosto de 1552 e assinada por Diogo Tupinambá Piribira Mongeta Quatia, citado em Leite, Serafim S.J. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I. Século XVI – O Estabelecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹³⁰ Leite, Serafim S.J. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I. Século XVI – O Estabelecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 38.

¹³¹ Leite, Serafim S.J. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I. Século XVI – O Estabelecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 41.

Na Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, estavam instalados os franceses com o apoio dos tamoios, indígenas que dominavam a região. Sob a liderança de Estácio de Sá, os portugueses conquistaram a região. O padre Nóbrega decidiu fundar no local a casa de estudos preparatórios reservados aos jesuítas.

Em 1556, de Portugal chegava a orientação para a construção na Bahia de um colégio como o de Santo Antão, em Lisboa, e a decisão de Inácio de Loiola de não aceitar o encargo de instituição de órfãos para a Companhia de Jesus¹³². A partir deste momento, o *Colégio dos Meninos de Jesus* foi elevado a colégio canônico.

Ao todo foram fundados 17 colégios jesuítas no Brasil. Funcionavam seis dias por semana, cinco horas por dia, em dois expedientes. Em geral, havia duas horas de aula seguidas de meia hora de discussão das dúvidas. Neles eram oferecidos quatro graus de ensino sucessivos e propedêuticos: o curso elementar, o curso de Humanidades, o curso de Artes e o curso de Teologia¹³³.

O curso elementar consistia no ensino da doutrina religiosa católica e as “primeiras letras” (ler, escrever e contar). Em Humanidades o curso ocorria todo em latim. Ensinava-se gramática, retórica e humanidades, com uma duração de dois anos. No Brasil, o ensino das línguas grega e hebraica foi substituído pelo tupi-guarani. Mantinham-se, no entanto, os autores latinos no ensino de humanidades¹³⁴.

No curso de Artes ensinavam-se, durante três anos, Lógica, Física, Matemática, Ética e Metafísica. O primeiro professor foi o padre Gonçalo Leite, em 1572. Aristóteles era o principal autor estudado. Esse curso conferia os graus de bacharel e de licenciado. O curso de Teologia, de quatro anos de duração, conferia o grau de doutor. Seu currículo consistia em duas matérias básicas: A Teologia Moral, Teologia Especulativa, um estudo do dogma católico¹³⁵.

Descreve Serafim Leite¹³⁶ que, em 1576, havia escolas de instrução preliminar em Porto Seguro, Ilhéus, Espírito Santo, São Vicente e São Paulo de Piratininga. No Rio de

¹³² Carta datada em 20 de agosto de 1556 de El Rei ao Governador Duarte da Costa – Doc. Hist. XXXV, 358-359, citado em Leite, Serafim S.J. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I. Século XVI – O Estabelecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹³³ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 21-62.

¹³⁴ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 21-62.

¹³⁵ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 21-62.

¹³⁶ Leite, Serafim S.J. (1937). As primeiras escolas do Brasil. Conferência no Instituto de Educação, Rio, no dia 07 de maio de 1934, in *Páginas de História do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, pp. 58.

Janeiro, um colégio com uma classe de instrução preliminar e outra de latim e humanidades. O mesmo quadro se repetia em Pernambuco. E na Baía, um colégio com uma classe de instrução preliminar, duas classes de letras humanas, uma de Artes, outra de casos (Teologia moral) para os de fora, e ainda outra de Teologia para os da casa. A primeira graduação em Artes ocorreu em 1575, na Baía e, no ano seguinte, a licenciatura.

Segundo Leite, a frequência dos colégios era constituída por filhos de funcionários públicos, de senhores de engenho, de criadores de gado, de oficiais mecânicos e, no século XVIII, também de mineiros, o que representava no Brasil a nobreza e burguesia, embora essas duas denominações sejam um tanto fictícias, transportadas ao Brasil dos primeiros séculos¹³⁷.

Os cursos de Artes nos colégios jesuítas no Brasil

A historiografia recente deu pouca importância às instituições jesuítas, a seus integrantes e, em especial, ao conteúdo ali trabalhado¹³⁸. É um tópico provido de controvérsias, porque há tanto a tendência ao menosprezo do que aconteceu nestas instituições no período colonial quanto a atitude de atribuir-lhe um significado ingente¹³⁹. A historiografia filosófica brasileira desenvolveu um preconceito contra a herança filosófica portuguesa¹⁴⁰. Tal preconceito remonta ao período pombalino.

A Igreja foi a única educadora no Brasil até o fim do século XVIII, representada por todas as organizações religiosas. As instituições dos jesuítas eram públicas e se dirigiam a todos aqueles que queriam obter uma formação nas letras. Nas reduções ou ajuntamentos eram os locais que constituíam os primeiros meios de difusão de conhecimento, da política, da religião do homem branco¹⁴¹. Era ali que os padres residiam, ofereciam formação técnica e mecânica em oficinas, vendiam e produziam

¹³⁷ Leite, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹³⁸ Leite, Bruno M. B. (2020). *Fábricas de Intelectuais. O ensino de Artes nos Colégios jesuítas do Brasil, 1572-1759*. *História Unisinos* 24(1):21-33, Janeiro/Abril 2020.

¹³⁹ Marques, Lúcio A. (2015). *Philosophia Brasiliensis. História, conhecimento e metafísica no período colonial*. Porto Alegre: Editora Fi.

¹⁴⁰ Cerqueira, L. A. (2000) *A projeção do aristotelismo português no Brasil, in Aristotelismo e Antiaristotelismo*. Rio de Janeiro: Editora Ágora Ilha, pp. 217-234

¹⁴¹ Marques, Lúcio A. (2015). *Philosophia Brasiliensis. História, conhecimento e metafísica no período colonial*. Porto Alegre: Editora Fi.

medicamentos, formavam noviços da sua ordem e de outras também e ofereciam o ensino inferior e superior¹⁴².

Muitos dos estudantes formados nas escolas jesuítas continuavam sua formação na Universidade de Coimbra e Évora. Ao final do século XVI, os registros de matrículas testemunhavam uma presença tímida de estudantes brasileiros em Coimbra, havia apenas treze. No século seguinte os registros apontam quase três centenas de estudantes. No século XVIII, as duas primeiras décadas somam 104 brasileiros, entre 1721 e 1740 havia 436 estudantes e, nas décadas seguintes, 429 brasileiros. E, mesmo após a expulsão dos jesuítas, havia registros de matrículas de estudantes brasileiros, 288 ao todo¹⁴³.

O primeiro colégio da Companhia de Jesus esteve instalado na sede do governo-geral na cidade de Salvador, Bahia, em 1550. O curso de humanidades teve início três anos depois. Mas foi em 1572 que o Colégio da Bahia teve sua primeira turma de Artes composta por dez noviços da ordem e quatro estudantes externos¹⁴⁴. Ao fim, foi dado o grau de Mestre em Artes aos estudantes de fora e os da casa também¹⁴⁵.

O primeiro professor de filosofia e também primeiro Prefeito de Estudos do Colégio da Bahia foi o padre Gonçalo Leite, que começou a ministrar o curso logo que chegou ao Brasil. Gonçalo Leite fez os primeiros estudos no Colégio de Bragança, mas não se sabe onde teria feito os cursos de Artes e Teologia. Temos notícia de outros professores, como o padre Paulo da Costa, professor dos padres Antônio Vieira e Francisco Avelar, que teria ministrado o curso provavelmente em 1629. O último professor do colégio, em 1757, foi Jerónimo Muniz, sendo substituído pelo padre Roberto da Costa.

O colégio também passou a oferecer o ensino de Teologia Moral com o padre Quirício Caixa e Teologia Especulativa com diversos outros padres.

O Colégio da Bahia chegou a ter 216 matrículas, incluindo todos os cursos, no ano de 1589, sendo apenas seis por cento “*da casa*”. Chegou a formar estudantes que ocuparam importantes funções ou empregos na sociedade brasileira colonial.

¹⁴² Leite, Bruno M. B. (2020). *Fábricas de Intelectuais. O ensino de Artes nos Colégios jesuíticos do Brasil, 1572-1759*. História Unisinos 24(1):21-33, Janeiro/Abril 2020.

¹⁴³ Fonseca, Fernando Taveira da. 1997. O saber universitário e os universitários no Ultramar. In: *História da Universidade em Portugal. Volume I. Tomo II*. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 1017-1040.

¹⁴⁴ *Historia dos Collegios do Brasil*. Manuscrito da Biblioteca Nacional de Roma (cópia), 1897, Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, vol. XIX, p. 93.

¹⁴⁵ Leite, Serafim S.J. (1938-1950) *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VII. Rio de Janeiro: pp. 191.

Os cursos de Artes seguiam os mesmos planos da Europa e reproduziram os seus rituais ao ofertar os graus de Mestre em Artes: anel, livro, cavalo, pajem do barrete e capelo azul de seda. O curso era parcialmente reconhecido pelas autoridades da Coroa como mestres, licenciados ou bacharéis em Artes. Os estudantes ali formados e que fossem cursar as faculdades maiores de Teologia, Medicina ou Direito adquiriam equivalência, após exame, somente nas universidades de Coimbra e Évora. Também tinham de cursar um ano adicional de Lógica.

No século XVII ocorreram algumas tentativas de reconhecimento dos mesmos privilégios dos Colégios de Évora e até mesmo da Universidade de Coimbra. Buscava-se criar a Universidade do Brasil. O continente americano já possuía algumas universidades constituídas. Na América Espanhola já havia mais de uma dezena de instituições do tipo formadas¹⁴⁶. Na América do Norte foi criada, em 1636, a Universidade de Harvard.

E, antes de falarmos sobre a tentativa de criação da Universidade do Brasil, na Bahia, nos cabe fazer um rápido paralelo sobre o quadro educacional na América espanhola e América portuguesa. Na primeira, inicialmente, ocorreu a fundação de colégios que na sequência adotaram o nome de universidades, contudo, o currículo destas instituições não difere, em sua totalidade, dos currículos dos colégios constituídos no Brasil. Ofertavam, igualmente, no mínimo, os cursos de Artes e Teologias¹⁴⁷. Os currículos das Américas Ibéricas ofereciam, ambos, os graus acadêmicos bacharelato, a licenciatura e doutoramento; utilizavam o latim como língua franca no ensino; currículos inspirados em Salamanca e Coimbra e uma sustentação econômica pelo sistema de patronato. A Igreja recolhia impostos e dízimos e a Coroa financiava as instituições¹⁴⁸.

No século XVII, no dia 30 de setembro de 1658¹⁴⁹, a cidade de Salvador pediu que o curso de Teologia fosse reconhecido pelo Estado, ainda que parcialmente, como

¹⁴⁶ No século XVI, em 1538 surge a Universidade de Santo Domingos, em 1551, a Universidade de San Marco, no Peru, dois anos depois a Universidade Real e Pontífica da Cidade de México, e ainda, surgem a Universidade de Asn Carlos Borrimeo (Guatemala) e Universidade de San Francisco Javier (Nova Granada).

¹⁴⁷ As Universidades de San Marco e da Cidade do México ofertavam os cursos de Teologia, Artes, Direito e Medicina. Marques, Lúcio A. (2018) *A lógica da necessidade: O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre: Editora Fi.

¹⁴⁸ Marques, Lúcio A. (2018) *A lógica da necessidade: O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre: Editora Fi.

¹⁴⁹ A data da primeira petição para a oficialização do curso de Teologia segundo Serafim Leite, na *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Luiz Cunha, em *A Universidade Temporã* e Lúcio Marques, em *Philosophia Brasiliensis*, indicam o ano de 1662. Mas Bruno Leite, em *Fábricas dos Intelectuais*, atestam a data de 1658, de acordo com documento descoberto recentemente no Arquivo Histórico Ultramarino.

era com o curso de Artes, e que ainda pudesse outorgar graus de doutor como ocorria em Évora. Dizia a petição que

assy nos pareceu representar & pedir à Vossa Magestade humildes, e prostrados à seus Reais pés, queira fazer muito a este Stado principalmente a esta cidade cabeça deste stado conceder-lhe privilegio real para ter se universidade, e nella se possam dar os graus de mestre em artes e licenciados na Filosofia & Theologia, e o grau de doutores completos os annos destinados pera isso, assy & da maneira que oteve essa a cidade de Évora a dita Universidade (Carta dos officiais da Câmara da Bahia para S. Mag. Pedindo lhes conceda o privilegio de ali fazerem Universidade como a de Évora, 1658)¹⁵⁰.

O pedido de oficialização sinaliza a existência de uma demanda mínima de público e, principalmente, a existência de uma vida intelectual e criativa na cidade de Salvador. Mas a esta primeira tentativa o rei deu pouca atenção. O pedido foi reiterado no dia 22 de setembro de 1659. Também não obteve êxito. Um novo pedido foi feito. No dia 19 de maio de 1662, foi pedido a Sua Majestade que os graus dos estudos na Bahia fossem iguados aos de Évora. Assim, buscavam a equivalência dos graus dados aos estudantes de Artes na Bahia, com os de Portugal. E também, o reconhecimento do curso de Teologia. Este pedido também foi negado.

Os moradores e os jesuítas insistiram. No 20 de dezembro de 1662 a Câmara da Bahia, em nova petição, redigida em agosto de 1663 escreveu:

Senhor: Nos Requerimentos que esta Cidade tem feito a V. Magestade por seu procurador, é um a mercê que os filhos deste Estado, que aprendem Letras, gozem os privilégios, graus e honras que V. Magestade tem concedido à cidade e filhos de Évora para que assim se apliquem ao Estudo, grangeando o merecimento de o gozarem, pois nas letras, púlpitos, e mais autos escolásticos, nenhuns os excedem; e com esta mercê se aplicarão de maneira que sirvam a V. Magestade nelas, como o têm feito os que as não cultivam, nas armas. Da honra e mercê que V. Magestade tem feito a esta cidade, esperamos a multiplicação delas. Guarde Deus a V. Magestade para aumento da Cristandade. Escrita na Câmara da Baía, aos 30 de Agosto de 663¹⁵¹.

Diante das negativas, o Estado do Brasil, por meio do seu procurador, em 6 de julho de 1669, encaminhou à Mesa de Consciência e Ordens em Lisboa um requerimento onde se pedia os mesmos privilégios da Universidade de Coimbra. A resposta saiu após uma consulta em 11 de fevereiro de 1670:

Fez o Procurador do Estado do Brasil petição ao Príncipe D. Pedro para que lhe concedesse na Baía uma Universidade e que os Graduados nela, nas Faculdades de Filosofia e Teologia, gozassem dos mesmos Privilégios e honras de que gozam os graduados na de Coimbra; a qual petição se mandou informar à Universidade, declarando-se se havia notícia de que em

¹⁵⁰ Leite, Bruno M. B. (2020). *Fábricas de Intelectuais. O ensino de Artes nos Colégios jesuíticos do Brasil, 1572-1759*. História Unisinos 24(1):21-33, Janeiro/Abril 2020.

¹⁵¹ Leite, Serafim S. J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

algum tempo se tratasse deste requerimento. E sendo proposta no Claustro de 6 de Julho de 1669, se assentou, se respondesse que não se tratara de tal requerimento e que não era conveniente que se deferisse a ele, pelo prejuízo que resultava a esta Universidade, e que somente se lhe poderia conceder que se pudessem dar graus nas ditas Faculdades para com eles se poderem incorporar na de Coimbra, assim como se incorporam os que os tomam na Universidade de Évora; mas que sem a dita incorporação não gozariam dos ditos Privilégios¹⁵².

Segundo Bruno Leite¹⁵³, a Mesa também alegou, para negar o pedido, as dificuldades em obter os meios materiais para remunerar os professores e a dificuldade de recrutar os mesmos. Contudo, Fernando Taveira da Fonseca¹⁵⁴ acredita que o real motivo reside no fato de que a constituição de uma Universidade no Brasil poria em risco a autoridade da Universidade de Coimbra.

Juntamente com a negação deste pedido saiu um decreto que instituiu que nenhum *filho do Brasil* ocupasse o cargo de desembargador da Relação da Bahia, subtraindo assim, a autonomia dos poderes locais. Contra tal resolução, as autoridades brasileiras contestaram e pediram a suspensão do decreto e, novamente, voltaram ao pedido da criação da Universidade da Brasil. Negados.

A Câmara da Bahia e os jesuítas enviam a Lisboa o padre Francisco Matos para tratar da equivalência. Obteve sucesso na equivalência do grau de Mestre em Artes com as demais escolas europeias. Um pedido da Escola de Olinda, em 1680, junto ao Conselho Ultramarino e ao rei, atesta que a equivalência do curso de Artes no Colégio da Bahia já havia sido conquistada¹⁵⁵.

No dia 7 de julho de 1681, realizou um novo pedido ao rei para oficializar o curso de Teologia. Cinco anos mais tarde, pedem ao padre Alexandre de Gusmão, provincial da Companhia no Brasil, que interviesse junto ao geral da Companhia em Roma nas negociações a favor do reconhecimento da Universidade do Brasil. Mas não obteve sucesso.

O padre António de Oliveira, indo a Portugal na condição de procurador do Estado do Brasil, tratou com o ministro do rei da questão da Universidade do Brasil. Ouviu como resposta que os brancos da Bahia não queriam que os seus filhos estudassem com moços pardos, que além de estarem impedidos de ingressar na vida sacerdotal das ordens, eram

¹⁵² Leite, Serafim S. J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VII*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

¹⁵³ Leite, Bruno M. B. (2020). *Fábricas de Intelectuais. O ensino de Artes nos Colégios jesuíticos do Brasil, 1572-1759*. História Unisinos 24(1):21-33, Janeiro/Abril 2020.

¹⁵⁴ Fonseca, Fernando Taveira da. 1997. O saber universitário e os universitários no Ultramar. In: *História da Universidade em Portugal. Volume I. Tomo II*. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 1017-1040.

¹⁵⁵ Novamente aqui há um conflito de datas. Serafim Leite afirma que a equivalência só ocorreu em 1686, mas Bruno Leite, por meio do pedido da Escola de Olinda escrito em 1680, afirma esta nova data.

atreitos a rixas e vadiagem. Mais tarde, ao ser nomeado provincial da Companhia no Brasil, ordenou, em 1687, a exclusão dos moços pardos dos cursos superiores.

Proibidos de frequentar os colégios jesuítas, os moços pardos enviaram ao rei um pedido ou requerimento solicitando sua readmissão. Iniciou-se, deste modo, uma disputa entre o Estado e a Companhia de Jesus. O primeiro alegava que os colégios eram públicos, pois eram financiados pelo Estado. Por outro lado, a Companhia alegava que a subvenção do Estado era destinada à conversão dos indígenas, os cursos superiores eram adicionais e particulares. A questão foi resolvida, depois de dois anos, a favor dos moços pardos, então, readmitidos.

Este episódio, no entanto, foi desfavorável às negociações e pôs fim às tentativas de oficializar o doutoramento de Teologia na Bahia.

O segundo colégio a oferecer o curso de Artes foi o Colégio do Rio de Janeiro¹⁵⁶. O seu primeiro professor foi Eusébio de Matos. Atuou também neste colégio, na função de adjunto de Filosofia e presidente dos círculos desta faculdade, o padre Francisco de Farias, autor de um texto filosófico, o *Conclusiones metaphysicas de Ente Reali*, impresso em 1747, na primeira tipografia do Brasil, de Antônio Isidoro da Fonseca.

O ensino no Colégio do Rio de Janeiro seguiu as orientações do Colégio da Bahia. Encontra-se em sua biblioteca uma lista de livros sequestrados aos jesuítas no momento de sua expulsão, em 1759, e um catálogo de livros físicos, que se encontram no Seminário de São José, pertencente à Arquidiocese do Rio de Janeiro.

Em Pernambuco, o Colégio de Olinda havia sido fundado no século XVI e iniciou cursos superiores em 1687. Quando da invasão e ocupação holandesa, em 1630, o colégio dos padres permaneceu desmontado. A reconstrução ocorreu em 1671 e, neste ano, o Estudo Geral de Pernambuco, na cidade de Olinda, teve o padre João Pereira como primeiro professor e, como examinador de estudantes, o padre João Leitão. Em três anos eram dados graus em Artes aos primeiros estudantes. O clima de rivalidade entre comerciantes, residentes em Recife, e os senhores de engenho de Olinda levou ao desdobramento da construção do Colégio de Recife, em 1678. As aulas de Artes iniciaram-se apenas após a guerra dos Mascates, em 1721.

Segundo Serafim Leite, os cursos de Artes dos Colégios do Maranhão e do Pará iniciaram-se no ano de 1688. O estudo da Artes e Teologia, no Maranhão, se notabilizou

¹⁵⁶ Novamente surge divergências de datas. Bruno Leite afirma que o curso de Ciências (Filosofia) iniciou em 1663, por sua vez, Luiz Cunha afirma que o estudo de Filosofia teve início em 1638.

a partir do início do século XVIII, em 1709, quando passou a ser nomeado de Colégio Máximo¹⁵⁷.

No Colégio de Santo Alexandre do Pará, houve notícia do início de um curso de Artes, em 1695, com o padre Bento de Oliveira. Mas houve notícias que somente em 1711 foi permitido o estudo de Artes.

Em 1730 foi concedida aos dois colégios a faculdade de darem graus acadêmicos. Foram os professores de Artes no Maranhão os padres Bento da Fonseca, Rodrigo Homem e Manuel da Silva.

Luiz Cunha¹⁵⁸ nos conta que os oficiais da Câmara Municipal de Santos, em 1677, solicitaram ao geral dos jesuítas que instalasse um curso de Artes no colégio que lá existia desde 1653, mas o dinamismo de São Paulo fez que os cursos solicitados pela Câmara de Santos fossem instalados no Colégio de São Paulo de Piratininga. O padre Nicolau Tavares foi o primeiro mestre de Artes e o padre Francisco Toledo, presidente dos círculos de Filosofia.

O último curso superior criado pelos jesuítas foi no Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, em Mariana, Minas Gerais. Argumentando que eram grandes as despesas dos moradores de Minas Gerais de enviar seus filhos ao Rio de Janeiro ou Bahia para realizar os estudos, o bispo conseguiu que em 1753 fossem instalados, no seminário, os cursos de Artes e Teologia. Lúcio Marques¹⁵⁹ traz a petição dos oficiais da Câmara de Vila Real do Sabará ao rei com a solicitação para criação da “Casa de Aula com Mestre para ensinar teórica e praticamente cirurgia e anatomia”, assumindo a responsabilidade de custos, eleição e distribuição dos professores.

Sobre a representação que fazem a Sua Majestade os Oficiais da Câmara de Vila Real do Sabará, em que pedem ao dito Senhor seja servido conceder-lhes a faculdade para poderem estabelecer naquela Vila uma casa de Aula com Mestre para ensinar teórica e praticamente Cirurgia e Anatomia.

Os Oficiais da Câmara de Vila do Sabará representam a Vossa Majestade por este Conselho em carta de 11 de novembro do ano próximo passado [1767] que era certo que não havia ciência mais necessária para a conservação da vida humana do que a da Medicina e Cirurgia bem administradas, nem coisa mais prejudicial à mesma vida do homem do que estas ciências rudemente praticadas.

¹⁵⁷ Leite, Serafim S.J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹⁵⁸ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 21-62.

¹⁵⁹ Marques, Lúcio A. (2015). *Philosophia Brasiliensis. História, conhecimento e metafísica no período colonial*. Porto Alegre: Editora Fi.

Que tinham sofrido este gravíssimo dano havia muitos anos, vendo perecer muitos pais de famílias, e ficar estas ao desamparo por causa dos Cirurgiões imperitos, os quais, na falta de Médicos, se aplicavam todos a curar de moléstias, que pertenciam à Medicina sendo mais os que deixavam morrer, por lhes não saberem aplicar os remédios próprios, do que os curavam; o que se podia remediar de algum modo concedendo-lhes Vossa Majestade a faculdade de estabelecerem naquela Vila um casa de Aula com um Mestre, que assistisse nela, ao menos três horas cada dia, que não fossem santos de guarda, ensinando e instruindo teórica e praticamente Anatomia e Cirurgia aos Praticantes, que ocorressem a aprender as ditas Artes, porque naquele contínuo exercício até os mesmos Mestres se fariam mais práticos e conseguiriam maiores experiências. Que o Mestre residiria ao menos três anos no dito exercício, sendo eleito a votos na Casa da Câmara, aonde se lhe daria posse e juramento para exercer o dito emprego, praticando-se naquela eleição o mesmo, que os Pelouros a respeito do suborno, e ficando o dito Mestre eleito, reconhecendo por superior à mesma Câmara, que o poderia suspender, e eleger outro se não cumprisse com a sua obrigação; e havendo dele queixas, ou multando-o como lhe parecesse mais justo.

Que ao mesmo Mestre seria obrigado a ir todos os mais (posto que aprovados) a apresentar as suas cartas, e fazerem exame público na dita Casa de Aula, na presença de um Mestre, e dos Oficiais da Câmara, e de todo o concurso que ocorrer, podendo ser arguido, ou por todos ou por cada um, e saindo aprovado lhe daria o mesmo Mestre certidão confirmada pela Câmara, que teria voto na aprovação, ou reprovação por se evitar suborno ao Mestre; e de outra sorte não poderiam curar, antes seriam condenados em trinta e duas oitavas por cada vez para a fábrica da dita casa de Aula, e a praticarem nela mais seis meses, ou um ano, e poderiam ser presos na cadeia o tempo que parecesse conveniente.

Que nestes exames públicos se manifestavam as ciências, ou ignorância dos examinados, e se evitam as perniciosas conseqüências, a que davam motivo os delegados do benemérito Cirurgião Mor deste Reino, que tinha passado certidões de aprovação a muitos indivíduos ignorantes, sem terem a prática e o estudo necessário, por peitas, subornos e empenhos, e com elas confirmadas na boa fé andavam espalhados por aquelas Minas, matando os moradores em prejuízo comum e sem remédio; e por isso era muito justo o exercício na *Pátria*, digo, Prática, e Anatomia ocular, até que se pusessem práticos e experimentados.

Que o dito Mestre não levaria salário algum aos Praticantes, mas venceria de ordenado anual, que aquela Câmara lhe satisfaria duzentos mil reis com obrigação de curar os pobres daquela Vila, e arraias vizinhos, e nos seus impedimentos poderia a mesma Câmara outro, que venceria maior ordenado a respeito do curativo, e a mesma Câmara pro seu Procurador cobraria as condenações que aplicariam para instrumentos necessários, panos, fios, ataduras e remédios para o curativo dos pobres, e a dita casa seria erigida no sítio, que parecesse mais conveniente.

E como toda a comarca tinha interesse naquele benefício, pelo que lhe resultava, e o de poderem mandar seus filhos aprender as ditas artes gratuitamente, deviam concorrer as câmaras dela para uma tão útil despesa, a do Pitangui, com trinta mil reis por ano; e do Caeté com cinquenta mil reis em que não ficarão gravadas as rendas, que tinham, nem precedentemente podiam duvidar.

Que desta sorte se evitariam tantos inconvenientes, que padeciam naqueles desertos das minas, aonde lhes faltavam Médicos e Cirurgiões experimentados e pediam a Vossa Majestade os atendesse a tão justificada súplica, na consideração de que também Vossa Majestade tinha interesse nas vidas dos seus fiéis e leais Vassallos, e tinha obrigação como Pai de os amparar, mando-lhes passar Provisão para o referido.

A solicitação não foi atendida. Em resposta ao procurador da Coroa e confirmada pelo Conselho do Reino:

Sobre a expedida representação foi ouvido o Procurador da Fazenda, o qual respondeu: Que devia informar o Governador com o seu parecer ouvindo por escrito os Oficiais das Câmaras

da Comarca. O Procurador da Coroa, a quem também se deu vista disse: Que na certeza de que neste Reino podiam ir imensos Cirurgiões, e que estes sem embargo das Aulas regularmente eram tais, como os que esta Câmara pintava, não podia entender que a Aula pretendida pela Câmara produzisse utilidades. Que dentro de pouco tempo seria o Mestre da Aula um pomo de discórdia para a eleição dos Vereadores.

Que os seus discípulos haviam de querer prestar para mais, que os outros, principalmente Reinos, e como tinham confiança nas casas haviam faziam partidos, que em terras pequenas e de colônias significavam alguma coisa. Que pedia além disto ser questão pública se convinham estas Aulas de Artes e Ciências em Colônias! Que se lembrava de ter lido que alguma das Nações Europeias se arrependera mais de uma vez de artes estabelecidas nas suas Colônias da América. Que lhe parecia que tudo aquilo que se podia escusar, e que não se escusando, podia relaxar a dependência, que as Colônias deviam ter do Reino, devia com efeito escusar-se: que um dos mais fortes vínculos, que sustentava a dependência das nossas colônias, era a necessidade de vir estudar a Portugal.

Que este vínculo não se devia relaxar, e era princípio da relaxação a faculdade pública de uma Aula de Cirurgia, que parecia pouco; mas era um pouco, que dentro em poucos anos, havia de monopolizar esta faculdade para os Brasileiros; e era um pouco que serviria de um exemplo ao depois para a Aula de Medicina, e poderia talvez com alguma conjuntura para o futuro facilitar o estabelecimento de alguma Aula de Jurisprudência sustentada pelas Câmaras até chegar ao ponto de cortar este vínculo de dependência.

Porém como tudo isto podia ser impertinente Filosofia sua e má política devia consultar se a Vossa Majestade para saber o Conselho a atenção, que devia dar a este gênero de requerimentos, e poder no caso de Vossa Majestade ordenar que se atendam, proceder as informações nos casos ocorrentes, na forma que que requeria o Procurador da Fazenda, mas antes de informar, devia como tinha dito habilitar-se o Conselho para tomar conhecimento. O que sendo visto. Ao Conselho parece o mesmo que ao Procurador da Coroa. Lisboa 16 de Maio de 1768 – Bacalhão – Rangel – Barberino – Botelho – Castelo Branco¹⁶⁰.

No ano de 1759, foram expulsos do reino de Portugal os jesuítas. Neste período havia no Brasil 300 estudantes de Artes em todos os colégios, sendo um terço no Colégio da Bahia.

O papel dos colégios jesuítas no período colonial brasileiro

Impossível estudar o papel da Companhia de Jesus no Brasil sem recorrer à historiografia de Serafim Leite. Percorreu os principais arquivos da Europa, em todas as nações depositárias de manuscritos respeitantes ao Brasil dos primeiros séculos¹⁶¹. Recorreu às cartas dos próprios agentes desta história, além de trabalhos já publicados¹⁶². No entanto, este grande historiador jesuíta ainda preserva um olhar benevolente e, até

¹⁶⁰ Marques, Lúcio A. (2015). *Philosophia Brasiliensis. História, conhecimento e metafísica no período colonial*. Porto Alegre: Editora Fi.

¹⁶¹ Leite, Serafim S.J. (1937). As primeiras escolas do Brasil. Conferência no Instituto de Educação, Rio, no dia 07 de maio de 1934, in *Páginas de História do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, pp. 35-62.

¹⁶² Leite, Serafim S.J. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I. Século XVI – O Estabelecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

mesmo, salvacionista das ações dos padres da Companhia de Jesus. Chega a afirmar que os indígenas “davam-se como boçais”, no sentido de serem “naturalmente incultos. E necessitados da iluminação em suas inteligências com as ideias mais nobres da época”¹⁶³. Ideias estas transmitidas pelos jesuítas, pois se enxergavam como parâmetro e critério de cultura. Assim, Serafim Leite preserva uma perspectiva de superioridade de uma cultura sobre outras, afirma que parte “do princípio de que a civilização cristã é boa. Cremos que a civilização representada pelos povos europeus, em particular o latino, é superior à dos Tupinambás ou fetichistas africanos¹⁶⁴”. Talvez seja um homem do seu tempo e, reflita ideias que ainda eram dominantes à época, porém, tais perspectivas devem ser pautadas e analisadas.

Trata-se do “mito civilizador”¹⁶⁵, ou seja, da negação da civilização, da cultura, do mundo e das crenças nativas em nome de uma cultura estrangeira. O indígena é visto, na melhor das hipóteses, como “rudes”, “crianças” ou “imatuross”. Nesta perspectiva o debate sobre a *liberdade dos gentios* perde o sentido, pois, não possuem a liberdade de *ser*. A questão se restringe ao cativo ou à conversão. De qualquer modo, seu *ser* é determinado por outro.

A falta desta compreensão fez que os padres jesuítas de Piratininga, por exemplo, encarassem como ingratidão as fugas de filhos de indígenas para não mais retornar¹⁶⁶; De encarar com desgosto a “traição” à civilização cristã após conhecê-la e abandoná-la¹⁶⁷; Ou mesmo o espanto de Padre Nóbrega quando alguns indígenas lhe pediram que suas filhas também pudessem receber instrução, fato descrito por Serafim Leite como algo extraordinário e uma antecipação de quase três séculos enquanto que, Afrânio Peixoto afirma ser uma “intuição quase milagrosa”¹⁶⁸.

¹⁶³ Leite, Serafim S.J. (1937). As primeiras escolas do Brasil. Conferência no Instituto de Educação, Rio, no dia 07 de maio de 1934, in *Páginas de História do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, pp. 35-62.

¹⁶⁴ Leite, Serafim S.J. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I. Século XVI – O Estabelecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

¹⁶⁵ Dussel, Enrique. (1993) *1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

¹⁶⁶ Leite, Serafim S.J. (1937). As primeiras escolas do Brasil. Conferência no Instituto de Educação, Rio, no dia 07 de maio de 1934, in *Páginas de História do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, pp. 35-62.

¹⁶⁷ Leite, Serafim S.J. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I. Século XVI – O Estabelecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 41.

¹⁶⁸ Leite, Serafim S.J. (1937). As primeiras escolas do Brasil. Conferência no Instituto de Educação, Rio, no dia 07 de maio de 1934, in *Páginas de História do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, pp. 35-62.

Para Lúcio Marques, o ensino dos jesuítas se dá em duas frentes. Primeiro na conquista material e subjugação. Em segundo, na conquista simbólica e ideológica, que pretendia a erradicação das crenças primevas e a conversão dos povos originários ao catolicismo¹⁶⁹. Neste contexto que está inserida a história do ensino no Novo Mundo.

O ensino desenvolvido nos cursos de Artes e Teologia no Brasil, do século XVI ao século XVIII, só pode ser entendido como atividade de um aparelho educacional posto a serviço da exploração da colônia pela metrópole. Luiz Cunha analisa o papel desempenhado deste aparelho dentro de um quadro político e econômico¹⁷⁰.

A conquista das Américas desenvolveu-se por conta de um amplo processo de expansão econômica e política de estados europeus (Espanha, Portugal, França, Inglaterra e União das Províncias dos Países Baixos) que buscavam fora de suas fronteiras mecanismos de superação das limitações das relações feudais. Assim, a colonização foi a alternativa encontrada para intensificar a acumulação primitiva de capital que acabaria por acelerar o processo de formação dos estados nacionais. Basicamente consistia na organização de uma economia complementar à da metrópole. No Brasil, em um primeiro momento, ocorre a prática de escambo de artigos manufaturados por pau-brasil com os indígenas, em seguida, a economia passa a estruturar-se na plantação de cana para o fabrico de açúcar. Além deste, tabaco, algodão e a extração de ouro e pedras preciosas¹⁷¹.

A exploração colonial era guiada pela doutrina mercantilista. Dessa forma, o sistema colonial determinava o que produzir e a forma de produção, resultando, assim, no controle monopolista do comércio que forçava para cima o preço das mercadorias importadas pelas colônias e para baixo o preço dos produtos produzidos para exportação. Em outras palavras, certos produtos só podiam ser comercializados nas colônias pelo Estado, assim como era dele o privilégio da exploração de certa riqueza. Como também, alguns bens eram monopolizados pela burguesia mercantil que mantinha nas colônias uma verdadeira “reserva de mercado”, tanto para comprar os produtos nela produzidos, quanto para vender as mercadorias demandadas para o consumo.

Este sistema colonial contava com aparelho repressivo metropolitano que, também, cooptava membros das classes dominantes coloniais. No Brasil, as bases deste

¹⁶⁹ Marques, Lúcio A. (2018) *A lógica da necessidade: O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre: Editora Fi.

¹⁷⁰ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 21.

¹⁷¹ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 21-63.

aparelho eram o exército e a marinha. Resguardavam a exclusividade da exploração metropolitana e afastavam a ameaça externa. No século XVIII, este aparelho repressivo torna-se mais complexo. Luiz Cunha o descreve assim:

O Estado do Brasil tinha no vice-rei a instância de maior poder, sediada no Rio de Janeiro; fiscalizados por ele vinham os capitães-gerais das capitanias principais e os capitães-mores das capitanias sulbartenas. Seguindo a linha decrescente de poder/competência vinham as juntas gerais, com atribuições políticas administrativas presididas pelo vice-rei e compostas de prelados diocesanos, das altas patentes militares, dos oficiais principais da justiça e da fazenda, e, às vezes, de delegados das Câmaras Municipais; as juntas de fazenda, uma em cada capitania, administravam e arrecadavam todas as rendas régias, controlando as alfândegas, as provedorias de moeda e as demais repartições administrativas não propriamente financeiras; as Casas de Contos eram o tesouro do aparelho de Estado no nível da capitania, presididos pelos contadores gerais e constituídas dos contadores das comarcas; os vedores eram assessores financeiros que, juntamente com os almoxarifes, eram incumbidos da cobrança dos direitos reais e do pagamento de ordenados; as Câmaras Municipais, a última instância de poder (espaço onde se encontravam, em âmbito local, os representantes dos *homens bons*, isto é, de bens, e, às vezes, dos *oficiais mecânicos*, os juizes do povo, com os representantes da coroa, os *juizes de fora*), tinham como atribuição resolver demandas sobre injúrias verbais, pequenos furtos, aferição de pesos e medidas, abastecimentos de alimentos, higiene pública e fiscalização de preços. A burocracia da justiça compreendia dois Distritos de Relação, um sediado na Casa de Suplicação da Bahia e o outro na do Rio de Janeiro. Cada distrito dividia-se em comarcas e estas, em termos, correspondentes aos municípios. A Casa de Suplicação do Rio de Janeiro era formada pelo governador ou regedor, que a presidia, e 10 desembargadores. Pessoal numeroso a servia: escrivãos (de Apelação, da Ouvidoria Cível, da Ouvidoria do Crime, da Receita, dos Feitos, da Chancelaria), inquiridores (do cível e do crime), meirinhos, escrivãos e carcereiros, capelão, guarda-mor e guarda-menores, médico, cirurgião e sangrador (para as torturas). Em cada comarca havia corregedor, chanceler, ouvidores, provedores e contadores. Nos termos, juiz ordinário ou de fora, juiz de órfãos, almotacé (aferidor de pesos e medidas, fiscalizador da higiene pública e provedor do abastecimento)¹⁷².

Luiz Cunha posiciona a Igreja Católica neste complexo aparelho repressor da mesma forma que faz Lúcio Marques¹⁷³. Cabia à ela a difusão das ideologias legitimadoras da exploração colonial, do reconhecimento da figura do rei de Portugal e a ressocialização dos indígenas e africanos à economia colonial como força servil.

A Igreja integradava o funcionalismo estatal e sua doutrina estava presente nas ideologias dominantes que inseriam o aparelho repressivo do Estado. Constituíam-se pelo clero secular, que agia, quase exclusivamente, como capelães residentes nos latifúndios e como párocos nos centros urbanos. Já entre os religiosos das diversas ordens, a de maior relevância era a Companhia de Jesus que, por meio de seus colégios, formavam os padres para a atividade missionária, quadros para o aparelho repressivo (oficiais de justiça, da Fazenda e da Administração) e os filhos das classes dominantes locais.

¹⁷² Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 21-63.

¹⁷³ Marques, Lúcio A. (2018) *A lógica da necessidade: O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre: Editora Fi.

Os jesuítas no Maranhão

Em 14 de maio de 1594, chegavam três naus francesas ao Maranhão. Tinham em vista realizar uma viagem de exploração e foram bem acolhidos pelos moradores. Permaneceram pouco tempo, sem antes, observar as riquezas, colher informações do norte do Brasil e, então, retornaram a Europa decididos a arregimentar meios para tomar posse do espaço maranhense. Mas antes de partirem, deixaram como observador no local o senhor Charles De Vaux. Com o apoio da Rainha Catarina de Mèdicis, partiram no dia 1 de março de 1612, sob o comando de Daniel de La Touche – o Senhor de La Revardière, para fundar em território brasileiro a França Equinocial. Chegaram ao Maranhão a 8 de setembro de 1612. Participavam da jornada frades da Ordem dos Capuchos da França e tinham a intenção de ensinar a religião católica aos habitantes nativos e, em troca, receber ajuda na construção de três fortalezas¹⁷⁴.

O governo português, ao tomar conhecimento da invasão francesa ao Maranhão, ordenou a Jerônimo de Albuquerque, donatário da Capitania de Pernambuco, que reunisse todas as condições necessários e seguisse para São Luís, a fim de expulsar os franceses. Partiu de Olinda em agosto de 1613¹⁷⁵. A batalha em Caxembuba a 19 de novembro de 1615, no Forte da Natividade, culminou na expulsão definitiva dos franceses.

Uma vez expulsos os franceses e fundada a cidade de São Luís, entendeu D. Filipe II que era o momento para a conquista de novas terras ao norte do Brasil. O Capitão Francisco Caldeira Castelo Branco organizou a expedição e partiu de São Luís no natal de 1615. Desembarcou na taba de Paranaçu, no dia de 12 de janeiro de 1616, onde fundou a cidade de Santa Maria de Belém do Grão Pará¹⁷⁶.

A conquista do Maranhão operou-se no período filipino. A carta régia de 13 de junho de 1621 criou o Estado do Maranhão independente do Brasil¹⁷⁷. D. Filipe III dividiu a América Portuguesa em duas unidades administrativas autônomas: as Capitânicas do

¹⁷⁴ Ferreira, A. C. (2020). *Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazônia*. Visto Coimbra: O Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo, 65-90.

¹⁷⁵ Ferreira, A. C. (2020). *Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazônia*. Visto Coimbra: O Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo, 65-90.

¹⁷⁶ Ferreira, A. C. (2020). *Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazônia*. Visto Coimbra: O Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo, 65-90.

¹⁷⁷ Leite, Serafim S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Maranhão e do Grão Pará ao norte com a capital em São Luís e o Estado do Brasil ao sul, cuja a capital era Salvador¹⁷⁸.

Os jesuítas chegaram ao Maranhão no dia 04 de novembro de 1615¹⁷⁹. A cidade estava sob a posse dos franceses. O relacionamento entre capuchos e jesuítas naquela localidade foi bastante conflituoso após a expulsão dos franceses¹⁸⁰. Os padres Manuel Gomes e Diogo Nunes acompanhavam a armada de Alexandre de Moura e vários indígenas de aldeias de Pernambuco que foram convencidos a ingressar nesta empreitada. Os dois padres assinaram o auto de posse da Fortaleza de São Luís. Em carta, o padre Manuel Gomes relatou que tomada a Fortaleza, Alexandre de Moura ordenou a realização da primeira missa. Levantaram igreja e cruzeiros. Outro registro da participação dos jesuítas na conquista do Maranhão foi realizado pelo próprio Alexandre de Moura, que atestou os serviços feitos pelos padres, principalmente ao recrutar indígenas para a armada. Os dois jesuítas permaneceram por dois anos e meio em terras maranhenses. Embarcaram para a ilha de São Domingos, por lá, Diogo Nunes faleceu. Manuel Gomes chegou a ser missionário na Aldeia de Nossa Senhora da Apresentação, dependente do Colégio de Pernambuco, em 1631. Seu nome está ligado à Missão do Maranhão. Tempos depois retornou a Portugal.

Mas a Companhia de Jesus no Maranhão está ligada ao nome do padre Luiz Figueira que chegou à região em março de 1622 acompanhado do padre Benedito Amodei. Enfrentou obstáculos relacionados à questão indígena, pois os moradores viam os padres como defensores dos índios. O capitão-mor António Muniz Barreiros pôs em regimento que o padre era conselheiro do governo. Luiz Figueira fez um termo em que declarava, sob pena de ter se retirar com perda de tudo, que não se meteria a tirar os índios domésticos. E assim foi a perpétua luta, que ora adoravam os jesuítas, ora os desejavam exilados.

Como descrito a pouco, a conquista do Maranhão ocorreu durante o período filipino. Deste modo, a forma de governo revestiu a diversas modalidades. As Câmaras municipais mantinham poder, às vezes discricionários e popular¹⁸¹.

¹⁷⁸ Ferreira, A. C. (2020). *Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazônia*. Visto Coimbra: O Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo, 65-90.

¹⁷⁹ Leite, Serafim S. J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹⁸⁰ Ferreira, A. C. (2020). *Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazônia*. Visto Coimbra: O Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo, 65-90.

¹⁸¹ Leite, Serafim S. J. (1938-1950) *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

A chegada de Luiz Figueira ao Estado do Maranhão provocou um alvoroço. A Câmara não quis aceitar os padres com o receio de que estes fossem defensores dos índios. O Capitão-mor, António Muniz, leu em Câmara a justificação da permanência dos padres

“Ninguém pode negar que os padres da Companhia são de grande bem comum, assim temporal como espiritual, em qualquer república. Todos os que sabem alguma coisa se prezam de ser seus discípulos.

É notório o fruto espiritual que fazem, compondo discórdias, aliviando as consciências dos que vivem com escrúpulos e dúvidas, evitando demandas e contendas, coisa muito necessária nesta terra, onde, por nova, não há letrados. Mais notório é o cuidado, zêlo e o grande fruto que fazem em catequizar e doutrinar os gentios, pelo muito que êstes confiam nos padres e se sujeitam e obedecem a tudo que lhes propõem; e como estamos cercados do gentilismo, claro fica o que muito nos é necessário, ainda para o temporal desta conquista, a assistência e boa companhia dos padres; além de que vieram os ditos padres para esta conquista, por ordem e mandado por Sua Majestade, porque o governador Diogo de Mendonça Furtado os mandou agora, pelo mandar assim El-Rei Nosso Senhor, como consta do meu regimento; e assim que lhe resisitir, resiste diretamente ao mandado de Sua Majestade.

Quanto aos inconvenientes, que o povo propõe, para que não fique na terra, não tem mais fundamento que os remorsos das consciências de alguns, que lhes parece que os padres lhes não aprovarão o seu mau modo de viver, porque o que apontam em particular, de que os padres lhes tirarão os índios de seu serviço e ficarão pobres e sem o seu remédio, não tem fundamento pelo termo que os mesmos padres têm feito; nem pretendem mais que fabricar casa nesta cidade de São Luiz e dela saírem a visitar aldeias, catequizar os gentios e reduzir todos a nossa santa fé.

Além de tudo isto, requeiro aos Oficiais da Câmara dêem cumprimento ao Capítulo 15 do meu Regimento, no qual se manda que eu me aconselhe com o Padre Luiz Figueira nas matérias tocantes ao Gentio e sua liberdade, e nas matérias tocantes à guerra com o Gentio que se oferecerem e em todas as mais de maior momento e consideração.

E quando estas minhas razões não bastem, protesto por todos os tumultos, e desobediências que sucederem na expulsão dos padres, e o desserviço de Deus, e de El-Rei ser tudo por culpa de Vossas Mercês.

São Luiz do Maranhão, 2 de abril de 1622. [Estava assinada por sua própria letra] António Muniz Barreiros¹⁸².

Ficaram os padres e, de acordo com Serafim Leite, foram o elemento de resistência à desagregação moral, à cobiça e, até mesmo, resistência territorial¹⁸³. A história dos jesuítas preenche boa parte da história do Maranhão. Viveram momentos de puro contraste, ora sendo queridos pelos moradores, ora em conflitos com os mesmos.

Os holandeses invadiram e ocuparam São Luiz em 25 de novembro de 1641. Este episódio contou com o protagonismo dos padres jesuítas na expulsão dos invasores.

¹⁸² Leite, Serafim S. J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹⁸³ Leite, Serafim S. J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Ocorreu no dia 1 de dezembro de 1640 a Restauração. Um tratado de trégua foi firmado entre Portugal e Holanda no ano seguinte. Mas os holandeses organizaram uma expedição composta por oito grandes naus e seis pequenas e, sob o comando de Jan Cornelisz Lichthart e Johann von Koin, partiram de Pernambuco. Ao chegar em São Luiz, desembarcaram as tropas e invistiram contra o forte. Neste instante, o Governador da Fortaleza, Bento Maciel Parente, enviou dois emissários, o provedor-mor Inácio do Rego Barreto e o eclesiástico Lopo do Couto, a fim de pactuar. Koin garantiu a todos a vida e bens, desarmou os soldados da guarnição do forte e obrigou os moradores a jurarem fidelidade aos invasores holandeses. O Governador foi preso e o sargento-mor e o provedor foram enviados à Holanda.

Os invasores foram derrotados apenas no dia 28 de fevereiro de 1644 depois de vários lances de guerra. Nesta resistência os jesuítas tiveram um papel fundamental. No momento da invasão estavam presentes o padre Lopo do Couto, padre Benedito Amodei e mais dois coadjutores. O padre Luiz Figueira estava em Lisboa tratando de assuntos relativos ao Maranhão.

O padre Lopo do Couto veio de Portugal ao Brasil em 1609 e do Brasil para o Maranhão, em 1626, onde chegou com o Governador Francisco Coelho de Carvalho. Aprendeu a língua brasílica nas Aldeias da Bahia e foi missionário das ribeiras do Itapicuru, Monim e Iguará. O padre Benedito Amodei veio para o Brasil em 1619 e do Brasil passou ao Maranhão, em 1622 com Luiz Figueira. Encarregou-se das Aldeias da Ilha, pois não dominava a língua brasílica.

Relatos dão conta que os moradores foram obrigados a queimar as fazendas e as casas, enquanto os padres, no início, foram respeitados, mas logo, também sofreram com os maus-tratos dos holandeses. Queixavam-se ainda, da traição dos invasores. Estes relatos apontam que o padre Lopo do Couto incitou os portugueses a se levantarem contra os holandeses, traçou o rompimento e o conseguiu. O padre António Vieira chegou a escrever sobre o caso:

“Neste mesmo ano de 1642 mostrando a experiência, que muitos dos Portugueses do Maranhão viviam pouco catolicamente, e se acomodavam aos costumes, e ainda aos ritos dos Holandeses, que tinham como fica dito ocupado a cidade, e que algumas mulheres Portuguesas, de efeito se casavam já com eles, e que havia pouca esperança de a dita cidade se restaurar à obediência de sua Sua Majestade, por outra via, e que já no Pará havia pareceres de aceitarem a sujeição de Holanda; o Padre Lopo do Couto, que tinha grande autoridade com os Portugueses e Índios, tratou que ele mesmo se alevantassem e lançassem fora os Holandeses, comunicando este seu pensamento, e a traça, e indústria, que para isso tinha, às pessoas de maior zêlo e confiança, e porque o governador do Estado, que então era Bento Maciel Parente, fora preso, e mandado para Pernambuco pelos Holandeses, persuadiu ele dito Padre Lopo do Couto ao Capitão-mor, que tinha sido do Maranhão, António Moniz

Barreiros (que era seu sobrinho, pessoa nobre, e de grande fidelidade e valor) quisesse tomar por sua conta o governo desta empresa como com efeito tomou. E porque a dita empresa de nenhum modo se podia conseguir, sem o socorro dos Índios da terra, cujas aldeias estavam todas já obedientes aos Holandeses, o dito António Moniz falou secretamente ao principal Joacaba, Mitagaia, Henrique de Albuquerque e outros, exortando-os que quisessem tomar as armas contra os Holandeses, e prometendo-lhes em prêmio desta ação se a conseguiram, que ele se obrigava a que Sua Majestade lhes mandasse tanto número de Padres da Companhia, que pudessem residir pelas suas aldeias, e ensinar seus filhos. O sucesso de tudo foi, que os Índios com esta promessa e persuadidos igualmente dos Padres, aceitaram a dita empresa, e foram a principal causa dos Holandeses serem lançados fora, como com efeito foram, não havendo em todo o Estado do Maranhão quem possa negar, que a restauração de todo aquele Estado, se deve à resolução e indústria do Padre Lopo do Couto, e às orações e penitências com que o Padre Benedito Amodei, bem conhecido e venerado naquele Estado, por sua santidade, pedia a Deus a mesma restauração, e ao espírito profético com que anteviu a felicidade do sucesso, prometendo-o e assegurando-o, da parte do mesmo Deus, aos Portugueses e Índios, em muitas ocasiões em que estavam já desesperados dele, e retirados da ilha do Maranhão para a terra firme, tudo o sobredito confessa em sua certidão jurada, o mesmo capitão-mor António Texeira de Melo, que por morte de António Moniz sucedeu no governo das armas, e acabou esta guerra, com que fica bem manifesto, quanta parte tiveram os Padres da Companhia na conquista do Maranhão, e na expulsão dos Franceses e Holandeses”¹⁸⁴.

Relatos dão conta também da morte do jesuíta. Para Bettendorff, a morte do padre Lopo do Couto ocorreu pouco tempo antes da expulsão dos holandeses.

“Só sabemos que o P. Lopo do Couto, no meio destes trabalhos achou o fim que seu religioso espírito buscava naquela pobre e trabalhosa terra. Subiu felizmente a gozar na bem-aventurança o prêmio do que muito nela fez, confessando, comungando, e doutrinando com grande crédito da Companhia e fruto daqueles moradores”¹⁸⁵.

Outro grande jesuíta que esteve no Maranhão foi António Vieira. No dia 21 de outubro de 1652, o padre foi nomeado por D. João IV para o cargo de Superior das Missões do Maranhão e do Grão-Pará. Partiu de Lisboa e chegou a São Luís em 17 de janeiro de 1653, acompanhado de mais três jesuítas. Todavia, se sentiu desmotivado ao notar o desinteresse dos habitantes para com os sacramentos ministrados. Observou ódios, intrigas, pecado de concubinato e adultério entre os moradores. Desolado, em 24 de novembro de 1653 seguiu para Belém¹⁸⁶.

No Estado do Maranhão e Grão-Pará, os jesuítas fundaram estabelecimentos de ensino em São Luiz, Alcântara, Parnaíba, Guanaré e Aldeias Altas, Vigia e em Belém. De acordo com Serafim Leite, após os portugueses conquistarem o Maranhão, foi aproveitada pelos jesuítas uma ermida consagrada a São Francisco de Assis e um pequeno

¹⁸⁴ Leite, Serafim S. J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹⁸⁵ Leite, Serafim S. J. (1938-1950) *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹⁸⁶ Ferreira, A. C. (2020). *Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazônia*. Visto Coimbra: O Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo, 65-90.

hospício erguido pelos padres franceses da Ordem dos Capuchos¹⁸⁷. Neste local, à medida que ia sendo ampliado, funcionou o colégio e a igreja da Companhia de Jesus. Foi este local que serviu de refúgio a algumas famílias durante o período da invasão holandesa. Por lá, também foi onde ocorreram as pregações do padre António Vieira. De tão majestosa, foi comparada por Frutuoso Correia ao Colégio da Madre de Deus, em Lisboa, no final do século XVII. No dia 17 de janeiro de 1762, a Sé antiga mudou-se para a igreja dos jesuítas, que se tornou a Catedral do Maranhão.

Os jesuítas fundaram o primeiro seminário do Maranhão em 1753 e “se povoou de meninos, que os nossos Padres criam e instruem em virtude e letras com o máximo cuidado”¹⁸⁸. A fundação deste Seminário de São Luiz coincidiu com a fundação dos seminários dedicados à Santa Úrsula, em Parnaíba, e o de Guanaré, em Aldeias Altas do Itapicuru. Eram úteis na educação dos jovens até o período da perseguição e fechamentos das Casas. Há o registro que relata que o Vice-Reitor do seminário de São Luiz, António Machado, e o padre Francisco Abranches foram conduzidos sob prisão ao colégio no dia 8 de julho de 1760.

No Maranhão, os jesuítas chegaram a fundar um recolhimento em 1752, o Recolhimento das Ursulinas do Coração de Jesus. Fundaram ainda a Casa dos Exercícios e religiosa recreação de Nossa Senhora Madre de Deus, dentro da cidade, na Ponta de Santo Amaro. Primeiramente, serviria de Casa de Campo dos mestres e estudantes do Colégio do Maranhão. Depois, serviu ainda como Casa de Exercícios Espirituais para pessoas de fora. Foi uma das casas jesuíta mobiliada com mais gosto. Serviu algum tempo como Palácio dos Governadores, enfermaria de soldados e Hospital Geral.

Sobre os estudos no Colégio do Maranhão, neles existiam escolas rudimentares de aprendizagem mecânica. Atenderam a índios, negros e mestiços e ensinaram os ofícios de pedreiro, ferreiro, carpinteiro, escultor, torneiro, alfaiate, tecelões, canoieiros, pintura e escultura. O padre António Vieira pediu a vinda de peritos de Portugal para serem mestres.

O ensino escolar, o primeiro grau de instrução, foi ministrado pelos padres Manuel de Gomes e Diogo Nunes na catequese dos indígenas, ao ensinar a fé, canto de órgão e charamelas, e os rudimentos de ler. No ano de 1626, o Padre Luiz Figueira ensinou letras

¹⁸⁷ Leite, Serafim S. J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹⁸⁸ Carta do Pe. Malagrida à Rainha, citado em Leite, Serafim S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

aos filhos dos portugueses, contudo, a escola fechou com a ausência e a morte dos padres, em 1649. Três anos depois reabriu-se a escola de “ler, escrever e contar”, mas não teve funcionamento ininterrupto. Da classe de Humanidades havia 44 alunos em 1665. Depois de 1706, os estudos assumiram o caráter de *Escolas Gerais* e reuniam estudantes da casa e externos. Nos seminários eram ministrados ensino de *Latim*, todos dependentes do Colégio Máximo do Maranhão.

No entanto, os estudos de Artes e Teologia no Maranhão e Grão-Pará tardaram a iniciar. Os motivos eram as longas distâncias dos centros de estudos, as viagens onerosas e perigosas, pois o Estado do Maranhão encontrava-se isolado do Estado do Brasil. Justamente por conta disto, o Procurador do Brasil em Lisboa, Francisco de Matos, considerava necessário e interveio na Côrte, apoiado pelo padre Antônio Vieira.

A abertura do Curso de Teologia Especulativa e Moral ocorreu em 1588, por meio de duas expedições de missionários, uma de Lisboa, outra do Brasil, e também estudantes. Houve alguns breves interregnos, mas em 1709¹⁸⁹, juridicamente, o Colégio do Maranhão tornou-se Colégio *Máximo*. Ensinava-se Humanidades, Artes e Teologia, dava-se graus acadêmicos nos Cursos de Artes. Em 1715, foi recomendado ao Prefeito dos Estudos que intervisse para garantir o cumprimento dos estudos em Artes como convêm: 1º ano, Lógica; 2º ano, Física; 3º ano, Metafísica. Na dúvida deveria seguir os costumes da Província de Portugal.

As festas dos Padroeiros dos Colégios eram populares. A festa dos estudantes celebrada a Santo Inácio de Loiola durava todo mês de julho. A folia, semelhante às Queimas das Fitas em Coimbra, contava com mascaradas, alardes, danças, mas com o tempo degeneraram em perturbações públicas. E Serafim Leite dá conta de várias destas perturbações¹⁹⁰. Contudo, estas festas realizavam-se por conta das defesas públicas de teses, tanto em Artes, como em Teologia, e a colação de graus.

As primeiras conclusões Públicas de Teologia, em 1688, foram do curso lido pelo padre José Ferreira, Prefeito dos Estudos em Coimbra. As Conclusões Públicas em Artes tinham o mesmo aparato. Eram manuscritas, mas as defendidas a 14 de junho de 1721 foram impressas.

¹⁸⁹ Leite, Serafim S. J. (1938-1950) *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

¹⁹⁰ Leite, Serafim S. J. (1938-1950) *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Em 1713, concederam graus acadêmicos, os mesmos que existiam na Bahia, aos estudantes internos. Aos externos, apenas depois de 1730. O Colégio Máximo do Maranhão poderia conceder grau de Bacharel, Licenciado e Mestre ou Doctor, como ocorria em Portugal e nos demais colégios maiores da Companhia de Jesus em qualquer parte do mundo, de acordo com os privilégios de Pio IV e Gregório XIII.

No Pará houve um cenário semelhante ao do Maranhão. A instrução inicial foi por meio da catequese, porém, devido ao pouco número de padres, havia instrutores leigos. Faltavam alguns materiais, como papel, tinta ou lousa, mas não se deixava de aprender.

A instrução secundária de Latim (Gramática e Humanidades) iniciou-se com a fundação do Colégio de Santo Alexandre, e instruía os filhos dos moradores e os Religiosos das Mercês o padre João de Souto-Maior. O ensino chegou a ser centralizado em São Luiz no Maranhão, mas a partir de 1681, terminou esta subordinação. Além do Colégio de Santo Alexandre, a Casa da Vigia ensinava as primeiras letras e o curso de Latim.

A instrução superior constava de aulas de Artes, de Teologia e Teologia Moral. O Curso de Teologia Dogmática habitualmente reservou-se ao Colégio do Maranhão, mas uma vez se ensinou no Pará, em 1724, e foi lido pelo célebre mestre Rodrigo Homem. O Curso de Artes no Pará foi lido de 1695 a 1698, pelo padre Bento de Oliveira, para estudantes da Companhia, Religiosos das Mercês, Clérigos e Seculares. As defesas de teses ocorriam com brilho no corpo da igreja do Colégio de Santo Alexandre.

Como ocorreu no Maranhão, o Colégio do Pará deu graus acadêmicos de Bacharel, Licenciado e Doutor para estudantes internos e externos. O Pará tornou-se, por sua posição geográfica, entreposto das Missões da Amazônia. Havia ainda o Curso de Artes no Seminário de Nossa Senhora das Missões, fundado também pelos jesuítas. Destinava-se aos filhos de moradores de fora da cidade, de fazendas dispersas pelo Estado.

Bibliotecas dos jesuítas

A pesquisa em torno do livro no período colonial brasileiro ainda possui uma precária documentação, está ainda por se escrever, gerando, assim, inúmeras lacunas a

respeito do livro, das bibliotecas e da prática da leitura. De acordo com Villalta¹⁹¹, há estudos que se ocuparam com as bibliotecas deste período, contudo, não fundamentaram suficientemente as suas pesquisas numa análise quantitativa sólida. Por outro lado, outros estudos se serviram, em maior ou menor escala, da quantificação e esboçam uma tentativa de interpretação sobre a leitura e a recepção dos livros, no entanto, não visualizam a sociedade mais ampla, o Brasil como um todo, concentrando-se nas bibliotecas de particulares, de grupos, de instituições ou de determinadas localidades da colônia, ou ainda, detendo-se sobre a circulação de livros em circunSCRIÇÕES geográficas bem delimitadas. Há também estudos que não procuram estabelecer conexões mais estreitas entre os livros e os leitores: uns focando sua análise no conteúdo dos livros, enquanto outros exploraram quase exclusivamente as ideias expressas pelos autores ou dos conteúdos dos livros para as ideias dos respectivos autores sem se deterem nas mediações existentes entre os primeiros e as últimas. Há estudo que apenas descreve quanto encontra nas fontes. São exceções os estudos de Luís Henrique Dias Tavares¹⁹² e Kátia Queirós Mattoso¹⁹³ ao relacionar os textos e os conjurados da Bahia.

As ordens religiosas foram as primeiras a constituírem bibliotecas no Brasil a partir da metade do século XVI, embora pouco se saiba a respeito do conteúdo destas bibliotecas. Entre as ordens dos Frades Menores, a de São Bento, a dos Carmelitas e a Congregação do Oratório, são as bibliotecas da Companhia de Jesus as que mais informações se encontram nas fontes primárias¹⁹⁴. Para os jesuítas a instalação de livrarias em todas as residências era considerada um meio necessário para desempenhar suas atividades missionárias. Os primeiros livros vieram na bagagem dos jesuítas. Quando algum padre falecesse, os livros e cartapácios que se achassem em suas posses era

¹⁹¹ Villalta, Luiz Carlos. (1997). *Bibliotecas privadas e práticas de leituras no Brasil colonial*, in disponível eletronicamente em: <http://www.caminhosdoromance.iel.unicamp.br/estudos/ensaios/index.htm>, <texto acessado em: 12 Setembro de 2011>. “Bibliothèques privées et pratiques de lecture au Brésil Colonial”, en K. de Queirós Mattoso – I. Muzart, F. dos Santos – D. Rolland [Org.], *Naissance du Brésil Moderne, Actes du Colloque “Aux Temps Modernes: Naissance du Brésil”*, Sorbonne, Mars 1997, Paris, Presses de l’Université de Paris – Sorbonne, 1998.

¹⁹² Tavares, L. H. Dias (1975). *Introdução ao Estudo das Ideias do Movimento Revolucionário de 1798*, Salvador, Livraria Progresso – União Baiana dos Escritores, 1959; Id., *História da Sedição Intentada na Bahia em 1798*, São Paulo, Pioneira.

¹⁹³ Mattoso, K. de Queiroz (1969). *Presença Francesa no Movimento Democrático Baiano de 1798*, Salvador, Editora Itapuã – Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia.

¹⁹⁴ Silva, Luiz Antônio G. (2008). *As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite*. Perspectivas em Ciência da Informação, vol. 13 n.º. 2, pp. 219-237.

inventariado. Cabia ao provincial determinar o destino dos livros, permitir que demais membros da comunidade utilizassem ou que seriam incorporados à livraria do colégio¹⁹⁵.

O colégio que possuía uma boa livraria tinha grande prestígio e se credenciava para criar novos cursos, muitos dos quais, equiparados aos das universidades jesuítas em Portugal. Por exemplo, o padre António Vieira defendeu, em 1661, a instalação de estudos no Maranhão, pois a livraria que lá existia era muito boa.

A infraestrutura dos colégios da Bahia, do Rio de Janeiro, do Pará e Maranhão, servia a todos os jesuítas que atuassem nas respectivas regiões. A livraria do Colégio da Bahia foi, a seu tempo, a mais importante de todas as bibliotecas da Companhia no Brasil. A livraria do Colégio do Maranhão começou a ser formada modestamente com o padre Luiz Figueira com as primeiras aulas de latim e, posteriormente, com os livros que tinham sido trazidos de Portugal pelo próprio António Vieira.

Algumas cartas testemunham a solicitação do envio de livros por parte dos padres jesuítas. Em carta de 6 de janeiro de 1550, Nobrega acusou o recebimento de duas caixas de livros e ornamentos necessários para a celebração dos sacramentos¹⁹⁶. Em 21 de dezembro de 1555, o segundo provincial do Brasil, o padre Luiz da Grã, pediu ao geral livros de texto para os alunos principiantes e adiantados do Colégio da Bahia. O padre João Vicente Yate, que tinha missionado na Bahia, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, pediu, em 1593, várias obras em inglês, latim e espanhol.

Na ausência de livros, os jesuítas providenciavam textos para suas aulas. Foi o que fez o padre José de Anchieta, no início das atividades do Colégio de São Paulo de Piratininga, quando se viu obrigado a escrever os apontamentos necessários às suas classes e distribuí-los aos seus alunos¹⁹⁷. Os livros também poderiam ser adquiridos através da compra dos livros das pessoas que voltavam ao reino, pois assim, era mais vantajoso do que pagar o frete e os impostos de saída dos portos coloniais e entrada nos portos do reino. No Pará, em 1720, os jesuítas adquiriam mais de 100 volumes, por 600\$000 réis, do ouvidor-geral que voltava para Lisboa. O Colégio de Santo Alexandre, no Pará, mantinha uma botica que vendia medicamentos para os colonos mais ricos de Belém. Em 1732, o vice-provincial, com aprovação do geral, determinou que os

¹⁹⁵ Rodrigues, Luiz Fernando Medeiros (2011). *As "livrarias" dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu*. Cauriensa, vol. VI, pp. 275-302.

¹⁹⁶ Leite, Serafim S. J. (1943-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo II*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, pp. 541.

¹⁹⁷ Rodrigues, Luiz Fernando Medeiros (2011). *As "livrarias" dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu*. Cauriensa, vol. VI, pp. 275-302.

rendimentos obtidos com a venda dos remédios fossem empregados na aquisição de livros tanto para a livraria do colégio, como para a própria botica. Outra fonte de renda empregada para a compra dos livros provinha da venda dos gêneros agrícolas. No Maranhão, por exemplo, o cravo e o cacau coletados no sertão eram vendidos em Belém e em Lisboa, também para este fim¹⁹⁸.

Alguns professores conseguiam recursos para a compra dos livros através de aulas particulares. As bibliotecas dos jesuítas também recebiam doação de livros por parte de alguns ilustres dignitários. O acervo da biblioteca do Colégio da Bahia nunca deixou de crescer. Mesmo bastante desfalcada com a invasão e ocupação de Salvador pelos holandeses em 1624, foi recuperada na reconstrução do colégio, sendo-lhe destinado um dos mais suntuosos salões do Brasil. O salão foi ricamente ornamentado. Tratava-se de um amplo salão com o teto pintado e uma entrada azulejada com alegorias ao saber. Para acessar a biblioteca, passava-se por uma escadaria cujas paredes laterais eram revestidas por azulejos fabricados em Lisboa (entre 1730 e 1740). O teto do salão era recoberto por um painel monumental pintado na primeira metade do século XVIII, tendo em seu centro a alegoria da Sabedoria. Em 1624, o catálogo da biblioteca contava com cerca de 3.000 obras e chegou a conter um acervo de cerca 15.000 até o momento da expulsão da Companhia. Além disto, a botica contava com a sua própria biblioteca especializada. A biblioteca chegou a ter um catálogo de autores e matérias organizado pelo irmão Antônio da Costa. As bibliotecas dos colégios Santo Alexandre de Belém do Pará e do Rio de Janeiro eram igualmente imponentes. Conserva-se hoje apenas a do Pará¹⁹⁹.

Os jesuítas procuraram conservar os acervos das suas bibliotecas por meio da encadernação, do combate às pragas e do controle dos empréstimos. Em 1589, ordenou-se que todos os livros fossem colocados por ordem e numerados em ordem sequencial marcados na lombada, deste modo, facilitaria na identificação do livro que por ventura faltasse. A livraria do Colégio do Pará possuía uma oficina de encadernação própria. A biblioteca do Colégio do Rio de Janeiro foi restaurada no século XVIII e deu início a uma campanha contra os estragos provocados pela ação dos cupins e pelas traças.

Os jesuítas também distribuíaam gratuitamente livros de conteúdo religioso e o que julgavam ser edificante, sobretudo, vida de santos e varões ilustres da Companhia. As

¹⁹⁸ Silva, Luiz Antônio G. (2008). *As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite*. Perspectivas em Ciência da Informação, vol. 13 nº. 2, pp. 219-237.

¹⁹⁹ Rodrigues, Luiz Fernando Medeiros (2011). *As "livrarias" dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu*. Cauriensia, vol. VI, pp. 275-302.

leituras e os livros passavam por uma seleção, um exame prévio. A solenidade das festas de abertura dos anos acadêmicos os alunos eram chamados a participarem de exercícios escolares, declamações e representações teatrais. Aos alunos que se distinguissem, os professores distribuíaam prêmios, pecuniários ou em livros. O Colégio de Pernambuco, em Olinda, era famoso por esta prática.

O Colégio do Maranhão Nossa Senhora da Luz possuía uma das mais importantes bibliotecas no norte do Brasil. No momento da expulsão da Companhia, conforme o inventário de 1760, a livraria tinha no seu acervo cerca de 5.000 volumes. A Casa dos Exercícios e religiosa recreação de Nossa Senhora Madre de Deus, dependente do Colégio do Maranhão, também possuía uma biblioteca, cujas estantes abrigavam cerca de 1.000 volumes, quase todos encadernados. O Seminário do Maranhão dispunha também de uma estante de livros. Ainda havia outras pequenas livrarias pertencentes à Fazenda de Anidiba, aos Seminários das Aldeias Alta e de Parnaíba, bem com a Casa-Colégio de Tapuitapera.

Em Belém do Pará, o catálogo do Colégio de Santo Alexandre (de cerca de 1718), situava a livraria num corredor do lado do poente com cerca de 1.263 volumes, uma sala de consulta e uma oficina de encadernação. Já o inventário de 1760 inventaria cerca de 2000 volumes. As demais casas da Companhia no Pará também possuíaam livros. A casa-Colégio da Vigia, por exemplo, possuía um acervo de 1.010 volumes. A residência da Fazenda de Ibirajuba e o Seminário de Nossa Senhora das Missões do Pará também possuíaam alguns livros.

A livraria do real Colégio de Olinda, em Pernambuco, fundado no século XVI e reconstruído após a expulsão dos holandeses, era “excelente, e não pequena”. E o Colégio de Jesus, em Recife, que começara as suas classes em 1 de novembro de 1678, tinha uma biblioteca numa sala com oito janelas, localizada sobre a sacristia da igreja²⁰⁰.

No colégio do Rio de Janeiro, a livraria começou a ser organizada desde o século XVI, quando foi fundado o próprio colégio e a cidade do Arraial de Estácio de Sá²⁰¹. Em 1643, a biblioteca já estava bem provida e alguns jesuítas aumentavam o acervo graças aos rendimentos de suas aulas privadas. No século XVIII, a livraria foi restaurada,

²⁰⁰ Rodrigues, Luiz Fernando Medeiros (2011). *As “livrarias” dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu*. Cauriensia, vol. VI, pp. 275-302.

²⁰¹ Leite, Serafim (1943-1950) *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo V*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, pp. 25.

passando a ocupar uma sala com estantes novas. O acervo era anualmente renovado, graças aos jesuítas que a cada frota chegavam de Portugal e de outros países da Europa²⁰².

Quanto ao conteúdo destas livrarias, infelizmente, conservaram-se apenas os inventários: do Colégio da Vigia, no Pará, e do Rio de Janeiro. Ambos foram feitos no ato de sequestro de bens da Companhia pelas autoridades portuguesas, no período sucessivo à expulsão dos jesuítas. A ordem real que intimava os sequestros dos bens da Companhia no Brasil também previa o exato inventário dos mesmos.

O *Inventarium Maragnonense* registra 1.010 livros que se acharam na livraria da Casa da Vigia, quando o superior, o P. Caetano Xavier, foi preso. A maioria deles era de teologia, direito, moral, ascética, escriturística, apologia, liturgia e filosofia. Mas como era típico na Companhia, as ciências sagradas se complementavam com as ciências e letras profanas. Entre estes havia alguns exemplares de livros que tratavam de engenharia, medicina e matemática. Na literatura clássica, em grego, os dois poemas de Homero; e em latim, Virgílio, Horácio, Marcial, Ovídio, Terêncio, para a poesia e o teatro. Para a prosa, a *Opera Omnia* de Cícero. Entre os autores portugueses, encontrava-se as obras completas de Camões e Antônio Vieira. A *Arte* do P. Manuel Álvares; a *Arte da língua brasílica*, de Luiz Figueira; os *Epigramas* de John Owen (que estavam no *Index*); o poeta dramático Cáncer y Velasco; a *Nova Floresta*, a *Arte de Orar*, e os *Trabalhos de Jesus*, clássico da literatura mística portuguesa²⁰³.

No seminário apareciam os melhores nomes da oratória sacra, portuguesa e estrangeira. Além da Prosódia e das Regras da língua portuguesa, uma Orthografia portuguesa.

A geografia contava com *La Condamine*, dicionários e atlas; e a história com os Anais de Barreto, vidas e crônicas dos reis de Portugal.

O acervo da livraria do Colégio do Rio de Janeiro foi inventariado somente quinze anos após a expulsão dos jesuítas, quando muitos livros já tinham sido vendidos como peso de papel pelos mercados da cidade, ou destruídos pelas intempéries, ou simplesmente roubados. Sendo o colégio um dos principais que a Companhia mantinha no Brasil, o acervo da livraria era composto por milhares de obras tanto de ciências sacras, como profanas. O catálogo registra autores como: Aristóteles, Platão, Plínio, Virgílio e os

²⁰² Rodrigues, Luiz Fernando Medeiros (2011). *As "livrarias" dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu*. Cauriensia, vol. VI, pp. 275-302.

²⁰³ Rodrigues, Luiz Fernando Medeiros (2011). *As "livrarias" dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu*. Cauriensia, vol. VI, pp. 275-302.

famosos “*Conimbricenses*”, além de Newton e Boschovich. Dos autores portugueses de ciências, história, direito, oratória, biografias e letras, praticamente nenhum faltava. E entre o rol dos livros a serem remetidos ao juiz da inconfidência, há tomos de Francisco Soares Lusitano, talvez usado como livro de texto nas classes do colégio. Naturalmente, mais numerosos eram os livros das matérias ensinadas: humanidades, matemática, filosofia e teologia, além de direito civil e história²⁰⁴.

O confisco dos bens da Companhia foi imediato. No que dizia respeito às bibliotecas e seus acervos, estas foram literalmente desmanteladas e os livros, colecionados ao longo dos 200 anos da presença da Companhia no Brasil, tiveram destinos vários. Uma boa parte foi vendida como papel de peso. Outra alimentou o leilão dos bens dos jesuítas. Outra, ainda, foi enviada para Lisboa ou doada para os prelados diocesanos locais que, com eles, formaram as bibliotecas dos seus seminários. Por fim, até mesmo particulares receberam livros que tinham pertencido às bibliotecas dos jesuítas. Infelizmente, uma grande parte simplesmente foi abandonada em péssimas condições de conservação, sendo parcial ou totalmente destruída pela ação das intempéries e dos insetos.

Período pombalino

Durante a segunda metade do século XVIII, profundas transformações políticas, econômicas e culturais ocorreram em Portugal, repercutindo no Brasil. Foi nesse período que a Companhia de Jesus foi expulsa do Império português, acarretando grandes transformações no panorama escolar.

Durante o período da União Ibérica (1580-1640) ocorreram fatos que determinaram a decadência da potência colonizadora portuguesa. A luta dos holandeses contra a Espanha pela independência levou-os a ocupar a região produtora de açúcar, em Pernambuco. Até então, os banqueiros batavos eram responsáveis pelo financiamento da produção de açúcar, bem como sua comercialização na Europa. Expulsos de Pernambuco, em 1654, passaram a financiar e comercializar o açúcar nas Antilhas. Isso fez com que, após a Restauração, os portugueses não contassem mais com a participação holandesa,

²⁰⁴ Rodrigues, Luiz Fernando Medeiros (2011). *As “livrarias” dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu*. Cauriensia, vol. VI, pp. 275-302.

voltada, então, para centros produtores alternativos. A agroindústria açucareira do Brasil entrou em uma acelerada decadência²⁰⁵.

O Estado português aproximou-se, então, da Inglaterra, cujas rivalidades com a Espanha vinham do século anterior. Sucessivos acordos entre os dois foram celebrados entre 1642, 1654, 1661 e 1703, nos quais os portugueses fizeram concessões econômicas em troca de proteção político-militar. Assim, os comerciantes ingleses dispunham de jurisdição extraterritorial, tarifas aduaneiras especiais e, o mais importante, a renúncia, na prática, dos portugueses ao desenvolvimento das manufaturas, em proveito das oriundas da Inglaterra.

Relata Cunha que a descoberta do ouro no início do século XVIII ocorreu na época que as relações comerciais eram desvantajosas a Portugal. Dessa maneira, o ouro extraído no Brasil rapidamente passava às mãos de banqueiros ingleses, que o empregavam no financiamento da industrialização do país.

Quando José I subiu ao trono, em 1750, a situação econômica era grave. A corte estava dividida em dois partidos, relações conflituosas entre os nobres. Como tentativa da facção do monarca para obter hegemonia e, também, enfrentar a crise econômica, foi nomeado como ministro do rei, o Marquês de Pombal Sebastião José de carvalho e Melo.

A política pombalina consistia em medidas para que ocorresse em Portugal a industrialização que ocorreu na Inglaterra, e assim, dispor dos requisitos econômicos para a quebra da subordinação. Buscava-se o incentivo às manufaturas na Metrópole, a acumulação de capital público e privado, pela concessão do privilégio do monopólio do comércio de certos bens a companhias formadas na Metrópole e nas colônias, e por último, a substituição das ideologias orientadas para uma sociedade capitalista²⁰⁶.

Mas para isto, era necessário o aumento do poder do Estado e, principalmente, restringir a influência exercida por parte da nobreza e as instituições que a apoiavam e a legitimavam. É neste contexto que ocorre a perseguição de Pombal aos jesuítas.

Tal política tinha apoio de parte da nobreza cortesã, do funcionalismo e dos comerciantes. A estes, Pombal buscava aumentar o poder e o prestígio, introduzindo-os na Ordem de Cristo e dignificando sua atividade, como no alvará que criou a Companhia Geral do Grão-Pará e do Maranhão.

²⁰⁵ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 38-39.

²⁰⁶ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 38-60.

De acordo com Cunha os aldeamentos de indígenas na região amazônica pelos jesuítas eram contrários ao reforço de acumulação de capital segundo as relações capitalistas de produção, nas mãos dos particulares e do Estado. Os jesuítas utilizavam da sua influência na Corte para se opor ao uso dos nativos na escravidão. Os indígenas permaneciam nas aldeias dirigidas pelos padres que trocavam alguns produtos manufaturados importados pelas drogas do sertão (cacau, cravo, salsaparrilha e outras). Esses produtos eram exportados e os lucros obtidos eram empregados na manutenção dos empreendimentos da Companhia no Brasil.

Este comércio em nada contribuía para o tesouro real, pois não pagavam tributos. A criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, buscou deslocar o poder econômico dos padres. Esta Companhia recebeu o monopólio do comércio das drogas do sertão, enriquecendo os grandes comerciantes da metrópole e os cofres reais. Ao mesmo tempo, os indígenas foram declarados “livres” dos padres e suas aldeias submetidas à administração governamental, restando aos padres apenas a pregação religiosa. Ao tornar os indígenas “livres” dos padres, colocava-os à disposição no ingresso da economia como força escrava.

No ano de 1759, os padres jesuítas foram expulsos do reino português e, conseqüentemente, do Brasil. Seus colégios e residências, mais as propriedades rurais que serviam para a sua sustentação, foram expropriados, sendo diverso o destino que lhes foi dado. Uns colégios, com a terra, os escravos e os engenhos a eles subordinados foram levados a leilão e arrematados por pessoas particulares que passaram a explorá-los comercialmente. Outros foram utilizados para diversos fins e, de algum modo, continuaram a abrigar instituições escolares²⁰⁷.

Segundo Cunha, o Colégio de Olinda passou a ser dirigido pelos franciscanos, e nele funcionou o seminário fundado pelo bispo Azeredo Coutinho, em 1798.

Cunha também afirma que o colégio do Rio de Janeiro, pelo fato de dispor de duas enfermarias e de uma botica, onde se fabricavam medicamentos, foi transformado em hospital militar. Ali funcionavam as “aulas” de anatomia e de cirurgia criadas pelo príncipe regente, em 1808. Durante certo tempo, abrigou a Faculdade de Medicina. O colégio da Bahia também tinha enfermaria e botica, razão pela qual seu destino foi idêntico àquele. O prédio do colégio foi transformado, primeiro, em hospital militar, onde funcionou a “aula” de cirurgia criada simultaneamente às do Rio de Janeiro.

²⁰⁷ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp, pp. 38-60.

Capítulo 3. Catálogo Eborense: escritos de Rodrigo Homem

Lúcio Álvaro Marques apresenta em seu livro *A Lógica da Necessidade, o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720 – 1725)*²⁰⁸, um impressionante catálogo contendo diversos textos. São ao total 49 exemplares das produções de instituições de ensino do Brasil colonial e do reino de Portugal. Destes textos, trinta escritos são provenientes dos Colégios do Maranhão e do Pará, quinze de colégios reinóis e quatro não identificados. Todos os textos respeitam a mesma forma e estilo e estão localizados na Biblioteca Pública de Évora, Fundo dos Reservados, Códice CXVIII/1-1. Este rico material de pesquisa denominado de *Catalogus Eborensis*²⁰⁹ deve auxiliar na compreensão da estrutura do ensino no período colonial, que, infelizmente, é precário de documentação. Além disto, deve também auxiliar na compreensão das práticas comuns existentes tanto entre as instituições presentes na colônia, tanto nas instituições do reino.

Os exemplares encontram-se em forma manuscrita ou impressa. São trabalhos acadêmicos diversificados, desde florilégios, comentários, conclusões, teses e, como única exceção, uma carta. Os trabalhos aparecem em nome do professor cultor ou presidente da apresentação e de mais um ou dois estudantes que são responsáveis pelo desenvolvimento do conteúdo.

Ainda se encontra na obra *A Lógica da Necessidade* a transcrição original em latim destes sete textos presente no *Catalogus Eborensis* seguida da devida tradução para o português. São quatro manuscritos e três impressos, com o total de vinte fólios. Trata-se do que seria a obra completa de Rodrigo Homem, jesuíta português que lecionou no estado do Maranhão e do Pará no século XVIII, entre os anos de 1720 e 1725. Será esta tradução que irá ser usada daqui para frente nesta dissertação.

Serafim Leite já havia indicado a existência de teses maranhenses impressas na tipografia do Colégio das Artes em Coimbra, sem esquecer de mencionar as diversas teses manuscritas e apontar os mestres do Colégio do Maranhão, Rodrigo Homem, Bento da Fonseca e Manuel da Silva²¹⁰. De forma mais precisa, Francisco da Gama Caeiro afirmou

²⁰⁸ Marques, Lúcio A. (2018). *A lógica da necessidade: O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

²⁰⁹ Marques, Lúcio A. (2018). *A lógica da necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, pp. 135.

²¹⁰ Leite, Serafim S. J. (Junho de 1948). *O curso de filosofia e tentativa para se criar a universidade do Brasil no século XVII*. Revista Verbum (separata), 5(2):107-143.

existirem 27 teses de Filosofia defendidas no Colégio jesuíta do Maranhão entre os anos de 1722 e 1731²¹¹ e chegou a divulgar estes e outros documentos desconhecidos na Universidade de São Paulo. As teses maranhenses são descritas como opúsculos, geralmente em latim, cujos conteúdos eram extraídos das aulas e serviam tanto como prova como destinados a solenizar certos acontecimentos. As Teses apresentavam no rosto o nome do professor, como *presidente*, e como *defendentes*, o nome de um ou mais alunos²¹².

Os textos abordam um diverso campo temático: filosofia racional, que abarca teoria do conhecimento, lógica ou dialética; metafísica (filosofia transnatural) e filosofia natural (física). E foram organizados e catalogados da seguinte forma: entre colchetes o número em negrito identifica o documento no Catálogo de Évora, seguido dos números de fólhos. O nome do autor, que se identifica com o professor, cultor ou presidente da apresentação, seguido do nome do estudante sustentador, ofertante ou consagrante do texto. Há indicação da data quando o texto for impresso, caso contrário, utiliza-se a sigla s/d (sem data). O título do texto está em itálico e negrito seguido da questão debatida após dois pontos em itálico. E, por fim, o nome de cidade e a tipografia.

Os textos do *Catalogus Eboensis* utilizados nesta tese são:

[33.117-118] Roderico Homem sj (*Prof* 1720-1725) & Emmanuel da Sylva sj. -- hujus 172-. ***Augustissimae Caeli, ac Soli Imperatrici, scilicet Deipare Sanctissimae in Sua Prodigiosa Assumptione a Supremam Trinitate: Utrum Beatissimae Virgini in sua Assumptione gloriosius Diadema Filios, Matrij, an Sponsae?*** Maranhão: Collegio Maragnoniensi.

[34.119-120] Roderico Homem sj & Caietanus Ferreyra sj. – hujus 172-. ***Inexauribili Gratiarum Fonti, Miraculorum Tesouro Locupletissimo, Praesentissimo Mortalium Receptaculo (...) Telae Aurae Philosophicae Animam: Ab eo, quod Salus Infirmorum, an quod refugirem Peccatorum nuncupetur?*** Maranhão: Collegio Maragnoniensi.

[37.125-128] Roderico Homem sj & Michael Ignacio sj & Benedicto da Fonseca sj. 1721. ***Telae Philosophicae, Non Sericis, sed ex Rationalibus Filis contextae Exordium: Uter In Illustrissimo Maragnoniae Praesule maior, Scientiarum, an virtutum splendore? Conimbricae (Maragnoniensi Missionum Collegij): Ulyssipone Occidentali / Mathiam Pereyra da Silva / Joannem Antunes Pedrozo.***

²¹¹ Caeiro, Francisco da Gama (1994). *Os Jesuítas e a educação setecentista no Brasil: Notas para uma revisão histórica*. Revista de Filosofia Portuguesa. T. 50, Fasc. 1/3, Homenagem ao Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira (Jan. – Sep.), pp. 103-113.

²¹² Caeiro, Francisco da Gama (1978). *Para uma história da educação brasileira: perspectivas duma pesquisa histórico-pedagógica (a propósito de um novo acervo documental)*. Revista da Faculdade de Educação. V. 4, nº 1. USP, pp. 35-61.

[38.129-130] Roderico Homem sj & Antonius de Macedo sj. – hujus 172-. *Auri Textilis sive Telae Aurae Philosophiae: Qualis nam sit in Sanctissima Virgini maior praerrogativa: An gratiae infusio in 2º suae conceptionis instanti: an Dei Maternitas?* Maranhão: Collegio Maragnoniensi.

[40.133-136] Roderico Homem sj & Salvator de Oliveira sj. 14 hujus 1722. *Telae Aurae Philosophicae per Vigiles, ac Operosi Rationalem, Naturalem, ac Transnaturalem Philosophiam percurrentes Labores Divino Humani Generis Salvatori: Utra Philosophia pars nobilior, Logica, an Metaphysica? Conimbricae (Collegio Maragnoniensi): Ulyssipone Occidentali / Franciscum Xaverio de Andrade.*

[41.137-140] Roderico Homem sj & Emmanuel Ferreyra sj & Emmanuel Gonsalves sj. 14 junii 1723. *Acutioris Lumini Aquilae, Aurae Sapientiae Sedi, cujus expectata tot saeculis Nativitas Lucem attulit universo orbi, scilicet, Prodigiosissimae Deiparenti Aluce: Utrum Acutissimae aciei Aquila, Deipara Sanctissima suo in Oriente Philosophiae Alumnos ad volandum provocarit? Eborae (Collegio Maragnoniensi): Academiae.*

[44.153-154] Roderico Homem sj & Benedito da Fonseca sj. s/d. *Melioris Philosophiae, et scientiarum Magistra (...) Telae Aurae Philosophicae: Utra D. Catarina capiti optio: Virginis, Martyris, an Magistra?* Maranhão: Collegio Maragnoniensi.

Estes sete textos listados são compostos, em seu início, de uma apresentação onde, primeiro, é consagrado à Virgem Maria, seguido dos nomes dos defensores da tese e do tema a ser desenvolvido. Todos orientados, sem exceção, pelo Reverendíssimo Padre e Sumo Mestre Rodrigo Homem.

São também, os setes textos, compostos pelos seguintes fólhos:

Catalogus Eborensis nº 33

- Diadema I – Pro Anima;
- Diadema II – Pro intellectu, et triplici ejus operatione e;
- Diadema III – Pro Notitiis.

Catalogus Eborensis nº 34

- Thesis 1ª – Pro Anima in communi;
- Thesis 2ª – Pro Intellectu, et Intellectionibus Animae e;
- Thesis 3ª – Pro Animae Notitiis.

Catalogus Eborensis nº 37

- Filum I – Pro Proaemialibus Dialecticae;
- Filum II – Pro Praedicabilibus in communi, et in specie e;
- Filum III – Pro Signis.

Catalogus Eborensis nº 38

- Illustratio Prima – Pro Proaemialibus Dialecticae;
- Illustratio Secunda – Pro Intellectu, et ejus operatione in communi;
- Illustratio Tertia – Pro 1^a Intellectus operatione, seipsum Appheensione;
- Illustratio Quarta – Pro 2^a Intellectus operatione, sive Judicio;
- Illustratio Quinta – Pro 3^a Intellectus operatione, sive Discursum.

Catalogus Eborensis n° 40

- Labor I – Selectiores Praedicabilium difficultates percurrit;
- Labor II – Metaphysicam percurrit;
- Labor III – Percurrit signorum materiam;
- Labor IV – Intellectionum materiam percurrit;
- Labor V – Notitias percurrit;
- Labor VI – Topica percurrit;
- Labor VII – Physiologiam percurrit.

Catalogus Eborensis n° 41

- Punctum I – Pro Conceptu Entis in Communi;
- Punctum II – Pro Ente Substantiali, & Accidentalibus;
- Punctum III – Pro Ente Modali, & Reali, Corporeo, & Spiritualibus;
- Punctum IV – Pro Ente Divino, & Creato;
- Punctum V – Pro Ente Praedicamentali, & Subsistentia absolute;
- Punctum VI – Pro Principio, sive Causa, & Effectibus Subsistentiae;
- Punctum VII – Pro Quantitate Praedicamentali;
- Punctum VIII – Pro Qualitate, Relatione, & Ubicatione;
- Punctum IX – Pro Actione, & Passione;
- Punctum X – Pro reliquis Praedicamentis e;
- Punctum XI – Pro Possibilitate aliquorum Entium.

Catalogus Eborensis n° 44

- Corolla 1^a – Pro Philosophia Rationali;
- Corolla 2^a – Pro Philosophia Naturali e
- Corolla 3^a – Pro Philosophia Transnaturali.

A partir da análise destes fólhos podemos organizá-los de acordo com as recomendações contidas nas *Regras do Professores de Filosofia da Ratio Studiorum* e, deste modo, visualizar como se deu o ensino de Filosofia através do mestre Rodrigo

Homem em cada ano. A regra 7 prevê que se ensine todo o curso de filosofia em três anos, com duas horas diárias, uma pela manhã e outra pela tarde. Segundo Luiz Cunha²¹³, os colégios jesuítas no Brasil funcionavam seis dias por semana, cinco horas por dia, em dois expedientes. Em geral, havia duas horas de aula seguidas de meia hora de discussão das dúvidas. O curso não deveria ser concluído antes que as férias do fim do ano tenham chegado ou estejam muito próximas (Regra 8).

Afirma Luiz Cunha, que no decorrer dos três anos havia o ensino de Lógica, Física, Matemática, Ética e Metafísica, ao final, reproduzia-se os mesmos rituais ao oferecer os graus de Mestre existentes na Europa. Informa Serafim Leite, que no ano de 1715, no Maranhão, foi recomendado ao Prefeito dos Estudos que interviesse para garantir o cumprimento dos estudos em Artes como convêm: 1º ano, Lógica; 2º ano, Física; 3º ano, Metafísica. Na dúvida deveria seguir os costumes da Província de Portugal.

Estas descrições estão de acordo com as recomendações presentes na *Ratio Studiorum*. É previsto segundo as *Regras do Professor de Filosofia* o ensino de Lógica no primeiro ano (Regra 9). Deveriam ser explicados os pontos mais necessários de Toledo ou Fonseca. Nos prolegômenos da lógica, discutia-se somente se é ciência e qual o seu objeto, a discussão completa sobre as ideias Universais remetia-se para a metafísica. Uma exposição dos pontos mais fáceis sobre os predicamentos como se acha em Aristóteles. Contudo, os temas da analogia e relação, frequentes nas disputas, deveriam ser tratadas tanto quanto possível na Lógica. Ainda é recomendada um rápido sumário do 2º livro e dos dois primeiros livros dos *Primeiros Analíticos*. O mesmo é recomendado ao explicar os princípios da lógica nos livros *Tópicos* e *Dos Argumentos Sofísticos*. Ao fim do primeiro ano há a recomendação de um desenvolvimento mais completo do tratado da ciência, a fim de que, o segundo ano fosse inteiramente reservado a Física.

No segundo ano, dedicado à Física, o primeiro livro da *Física* deveria partir das opiniões dos antigos e o livro sexto e sétimo apenas sumariamente. Do oitavo livro, nada deveria ser exposto do número das inteligências nem da liberdade, nem da infinidade do primeiro motor, pois essas questões estavam reversadas à Metafísica. O livro *Do Céu* é reservado a exposição de poucas questões sobre os elementos; sobre o Céu, as que se referem à sua substância e influências. É previsto também para o estudo do segundo ano os livros *Meteorológicos* (Regra 10).

²¹³ Cunha, Luiz A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da colônia à era Vargas*. 3ª edição. São Paulo: Editora Unesp.

No último e terceiro ano há a previsão do estudo do segundo livro *Da geração*. Quanto ao livro *Sobre a Alma* recomenda-se uma rápida exposição das opiniões dos antigos. Na *Metafísica* é previsto o estudo do próêmio, o livro 7º e livro 12º. Nos demais livros devem ser utilizados os textos principais como fundamento das questões que pertencem à *Metafísica*. Sugere-se que questões relativas a Deus e ao mundo das inteligências sejam passadas por cima.

Deste modo, seguindo estas recomendações da *Ratio Studiorum*, os fólhos descritos acima podem ser organizados da seguinte forma, embora não de uma maneira precisa e rigorosa:

No primeiro ano, o ensino de Lógica corresponde aos seguintes fólhos:

- Filum I – Pro Proaemialibus Dialecticae;
- Filium III – Pro Signis;
- Illustratio Prima – Pro Proaemialibus Dialecticae;
- Labor III – Percurrit signorum materiam;
- Labor V – Notitias percurrit.
- Labor VI – Topica percurrit;
- Diadema III – Pro Notitiis e;
- Thesis 3ª – Pro Animae Notitiis.

No segundo ano, o ensino de Física corresponde aos seguintes fólhos:

- Diadema I – Pro Anima;
- Diadema II – Pro intellectu, et triplici ejus operatione;
- Thesis 1ª – Pro Anima in communi;
- Thesis 2ª – Pro Intellectu, et Intellectionibus Animae;
- Labor IV – Intellectionum materiam percurrit;
- Labor VII – Physiologiam percurrit;
- Illustratio Secunda – Pro Intellectu, et ejus operatione in communi;
- Illustratio Tertia – Pro 1ª Intellectus operatione, seipsum Appheensione;
- Illustratio Quarta – Pro 2ª Intellectus operatione, sive Judicio e
- Illustratio Quinta – Pro 3ª Intellectus operatione, sive Discursum.

No terceiro ano, o ensino de Metafísica corresponde aos seguintes fólhos:

- Filum II – Pro Praedicabilibus in communi, et in specie;
- Labor I – Selectiores Praedicabilium difficultates percurrit;
- Labor II – Metaphysicam percurrit;

- Punctum I – Pro Conceptu Entis in Communi;
- Punctum II – Pro Ente Substantiali & Accidental;
- Punctum III – Pro Ente Modali & Reali, Corporeo & Spiritual;
- Punctum IV – Pro Ente Divino & Creato;
- Punctum V – Pro Ente Praedicamentali & Subsistentia absolute;
- Punctum VI – Pro Principio, sive Causa & Effectibus Subsistentiae;
- Punctum VII – Pro Quantitate Praedicamentali;
- Punctum VIII – Pro Qualitate, Relatione & Ubicacione;
- Punctum IX – Pro Actione & Passione;
- Punctum X – Pro reliquis Praedicamentis;
- Punctum XI – Pro Possibilitate aliquorum Entium.

Em relação a Rodrigo Homem e seus discípulos poucas informações há. De acordo com Serafim Leite, o mestre Rodrigo Homem nasceu em 1 de agosto de 1685 em São Pedro do Sul, Portugal. Entrou na Companhia de Jesus em 11 de maio de 1702 e chegou ao Brasil na 41ª expedição, em 1720, acompanhado com seus futuros alunos, os Irmãos estudantes Antônio de Macedo, natural de Freixo; Bento da Fonseca, natural de Anadia e Manuel Gonçalves, natural de Tourão. No Maranhão, em 1720, leu com louvor o Curso de Filosofia. Concluído o Curso, ensinou por um prazo de um ano Teologia no Pará, regressando a Portugal em 1725²¹⁴.

Apresento os discípulos de Rodrigo Homem tendo como fonte o historiador Serafim Leite²¹⁵.

Manuel da Silva foi professor e missionário. Nasceu em Santiago de Besteiro, Diocese de Viseu, no ano de 1697. Entrou na Companhia de Jesus em março de 1717. Fez a profissão solene a 15 de agosto de 1734, em São Luiz do Maranhão. Foi professor de Filosofia e Teologia e Mestre de Noviços. Atuou como missionário dos sertões do Maranhão, Piauí e Goiás, mas quando iniciou a perseguição geral de 1760, foi preso nas Ilhas das Cobras, Rio de Janeiro, e deportado no ano seguinte. Faleceu no cárcere de S. Julião da Barra, em abril de 1766.

²¹⁴ Leite, Serafim S. J. (1939-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 300

²¹⁵ Leite, Serafim S. J. (1939-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Caetano Ferreira, natural de Santo André de Ferreira em Portugal, chegou ao Brasil na 39ª expedição de 1717. Assumiu o cargo de Reitor do Colégio de Nossa Senhora da Luz no Maranhão entre 1738 a 1741. De 1743 a 1747 foi Vice-Provincial.

Miguel Inácio foi missionário e administrador, nascido em Lisboa, em 1696. Embarcou para as Missões do Maranhão e Pará e entrou para a Companhia, durante a viagem, a 5 de fevereiro de 1715. Fez a profissão solene no Maranhão a 5 de fevereiro de 1732, recebendo-a José Lopes. Ensinou Humanidades e foi Ministro e Procurador do Colégio do Maranhão, Superior de Tapuitapera, Mestre de Noviços e Regente do Seminário de Parnaíba. Deportado na perseguição geral de 1760 para Lisboa e daí para a Itália, faleceu em Roma a 9 de junho de 1762.

Bento da Fonseca teve toda formação acadêmica no Brasil. Nasceu em Anadia, em 1702. Entrou na Companhia de Jesus em 4 de março de 1718 e embarcou para as Missões do Maranhão e Pará dois anos depois. Estudou e foi Professor de Teologia e Filosofia no Pará. Fez a profissão solene no Maranhão, a 15 de agosto de 1735, recebendo-a de Inácio Xavier. Foi Administrador da Residência da Madre de Deus no Maranhão. Em Lisboa, foi Procurador Geral, coligiu documentos e redigiu capítulos para a História da sua Vice-Província, papeis que colocou à disposição do P. José de Moraes. Ainda se encontrava no seu posto quando se deu a reviravolta na Corte e a perseguição geral. Foi primeiro desterrado de Lisboa para Bragança; a seguir ao Terremoto de 1755 voltou a Lisboa, donde de novo o mandaram para o Canal (Mondego) e Paço de Sousa, até ser encerrado nos Cárceres de Almeida, donde passou, em 1762, para os de S. Julião da Barra. Saiu deles com vida ao restaurarem-se em Portugal as liberdades cívicas. E foi para Anadia, sua terra natal, onde faleceu a 27 (ou 21) de maio de 1781.

Antônio de Macedo foi irmão estudante, natural de Freixo, em Portugal. Chegou ao Brasil na 41ª expedição, em 1720, juntamente com P. Rodrigo Homem, seu futuro professor, e seus colegas de estudos irmãos estudantes Bento da Fonseca e Manuel Gonçalves. A 15 de março de 1722 dirigiu uma Carta ao P. Geral Tamburini, da Bahia, relatando os perigos do mar e solicitando permanência no Brasil.

Salvador Oliveira nasceu em Belas, nos arredores de Lisboa, em 1695, e foi missionário na Amazônia. Entrou na Companhia a 5 de fevereiro de 1715. Criou-se de noviço na Missão do Maranhão e Pará e foi um dos mais brilhantes alunos. Fez a profissão solene na Aldeia de Tapajoz (Santarém), a 5 de fevereiro de 1732. Mestre de Latim no Pará, missionário das tropas de resgate e nas Aldeias de Piraquiri e Arucará, última na qual faleceu, com 41 anos de idade, a 15 de novembro de 1736.

Manuel Ferreira nasceu em Anadia em 1703 e entrou para a Companhia de Jesus, em Coimbra, em 1718. Dois anos depois embarcou em Lisboa para as missões do Maranhão e Pará, onde fez profissão solene em 1736. Foi Reitor do Colégio do Pará, Reitor do Seminário, Vice-Provincial e largos anos missionário das Aldeias, em particular do Rio Tapajoz, fundando nele a de Borari, hoje Alter do Chão. Faleceu, cheio de merecimentos e de paciência, já dentro da perseguição, a 1º de agosto de 1760, no Colégio do Pará. Sepultou-se na Igreja, a portas fechadas, sem nenhuma cerimônia fúnebre, por disposição do Bispo do Pará (Bulhões), que perseguia, ainda depois de morto, diz Matias Rodrigues.

Manuel Gonçalves era natural de Tourão, Portugal, veio para o Brasil na 41ª expedição, em 1720, juntamente com seus colegas, os irmãos estudantes Antônio de Macedo, natural de Freixo; Bento da Fonseca, natural de Anadia e o P. Rodrigo Homem, seu futuro professor.

A análise do conteúdo dos fólhos será feita por meio de uma abordagem temática organizada da seguinte forma: a alma, dialética e o silogismo, intelecto, intuição, signo, universais e metafísica e ente.

A alma

O tema é tratado em dois textos orientados por Rodrigo Homem, a saber, os dois primeiros, *Diadema I – Pro Anima*²¹⁶ e *Thesis 1ª – Pro Anima in communi*²¹⁷. A alma é assim definida: o ato primeiro do corpo físico-orgânico, do corpo natural, e que lhe atualiza a potência para a vida. Por corpo natural orgânico é entendido como a matéria que sofre o efeito da organização, também de caráter accidental, composta por cabeça, mãos, voz, que se organizam sobre a matéria primeira, à qual acrescentam uma forma accidental.

Ambos os textos apresentam a alma dividindo-se em três graus: vegetativa, sensitiva e racional. Essa distinção abrange-a completamente. A dimensão mais perfeita inclui, em certo grau, suas dimensões menos perfeitas. Assim, concluem, a alma racional informa a matéria segundo seus diversos graus.

²¹⁶ Catálogo Eborensis n.º 33.

²¹⁷ Catálogo Eborensis n.º 34.

Afirmam que os quatro humores não animam a alma como um todo. O mesmo é dito sobre o sêmen. A gordura, embora em lugar separado, não se encontra isolada. Já a carne está entremeada pela alma, assim como também a alma está entremeada pela carne. Os nervos, os ossos, os dentes, as unhas e os cabelos são partes que tocam a carne. A alma racional é um ato substancial que dá à matéria a forma, conforme todos os seus graus. São as partes sólidas as animadas por ela e não as líquidas. Defendem, por um lado, que as almas racionais são espirituais e indivisíveis, criadas imediatamente por Deus, no momento de infundi-las no corpo. Por outro lado, há uma subdivisão em duas partes homogêneas das almas materiais. A alma vegetativa das plantas e a alma sensitiva dos animais, imperfeitos e perfeitos, consistem em partes homogêneas que as integram.

Neste instante, apresenta o conceito de vida comum a Deus e às criaturas. A vida é, como ato primeiro, o princípio do movimento por si a partir da imanência do ser vivo. É o princípio do movimento, imanente e intrínseco. Desde modo, é impossível um princípio criado que viva por atos indistintos de natureza. As espécies impressas dos fenômenos externos não são vitais, tampouco as espécies expressas. A espécie exprime-se a partir do hábito, memória, outros atos reflexivos e os hábitos naturais, que são vitais ao ato primeiro. Infere-se a existência de uma alma racional que se estende por todo o corpo. As faculdades, tanto espirituais quanto materiais, não se distinguem efetivamente da alma. Há apenas uma frágil distinção no aspecto do agir. Admite-se, portanto, apenas a distinção entre graus metafísicos sob o aspecto do ato. Por um lado, as almas racionais são recebidas num substrato adequado para operações espirituais, por outro lado, as sensações materiais atingem a própria alma. É por meio dos sentidos da alma que sentimos.

A concepção de alma defendida nas teses maranhenses não difere da compreensão tripartite da alma aristotélica como princípio do ato de conhecer²¹⁸. Apresenta, portanto, semelhanças aos comentários dos jesuítas conimbricenses que, no volume dedicado ao tema, tratam da alma em comum, da relação desta com o corpo, das dimensões vegetativa e sensitiva da alma, da atividade racional e a alma separada em verbete autônomo²¹⁹.

Os comentários jesuítas aos três livros *Sobre a Alma* de Aristóteles tornam evidente como a ciência da alma sobressai de entre outras partes da filosofia, tais como a

²¹⁸ Marques, Lúcio A. *A lógica da necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, pp. 167.

²¹⁹ Carvalho, Mário Santiago de (2020). *Dicionário do Curso Filosófico de Conimbricense*. Coimbra: Palimage, pp. 75.

ciência moral, a metafísica e toda a filosofia, quer pelo seu rigor demonstrativo, quer pela matéria sobre que versa, quer pela sua natureza. Isto é ilustrado na famosa frase délfica inscrita nas portas do templo de Delfos, a saber: “conhece-te a ti mesmo”. Contudo, ninguém conhece a si, a menos que examine atentamente a dignidade e a natureza da alma²²⁰.

O *Curso Jesuíta Conimbricense* apresenta três considerações sobre a alma racional. São três as maneiras em que a alma participa da razão. A primeira, quando se une ao corpo e nele executa as suas funções. Outra, consoante aos atributos que lhe pertence, separada da matéria, como estar no seu preciso lugar, o receber as espécies do influxo superior da luz, o pensar sem recurso aos fantasmas e outra coisa desta natureza. Terceira, quanto à sua própria natureza e essência²²¹.

Acrescenta ainda que nenhuma destas três considerações diz respeito a uma única ciência, mas o primeiro modo de consideração da alma pertence à filosofia natural, já que compete ao físico ou fisiólogo examinar o ente natural, o todo e as partes, e a alma entendida deste modo é parte do ente natural do homem. O segundo modo de consideração da alma pertence ao metafísico, basta observar a alma racional que é suprema entre as formas existentes na matéria. Por fim, o que diz respeito à investigação da natureza e à essência da alma, compete à filosofia natural. A alma pela sua noção e natureza é a forma do corpo, é o ato primeiro do corpo orgânico²²².

A primeira conclusão aos comentários do Livro II, capítulo I, questão VI, é que a alma racional ou intelectiva é verdadeira e própria forma do homem e do seu corpo, que enforma. Logo, a alma racional é a verdadeira forma do homem. Nada age, a não ser enquanto está em ato e, de fato, uma coisa não está em ato nas coisas físicas, a não ser através da forma natural, visto que a matéria é pura potência e não possui nenhuma faculdade efetivadora. Indica que a verdadeira forma de uma coisa é o que constitui a coisa numa certa espécie e a separa das outras. Com efeito, o homem tem a matéria

²²⁰ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, pp. 199.

²²¹ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, pp. 206.

²²² Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, pp. 206.

comum com os animais e não pode distinguir-se deles em espécie. Resta, então, a alma racional. Terceiro, a alma racional existe para o corpo como ato e forma e não como motor. O homem é gerado com a junção da alma e morre com o seu afastamento. As operações, que a alma executa quando está no corpo, dependem da matéria²²³.

Aristóteles define a alma como o ato ou forma do corpo, compreende a alma em geral, como ele próprio aí declara e, portanto, também a racional. A alma é ato ou forma do corpo por ser aquilo por que primeiramente vivemos, nos movemos localmente e inteligimos.

A segunda conclusão, a alma humana, não só quanto ao grau sensitivo, vegetativo e aos restantes, superiores, mas também quanto ao grau intelectual, é verdadeira e propriamente forma do homem.

Nos comentários dos jesuítas conimbricenses a ciência do homem ou da alma se constitui na ordem da física. Contudo, embora tenha um ponto de partida físico, seu complemento se dá numa relativa separação da materialidade, uma ruptura com o tempo histórico. Os *Parva Naturalia*, escritos de forma expositiva, constituem um apêndice ao volume do *Sobre a Alma*. Em Coimbra, o *Sobre a Alma* sucederia aos *Meteorológicos*, e o ponto de partida é o vegetativo, inerente a todos os seres vivos em geral. O ponto de chegada é a própria Origem e explica a distinção do sensitivo relativamente ao vegetativo e do intelectual relativamente ao sensitivo. As almas vegetativa e sensitiva podem ser consideradas em correspondência ao seu próprio nível de animação, mas distinguem-se entre si em espécie. A vida é superior à animação constitutiva da natureza e, por isso, é mais nobre mover-se a si próprio do que ser movido por outro²²⁴.

No ensino jesuíta conimbricense do *Sobre a Alma* sobressai o relevo dado às componentes sensitivas da alma e do conhecimento sensível. São quatro gêneros dos seres vivos, a saber: vegetar, sentir, mover-se e pensar, sendo este último específico do ser humano, captados pela definição aristotélica da alma. Os jesuítas discutem a localização da alma no corpo, como fez Tomás de Aquino. A alma não opera sem o corpo, assim, sempre é mais perfeita no corpo do que fora dele. Para atribuir a condição intelectual à alma humana requer uma união com a matéria capaz de constituir um uno em sentido

²²³ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, pp. 214.

²²⁴ Carvalho, M. S. (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

absoluto. Sem a matéria orgânica é impossível a atividade do espírito e a capacidade de pensar é uma dádiva, infundida na matéria orgânica. Assim, a alma vai adquirindo o hábito da ciência.

Podemos concluir que, existindo embora afinidades flagrantes com a matéria sobre a alma ensinada no Curso Jesuíta Conimbricense, os elementos contidos no texto de Rodrigo Homem não nos permitem falar de uma relação direta. De passagem, lembremos que uma idêntica matéria era ensinada em Portugal, por volta dos anos em que Rodrigo Homem entrou na Companhia de Jesus, graças ao também muito conhecido Curso Filosófico Conimbricense da autoria de António Cordeiro²²⁵.

Dialética e o silogismo

O desenvolvimento do tema da dialética é realizado, pelo menos, em dois textos orientados por Rodrigo Homem, *Filum I – Pro Proaemialibus Dialecticae*²²⁶ e *Illustratio Prima – Pro Proaemialibus Dialecticae*²²⁷. A dialética ou lógica é definida pelo fim que se destina. Primeiramente é definida como técnica ou arte de raciocinar. Raciocinar, por sua vez, é pôr às claras, com a ferramenta do discurso, o que era desconhecido. Assim, a dialética corresponde ao conjunto das múltiplas compreensões de uma mesma coisa, com vistas a um fim, que promova a vida.

A dialética é subdividida em natural e artificial, atual e habitual, de estudo e emprego prático (docente/teórica e virtual/prática). A dialética natural é descrita como a própria capacidade de raciocinar do intelecto, sem qualquer necessidade de treino especial. A dialética artificial é a capacidade de raciocinar por meio de um conjunto de normas e regras que permitam chegar ao conhecimento do que se desconhece e excluir o perigo do erro. A dialética atual é o próprio ato pelo qual o intelecto conhece, por exemplo, a argumentação. A dialética habitual é uma qualidade adquirida pelo intelecto através da repetição, de atos semelhantes ou similares, que o torna apto para os demais atos de raciocínio. A dialética docente transmite a maneira de raciocinar, com segurança, definir, distinguir e apontar suas partes a serem aplicadas a outras ciências. Define e

²²⁵ Carvalho, Mário Santiago de, “Cordeiro, António”, Enciclopédia Conimbricensis.org., Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), “<http://www.conimbricensis.org/encyclopedia/cordeiro-antonio>”, última revisão: 11 de junho de 2021.

²²⁶ Catálogo Eborensis nº 37.

²²⁷ Catálogo Eborensis nº 38.

classifica as outras disciplinas, sem, no entanto, ocupar-se do seu conteúdo. A dialética virtual ou prática é o uso ou emprego das normas.

Sobre a necessidade da dialética para as outras ciências comparadas, Rodrigo Homem afirma que a dialética artificial não é pura e simplesmente necessária no que se refere a seu ser. A dialética dá direção às demais ciências, mas não contribui efetivamente para a atuação das mesmas. Guardando-se as implicações filosóficas, o mesmo ocorre como a dialética habitual.

A dialética, enquanto método, unifica o conhecimento. É uma ciência com ramificações distintas uma das outras. Em seu primeiro resultado abstrato, a dialética traz esclarecimentos sobre a matéria. O segundo é transcendental, pois dá direção ao intelecto, sendo, contudo, distinto do próprio intelecto.

Seguindo doutrina comum, Rodrigo Homem aponta que somente as operações intelectuais são por si objetos materiais e imediatos da dialética. Todas as operações do intelecto constituem o objeto material da dialética. O objeto formal da dialética é a direção dos atos do intelecto, nomeados também de artifício e justeza. Por fim, o objeto de atribuição da dialética é o silogismo perfeito, isto é, compreende o demonstrativo e o probabilístico.

O tema do silogismo é abordado em outro trabalho orientado por Rodrigo Homem, em um fólio específico – *Labor VI – Topica percurrit*²²⁸, presente no quinto trabalho listado. Conforme a matéria a ser demonstrada e que esteja fora do alcance dos nossos sentidos, o silogismo tem quatro dimensões: a demonstração, a dialética, a sofística e o falso juízo. Uma premissa sobrenatural evidente é mais importante que uma premissa necessária natural, porém, a natural evidente sobrepõe-se à sobrenatural não evidente. Uma premissa demonstrativa é mais importante do que a dialética, a sofística e o falso juízo. Por sua vez, a premissa de falso juízo tem mais valor que a premissa sofística.

Apointa ainda que de duas premissas sobrenaturais pode-se tirar uma conclusão natural. E, ainda, que de duas premissas naturais pode-se tirar uma conclusão sobrenatural. Já de uma premissa provável e outra de falso juízo segue-se uma conclusão sofística. De uma premissa da revelação divina e outra científica, a conclusão será teológica. Por sua vez, de uma premissa da revelação divina e outra provável, sofística ou de falso juízo, tira-se uma conclusão provável ou falso juízo. Uma premissa de uma crença humana e de uma premissa provável é acompanhada de uma conclusão provável

²²⁸ Catálogo Eborense nº 40.

de pouco valor. De uma premissa da revelação divina e outra de uma crença humana, segue-se uma própria a um ato de fé humano, isto é, de pouco rigor. De premissas necessárias tidas apenas como prováveis segue-se uma conclusão provável. De duas prováveis tomadas como necessárias segue-se um falso juízo. De duas premissas tidas como sendo da revelação divina e que não o são, será falsa a conclusão de revelação divina, conclusão que não é sobrenatural, mas apenas natural.

Os fólhos que abordam o tema da dialética estão mais ou menos alinhados com os comentários jesuítas conimbricenses, mas como dissemos acima, nada nos permite falar de uma dependência direta. De acordo com o *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*, a dialética é definida como ‘arte ou doutrina da descoberta’. O título do *Curso Jesuíta Conimbricense* inclui além da obra de Porfírio, vários textos do *Organon*. As denominações dialética ou lógica são consideradas a mais usada para os *Tópicos* ou para o estudo da probabilidade, e para os *Analíticos* ou o estudo da demonstração. A dialética auxilia as demais ciências, sobretudo porque versa as causas aptas e idôneas para a demonstração. Sua finalidade é de prescrever o método e as normas da descoberta, e o seu fim imediato é o de pôr a própria obra da descoberta a serviço das faculdades²²⁹.

É bem sabido que os títulos aristotélicos comentados pelos jesuítas conimbricenses no volume destinado à dialética ou lógica foram *Categorias*, *Interpretação*, *Primeiros e Segundos Analíticos*, *Tópicos e Refutações Sofísticas*, todos antecedidos pela *Isagoge* de Porfírio. A dialética é definida como a arte ou doutrina da descoberta, elogiada como “balança da verdade” ou “regra e medida das ciências”, ou “formadora da sabedoria”. Toda doutrina e ciência se fazem por meio do conhecimento antecedente e necessitam dos “primeiros conhecidos”. A dialética possibilita alcançar o desconhecido através do conhecido, ensina como a mente discorre sem erros e investiga assuntos desconhecidos a partir do conhecido. Logo, a dialética tem a finalidade de prescrever o método e as normas da descoberta, e pôr a serviço das faculdades a obra destas descobertas. A dialética também auxilia as demais ciências, na medida que versa sobre as causas da demonstração. Acompanhando Fonseca, a dialética é tratada como uma ciência simplesmente prática, subdividida em teórica e prática. A primeira respeita a matéria abstrata, prescrevendo por si as puras formas da descoberta e ensina as regras

²²⁹ Carvalho, Mário Santiago de (2020). *Dicionário do Curso Filosófico de Conimbricense*. Coimbra: Palimage, pp. 167.

de construção do silogismo. A segunda, a prática, liga-se ao concreto, às temáticas científicas²³⁰.

A obra de Porfírio, *Isagoge*, tem o objetivo de tratar dos cinco conceitos: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente, ou seja, os universais ou predicáveis.

Os comentários aos *Livros dos Primeiros Analíticos*²³¹ iniciam-se com a análise do título da obra designado por Aristóteles de analíticos. A razão deste título resulta do entendimento da análise como conversão de alguma coisa às suas partes ou princípios. Há, no entanto, dois tipos de conversão: um da consequência, a que Eustrácio chama de silogístico; o outro do consequente. A análise da consequência é a redução da consequência aos seus princípios. Ora, os princípios da consequência são os termos e as proposições, adequadas e congruentemente colocadas segundo a forma para inferir algo. Dissolver a consequência é mostrar a sua qualidade. Em relação à análise do consequente, é a redução do consequente aos seus princípios (termos e proposições com conclusão). Estes livros expõem a doutrina das duas análises e são, portanto, designados “analíticos” ou “da decomposição”; uns tratam sobre a decomposição da consequência, que é anterior, e a decomposição do consequente, que vem depois.

O assunto atribuído aos *Primeiros Analíticos* é também o silogismo simples. Há o silogismo simples, constituído a partir de enunciação simples, e o silogismo hipotético, mas que é formado pelas complexas e associadas. Aristóteles tratou apenas do primeiro e não do segundo. Os Comentários aos *Segundos Analíticos*²³² iniciam-se afirmando que o objeto da obra é o silogismo demonstrativo.

Nos Comentários ao primeiro livro dos *Tópicos* de Aristóteles²³³ o silogismo é apresentado como útil para confirmar ou refutar alguma coisa e divide-se em demonstrativo, apócrifo, dialético e sofístico. Nestes oito livros Aristóteles se dipôs a

²³⁰ Carvalho, M. S. (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

²³¹ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, pp. 44.

²³² Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, pp. 50.

²³³ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, pp. 56.

disputar sobre a dialética, sendo que, no último, que entre os Latinos foi dividido em dois e nomeado de *Elencos*²³⁴, estuda o sofístico.

Intelecto

O tema do intelecto é tratado em quatro fólios, são eles: *Diadema II – Pro intellectu, et triplici ejus operatione*²³⁵; *Thesis 2ª – Pro Intellectu, et Intellectionibus Animae*²³⁶; *Illustratio secunda – Pro Intellectu, et ejus operatione in communi*²³⁷ e; *Labor IV – Intellectionum materiam percurrit*²³⁸. Neles, o autor afirma que o intelecto é receptivo, pobre de recurso, inclusive para duvidar. É definido como a faculdade espiritual do conhecimento. Seu objeto é o verdadeiro, isto é, o ente em toda sua amplitude e extensão, tendendo ao universal. Classifica-se, quanto a seu objeto, em natural e sobrenatural, positivo e negativo, possível e impossível. O primeiro objeto conhecido de nosso intelecto é a coisa singular, embora seja possível conhecer o múltiplo em sua condição de múltiplo. Todavia, não se confundem intelecto e razão no processo do conhecimento abstrato. Uma conceituação primeira do intelecto é a faculdade de perceber e apresentar, de modo transcendental, as partes do todo, captadas pela visão, bem como de estabelecer dúvidas. O segundo ponto prévio a se levar em conta: a quarta classificação mencionada, ou seja, o intelecto negativo, é representada como a capacidade de analisar e apreender. A capacidade apreensiva explicativa (analítica) produz representações. O terceiro aspecto é praticamente o mesmo, por ser passivo. O quarto é a possibilidade de estabelecer conexões. Como se vê, é muito apertado o ligame entre a doutrina do intelecto e a dialética.

A intelecção é definida como ato da faculdade intelectiva, que se exprime formalmente, tornando o objeto intencionalmente presente. Do ponto de vista transcendental, é o efeito do ato de entender, regido pela conexão lógica e necessária. A razão formal da intelecção consiste em se estabelecer a diferença entre A de A'.

²³⁴ Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, pp. 57.

²³⁵ Catálogo Eborense nº 33.

²³⁶ Catálogo Eborense nº 34.

²³⁷ Catálogo Eborense nº 38.

²³⁸ Catálogo Eborense nº 40.

Concluimos assim que a inteligência exige a conexão entre uma dimensão ativa e passiva, como também, distingue-se da ação que as produziu. O intelecto criado só pode sê-lo por Deus extrinsecamente, sem qualquer substrato. Nosso intelecto distingue uma coisa daquilo de que dela é predicada, resultando no verbo mental.

O verbo mental é o ato da inteligência tal que, uma vez produzido, podemos expressá-lo por palavras. O verbo mental consiste unicamente no conceito, não abrange aquilo que ainda deverá ser. O conceito conhece o objeto, mas não conhece a si mesmo, podendo, todavia, se voltar sobre si mesmo. É possível a ele um conhecimento adequado do que se lhe aparece na primeira apreensão, para, depois, refletir em si, ler o próprio objeto e avaliar sua adequação.

O intelecto, ao produzir o verbo mental, apresenta as espécies de maneira totalmente isenta de falseamentos.

A operação de nosso intelecto tem três vertentes: a apreensão, o juízo e o discurso. A primeira, a apreensão, é o ato da faculdade de conhecer que deve representar como um objeto não acabado, isto é, nada afirmando ou nada negando. Representa o objeto de maneira não cabal. Pode dar-se tanto nos sentidos internos quanto nos externos. A apreensão não exige a mesma lógica que o juízo, não compete de fato com o juízo. O fólho *Illustratio Tertia – Pro 1ª Intellectus operatione, seipsum Appheensione*²³⁹ é dedicado exclusivamente ao tema. Nele, a operação de apreensão divide-se em simples e complexa e essa em pura e não pura. A simples apreensão é a que alcança um objeto simples. A complexa alcança um objeto complexo. A apreensão complexa pura nada afirma que ultrapasse seu objeto, nem faz hipótese sobre outros objetos, se além ao que recebe do intelecto. O intelecto consiste na faculdade de julgar aquilo que é uma representação. Tanto os objetos internos quanto os externos são captados diretamente pela apreensão. No intelecto humano ocorre a apreensão pura, simples e complexa.

A segunda operação do intelecto, o juízo, é o ato da faculdade de conhecer, que afirma ou nega o predicado do sujeito. O juízo é uma qualidade simples. É o ato da potência cognitiva que afirma ou nega o predicado com relação ao sujeito. O fólho *Illustratio Quarta – Pro 2ª Intellectus operatione, sive Judicio*²⁴⁰ descreve a operação do juízo como atividade cognoscente e afirmativa da faculdade de julgar, considerados o tempo e o espaço. Distingue-se em transcendental universal e virtual (possível). Na primeira há a certeza da coisa no intelecto, enquanto que na segunda não há a certeza,

²³⁹ Catálogo Eborensis n.º 38.

²⁴⁰ Catálogo Eborensis n.º 38.

estando apenas em potência para a coisa da qual tem uma representação. No juízo transcendental o ente remete a outro objeto, pode ser outro objeto em outro contexto. No juízo virtual o que se faz valer é o intelecto agente. É próprio do intelecto divino o juízo transcendental. O intelecto agente pode ter juízos diversos do mesmo objeto.

A verdade formal consiste num único ato do intelecto que indica e tem como condição que o objeto seja assim como o afirma o ato. Rejeita a contradição num mesmo conceito acerca de um mesmo objeto. Dá-se no intelecto, seja divino, criado e não em outras faculdades. São atos intrínsecos próprios ao intelecto, a verdade e a falsidade. A primeira se define como a conformidade do conhecimento com o objeto, por sua vez, a falsidade é a discrepância do conhecimento com o objeto.

Por fim, a terceira operação do intelecto é o discurso, sendo descrito como a exposição do tema sob apresentação da causalidade. Propriamente falando, o discurso define-se como apresentação do conhecimento e supõe uma progressão do ato de significar. Às vezes indica uma sucessão, às vezes uma causalidade. Sucessão seria uma progressão do conhecimento, meramente enumerativa, sem conexão. A causalidade está implicada numa afirmação que tem uma conexão de causalidade com relação à outra. O discurso divide-se em discurso de aproximação e de conexão, este, por sua vez, divide-se em discurso formal ou virtual. No fólho *Illustratio Quinta – Pro 3^a Intellectus operatione, sive Discursum*²⁴¹ o autor afirma que o discurso transcendental supõe ideias distintas e o discurso virtual supõe ideias apenas virtualmente distintas. O discurso formal inclui tanto as premissas quanto a conclusão, ou seja, é o pensamento dedutivo. A premissa objetiva oferece apenas informação à elocução transcendental. As premissas transcendentais fundamentam os conhecimentos. A fundamentação da elocução ocorre por meio da regra da lógica da necessidade. O discurso transcendental é a comunicação ativa através de premissas objetivas. O discurso é produto do intelecto humano, em sentido estrito, natural e formal.

Rodrigo Homem afirma que um mesmo ato pode ser um juízo e uma apreensão de um mesmo objeto material. O mesmo ato que focaliza um objeto material poderia ser intuitivo, abstrativo, distinto e confuso, poderia ser ciência e fé, ou ainda ser uma opinião mais duvidosa, de alguém mais prático ou mais inquiridor. O juízo define-se como uma qualidade simples. O mesmo ato não pode ser ciência e mera opinião externa. O discurso divide-se em discurso de aproximação e de conexão, este em discurso formal ou virtual.

²⁴¹ Catálogo Eborensis n.º 38.

O discurso formal, em sentido estrito, é o pensamento dedutivo. A conclusão formal alcança as premissas objetivas, mas não implica um discurso efetivo.

Nos comentários jesuítas, e sem querermos, uma vez mais, reclamar qualquer relação direta a intelecção é descrita como uma dada assimilação entre a faculdade intelectiva e a coisa inteligida²⁴². A representação da coisa conhecida se traduz na formação ou expressão inteligível da coisa em si mesma, ou seja, na produção de um conhecimento efetivado ou realizado chamado “verbo mental” ou pensamento. Este processo pode ser assim descrito: quando um sensível externo se apresenta a um dos cinco órgãos dos sentidos, ele imprime nele a sua respectiva imagem. Essa imagem chega ao sentido comum através dos nervos óticos e isto permite que o sentido comum alcance o conhecimento e avance até a imaginação. Assim, alcança o intelecto paciente ou intelecto possível e atinge o conhecimento do objeto. No entanto, o intelecto intervém e eleva a imagem à condição da universalidade. Assim o intelecto tem a função de iluminar as imagens, atualizar o objeto inteligível e produzir as espécies inteligíveis no intelecto paciente.

O intelecto é, desde o princípio, uma tábua rasa que, por comunicar com a matéria, tanto quanto a alma, depende dos fantasmas, quer no plano da física, quer no da matemática. É uma potência espiritual distinta dos sentidos e da imaginação. O intelecto exige um princípio interno, um modo de íntima conjunção, o que há de acabar por explicar o ato de pensar. São três as operações do intelecto: a simples apreensão, o juízo (*propositio*) e o raciocínio (*discursum*). A mesma divisão encontrou-se em Rodrigo Homem, mas este é um lugar comum. A primeira, comparável (*similis*) ao simples conhecimento do objeto sensível, conhece simplesmente uma coisa sem nada afirmar ou negar a seu respeito. A segunda, faz-se a atribuição de uma coisa a outra, ou a separação de uma em relação à outra. A terceira, não só se conhece uma coisa e se procede à atribuição referida, como também, com base numa proposição (*propositio*) ou em muitas, se infere outra, por meio de partículas conclusivas (partícula illativa) interpostas, tais como ‘portanto’ (*ergo*) ou ‘por conseguinte’ (*igitur*); a esta última operação, a principal atividade da razão humana e objeto dos Segundos Analíticos, dá-se também o nome de ‘racional’ (*rationalis*) ou ‘raciocínio silogístico’²⁴³.

²⁴² Carvalho, M. S. (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

²⁴³ Carvalho, Mário Santiago de (2020). *Dicionário do Curso Filosófico de Conimbricense*. Coimbra: Palimage, pp. 248.

Carvalho destaca um debate entre teólogos e filósofos quanto a saber se a inteção é uma qualidade ou uma ação, sendo esta última a tese preconizada pelos jesuítas conimbricenses. Uma ação é, em sentido verdadeiro e próprio, produtora de um verbo mental, e não da mera imagem do objeto; sublinhe-se bem: é uma ação produtiva que torna a coisa presente ao espírito (*intellectus*) não no ser real, mas intencional, o que sucede por meio de uma imagem. Toda a inteção requer, não apenas a presença do objeto, mas uma dada assimilação (*assimilatio*) entre a faculdade intelectiva (*potentiam intellectivam*) e a coisa inteligida (*res intellecta*), assimilação essa que consiste na expressão e representação da coisa conhecida mediante o verbo mental, que não é mais do que a espécie expressa da coisa.

Resumindo as operações do intelecto, pode dizer-se o seguinte: 1) designa-se por simples apreensão aquela pela qual conhecemos simplesmente uma coisa, sem nada afirmar ou negar acerca dela; embora a verdade se encontre na proposição, a simples apreensão atinge uma verdade peculiar, uma verdade simples, fundada na conformidade da imagem com o seu protótipo; quanto à falsidade, ela não ocorre por si, mas antes por acidente, podendo também, em tais tipos de apreensão, achar-se uma falsidade negativa ou desconformidade²⁴⁴. 2) É uma oração afirmativa ou negativa, descrição aristotélica alegadamente melhorada por Egídio Romano. Há proposições de inerência (*inesse*) e proposições modais, afirmativas e negativas. Na sua divisão segundo a quantidade, temos: proposição universal, particular e indefinida (*indefinita*) e, depois: demonstrativa, dialética e silogística. Estas três últimas assim explicadas: proposição silogística é a afirmação ou negação de uma coisa sobre algo, simplesmente; proposição demonstrativa é a afirmação ou negação de alguma coisa sobre outra, tomada como primeira suposição, ou seja, demonstrada por princípios conhecidos por si mesmos, salvo se ela própria for o primeiro princípio; a proposição dialética pode procurar a pergunta sobre a contradição ou, no raciocínio, assumir as partes que parecem prováveis ou verosímeis²⁴⁵. 3) Define-se como um movimento, ou como uma operação, ou atividade mental, na qual, à semelhança do movimento animal, como refere Alberto Magno, se dá necessariamente uma transição entre dois termos; pode, por isso, considerar-se um raciocínio discursivo como uma progressão do intelecto de um conhecimento a outro – o que pode ocorrer na

²⁴⁴ Carvalho, Mário Santiago de (2020). *Dicionário do Curso Filosófico de Conimbricense*. Coimbra: Palimage, pp. 92.

²⁴⁵ Carvalho, Mário Santiago de (2020). *Dicionário do Curso Filosófico de Conimbricense*. Coimbra: Palimage, pp. 369.

ordem da sucessão ou na ordem da causalidade; naquele caso, trata-se de uma série de conhecimentos que se sucedem independentemente uns dos outros, neste caso, com dependência de um conhecimento em relação a outro. O vocábulo compreende a argumentação e as inferências mas, além da sucessão e da causalidade, há ainda um terceiro gênero de discurso, dito 'segundo a disposição', como um meio entre dois termos²⁴⁶.

Intuição

O tema da intuição é abordado nos seguintes fólios: *Diadema III – Pro Notitiis*²⁴⁷; *Thesis 3ª – Pro Animae Notitiis*²⁴⁸ e; *Labor V – Notitias percurrit*²⁴⁹. Intuição é o conhecimento que se dá de maneira imediata, do ponto de vista da existência. Mas a intuição abstrata é o conhecimento da coisa, não de maneira imediata, ou em si mesma, ou não do ponto de vista da existência. O objeto não é conhecido intuitivamente, a não ser depois quando imediatamente acontecido o conhecimento pelas formas próprias. Não é exigido pela intuição que o objeto exista de fato, no tempo presente. A intuição propriamente dita e a intuição abstrata são essencialmente distintas. Um mesmo ato pode ser intuitivo e abstrativo. Um ato intuitivo pode levar à intuição abstrata, porém, o contrário não ocorre. Os sentidos externos só conhecem intuitivamente. A representação conhece intuitivamente e, de algum modo, abstrativamente. O intelecto, tanto na apreensão quanto no juízo, conhece intuitivamente e abstrativamente. No discurso, o conhecimento é unicamente abstrato.

Uma intuição distinta é um conhecimento que representa um objeto em sua singularidade. Contudo, uma mesma intuição pode ser distinta e indistinta com respeito a um mesmo objeto material. A intuição quiditativa é o conhecimento que alcança todos os predicados essenciais de uma coisa qualquer, assinalando sua diferença própria e seu conceito positivo. A intuição quiditativa deve ser certa e evidente. Nada conhecemos nesta vida, em sua quididade propriamente dita. A intuição compreensiva é o conhecimento da coisa em toda a sua extensão cognoscível. Uma criatura só pode compreender outra pela ação divina. Logo, no mesmo intelecto podem conviver a

²⁴⁶ Carvalho, Mário Santiago de (2020). *Dicionário do Curso Filosófico de Conimbricense*. Coimbra: Palimage, pp. 172.

²⁴⁷ Catálogo Eborensis nº 33.

²⁴⁸ Catálogo Eborensis nº 34.

²⁴⁹ Catálogo Eborensis nº 40.

experiência da fé e a experiência da ciência, sobre um mesmo objeto material. No entanto, não é possível, ao mesmo tempo, um juízo ou discurso científico e uma opinião já expressa e duvidosa.

Uma espécie intuitiva não está apta a contribuir com um conhecimento abstrato e o contrário também ocorre: uma espécie propriamente abstrata não pode contribuir para um conhecimento intuitivo. A busca da verdade exige a conformidade entre o conhecimento com o objeto tal qual é. A intuição é o conhecimento que representa seu objeto de maneira distinta. A intuição confusa é a que representa seu objeto de maneira não distinta. O intelecto divino não pode, por princípio, abstrair o universal, conforme pensamos. Da definição de corpo, especialmente situado, infere-se conclusões espirituais, mas um ser espiritual não pode ser definido a partir de um corpo ou conjunto de corpos. Um corpo, enquanto especialmente situado, terá o efeito de ser uma coisa e pode ser analisado sob este ponto de vista.

O *Curso Jesuíta Conimbricense* recorreu muitas vezes ao uso do vocábulo latino *notitia* se referindo, em alguns casos, ao conhecimento abstrativo, também chamado de simples inteligência, que é o conhecimento (*cognitio*) de uma coisa ausente, sustentando-se que este tipo de conhecimento não se produz nos sentidos externos, nem por intervenção divina. Acrescenta que o conhecimento (*cognitio*) intuitivo é da competência do intelecto, passando-se da notícia intuitiva à abstrativa mediante uma nova forma, mas podendo uma mesma espécie intervir nas notícias abstrativa e intuitiva. E ao fim, temos também a divisão do conhecimento em virtual ou confuso, e em formal, atual ou em si, divisão particularmente sensível na explicação do dilema do saber abordado no diálogo platônico *Ménon*: sabe-se confusa ou virtualmente quando se conhecem os princípios de que as conclusões científicas dependem, mas ainda não se sabe formalmente ou em si; para se saber formalmente ou em si, não basta ter o hábito da conclusão, mas são necessários os princípios e o juízo do intelecto que deles infere uma conclusão de maneira evidente²⁵⁰.

Signo

²⁵⁰ Carvalho, Mário Santiago de (2020). *Dicionário do Curso Filosófico de Conimbricense*. Coimbra: Palimage, pp. 320.

O tema a seguir é o signo ou sinais. Ele é abordado nos seguintes fólhos: *Filium III – Pro Signis*²⁵¹ e *Labor III – Percurrit signorum materiam*²⁵². O sinal é aquilo que representa alguma coisa à faculdade de conhecer. Logo, o sinal reúne duas dimensões transcendentais: uma voltada para a coisa e outra para a capacidade de conhecer. Essas duas dimensões são distintas entre si. Os sinais são uma relação transcendente com a coisa e com a potência. O sinal tem essas duas dimensões mesmo se não leva à faculdade de conhecer ao conhecimento.

Para uma distinção necessária e suficiente entre signo, significado e capacidade de significar basta a distinção da razão expositiva entre signo e significado. Disto infere-se que uma coisa pode ser sinal dela mesma. O sinal subdivide-se em natural e artificial com relação à coisa; em relação à capacidade, divide-se em formal e instrumental. Um mesmo objeto material pode receber significações de todos os sinais. O sinal formal é definido como aquilo que leva à faculdade de conhecer, do desconhecido ao conhecimento do significado. As espécies impressas são signos formais em um ato primeiro, por exemplo, um instrumento erguido ou a representação expressa da fumaça como sinal de fogo. São sinais formais em ato segundo, tanto os conhecimentos materiais quanto os espirituais. O sinal instrumental, por sua vez, é aquilo que, conhecido por antecedência, leva à faculdade de conhecer ao conhecimento do significado. Quando se utiliza este sinal de maneira perfeita e adequada, sempre há a participação do discurso. Qualquer ser pode ser sinal instrumental. O sinal natural é definido como aquilo que traz o significado por sua própria natureza. Por exemplo, primeiramente, uma causa accidental é sinal por si natural de um efeito possível. Uma causa accidental, extraída de uma presença absoluta e segundo sua própria entidade, não é signo de efeito futuro, pretérito ou de algum resultado possível. Qualquer causa que por si mesma seja adequada ou inadequada, necessária ou contingente, é signo natural de seus efeitos possíveis. A causa necessária inadequada, por si só, não é signo natural de efeito futuro ou da existência de algo. Uma causa necessária, devidamente fundada no ato primeiro, provida de todos os requisitos para sua operação, e afastados todos os obstáculos, é signo de um efeito existente, em cada caso. A causa contingente, fundada no ato primeiro, próximo, com vistas à sua atuação, não é signo de efeito futuro ou de algo existente. Toda causa, seja contingente, seja necessária, em ato segundo, é signo natural de seu efeito concreto. A causa aponta para seus efeitos no indivíduo. O efeito aponta para todas suas causas, no indivíduo. A

²⁵¹ Catálogo Eborense n° 37.

²⁵² Catálogo Eborense n° 40.

causa, em certa intensidade de ação, é signo de certa intensidade do efeito e o efeito, sob certa intensidade de ação, é sinal da intensidade da causa. A causa levada a efeito, seja natural, seja sobrenatural, seja em sentido duplo, nesta condução ou especificado durante ela, é signo natural de tal efeito. A causa que pode ser conduzida a um efeito, mesmo se ainda não o foi, mas refere-se a essa condução, é signo natural do efeito que pode ser levada a produzir. A causa privada de toda condução possível a todo efeito possível, por ser assim separada dessa possível condução, não é signo natural e um efeito sobrenatural nem natural, que só com seu desenvolvimento a causa pode produzir. Toda e qualquer entidade é signo natural de tudo o que existe.

O sinal artificial, também nomeado de arbitrário, é aquele que obtém uma significação pela vontade do outro. Um terceiro aspecto é incluído ao conceito essencial, à dependência da vontade de quem o constituiu, em outras palavras, a atribuição de significado depende de quem escolheu e o significado depende de um ato da vontade de quem atribuiu. Por exemplo, um nome ou uma palavra são sinais somente porque foram feitos para isto.

A definição de signo também está presente nos comentários conimbricenses como aquilo que representa algo à faculdade cognoscitiva, definição que se considera englobar, quer os sinais sensíveis, quer os espirituais (*spiritualia*); de seguida, com Boaventura, os comentários sublinham que a noção de sinal comporta uma dupla relação: à faculdade cognoscitiva e ao objeto significado, dupla relação esta característica de um sinal formal – este tipo de sinais, quer sejam conceitos, quer sejam espécies impressas, comportam uma relação real com a faculdade cognoscitiva, e são realmente inerentes à potência que conhece. O sinal não parece diferir daquilo que é significado (*significativum*), mas nele a relação (*habitus*) para com a coisa significada é anterior à relação para com a faculdade que conhece, precisando-se, no entanto, que aquela não é tanto uma relação (*relatio*) quanto o seu fundamento.

A respeito da doutrina dos signos, deve-se a Sebastião do Couto o primeiro tratado sistemático seiscentista da matéria e a Amândio Coxito a tradução portuguesa. Para Couto, o signo é um termo conotativo que manifesta formalmente uma capacidade de significar e denota a coisa significada. Assim, desvincula a significação de conceitos/fonemas/grafemas. Outro português, João Poinot, que teve sua obra conhecida por Locke, formulou uma sistematização distinta da de Couto²⁵³.

²⁵³ Carvalho, M. S. (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

A respeito da doutrina dos signos, Amândio Coxito escreve no artigo *O que significam as palavras?: o curso conimbricense no contexto da semiótica medieval*²⁵⁴, que a semiótica é uma ciência fundamental e geral acerca dos sinais: estes, por sua vez, são governados, enquanto agentes do processo de significação, por relações que os põem em jogo com os objetos e o espírito. A semiótica do *Curso Jesuíta Conimbricense* está inserida na lógica e oferece-nos uma teoria da linguagem enquanto instrumento do raciocínio, embora vá além disto. A linguagem possui duas funções: a primeira, função interna, interpreta a linguagem como um sistema de representações que facilita o conhecimento, possibilitando informações acerca do mundo, do próprio pensamento e do de outras pessoas. Assimila-se ao domínio do conhecimento em geral. O estudo da linguagem pertence ao campo da semântica. A segunda função, a externa, trata a linguagem como instrumento de comunicação para satisfazer a necessidade das relações humanas, pode ser assimilada ao domínio da ação do homem em geral. Em termos de semiótica, designa-se por pragmática. Os medievais não exploraram a primeira função, embora o *Curso Jesuíta Conimbricense* aborde o tema, contudo, não de modo satisfatório, na opinião de Coxito.

No mesmo artigo, Amândio Coxito afirma que, para Sebastião do Couto, significar é um processo que leva a algo diferente do sinal que se torna presente. Mas nem tudo o que é representativo é significativo, dado haver muitas coisas que se representam somente a si mesmas, não sendo, portanto, sinais. Significar pode também denominar-se “manifestar”, pelo fato de as palavras, enquanto sinais, darem a conhecer os conceitos de quem se serve da língua. Significar aparece ainda equiparado a indicar, estado certamente entendida por este último termo a função de designação que possuem uma palavra ou um conceito enquanto remetem para um objeto isolado que faz parte de um conjunto.

Enquanto agente no processo de significação, o sinal define-se como aquilo que representa, à potência cognoscitiva, alguma coisa distinta de si próprio. Sendo assim, nada pode ser sinal de si mesmo, como comprova Sebastião do Couto ao longo de todo o artigo, invocando autoridades como Aristóteles e Santo Agostinho. Por sua vez, enquanto representa alguma coisa ao espírito, o sinal apresenta uma dupla relação: por um lado, orienta-se para a potência a que torna presente aquilo a que se refere; por outro, dirige-se para o objeto significado, sendo esta a relação principal, pois é nela que se encontra a verdadeira natureza do sinal.

²⁵⁴ Coxito, Amândio (2014). *O que significam as palavras?: o curso conimbricense no contexto da semiótica medieval*. Revista Filosófica de Coimbra, vol. 13, nº25, pp. 31-61.

Ainda a respeito do sinal, Coxito menciona várias divisões. Deparamos no Conimbricense com uma primeira divisão em rememorativo, demonstrativo e prognóstico, cuja função é, respectivamente: trazer à memória um acontecimento passado, mostrar um fato presente e prenunciar o futuro. No entanto, esta divisão não corresponde propriamente a diferentes espécies de sinais, uma vez que eles podem ter o mesmo modo de significação ao significarem segundo aquelas diversidades de tempo.

A mais conhecida divisão considera, por um lado, os sinais formais e instrumentais e, por outro, os naturais e os convencionais, tendo os segundos inspirações em Aristóteles e Santo Agostinho, enquanto os primeiros não foram tidos em conta pelos antigos. Esta dupla divisão é a preferida do Conimbricense, pelo fato de situar os sinais segundo uma decomposição analítica contrastante, à maneira da árvore porfiriana. O sinal formal é uma semelhança das coisas – e, portanto, um sinal interno ou um conceito –, mediante o qual aquelas se conhecem. “É uma forma que determina o entendimento”. Os conceitos só são percebidos em si mesmos de um modo reflexo, por um ato posterior de conhecimento, através do qual de sinais passam a objetos conhecidos. No que respeita aos sinais instrumentais identificam-se por serem aqueles que, conhecidos como objetos, representam outros objetos. Os sinais naturais caracterizam-se por significarem o mesmo para todos, pelo que existe uma certa proporção real e intrínseca entre eles e as coisas significadas, tal como a do efeito em relação à causa e vice-versa. Ao contrário, o fundamento dos sinais convencionais está numa imposição voluntária e não numa denominação intrínseca. Destes podem distinguir-se os sinais consuetudinários, que têm o seu fundamento no costume ou no uso, isto é, na repetição contante de um ato.

Universais

A questão dos universais é abordada no fólho *Filum II – Pro Praedicabilibus in communi, et in specie*²⁵⁵ e *Labor I – Selectiores Praedicabilium difficultates percurrit*²⁵⁶. No conceito de matéria universal, acompanha a doutrina dos nominalistas e propugnam que a matéria do universal é múltipla, individual, conhecida apenas em virtude do que tenha de semelhante. Rejeita a afirmação dos realistas onde a matéria universal seria um todo, potencial e objetivamente simples que tem partes distintas, ainda que não em ato,

²⁵⁵ Catálogo Eborensis n.º 37.

²⁵⁶ Catálogo Eborensis n.º 40.

mas em potência. Também rejeita os holistas que afirmam que a matéria universal são todos os graus reunidos, por exemplo, o homem seria todos os graus da natureza humana reunidos pela força do intelecto. A proposta de João Duns Scotus de distinção formal entre os graus metafísicos a partir da natureza da coisa também é rejeitada.

Assim sendo, tomado formalmente, o universal é entendido, primeiramente, como universal abstraído dos estratos inferiores da realidade, de uma só essência, não exigindo unidade por si. Em segundo lugar, pode o universal, eventualmente, ser uno por si. Compostos por acidentes como “exército”, “casa”, “navio”, etc., podem ser universais. Consta da definição de universal a exigência de uma certa unidade pela qual o próprio universal se faz uno e indiviso, numa linha descendente (na direção de suas partes). Esta é a unidade de separação, própria da coisa universal. Compreendida como uma multiplicidade de coisas que compõem outra, de modo que, essas muitas coisas parecerão uma única. O autor completa que quando a natureza é conhecida pela via da abstração (do universal) não são necessariamente conhecidas suas propriedades, mesmo exigidas por tal natureza. O conceito que se abstrai da natureza tem a dupla base lógica da unidade de separação que distingue seu ser do ser predicado. A capacidade que tem o universal tanto de ser quando de ser predicado consiste num ato abstrativo que reúne uma variedade de aspectos sob o modo da unidade, na medida em que o torna apto para a pluralidade. A capacidade de ser uma identidade de natureza formal, com as categorias inferiores, que consiste no conceito, do qual se derivou a natureza, está presente numa abstração identificada com as categorias inferiores. Na identificação não se conserva a universalidade. A capacidade efetiva de predicar é a predicação em ato. A predicação se dá simplesmente pelo ato de se afirmar algo. O uno é capaz de ser ou de ser predicado de muitos. A essência do universal consiste na cópula não esclarecida, enquanto busca a lógica da unidade, da separação e da capacidade.

Os sentidos externos e os sentidos internos não podem abstrair o universal. Nenhuma potência material, mesmo sob ação divina, pode receber a capacidade de abstrair o universal. O intelecto humano pode abstrair o universal, por qualquer uma de suas três operações, a saber: a apreensão, o juízo e o discurso. O intelecto dos anjos também pode abstrair o universal. O intelecto divino conhece todas as coisas.

A distinção em cinco espécies do universal é adequada. Estas espécies são subalternas ao universal, em geral em sentido lógico, mas não em sentido natural. As espécies de universal podem ser partes imediatas do universal em geral. Das cinco

espécies de universais, nenhuma exige que as coisas singulares das cinco espécies podem ser realidade por acidente.

O primeiro posto entre as espécies de universais é do gênero definido como aquilo que é capaz de ser ou de ser predicado, de maneira incompleta. O gênero pode ter, numa classificação logo abaixo de si, indivíduos completos ou incompletos, podendo ser predicado deles tanto como gênero quanto como espécie. A espécie ou bem é predicável ou bem é subalterna, isto é, classifica-se logo abaixo do gênero. A definição de espécie subalterna é aquilo que vem abaixo apenas do gênero. As espécies predicáveis predicam-se de vários, diferentes quanto ao número, mas de maneira completa quanto ao conteúdo. Nem toda espécie predicável é também subordinada, mas toda espécie subordinada é também, logicamente, predicável. A mesma espécie pode ser classificada em dois gêneros diferentes, desde que não se componham, desde que um não seja subgênero do outro. Uma espécie distingue-se da outra por algo que tenha, que lhe seja predicado e que seja essencialmente diferente, de modo que não convenha à outra, sob o ponto de vista no qual estas entidades são comparadas entre si. Não há indivíduo indeterminado por natureza. O ato pelo qual conhecemos um indivíduo indeterminado não se dá sem o universal. Gêneros ou espécies podem ser negados em função do gênero ou espécies. As diferenças individuantes podem ser gênero ou espécies.

O terceiro predicável é a diferença e distingue-se em comum, própria e muito própria. A diferença consiste formalmente no próprio ser da coisa diferente e não na sua negação, ou alguma outra relação já mencionada. É definida como aquilo que se pode predicar de vários de maneira essencial, ou num aspecto de ser acidentalmente sempre presente. Acompanha Porfírio na definição do próprio como o que pertence a uma coisa e só a ela, sendo sempre inerente a ela e, reciprocamente, predica-se da coisa. O próprio consiste nalguma exigência ou postulação de outra ordem metafisicamente distinta da sua natureza, mas por alguma razão devida a esta própria natureza, como sua propriedade. O acidente, seja intrínseco, seja extrínseco, se for entendido como sendo atual não pode ser o quinto universal. Para tal, exigem pelo menos a própria existência e dos sujeitos. As privações reais, para que possam ser afirmadas com a verdade dos sujeitos, exigem a existência real própria e dos sujeitos.

O problema dos universais nos *Commentarii* mantém os cinco predicáveis (gênero, espécie, diferença, próprio e acidente) defende um tipo particular de unidade dos universais, chamada unidade de precisão. Outras *notas* constitutivas dos universais seriam a aptidão para existir nos particulares e a predicabilidade em relação aos mesmos. Os

universais exprimem a última definição do ser essencial. O conhecimento e ciência começam nos sentidos, consolidam-se com a experiência e culminam na conquista do universal e do inteligível²⁵⁷.

Da apresentação acima também não se percebe nenhuma filiação direta em relação aos *Comentários Jesuítas Conimbricenses*. Amândio Coxito estudou o tema dos universais nos *Commentarii*, mas percebe-se que a discussão deste problema, por parte dos escritos que estamos a analisar se coloca num plano talvez distinto dos primeiros *Commentarii*.

Metafísica e Ente

O fólio *Labor II – Metaphysicam percurrit*²⁵⁸ ocupa-se da Metafísica. Os pontos aqui expostos são detalhados nos fólhos do Catálogo Eborense n° 41. Define o objeto da Filosofia Transnatural ou Metafísica como versando sobre tudo o que pode existir, ou seja, abrange qualquer ente, seja positivo ou negativo, seja real ou de razão. Se a Metafísica se ocupa de maneira especial apenas com o ente real e positivo, a definição, em termos positivos, pode ser apresentada como aquilo que pode, que é capaz de existir real e positivamente ou, em termos negativos, aquilo que em si não contém qualquer contradição que o impeça de existir real e positivamente. O ente ultrapassa as diferenças, o ente tem propriedades como o Uno, o Verdadeiro e o Bom. A verdade transcendente assim se expõe: a conformidade da coisa com o conhecimento. Também é admitida a falsidade transcendente. Os entes dividem-se adequadamente em divino e criado. É possível demonstrar, à luz da razão natural, a existência de Deus e mesmo que ele é Uno. A existência do ente criado é a própria entidade da coisa. Assim, a existência atual não se distingue da essência atual, o mesmo ocorre em relação à existência possível e à essência possível. Outra distinção apresentada é entre substância e acidente. Substância é o ente existente em si mesmo, isto é, aquilo que antes de mais nada e por si mesmo apresenta-se a partir da natureza e não por causa de outro, do qual distingue-se devidamente. A perseidade é o predicado constitutivo da substância. O acidente é o ente que existe em outro, isto é, um ente que, no primeiro momento, apresenta-se por causa de outro,

²⁵⁷ Carvalho, M. S. (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

²⁵⁸ Catálogo Eborense n° 40.

convenientemente dele distinto, e não por causa de si mesmo. Os acidentes eucarísticos apresentam-se exteriormente ao sujeito, apenas pela ação que os criou. A razão formal do corpo consiste na composição das partes, de forma a criar a extensão ou a massa. Já a razão formal do espírito, ao contrário, não está na extensão das partes ou, concretamente, no fato de não ter partes. Neste campo, temos as entidades modais, ou seja, entidade intrínseca por si mesma, e imediata apenas a outra, de modo essencial e atual. A fé assegura o subsistente, definido como o termo final de uma natureza substancial é complemento desta mesma natureza. O subsistente é o real e não seu modo de ser. A quantidade é definida como o ente impenetrável por si mesmo. A qualidade deve ser explicada como um acidente distinto, que realiza a substância sem torná-la impenetrável e que a situa, não a denominando nem agente nem paciente, nem difusa por toda parte, etc. As relações predicamentais consistentes acontecem na entidade positiva, acrescida a um fundamento. Relações predicamentais são definidas como aquilo cujo ser inteiro diz respeito a outro. Também as ações acontecem na natureza das coisas e são por princípio distintas da natureza da coisa, do princípio ao fim. A ação define-se como consequência imediata daquilo que uma coisa é. A paixão é a consequência, mediante a qual algo é recebido.

O conceito geral de Ente é apresentado no fólio *Punctum I – Pro Conceptu Entis in Communi*²⁵⁹. Assim se define o ente real positivo, em termos negativos, aquilo cuja existência em nada impede que exista positivamente. Em termos positivos é assim definido aquilo que pode existir real e positivamente. O conceito formal do ente, em sentido muito amplo, é uno do ponto de vista do real e da razão. O conceito objetivo, todavia, não é uno do ponto de vista do real, mas é uno do ponto de vista da razão, por causa da unidade extrínseca proveniente do conceito formal. Sobre a transcendência das diferenças do ente, não há dúvida de que o ente transcende as diferenças, tanto do lado do real quanto do ponto de vista objetivo. No que diz respeito à transcendência formal, do lado do ato é que está a controvérsia. O ente real positivo transcende formalmente suas diferenças, pelo lado do ato, se elas são concebidas como diferenças reais, que o constituem enquanto ente real. O ente real positivo não transcende formalmente suas diferenças pelo lado do ato, para todo e qualquer conceito. As diferenças do ente real podem ser concebidas e exprimidas de modo absoluto sem que se expressem como ente real. O ente real positivo é unívoco com relação a todos os entes reais positivos. O ente,

²⁵⁹ Catálogo Eborensis n° 40.

em sentido estrito, não é unívoco com relação ao ente real e ao ente de razão, ao negativo, ao possível e ao impossível. Mas se o ente for tomado em sua significação mais ampla, significa apenas aquilo que de algum modo pode existir. Ele pode ser unívoco, com relação ao ente real e ao ente de razão, ao positivo e ao negativo. Em relação aos atributos, o ente enquanto ente não tem atributos, mas propriedades, falando-se a rigor. Falando de maneira mais livre, o ente tem atributos dos quais os mais conhecidos são apenas três, a saber: o Uno, o Verdadeiro e o Bom. Estas propriedades só se distinguem uma da outra quanto ao ato, por suas diferentes conotações. O fato de ser uno precede o ser verdadeiro e o bem. E o verdadeiro antepõe-se ao bem, na ordem de precedência. Quanto à ordem de importância, primeiro o ser verdadeiro, depois o bem e o uno. E ser bom é mais importante que ser uno. A unidade transcendente do ente consiste em ser de fato, ou seja, no “fato” da entidade objetiva do ente, expressa pela tendência à separação ou à pluralidade que ela suprime. A unidade transcendente forma-se de tríplice indivisão. A verdade transcendente consiste na capacidade que tem o ente de conformar-se ao conhecimento verdadeiro de si. A verdade transcendente não é o mesmo que a inteligibilidade. Existe o erro transcendente como a possibilidade de conter uma informação errada, que difere de algum modo do ente real positivo. O mesmo diz-se do bem adequado a outro. O bem perfeito transcende a todo ente. O mesmo afirmamos do Bem adequado, do Bem amável ou desejável. O Bem em si, isto é, o Bem perfeito independe de ser dito de modo absoluto ou de certo ponto de vista e é um atributo do ente.

O ente divide-se em substância e acidentes²⁶⁰. A substância habitualmente é assim descrita: o ente existente em si mesmo. A substância, ou o ente existente em si mesmo, e aquilo que em primeiro lugar e por si mesmo existe na natureza e não por causa de outra coisa da qual adequadamente se distinga. A perseidade, provavelmente, consiste naquilo que a coisa busca por si mesma como perfeição e não em algo que seja atribuído por outra coisa, devidamente distinta. A definição de acidente distingue-se da substância da seguinte maneira: o acidente é um ente existente em outro, isto é, um ente que, primariamente, tende à perfeição, por causa de outro adequadamente distinto, e não por causa de si mesmo. O predicado diferencial e constitutivo do acidente é chamado de inaleitas.

A distinção do ente em modal e real é adequada²⁶¹. O conceito de modo é, habitualmente, assim definido: um modo de ser intrínseco por si e imediatamente

²⁶⁰ Punctum II – Pro Ente Substantiali & Accidental. Catálogo Eborensis n° 40.

²⁶¹ Punctum III – Pro Ente Modalis & Reali, Corporeo & Spirituali. Catálogo Eborensis n° 41.

colocado em outro ser. A realidade ou o ente real distingue-se do ser modal por ser algo que não se prende a outro por si mesmo, essencial e imediatamente. Se certa entidade se une por mediação a alguma outra, por meio de uma união diferente, isso acarretaria um processo infinito de uniões. Deve-se inferir que tal entidade é um modo e, para ela, é essencial e imediata a união com outro. A diferença real assim se define tranquilamente: a diferença de uma coisa com outra. A distinção pode ser pela natureza da coisa (*ex natura rei*) ou distinção de razão (*rationis distinctionem*). Esta subdivide-se em distinção modal e real. A distinção real é aquela que se dá entre uma coisa e outra, ou seja, entre duas realidades. A distinção modal dá-se entre um modo de ser e sua realidade. A divisão do ente em corpóreo e espiritual, é correta. A razão formal do corpo consiste na colaboração dos diversos elementos, de forma a constituir seja a extensão, seja a massa. A razão formal do espírito consiste na ausência de partes, ou seja, não existe extensão, porque não existem partes.

A distinção entre o ente divino e o criado é abordada em *Punctum IV – Pro Ente Divino & Creato*²⁶². A denominação de possível no ente divino deve ser tomada adequadamente como sendo uma possibilidade intrínseca, pura e simples, isto é, não relativa a alguma causa. A denominação de possível, no ente criado, provém da possibilidade intrínseca, porém, relativa. O possível, à razão comum, acrescenta uma intrínseca ligação (*respectum*) para a causa que o produz, a saber, a onipotência. No aspecto da possibilidade, as essências das coisas não dependem da ação direta de Deus. Já as criaturas, no aspecto da possibilidade, dependem de Deus, como causa possível, isto é, de quem possa ser para elas causa eficiente, final e, por fim, causa exemplar. A existência atual do ente criado distingue-se da essência do ente criado.

Predicamento é assim definido: um gênero supremo e o que está abaixo dele por disposição natural²⁶³. A rigor, admite-se apenas um Predicamento. E este predicamento é a subsistência, que assim se define: o termo último, o complemento da natureza substancial. A subsistência é uma realidade e não um modo. Distingue-se assim, efetivamente, da natureza de fato. A natureza composta que forma um inteiro e é, portanto, uma subsistência, é composta de subsistências particulares, que são partes suas, de seu todo inteiro. As subsistências que são parte de um todo unem-se entre si por uma união especial.

²⁶² Catálogo Eborensis nº 41.

²⁶³ Punctum V – Pro Ente Praedicamentali & Subsistentia absolute. Catálogo Eborensis nº 41.

Ainda sobre a subsistência, seu princípio, causa e efeitos são abordados em *Punctum VI – Pro Principio, sive Causa & Effectibus Subsistentiae*²⁶⁴. A natureza corpórea criada, ela mesma, não pode ser levada à perfeição, de maneira natural, junto às muitas partes das subsistências próprias. Ela o pode de maneira sobrenatural. Admitimos que a natureza criada possível, conforme exigido, pode ser levada à perfeição de maneira conatural pelas diversas subsistências que a delimitam em gênero diferente. Isso, se tais subsistências forem distintas entre si, pela natureza da coisa e da própria natureza.

A definição de quantidade é: o ente por si impenetrável²⁶⁵. Disto conclui-se que a marca distintiva essencial da quantidade é a impenetrabilidade radical. Pode-se concluir daí que a quantidade pode ser separada da matéria, por ação de Deus. Consequentemente, a matéria pode existir, mesmo se lhe for suprimida a quantidade. A matéria desprovida de quantidade, seja do peso, seja da leveza, não ficaria reduzida ao ponto nem por si mesma reduzir-se-ia ao ponto. Ou seja: ela continuaria a ter peso ou leveza, se fosse despojada da quantidade.

A qualidade é um acidente diferente, que completa a substância sem ampliar seu ser ou torná-la imune a influências, não fazendo que seja agente, paciente, localizada, situada, relacionada, duradoura nem coberta²⁶⁶. Entende-se por qualidade um acréscimo de grau sobre o próprio sujeito. Dizem acompanhar a doutrina daqueles que a fazem consistir em uma realidade positiva, acrescida a um substrato. A relação predicamental assim se define: aquilo cujo ser inteiro está em voltar-se para o outro. Neste ponto, surge uma diferença transcendental entre a relação e o predicamento. A relação predicamental diz respeito ao termo, enquanto puro termo, dependente da existência, o que não se dá com o transcendental.

A ação define-se como efluxo mediante o qual um ser sai de si para fazer algo ser ou derive de algo²⁶⁷. A ação concretamente realizada diz respeito essencialmente a seu princípio. Uma ação pode surgir a partir da outra, que lhe servirá de princípio. A ação concreta diz respeito principalmente a seu termo. Para que haja diversidade das ações basta que haja diversidade do princípio ou do termo. A paixão assim se define: o influxo mediante o qual alguma coisa é recebida. Ela distingue-se realmente pelo princípio ou pelo termo, com os quais relaciona-se de modo essencial. Seu princípio e termo não

²⁶⁴ Catálogo Eborense nº 41.

²⁶⁵ Punctum VII – Pro Quantitate Praedicamentali. Catálogo Eborense nº 41.

²⁶⁶ Punctum VIII – Pro Qualitate, Relatione & Ubicatione. Catálogo Eborense nº 41.

²⁶⁷ Punctum IX – Pro Actione & Passione. Catálogo Eborense nº 41.

podem variar, pois são eles que a especificam. Uma paixão pode ser causada por outra ou a partir da outra, isto é, pode ser recebida e pode ser criada.

Habitualmente assim se define a posição: a forma intrínseca, pela qual uma coisa encontra-se em certo lugar, com certa disposição de suas partes²⁶⁸. Daí entende-se que uma substância espiritual e simples não tem posição. A duração pode ser extrínseca ou intrínseca. A duração extrínseca nada mais é que o tempo exterior, medido em função da coisa que durou, seja este tempo imaginário ou real, como a duração do primeiro móvel. A duração intrínseca a forma intrínseca, pela qual a coisa formalmente corresponde ao tempo. Desta definição podemos deduzir que a duração da coisa corresponde ao instante enquanto durar.

São chamados de possíveis aqueles entes cuja vinda ao ser não contradiga uma causa externa, nem suas implicações²⁶⁹. Em sentido contrário, estão aquelas coisas cuja existência julgamos ser contraditória às causas e aos seus desdobramentos. É impossível uma criatura eterna por natureza (*a parte ante*), isto é, que não tenha tido começo. Em segundo, uma criatura eterna (*a parte post*), isto é, que não tenha fim, ou seja, que pela força de sua existência esteja essencialmente determinada a durar, de modo que, depois de criada, não possa ser destruída.

Em *Labor VII – Physiologiam percurrit*²⁷⁰ afirma-se que princípio do vir a ser é aquilo de que procede alguma coisa, de algum modo. Os princípios do corpo natural consistem em fazer-se ou em ser feito. Os corpos são a geração do próprio composto, através de produção atual. A geração tem por princípio a matéria, a forma e a privação. Acrescenta como princípio a forma preexistente na matéria. O corpo natural, enquanto ser, tem apenas dois princípios, que são a matéria e a forma. A matéria primeira não pode ser engendrada e é incorruptível. Alcança todas as formas. A forma substancial é um ato físico substancial da matéria, que com ela forma compostos. No composto natural há apenas uma vertente que se distingue da atividade produtiva da forma. Não se distingue de suas partes e nada inclui além da matéria, da forma e da ligação entre elas. A causa é descrita como um princípio que penetra outro ser e, por uma penetração, que, formalmente, pode falhar. A causa em ato primeiro próximo constitui-se formalmente por sua possibilidade intrínseca, pela possibilidade que lhe foi dada pela causa primeira, bem como das condições de atuação, que devem existir, da parte da própria causa. A causa

²⁶⁸ Punctum X – Pro reliquis Praedicamentis. Catálogo Eborensis n° 41.

²⁶⁹ Punctum XI – Pro Possibilitate aliquorum Entium. Catálogo Eborensis n° 41.

²⁷⁰ Catálogo Eborensis n° 40

criada visa essencialmente a seus efeitos possíveis. O mesmo dizemos da causa Incriada. A causa material, que é causa a rigor, é aquela que, quando presente, traz algo à existência. A existência é necessária à causação material. A causa formal, a rigor, não é causa. A causa eficiente é um princípio, por natureza extrínseco, a primeira da qual depende a ação. A ação é a causalidade Eficiente. A causa final é aquilo que é o motivo de alguma coisa existir. O fim, que é o mais amado, é o fim de cada um. O mal, enquanto mal, não pode levar a uma conclusão.

Como se sabe não é possível a respeito da metafísica fazer qualquer comparação com os *Commentarii*. Neles não houve lugar para um volume publicado relativa a tão importante assunto. Todavia, na linha do que vínhamos fazendo, talvez se impusesse uma comparação, primeiro com a obra homónima de Pedro da Fonseca (que os estudos de António Martins nos ajudam ainda a perceber) e, depois, ou sobretudo, com as páginas dedicadas à metafísica em particular nos cursos com data mais próxima do ensino de Rodrigo Homem. Estaria neste caso o trabalho de António Cordeiro, como foi referido acima, mas infelizmente a obra deste último ainda não foi traduzida para português.

Conclusão

De um modo geral, é consenso a muitos escritores brasileiros a não existência de uma produção filosófica brasileira em tempos coloniais, de mesmo modo, nega-se qualquer relevância ao ensino ofertado nos colégios inacianos que concedia graus de bacharelato e licenciatura. Como exemplo, o padre Lima Vaz escreveu, em 1961, *O pensamento filosófico no Brasil de hoje*, onde afirma já nas primeiras linhas da introdução que o traço comum das produções filosóficas brasileiras anteriores à fundação da primeira Faculdade de Filosofia, na Universidade de São Paulo, de 1934, “é a carência quase absoluta daqueles requisitos metodológicos, que dão direito de cidade às obras científicas nas nações cultas”, e acrescenta que “são flagrantes as consequências desastrosas do autodidatismo dos nossos pensadores, na fase que poderíamos denominar pré-universitária da filosofia brasileira”. Lima Vaz prossegue e afirma que a atividade filosófica não teve caráter orgânico, e sim, marginal, sendo fruto de iniciativa de intelectuais isolados²⁷¹. O mero elenco das teses ensinadas ou defendidas por Rodrigo Homem que se acabou de fazer desmente claramente Lima Vaz.

Como indicado ao final do Capítulo 1 deste trabalho, as reformas pombalinas de instrução pública produziram no Brasil um apego à necessidade de modernização, tendo como consequência o desenvolvimento de um profundo preconceito historicista contra a herança portuguesa. A ideia de modernização ainda se fortaleceu após a *Declaração da Independência*, em 1822. Para o historiador Serafim Leite, “a história da cultura escolar colonial ainda não está feita em bases científicas, o que vem a significar que ainda não se estudou nas suas fontes, dentro do ambiente e dos livros que foram veículos dela”²⁷². E Luiz Cunha constata a existência de uma “bibliografia restrita, dispersa e insatisfatória” em relação à gênese e ao desenvolvimento do ensino superior no Brasil²⁷³. Estas considerações explicam o diagnóstico do padre Lima Vaz ao desconsiderar toda a produção filosófica anterior à fundação da Faculdade de Filosofia na Universidade de São Paulo.

²⁷¹ Lima Vaz S. J., *O pensamento filosófico no Brasil de hoje*. 1961.

²⁷² Leite, Serafim S. J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

²⁷³ Cunha, L. A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. São Paulo: Editora Unesp.

Desta maneira, os escritos de Rodrigo Homem, transcritos no anexo a seguir, e todo o acervo do *Catalogus Eborensis* retomam o debate a respeito do ensino colonial e da filosofia no Brasil. O primeiro ponto a ser observado é que estes escritos enriquecem a bibliografia restrita, dispersa e insatisfatória, como define Cunha e se configuram como fonte de pesquisa do ensino dos colégios inacianos. A *Metaphysica de Ente Reali* de Francisco de Farias²⁷⁴, publicado em 1747, no Colégio do Rio de Janeiro, já poderia ter despertado este interesse pelo ensino jesuíta em Artes e incentivado a busca por outros escritos elaborados nos colégios inacianos, mas, como assinala Cerqueira, a ideia de modernização e as reformas adotadas pelo Marquês de Pombal ocasionaram no preconceito em relação a toda herança portuguesa²⁷⁵.

O traço comum das produções filosóficas do período colonial e a pedagogia da Companhia de Jesus, seguem as diretrizes da *Ratio Studiorum* e do retorno aos textos aristotélicos contidos nos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. A primeira pautou a organização e a atividade dos colégios inacianos por quase dois séculos, foram ao todo 865 estabelecimentos de ensino ao redor do mundo. O segundo, além de influente, foi difundido por toda a Europa e também chegou às instituições ao redor do mundo. Portanto, o julgamento que faz o padre Lima Vaz ao indicar a carência absoluta de requisitos metodológicos das produções brasileiras, desconsidera a sistematização do ensino presente nos colégios jesuítas e, também, que o plano de ensino jesuíta é fruto de décadas de intenso debate entre os principais representantes da ordem religiosa.

Cabe ressaltar que o currículo dos colégios da Companhia de Jesus no Brasil não difere das instituições constituídas na América espanhola, que ofereciam o ensino de Artes e Teologia além de conceder graus acadêmicos de bacharelato, de licenciatura e doutoramento que são inspirados nos currículos de Salamanca e Coimbra²⁷⁶. Vale lembrar também, as inúmeras tentativas em criar a Universidade do Brasil e que os colégios jesuítas atendiam os filhos de funcionários públicos, de senhores de engenho, de criadores de gado, oficiais mecânicos. Assim, não podemos afirmar que estas produções brasileiras são frutos de iniciativas isoladas e, tampouco, sem raízes culturais. É necessário

²⁷⁴ Marques, L. A. (Jan/Abr de 2018). *Metaphysica de Ente Reali*. Síntese, pp. 33-54.

²⁷⁵ Cerqueira, L. A. (julho de 2000). *Projeção do aristotelismo português no Brasil*. Aristotelismo e antiaristotelismo, pp. 217-233.

²⁷⁶ Marques, Lúcio A. (2018). *A lógica necessidade: o ensino de Rodrigo de Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre, RS. Editora Fi.

considerar o contexto de colonização e, portanto, o papel das instituições de ensino neste cenário como demonstra Luiz Cunha²⁷⁷.

Os escritos de Rodrigo Homem não possuem o traço do autodidatismo indicado pelo padre Lima Vaz. O *Catalogus Eborensis*. Possui ao todo, 49 escritos, deste total, 20 são de Bento da Fonseca que chegou ao Maranhão na companhia de Rodrigo Homem na 41ª expedição em 1720. Bento da Fonseca teve toda formação acadêmica no Brasil. Estudou e foi Professor de Artes e Teologia no Pará. Foi Administrador da Residência da Madre de Deus no Maranhão. Em Lisboa, foi Procurador Geral, coligiu documentos e redigiu capítulos para a História da sua Vice-Província, papeis que colocou à disposição do P. José de Moraes²⁷⁸. Nos textos analisados neste trabalho dois foram defendidos por ele: Catálogo Eborensis nº 37 e Catálogo Eborensis nº 44.

Nos sete escritos de Rodrigo Homem é possível observar traço da filosofia aristotélica e dos comentários realizados pelos jesuítas nos volumes do *Curso Jesuíta Conimbricense*. Todavia, como também deixámos indicado, é preciso indagar traços de outros cursos mais próximos no tempo em que Rodrigo Homem e os seus companheiros estiveram ativos. O melhor candidato a este tipo de indagação é, como dissemos, António Cordeiro. Por falta de tradução deste último remetemo-nos aos *Commentarii*. O debate a respeito da alma apresenta a compreensão tripartite da alma aristotélica, tema presente nos *Parva Naturalia* e *De Anima*. Discute a localização da alma no corpo como fez Tomás de Aquino. No campo da dialética ou lógica é possível observar traços de Pedro da Fonseca. A dialética é definida como técnica de raciocínio. Os títulos aristotélicos comentados pelos jesuítas foram *Categorias*, *Interpretação*, *Primeiros* e *Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*, todos antecidos pela *Isagoge* de Porfírio. A abordagem de intelecção, intelecto e do problema dos universais também trazem os traços conimbricenses. Os escritos foram apresentados como *Conclusiones Philosophiae* e seguem as regras estabelecidas na *Ratio Studiorum*. São as fontes que ligam a tradição da filosofia renascentista e, a partir dela, a filosofia clássica.

²⁷⁷ Cunha, L. A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. São Paulo: Editora Unesp.

²⁷⁸ Leite, Serafim S. J. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização.

Anexos

Anexo

Neste anexo apresento a tradução à língua portuguesa dos escritos de Rodrigo Homem apresentada por Lúcio Álvaro Marques na sua obra *A Lógica da necessidade*²⁷⁹, no capítulo *Os Opera Omnia*. São as traduções utilizadas no decorrer desta dissertação.

Catálogo Eborensis 33

À única augustíssima Imperatriz dos céus, à Santíssima Mãe de Deus, em sua prodigiosa Assunção, coroada pela Trindade Suprema, com um tríplice diadema, três vezes mais preciosa que o ouro mais puro, e mais delicado que os fios de ouro, provados nas chamas. Este diadema nasce da filosofia da Alma, como ouro maciço e como um diadema elegantemente tecido, moderado pelo Reverendíssimo Padre e Sumo Mestre Rodrigo Homem, SJ, e [seu discípulo e seguidor], Manuel da Silva, SJ. No Colégio do Maranhão, no dia... deste mês. Questão de honra: teria a Beatíssima Virgem, em sua gloriosa Assunção, o mérito de Filha, Mãe e Esposa?

Diadema I – Pro Anima

A definição de alma assim se apresenta: o ato primeiro do corpo físico-orgânico e que lhe atualiza a potência para a vida. [A alma] divide-se em vegetativa, sensitiva e racional. A divisão é, concretamente, adequada. *Surge uma questão: os graus vegetativo, sensitivo e racional são separáveis? Certamente.* A dimensão mais perfeita inclui, em certo grau, suas dimensões menos perfeitas. Infere-se que a alma racional informa a matéria segundo seus diversos graus. Isso é suficiente. Os quatro humores do corpo não animam a alma como um todo. Da mesma forma se tem dito isto desde o princípio sobre o sêmen. Tal como a gordura, que está em um lugar separado, não afirmamos estar isolada; a carne certamente está entremeada pela alma, assim como esta por aquela [a carne]. Os nervos, os ossos, os dentes, as unhas e os cabelos são partes que tocam a carne. A alma inteira anima as aves emplumadas. Tanto a alma vegetativa das árvores e das plantas quanto a alma sensitiva dos animais imperfeitos, como [as almas] dos perfeitos, consistem de partes que as integram. Aqui surgem dificuldades: seriam tais partes homogêneas? Respondemos afirmativamente. Uma dificuldade maior: a alma [dos seres] materiais influi indivisivelmente em suas ações e assim concorre para a visão, não somente a parte

²⁷⁹ Marques, Lúcio A. (2018). *Opera Omnia* in *A lógica da necessidade: o ensino de Rodrigo de Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre, RS. Editora Fi, pp. 173.

da alma que está, por exemplo, sob o olho, mas também no pé? Aderimos ao partido dos que o afirmam. *Há aqui uma concepção da vida comum a Deus e às criaturas.* O conceito de vida como ato primeiro define-se como o princípio do movimento por si a partir da imanência do ser vivo. De onde se infere, portanto que é impossível um princípio criado que viva por atos indistintos de natureza, com o que concordamos. O conceito de vida como ato primeiro não compete à espécie imprópria composta de objetos. Entenda-se o mesmo acerca das faculdades locomotiva e degenerativa. A espécie exprime-se a partir do hábito, o tipo de memória e de outros atos reflexivos e ainda em relação aos hábitos naturais, que são vitais ao ato primeiro. É inegável a existência de uma alma racional, indivisível, um espírito independente de substrato, que se estende por todo o corpo. Daqui emerge uma não ligeira dificuldade: a alma racional, existindo assim do modo como digo que ela existe, pode ao menos ser aumentada pela ação de Deus? Defendo a posição de quem o nega. Será que as faculdades, tanto espirituais quanto materiais distinguem-se efetivamente da alma? Contesto quem o afirma e digo que só existe uma distinção [frágil ou sutil], sob o aspecto do agir. Assim de passagem fica esclarecido que só admitimos distinção entre os graus metafísicos sob o aspecto do ato e recusamos todas as outras separações. Uma primeira que se pode levantar é se as almas racionais são recebidas num substrato adequado para operações espirituais. E outra é se as sensações materiais atingem a própria alma, como um tipo de substrato impróprio. Aderimos a quem o afirma. Se, em seguida, como espécie de desfechos, alguém perguntasse a respeito do sentido e se é pelos sentidos da alma que sentimos, respondemos afirmativamente.

Diadema II – Pro intellectu, et triplici ejus operatione

A definição de intelecto assim se apresenta: a faculdade espiritual do conhecimento. Seu objeto material é o ente em toda a sua extensão. Por isso, não nego que o intelecto pode, em um ato único, conhecer o múltiplo em sua condição de múltiplo, conquanto o primeiro objeto de seu conhecimento seja algo singular ou que seja possível ao intelecto conhecer apenas um ou vários objetos. *Já a inteligência define-se como sendo o ato da faculdade intelectual, que se exprime formalmente, tornando o objeto intencionalmente presente.* Apresenta-se uma grave questão: em que consiste formalmente a inteligência? Acompanhamos o pensamento de quem afirma ser ela apenas um signo do conceito. Seria uma consequência que nem a ação que se pratica nem a ação que se recebe (*passio*) exigem um entendimento lógico? Aceito a inferência. Outra consequência seria: a

unidade de um ser dispensaria também a lógica? Desta vez eu nego. E surge uma dúvida: a intelecção é, por natureza, distinta da ação que a produz? Concordo com quem afirma, no sentido de distinguir afirmação e intelecção. Disso pode alguém concluir: as ações distinguem-se não apenas de seus princípios, mas também de seus termos e são realidades. É assim que pensamos e reconhecemos um único modo de ser na natureza, concretamente, a unidade do ser. Daí facilmente infere-se que a subsistência, a relação predicamental e a posição são realidades e não apenas modos. Ainda outra questão: poderia uma intelecção criada ser produzida apenas por Deus, fora de qualquer sujeito? Rechaço a afirmação por ser contraditória. Temos uma controvérsia ainda maior: o intelecto de Pedro pode entender pelo conceito a Paulo, e vice-versa? Mais ainda: poderia o intelecto humano entender por meio do conceito de anjo, ou ao contrário? Concordo com esta afirmação. A dúvida persiste: alguém criado pode entender por meio de intelecção divina? Esta, nós a negamos. Continuamos a interrogar: em que consiste o verbo mental? Em que faculdade (ou faculdades) ele acontece? Ele inclui a ação praticada e a atinge o sujeito? Vejamos. O conhecimento acontece de maneira confusa, quando a reflexão é inadequada. Disso decorre uma dificuldade: é possível um conhecimento cuja reflexão seja adequada? Nossa resposta é afirmativa. Aos interessados: como definir e classificar a apreensão? Vamos responder. Há aqui dupla controvérsia: poderia ser o mesmo ato um juízo e uma apreensão sobre o mesmo objeto material? A resposta deve ser afirmativa. Portanto, o mesmo ato que focaliza o mesmo objeto material poderia ser intuitivo, abstrativo, distinto e confuso, poderia ser ciência e fé, ainda uma opinião pessoal mais duvidosa, de alguém mais prático ou mais inquiridor. E qual seria a definição de juízo? O juízo é uma qualidade simples. Poderia, no mesmo intelecto, por ação divina, dar-se o assentimento e a negação a respeito de um mesmo objeto, por exemplo, pela ação de Deus? Isso levaria a concluir: o mesmo ato, portanto, não pode ser ciência e mera opinião externa. Concedo a conclusão. O discurso divide-se em discurso de aproximação e de conexão; este em discurso formal ou virtual. O discurso formal, tomado adequadamente, inclui tanto as premissas, quanto a conclusão. Em sentido estrito é o pensamento dedutivo. *Para saber o caminho das premissas à conclusão, e como são necessitados, dizemos, ou seja, é necessário saber como a uma premissa segue-se uma conclusão, quando a premissa tem uma fundamentação racional ou apenas um motivo de conteúdo? Respondo: a conclusão segue sempre a pior premissa, ou o argumento pior implicado nas premissas.* Uma dúvida comum é se a conclusão formal alcança as premissas objetivas. Alinho-me aos

que o afirmam. Uma dúvida maior é se em todo discurso formal está implicado um discurso efetivo. Oponho-me a esta opinião.

Diadema III – Pro Notitiis

Definimos assim a intuição propriamente dita: é o conhecimento que se dá de maneira imediata, do ponto de vista da existência. Já a intuição abstrata assim se define: o conhecimento da coisa, não de maneira imediata, ou em si mesma, ou não do ponto de vista da existência. Uma questão que se coloca é quais condições são exigidas por ambas. Realmente uma espécie intuitiva não está apta a contribuir com um conhecimento abstrato. E uma espécie propriamente abstrata não pode contribuir para um conhecimento intuitivo. Para aqueles que persistem na curiosidade: tudo o que se conhece pela via intuitiva e tudo o que se conhece pela via abstrativa, em quais condições levam ambas, forma e ideia, e quando não? Respondo advertindo que aqui encontramos uma dificuldade maior: pode um corpo em sua existência permanente ser, por natureza, visto intuitivamente por um olho em posição de observador? Acompanho os que o afirmam, desde que o corpo esteja ao alcance do olhar. Pois, para quem busca a verdade, averiguar uma definição é avaliar a conformidade do conhecimento com o objeto tal qual é. Existe uma adequação intrínseca aos atos do intelecto, os quais exigem que o objeto seja como o afirmam ser. De maneira coerente, pode-se definir o falso, caso alguém queira. Não existe uma verdade essencial aos atos, com respeito a um objeto contingente e o mesmo dizemos do objeto necessário. Isso acarreta uma dificuldade: pode aquilo que num momento é verdadeiro sobre um objeto contingente noutra momento passar a ser falso? Entendo que isso é contraditório. E amplio a questão: pode um mesmo ato ser, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso, acerca de um mesmo objeto? Rejeito a afirmação. Portanto, um mesmo ato não pode ser, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso acerca de uma pluralidade de objetos diferentes. A intuição assim se define: o conhecimento que representa seu objeto de maneira distinta. A intuição confusa é a que representa seu objeto de maneira não distinta. Pode o intelecto divino ter uma intuição confusa ou mediata? Apoio-me naqueles que o negam. De fato, o intelecto divino não pode, por princípio, abstrair o universal, conforme pensamos. *E ainda, na nossa avaliação, o ato copulativo confuso, que representa uma pluralidade como se fora unidade, torna-o capaz de apresentar-se como pluralidade?* Da definição de corpo, especialmente situado, inferem-se conclusões espirituais. Mas um ser espiritual não pode ser definido nem a partir de um

corpo nem do conjunto dos corpos. Um corpo não pode ser tomado como permanentemente existindo, nem por ato próprio nem por ato de algum espírito. Mas um corpo, enquanto permanece espacialmente situado, terá o efeito de ser uma coisa e pode adequadamente ser analisado (*divisus*) sob este ponto de vista.

Catálogo Eborense 34

À fonte inexaurível de graças, ao tesouro abundante de milagres, refúgio solícito dos mortais, excelente e mais claro caminho aos que correm perigos por vias sinuosas sob o olhar prodigioso, [dedicamos este escrito] à prodigiosíssima Virgem da Lapa. O enredo áureo ou fio dourado da filosofia sobre a Alma. Supervisor Reverendíssimo Padre e Sumo Mestre Rodrigo Homem, SJ. Defensor e postulante Caetano Ferreira, SJ. No Colégio do Maranhão da mesma Sociedade, concluídos aos ... dias deste mês. Preliminares e principais teses discutidas: o que é mais adequado e glorioso no título de Virgem da Lapa: que seja designada Saúde dos Enfermos ou Refúgio dos Pecadores?

Thesis 1ª – Pro Anima in communi

Uma excelente definição da alma é o ato primeiro do corpo natural, que tem a faculdade de ser orgânico. Por corpo natural orgânico entendemos apenas a matéria que sofre o efeito da organização também de caráter accidental, composta de vários itens como a cabeça, as mãos, a voz, que se organizam sobre a matéria primeira, à qual acrescentam uma forma accidental. A alma distingue-se em vegetativa, sensitiva e racional. Esta distinção está correta e abrange-a completamente. A alma racional é um ato substancial, que dá à matéria a forma, conforme todos seus graus, ou seja, o grau vegetativo, o sensitivo e o racional. Questiona-se se as partes líquidas do corpo são também dinamizadas pela alma. Na verdade, não. As partes sólidas é que são animadas por ela. Há uma subdivisão das almas materiais das plantas e animais, tanto dos que são considerados perfeitos quanto dos imperfeitos, em duas partes homogêneas. Já as almas racionais são espirituais e indivisíveis. Elas são criadas imediatamente por Deus, no momento de infundi-las no corpo. A separação, quando acontece, é, na verdade, uma violência à alma e não corresponde a um desejo natural. *Existe um conceito de vida, que é comum a Deus e às criaturas, a saber, a vida é o princípio do movimento, imanente e intrínseco.* Por exemplo, as espécies impressas dos fenômenos externos não são vitais.

Muitos poderiam pensar: sê-lo-iam, então, as espécies expressas? Na verdade, não. Outros dirão: seriam os hábitos que concorrem para que se deem aos atos de uma pessoa o elemento vital? Também não. Nem as faculdades materiais, nem as espirituais distinguem-se na alma. Tanto as almas racionais, quanto as [almas] materiais, são os princípios de seus atos.

Thesis 2^a – Pro Intellectu, et Intellectionibus Animae

Definimos o intelecto como a faculdade espiritual de conhecimento. Seu objeto é o verdadeiro, isto é, o ente em todo o seu alcance, antes de afirmar que é isso ou aquilo, radicalmente. O primeiro conhecido de nosso intelecto é a coisa singular. Daí pode alguém inferir não ser possível conhecer a pluralidade, enquanto pluralidade. Nego a inferência. É possível ao intelecto determinado conhecer um objeto, embora também conheça vários. O intelecto em geral assim se define: ato vital da faculdade intelectiva, que torna o objeto intencionalmente presente. A questão imediata é: em que consiste formalmente a intelecção? Já explicamos que, formalmente, consiste apenas no conceito. Para surtir efeito, o inteligir [o ato de entender] exige, logicamente, a conexão entre uma dimensão ativa e uma passiva, por natureza. Os conceitos distinguem-se, por natureza, da ação que os produziu. Entendemos que o intelecto criado só pode sê-lo por Deus extrinsecamente, sem qualquer substrato. O verbo mental não se distingue do conceito. O conceito, conquanto conheça o objeto, não conhece a si mesmo, podendo, todavia, voltar-se sobre si mesmo. Dúvida: seria viável o intelecto de Pedro inteligir pelo conceito de Paulo? Certamente. Quanto ao gênero, poderia também o intelecto dos anjos ser entendido por referência ao intelecto de Pedro, por exemplo? Entendemos que sim. Todavia, não se pode entender o intelecto divino por referência ao intelecto humano. A [simples] apreensão, que é a primeira operação do intelecto, é assim definida: um ato da faculdade de conhecer, que representa o objetivo de maneira não cabal. O mesmo ato pode ser, embora inadequadamente, juízo e apreensão sobre um mesmo objeto material. A apreensão pode dar-se tanto nos sentidos internos quanto nos externos. A apreensão não exige a mesma lógica que o juízo, nem a exige a apreensão por natureza distinta do juízo formal, se os objetos forem muito evidentes. A apreensão não compete de fato com o juízo. O juízo, a segunda operação do intelecto, assim se define: o ato da potência cognitiva que afirma ou nega o predicado com relação ao sujeito. O juízo é uma qualidade simples. Nem por intervenção de Deus pode dar-se uma contradição [uma afirmação em

um sentido, seguida de seu contrário], num mesmo conceito (ou intelecto) acerca de um mesmo objeto. O juízo só pode dar-se no intelecto, seja divino, seja criado e não em outras faculdades. Tanto a verdade quanto a falsidade são atos intrínsecos próprios do intelecto. A verdade define-se como a conformidade do conhecimento com o objeto, na medida em que o objeto existe. A falsidade, por sua parte, é a discrepância do conhecimento com o objeto, na medida em que este é [existe]. Um mesmo ato não pode passar do verdadeiro ao falso e não é possível coincidirem o verdadeiro e o falso acerca de um mesmo objeto. Também é operação do intelecto o discurso propriamente dito. O discurso supõe uma progressão do ato de significar. Às vezes indica uma sucessão. Às vezes, uma causalidade. Chamamos de sucessão à progressão do conhecimento, meramente enumerativa, sem conexão. A causalidade implica uma progressão no conhecimento da qual uma afirmação tem uma conexão de causalidade com relação à outra.

Thesis 3^a – Pro Animae Notitiis

A intuição propriamente dita pode ser assim descrita corretamente: é o conhecimento da coisa, em si e imediatamente, enquanto existente. A intuição abstrata é o conhecimento mediato da coisa, portanto, não imediato nem sob o aspecto da existência. A intuição propriamente dita e a intuição abstrata são essencialmente distintas. Todavia, um mesmo ato pode ser intuitivo e abstrativo, com relação ao mesmo objeto ou a objetos diversos. Uma espécie verdadeiramente intuitiva pode levar a uma intuição abstrata, mas uma espécie abstrata não pode levar a uma intuição propriamente dita. Os sentidos externos só conhecem intuitivamente. Abstrativamente, nem por intervenção divina. A representação conhece intuitivamente e, de algum modo, abstrativamente. O intelecto, tanto na apreensão quanto no juízo, conhece intuitivamente e abstratamente. No discurso, o conhecimento é unicamente abstrato. A existência do corpo cai sob o campo de visão do olho que simplesmente examina à volta. Pode o olho e sua existência efetiva ver o corpo em qualquer situação? Entendo que só por força divina; pela própria natureza, seria pouco provável. Uma intuição distinta assim se define: um conhecimento que representa um objeto em sua singularidade. No entanto, uma mesma intuição pode ser distinta e indistinta com respeito a um mesmo objeto material. A intuição quiditativa em sentido estrito assim se define: o conhecimento que alcança todos os predicados essenciais de uma coisa qualquer, assinalando sua diferença própria e seu conceito positivo. Sem estas condições [distintivas], não temos a intuição quiditativa. A intuição quiditativa deve ser

certa e evidente, mas não intuitiva. Nada conhecemos nesta vida, em sua quiddidade propriamente dita. A intuição compreensiva é o conhecimento da coisa em toda a sua extensão cognoscível. Questão: uma criatura pode compreender outra? Só poderia acontecer pela ação divina e nunca pela própria natureza. O cognoscente criado não poderia conhecer todos os possíveis. Assim, no mesmo intelecto podem conviver a experiência da fé e a experiência da ciência, sobre um mesmo objeto material. O ato de fé e o discurso científico partilham o mesmo intelecto, que descreve um mesmo objeto material. São possíveis o discurso científico e a fé em Deus, sobre o mesmo objeto material. Uma dúvida possível é: no mesmo intelecto, sobre um mesmo objeto, poderia existir um juízo de caráter científico e uma opinião pessoal duvidosa? Sim, é possível. Não é possível, no entanto, ao mesmo tempo, um juízo ou discurso científico e uma opinião já expressa e duvidosa. As intuições prática e especulativa também diferem essencialmente entre si.

Esta definição não pode se sustentar nem pelo que se lhe segue, quer sobre o correr da vida, quer, por exemplo, alguém discorra sobre o que sabe sobre o intelecto dos anjos. A opinião não pode conhecer o indivíduo nem nada inferir sobre ele. O que é Pedro efetivamente? O resultado de sua ação é singular, pelo que não implica por ele conhecer o criado (sua natureza).

Catálogo Eborensense 37

Exórdio do Enredo da Filosofia, feita não com fios de seda, mas com fios racionais, isto é, os sutis fios da Filosofia Racional derivada com esforço dos proêmios da dialética, dos predicáveis e dos símbolos. Miguel Ignacio & Bento da Fonseca, ambos da Companhia de Jesus, dedicam [este trabalho] ao Reverendíssimo e ilustríssimo Senhor Dom Frei José Delgarte, luminar maior de todo o mundo, brilhante defensor da religião do Redentor, que anseia apenas receber a coroa una e trina, puro e novo Demóstenes entre os oradores cristãos, dos príncipes portugueses, cuidador das almas e da divulgação da fé entre as etnias, digníssimo patrono do Maranhão. Juntamente ao Reverendíssimo Padre e Sumo Mestre Rodrigo Homem, SJ. No salão mor do Colégio do Maranhão. Data: nas vésperas deste dia... [no mês de junho de 172139]. Questão de honra: existirá alguém maior do que o ilustríssimo patrono do Maranhão em esplendor de conhecimento e virtudes?

Filum I – Pro Proaemialibus Dialecticae

De natura et necessitate Dialecticae: Para começar a urdir os enredos da filosofia e levar sem falhas, até o fim, sua tessitura, vamos observar como seria o princípio da dialética. Ora, a natureza de uma coisa é melhor conhecida pelo fim a que se destina. A primeira pergunta é: como se define a dialética ou a lógica (que são a mesma coisa)? Uma definição muito adequada é: *a técnica do raciocínio. Raciocinar, por sua vez, é pôr às claras, com a ferramenta do discurso, o que era desconhecido.* Assim se define esta técnica: *à dialética, corresponde o conjunto das múltiplas compreensões de uma mesma coisa, com vistas a um fim, que promova a vida.* A dialética pode sofrer múltiplas distinções. Todavia, o mais normal é que seja subdividida em natural e artificial, atual e habitual, de estudo e de emprego prático. A dialética natural é a própria capacidade do intelecto, que traz em si mesma a habilidade de raciocinar, sem qualquer treino especial. A dialética artificial é a própria técnica do raciocínio, ou seja, uma coleção de normas ou regras para extrair o desconhecido daquilo que já é conhecido, sem perigo de errar. A dialética atual é o próprio ato pelo qual o intelecto conhece, por exemplo, como se deve argumentar. A dialética habitual é uma qualidade adquirida pelo intelecto, por meio deste ato ou similares, que o torna apto para os demais atos de raciocínio. *A dialética docente mostra que outras ciências utilizam seu saber. Ela recebe este nome quando define e classifica as outras disciplinas, sem, no entanto, ocupar-se do conteúdo.* Mas quando se empenha no uso, no cumprir o ditame da razão, é chamada de dialética prática. Daqui surgem três difíceis questões. A primeira indaga: a dialética docente merece sempre este nome, seja ao estudar seu próprio objeto ou de outra ciência? A segunda quer saber: a dialética prática tem este status integralmente, isto é, não é apenas na matéria própria necessária, mas também na provável? A terceira investiga: a dialética é prática também ao investigar os objetos das outras ciências? A essas três perguntas responde uma mesma afirmação. Algumas vezes, os resultados da dialética docente só se distinguem formalmente, mas a maior parte distingue-se realmente. Uma dúvida pode surgir: do ponto de vista da realidade, a ação da dialética docente e da dialética prática é a mesma? A resposta é afirmativa. E acrescento: em parte um aspecto corrobora a compreensão atual e outro, a diferenciação. Mas baste para ambos a compreensão de que a dialética é verdadeira ciência e distinta de outras. A dialética é uma disciplina da filosofia. Outra dúvida: a dialética é somente ciência pura e ciência prática? Abraçamos a solução de quem afirma. Sobre a necessidade da dialética para as outras ciências comparadas, em primeiro lugar

digo: a dialética artificial não é pura e simplesmente necessária, ou seja, no que se refere a seu ser, para ser comparada com alguma ciência parcial, isto é, com algum ato científico. Em segundo lugar, afirmo: a dialética artificial não é necessária pura e simplesmente para se comparar com uma ciência integral, isto é, para todos os seus atos, se uma partícula será entendida com rigor metafísico ou também físico. Digo em terceiro lugar: para que qualquer ciência seja comparada de maneira integral e perfeita, só é necessária a dialética artificial que vai dizer que a partícula será compreendida em sentido mais amplo e incluir o sentido moral. A dialética não contribui efetivamente para a atuação das demais ciências, mas apenas lhes dá uma direção. Guardando-se as implicações filosóficas, o mesmo ocorre com a dialética habitual.

De Objecto materiali, formali, et attributionis Dialectica: Mas a curiosidade pode ser ainda maior: qual é o objeto material da Dialética? Respondo afirmando que somente as operações intelectuais são por si objeto material e imediato da Dialética. Minha segunda assertiva é: todas as operações do intelecto constituem o objeto material da Dialética. O objeto formal da Dialética é a direção ou a dirigibilidade dos atos do intelecto, a qual é também chamada de artifício e justeza. Gostaria de dizer também que o objeto formal da Dialética é a direção ou dirigibilidade passiva, intrínseca e indistinta com relação aos atos do intelecto e não uma direção ativa ou passiva extrínseca das operações do próprio intelecto. Entre as tão variadas regras dos filósofos acerca do objeto a ser atribuído à Dialética, seja esta a nossa última e única conclusão: o objeto de atribuição da Dialética é o silogismo perfeito, isto é, o que compreende o demonstrativo e o probabilístico.

Filum II – Pro Praedicabilibus in communi, et in specie

De Universalis materialiter accepto, distinctioneque inter metaphysicos gradus: Mas investiguemos os longos fios dos predicáveis, que compõem o enredo da filosofia. Com certeza não existem coisas em geral e naturezas universais, do lado da coisa, a não ser como fundamento, pois só existem, enquanto compreensão. Na construção do conceito de matéria universal, acompanhamos os passos da lúcida doutrina dos nominalistas e propugnamos com vigor que a matéria do universal é múltipla, individual, confusamente conhecida apenas em virtude do que tenha de semelhante e, por isso, o cognoscente não discerne sua pluralidade. Por isso, rejeitamos a decantada afirmação dos realistas, segundo a qual a matéria universal seria um todo, potencial e objetivamente simples que

tem partes distintas, ainda que não em ato, mas em potência. Afastamos também a colocação de alguns filósofos, que se chamam holistas, os quais afirmam que a matéria universal, por exemplo, o homem, nada mais é do que todos os graus da natureza humana reunidos pela força do intelecto. Alguém poderia concluir que entre os graus metafísicos só se admite uma distinção formal, do ponto de vista do ato. Concordamos com esta dedução e acrescentamos uma distinção objetiva que esses autores ignoram existir entre esses graus e a têm por ilusória. Também deve ser recusada a distinção formal entre os graus metafísicos proposta por João Duns Scotus, a partir da natureza da coisa. E é a seguinte: existe uma distinção muito interessante, virtual e intrínseca, que os teólogos reconhecem, a saber, entre os predicados divinos, absolutos e relativos. Esta distinção poderia ser estendida aos seres criados? De modo algum.

De Universalis formaliter sumpto: No que diz respeito ao universal tomado formalmente entendo, em primeiro lugar: o universal abstraído dos estratos inferiores da realidade, de uma só essência, não exige unidade por si. E em segundo lugar: eventualmente pode nosso universal ser uno por si. E finalmente concludo: os compostos por acidente como, por exemplo, “exército”, “casa”, “navio”, etc., em nossa compreensão, podem ser universais. Todos estão de acordo com isso e consta da definição de “universal” exigir certa unidade pela qual o próprio universal se faz uno e indiviso, numa linha descendente (na direção de suas partes). Esta é a unidade de separação, própria da coisa universal. Uma pergunta se apresenta: em que consiste essa unidade de separação? Respondo que consiste, no conceito, a uma multiplicidade de coisas, que compõem uma outra, de modo que, do ponto de vista do conceito essas muitas coisas parecerão uma única. Quando a natureza é conhecida pela via da abstração [do universal] não são necessariamente conhecidas suas propriedades, mesmo exigidas por tal natureza. O conceito que se abstrai da natureza tem a dupla base lógica da unidade de separação que distingue seu ser do ser predicado. Uma natureza que se abstrai de um ou de alguns poucos indivíduos não se abstrai necessariamente de todos. Estará no bom caminho quem conosco afirmar que a capacidade que tem o universal tanto de ser quanto de ser predicado consiste num ato abstrativo que reúne uma variedade de aspectos sob o modo da unidade, na medida em que o torna apto para a pluralidade. A capacidade de ser uma identidade de natureza formal, com as categorias inferiores, que consiste no conceito, do qual se derivou a natureza, está presente numa abstração identificada com as categorias inferiores. Surge uma grande dúvida: existe uma identidade formal do ato da capacidade entre o quarto e quinto universais [a saber: entre a propriedade e os acidentes]? Por que não haveria? Na

identificação, de fato, não se conserva a universalidade. Sem dúvida que a capacidade efetiva de predicar é a predicação em ato. Todavia há uma dúvida: que tipo de ato atualiza a predicação? A esse respeito existem diversas opiniões entre os vários autores. Nossa resposta é que a predicação se dá simplesmente pelo ato de se afirmar algo. Conserva-se a universalidade na predicação efetiva? A quem pergunte, respondemos que às vezes se conserva, às vezes não. A definição subjacente assim reza: o uno é capaz de ser ou de ser predicado de muitos. Uma pergunta: em que consiste a essência do Universal, tomado formalmente? Consiste na cópula não esclarecida, enquanto busca a lógica da unidade, da separação e da capacidade.

De abstractione Universalis: Embora [por nenhuma razão] seja elegante afirmar que os sentidos exteriores podem abstrair o universal, nós nos desviamos deste caminho comum e afirmamos que, dos sentidos externos, nenhum pode abstrair o universal e o mesmo afirmamos decididamente dos sentidos internos, em uma palavra: nenhuma potência material, mesmo sob ação divina, pode receber a capacidade de abstrair o universal. A dificuldade maior é a respeito da vontade: a decisão. A vontade não pode abstrair o universal. O intelecto humano pode abstrair o universal, por qualquer uma de suas três operações, a saber, a apreensão, o juízo e o discurso. O intelecto dos anjos também pode abstrair o universal. O intelecto divino independe dos primeiros princípios e conhece todas as coisas (*vero maxime*).

De divisione Universalis in suas species: A distinção corriqueira do universal em cinco espécies é adequada. Estas espécies são subalternas ao universal em geral, quando tomadas em sentido lógico. Mas se tomada em sentido natural não o são. As espécies de universal podem ser partes imediatas do universal em geral. Uma pergunta: que tipo de unidade exigem as realidades singulares do universal? Nossa resposta: das cinco espécies de universais, nenhuma exige que as coisas singulares tenham uma única essência, ou seja, as realidades singulares das cinco espécies de universal podem ser realidade por acidente.

De Universalibus in specie, Genere, specie et individuo: O gênero reivindica para si o primeiro posto entre as espécies de universal. Sua definição assim se apresenta: *aquilo que é capaz de ser ou de ser predicado* (in quid), *de maneira incompleta*. Agora é possível resolver uma célebre controvérsia: se mesclassem todas as espécies, menos a espécie humana, ainda teríamos de predicar “animal” como gênero dos homens individuais? A afirmativa conduz a uma situação engraçada. Se isso levar à conclusão de que “animal”, na definição de homem, é gênero, aceito a dedução, contanto que não esteja considerada

em toda a sua extensão. O gênero pode ter, numa classificação logo abaixo de si, indivíduos completos ou indivíduos incompletos, podendo ser predicado deles tanto como gênero quanto como espécie. A espécie ou bem é predicável ou bem é *subalterna*, isto é, classifica-se logo abaixo do gênero. A definição de espécie subalterna é bem esta: *aquilo que vem abaixo apenas do gênero. As espécies predicáveis predicam-se de vários, diferentes quanto ao número, mas de maneira completa quanto ao conteúdo.* Nem toda espécie predicável é também subordinada, mas toda espécie subordinada é também logicamente predicável. Outra deve ser a compreensão a respeito da espécie física subordinada: a mesma espécie pode ser classificada em dois gêneros diferentes, desde que não se componham, desde que um não seja subgênero do outro. Uma pergunta: como distinguir uma espécie da outra? *Uma espécie distingue-se da outra por algo que tenha, que lhe seja predicado e que seja essencialmente diferente, de modo que não convenha à outra, sob o ponto de vista no qual estas entidades são comparadas entre si.* No que diz respeito ao indivíduo, assunto do qual pouco se ocupam os filósofos, pode-se perguntar: quantas são suas espécies? São cinco. Não existe indivíduo indeterminado, por natureza. O ato pelo qual conhecemos um indivíduo indeterminado não se dá sem o universal. Sobre aquilo que podem ser os gêneros ou espécies pode-se perguntar: 1. Eles podem ser negados em função do gênero ou da espécie? 2. Igualmente, as diferenças individuantes podem ser gêneros ou espécies? Afirmamos ambos.

De tertio, quarto, et quinto Praedicabili: A diferença distingue-se em comum, própria e muito própria. Falando desta terceira que, a rigor, é a diferença e constitui o terceiro predicável, afirmo, acompanhando os melhores e mais conhecidos autores, que a diferença consiste formalmente no próprio ser da coisa diferente e não na sua negação, ou alguma outra relação já mencionada. E assim se define: *aquilo que se pode predicar de vários de maneira essencial.* Acompanhamos Porfírio na definição do próprio, em sentido estrito e de maneira rigorosa: *o que pertence a uma coisa e só a ela, sendo sempre inerente a ela e, reciprocamente, predica-se da coisa.* Sendo que o quarto modo de predicação (que só tem essência rigorosa enquanto próprio), exige necessariamente a lógica. Aqui se oculta uma grave dificuldade: em que consiste a conveniência e a necessidade lógica do próprio? A definição mais fértil me parece a sentença que afirma que o próprio consiste nalguma exigência ou postulação de outra ordem metafisicamente distinta da sua natureza, mas por alguma razão devida a esta própria natureza, como sua propriedade. O próprio, enquanto é o quarto predicável, é normalmente definido como *aquilo que pode ser predicado de vários, num aspecto de ser acidentalmente sempre*

presente. Todo quarto predicável é próprio pelo quarto modo. Quanto ao acidente, seja intrínseco seja extrínseco, se considerado para eventos futuros, pode ser universal, com respeito aos sujeitos, nos quais não existe, mas se existir, será chamado próprio do futuro. O acidente, seja intrínseco, seja extrínseco, se for entendido como sendo atual não pode ser o quinto universal, com respeito aos sujeitos, os quais não existem em ato, e que não será chamado de negação contingente (na suposição de que se deem) de forma que possam ser afirmados acerca dos sujeitos. Para tal, exigem pelo menos a própria existência e dos sujeitos. As privações reais, para que possam ser afirmadas com a verdade dos sujeitos, exigem a existência real própria e dos sujeitos.

Filum III – Pro Signis

De Signo in communi, et ejus divisione: O signo, considerado de maneira geral, assim se define de maneira adequada: *aquilo que representa alguma coisa à capacidade de conhecer*. Tem, portanto, dois aspectos, um que se volta à coisa significada e o outro à capacidade de conhecer. Estes aspectos são formalmente distintos entre si. Surge uma pergunta: serão atuais estes aspectos do signo, isto é, eles existem por si mesmos, mesmo quando não exercem sua função de significar? De modo algum. Outra questão: os aspectos do signo são transcendentais ou predicamentais? São transcendentais. Os signos são uma relação transcendente com a coisa e com a potência. Quando o mesmo ser é, ao mesmo tempo, signo e causa, a relação de causa não coincide formalmente com a relação de significação. Trata-se de uma discussão bastante difícil. Qual seria a distinção necessária e suficiente entre signo, significado e capacidade [de significar]? Esta é nossa resposta: para uma compreensão cabal do signo basta uma distinção da razão discursiva entre signo e significado. Se alguém disso deduzir que uma coisa pode ser signo dela mesma, concordaremos de bom grado. Entre o signo e a capacidade de significar basta a distinção, que é também de razão, da mesma forma que entre a capacidade e o significado. Com relação à coisa, o signo subdivide-se entre natural e artificial; com respeito à capacidade, distingue-se em formal e instrumental.

De Signo formali in actu primo, et in actu secundo; ac signo instrumentali: Define-se comumente o signo formal como *aquilo que leva o desconhecido à capacidade de conhecer, ao conhecimento de seu significado*. As espécies impressas são signos formais em ato primeiro, o que os hábitos não são. Uma curiosidade: um instrumento erguido, que contribui para manifestar a espécie, seria um signo formal em ato primeiro? Levanta-se

aqui uma questão que é famosa, mas que se oculta numa nebulosa: seria a representação expressa da fumaça um signo formal do fogo em ato primeiro, para o intelecto? Por que não seria? A afirmação desta tese é mais conforme à verdade. Tanto os conhecimentos materiais quanto os espirituais são signos formais em ato segundo. O signo instrumental ficará bem definido assim: *aquilo que, conhecido com antecedência, capacita para o conhecimento do significado*. Todavia, uma dúvida permanece: o signo instrumental deve ser positivamente conhecido por antecipação? Com certeza. Quando se usa um signo instrumental adequado e perfeito, sempre há participação do discurso. Qualquer ser pode ser signo instrumental.

De Signo naturali, et de rebus, quae possunt ejus rationem: Para melhor conhecer a essência do signo natural, devemos estudar sua definição, que é: aquilo que tem um significado a partir da própria natureza. Uma questão se apresenta: uma causa acidental seria um signo natural de seu efeito ou não? Digo primeiramente que uma causa acidental é signo por si natural de um efeito possível. Em segundo lugar, uma causa acidental extraída de uma presença absoluta, e segundo sua própria entidade, não é signo de efeito futuro, pretérito ou de algum resultado possível. Qualquer causa que por si mesma seja adequada ou inadequada, necessária ou contingente é signo natural de seus efeitos possíveis. A causa necessária inadequada, por si só, não é signo natural de efeito futuro ou da existência de algo. A causa necessária adequada, tomada em sentido rigoroso, não é signo de algum efeito futuro ou da existência de algo, de maneira infalível. Uma causa necessária, devidamente fundada no ato primeiro, provida de todos os requisitos para sua operação, e afastados todos os obstáculos, é signo de um efeito existente, em cada caso. A causa contingente, fundada no ato primeiro, próximo, com vistas à sua atuação, não é signo de efeito futuro ou de algo existente. Toda causa, seja contingente, seja necessária, em ato segundo, é signo natural de seu efeito concreto. A causa aponta para seus efeitos no indivíduo. O efeito aponta para todas suas causas, no indivíduo. A causa, em certa intensidade de ação, é signo de certa intensidade do efeito e o efeito, sob certa intensidade de ação, é sinal da intensidade da causa. A causa levada a efeito, seja natural seja sobrenatural, seja em sentido duplo, nesta condução ou especificado durante ela, é signo natural de tal efeito. A causa que pode ser conduzida a um efeito, mesmo se ainda não o foi, mas refere-se a essa condução, é signo natural do efeito que pode ser levada a produzir. A causa privada de toda condução possível a todo efeito possível, por ser assim separada dessa possível condução, não é signo natural e um efeito sobrenatural nem

natural, que só com seu desenvolvimento a causa pode produzir. Toda e qualquer entidade é signo natural de tudo o que existe.

De Signo Arbitrario, et de potentijs, quae possunt uti Signis: O signo arbitrário ou artificial, ou seja, aquele que é criado, assim se descreve: aquilo que obtém uma significação pela vontade de outro. O conceito inclui um terceiro aspecto de dependência com relação à vontade de quem o constitui. Logo uma dúvida se levanta: em que consiste o ato de atribuir a algo a característica de ser um signo? Qual seria a regra artificial deste signo? Entendo que se trata de um ato arbitrário da vontade de quem faz com que algo seja um signo. Alguém pode perguntar pela medida desta escolha, tanto ordinária quanto extraordinária. É o esperado: o nome e a palavra, tomados materialmente, são seres, são sinais naturais da coisa à qual o discurso impõe um significado. Tomados em sentido formal, não são signos naturais, mas artificiais. É possível que alguma criatura nunca possa receber a função de signo. Se quisermos que nossa filosofia racional continue produzindo seus fios devemos perguntar: quais faculdades têm capacidade de utilizar os signos? Não sairá sem resposta.

Ulyssipone Occidentali, Apud Mathiam Pereyra da Silva, & Joannem Antunes Pedrozo. Cum facultate superiorum. Anno M.DCC.XXI.

Tipografia Ulyssipone Occidentali, por Matias Pereira da Silva e João Antunes Pedrozo. Com permissão dos superiores. Ano 1721.

Catálogo Eborensis 38

O enredo de ouro, ou seja, a teia áurea da Filosofia, ilustrada por delicados raios, na área da Filosofia Racional, que expõe a ciência de qualidade. À sabedoria incriada, manhã amável, fonte saudável da pureza, rainha dos anjos e dos homens, Mãe de Deus, à qual chegou primeiro a Divina Graça, com seus raios brilhantes, a saber, Nossa Senhora da Conceição. Apresenta o [vosso discípulo e seguidor] Antônio de Macedo, SJ, sendo orientado pelo Reverendíssimo Padre e Sapientíssimo Mestre Rodrigo Homem, SJ. No Colégio do Maranhão, também da Companhia de Jesus. Dia ... deste mês. Questão honorária: qual teria sido a maior prerrogativa da Santíssima Virgem: a infusão da graça, no momento de sua própria concepção ou a maternidade divina?

Illustratio Prima – Pro Proaemialibus Dialecticae

A dialética define-se como sendo *a técnica ou arte de raciocinar*. São três as divisões mais comentadas da dialética: «primeira, natural e artificial; segunda, atual e habitual; terceira, docente e virtual. A dialética natural é a própria capacidade de raciocínio do intelecto, sem qualquer técnica especial. A dialética artificial é a capacidade de raciocinar, ou seja, um conjunto das normas e regras que permitem o conhecido chegar ao desconhecido, de modo a excluir o perigo de erro. A dialética artificial é a técnica pela qual o intelecto aprende, por exemplo, o modo correto de argumentar. A dialética habitual é uma qualidade adquirida pela repetição de atos semelhantes ou mesmo iguais. A dialética docente transmite a maneira de raciocinar, quer dizer, com segurança definir, distinguir e apontar suas partes a serem aplicadas a outras ciências». A dialética virtual é o uso ou o emprego das normas. Daqui originam-se três difíceis questões: a primeira pergunta se a dialética seria docente em qualquer contexto, próprio ou alheio. A segunda quer saber se a dialética é virtual apenas quando empregada total e integralmente e não apenas em suas diversas matérias, fazendo-se valer em ambos os casos. A terceira questão quer saber: a dialética opera na matéria das outras ciências? A única solução satisfatória é que a dialética unifica o conhecimento. Aqueles que ensinam a dialética enquanto técnica apenas distinguem o aspecto transcendental da dialética habitual para um melhor acesso à realidade. Surge uma dúvida: seriam idênticos os princípios da dialética docente e da virtual? A resposta é afirmativa. A dialética é uma ciência com ramificações distintas umas das outras. Ou seja: a dialética é um estudo próprio da natureza. Também se pode perguntar: a dialética virtual encontra-se no nível do conhecimento e da disputa prática? A resposta afirmativa de certa forma já estava dada. Seria o caso de já se esclarecer qual seria o resultado abstrato da dialética? Respondo logo que a primeira abstração é material – a dialética traz esclarecimentos sobre a matéria. A segunda abstração é transcendental, que dá direção ao intelecto, sendo, portanto, distinta do próprio intelecto. A terceira abstração é o silogismo, a mais excelente entre todas, por cuja atuação brilha o que pode ser analisado e o que é provável.

Illustratio secunda – Pro Intellectu, et ejus operatione in communi

O intelecto passivo existe sempre em função do que lhe é alheio, pois, sendo receptivo, é pobre de recurso, inclusive para duvidar. Esta é a definição de intelecto passivo: é uma faculdade espiritual de conhecimento. Uma definição abstrata de intelecto pode ser: uma faculdade que, de uma só vez, abrange o ente e toda sua amplitude, tendendo ao universal,

pelo que alcança o que está à sua volta e em cuja direção se movimenta. Classifica-se, quanto a seu objeto, em natural e sobrenatural, positivo e negativo, possível e impossível. O primeiro objeto conhecido pelo intelecto é a coisa singular. Mas ele é capaz de conhecer o múltiplo enquanto múltiplo. Todavia não se confundem intelecto e razão no processo do conhecimento abstrato. Primeiro, uma conceituação primeira do intelecto é a faculdade de perceber e apresentar de modo transcendental as partes do todo, captadas pela visão, bem como de estabelecer dúvidas. O segundo ponto prévio a se levar em conta: a quarta característica mencionada, ou seja, o intelecto negativo, é representada como a capacidade de analisar e apreender. A capacidade apreensiva explicativa (analítica) produz representações. O terceiro aspecto é praticamente o mesmo, por ser passivo. O quarto é a possibilidade de estabelecer conexões. É por ele que se orientam as questões: em que consiste a intelecção do ponto de vista transcendental? Os diversos aspectos concentram-se em ser o efeito do ato de entender, regido pela conexão lógica e necessária. A união própria representa uma necessidade natural. Com isso desfaz a questão se o intelecto é múltiplo. Só Deus pode conhecer sem qualquer substrato. Nosso intelecto distingue uma coisa daquilo de que dela é predicada. Desta distinção resulta o verbo mental, numa tradução mais literal, que assim se define: é a manifestação intelectual expressa pelo múltiplo e produzida pelo intelecto. Ele constrói um transcendental, mas apenas neste aspecto. O verbo mental não abrange aquilo que ainda deverá ser. Toda ação do intelecto tem caráter passivo, a não ser quando se fala em sentido impróprio. O intelecto, quando produz o verbo mental, no que diz respeito a sua natureza, apresenta as espécies de maneira totalmente isenta de falseamentos. Apresento duas dúvidas: a primeira, como pelo verbo mental representam-se simultaneamente muitas coisas, se ele parte sempre de um único objeto. A segunda, seria o verbo possível um conhecimento adequado do que se lhe aparece na primeira apreensão, para, depois de refletir em si, ler o próprio objeto e avaliar sua adequação? Respondo de maneira afirmativa.

Illustratio Tertia – Pro 1ª Intellectus operatione, seipsum Appheensione

A apreensão, como dito acima, é a primeira operação do intelecto. É a atividade da faculdade de conhecer, que representa um objeto natural, preparando-o para o juízo [intelectual]. Divide-se em simples e complexa. A [apreensão] complexa subdivide-se em pura e não pura. A simples apreensão é aquela que alcança um objeto simples. A apreensão complexa é aquela que alcança um objeto complexo. A apreensão complexa

pura é aquela que nada afirma que ultrapasse seu objeto, nem faz hipóteses sobre outros objetos, mas atém-se ao que recebe do intelecto. O intelecto consiste própria e virtualmente na faculdade de julgar, multiplamente, aquilo que é uma representação. A apreensão simplesmente complexa pode representar um nexos, em medida ampla e imediata. Uma primeira dúvida apresenta-se: a apreensão virtual, para se concretizar uma conexão, que extensão deve ter e se é imediata? E uma segunda: a apreensão, que resulta numa enunciação completa, seria simples qualidade? Esta questão é muito séria, pois a resposta pode levar a [se admitir] um juízo transcendental sobre o ente ou isso seria inadequado para objetos materiais? Afirmamos: o que a apreensão cede ao juízo, concorre para sua iluminação apenas. E pode alguém perguntar: qual é a faculdade responsável pela apreensão? Em primeiro lugar, tanto os objetos internos quanto os externos são captados diretamente pela apreensão. Em segundo, no intelecto humano acontece a apreensão pura, tanto simples quanto complexa. Para o intelecto angélico, os primeiros objetos são-lhes imediatos, os segundos são evidentes ou comuns. O intelecto angélico não tem obstáculos: se é possível apreender, apreende.

Illustratio Quarta – Pro 2^a Intellectus operatione, sive Judicio

O juízo assim se define: é a atividade cognoscente e afirmativa da faculdade de julgar, considerados o tempo e o espaço. Distingue-se em juízo transcendental universal. O juízo transcendental que dá ao intelecto a certeza da coisa. O juízo virtual [ou possível] não dá a certeza da coisa, estando apenas em potência para a coisa da qual tem uma representação. A dinâmica (*ars*) do juízo é a mesma tanto na apreensão simples quanto na complexa. Para o juízo virtual, o que se faz valer é o intelecto agente. O ente que, julgado do ponto de vista transcendental, remete a outro objeto, pode, virtualmente, ser outro objeto em outro contexto. Alguém pode colocar a pergunta: seria o juízo uma qualidade simples? Sim, é uma qualidade. No mesmo intelecto não há um julgamento afirmativo e um negativo sobre um mesmo objeto material, tanto na iniciativa pura quando ampliada. Em primeiro lugar, a apreensão não acontece com objetos muito remotos ou impossíveis. Em segundo, é próprio do intelecto divino o juízo transcendental. Em terceiro, tanto no intelecto humano quanto no angélico pode dar-se o juízo virtual. A dúvida é se no intelecto divino pode haver juízo virtual. Respondo que o juízo virtual tem sua explicação última no juízo de Deus. Conforme se entenda a expressão juízo virtual pode haver ou não juízo virtual em Deus. Nem a imaginação humana nem aquela que os

animais têm [são] atos que se possam propriamente classificar de juízo, embora o possam em sentido impróprio. A verdade e a falsidade são questão de adequação do intelecto. É falso que o intelecto agente não possa ter juízos diversos do mesmo objeto.

Illustratio Quinta – Pro 3^a Intellectus operatione, sive Discursum

O discurso causal, aquele que leva a conclusões, assim se define: o progresso de uma cognição a outra até chegar a alguma conclusão. [O discurso] distingue-se em transcendental e virtual. O [discurso] transcendental supõe ideias distintas. Podemos chamá-lo de terceira operação do intelecto. O [discurso] virtual supõe ideias apenas virtualmente distintas. A intelecção consiste fundamentalmente na cognição dedutiva. Tomado como terceira atividade do intelecto, por natureza, incluirá não apenas a elocução, mas também a possibilidade. A premissa objetiva oferece apenas informações à elocução transcendental. Chamo de premissas transcendentais aquelas que fundamentam os conhecimentos. Mas o que se requer por necessidade para que as premissas transcendentais [possam] fundamentar uma elocução? Minha resposta é a regra lógica da necessidade. O discurso transcendental é a comunicação ativa através de premissas objetivas. Pergunta-se: que faculdade produz o discurso? Esta fundamentação não está na parte da apreensão, nem mesmo na extrema duração. Provoca-nos dúvida se a representação seria tanto humana quanto animal. Mas a quem pergunta respondo que, primeiramente, a representação não distingue aquilo que lhe é próprio e transcendental. No máximo, pode-se dizer que ela faz distinções entre imprópria e material. Por isso, é certo que o discurso é produto do intelecto humano, em sentido estrito, natural e formalmente durativo. Seria a duração (o tempo) virtual? Respondo que pode haver as duas, a duração objetiva e a evidente. Os anjos duram tanto transcendentemente quanto virtualmente. Assim, pela experiência ordinária, duram virtualmente. É obscura a relação do conhecimento primeiro, de caráter transcendental com a duração (o tempo). À pergunta se no intelecto divino acontece o discurso transcendental, respondo afirmativamente. Mas em Deus existe também o discurso virtual. Disto deduzo que a dialética é docente em cada um de seus temas? Divirjo. Pelo menos na matéria localizada não existe dialética docente. Mostro isso com este silogismo: todas as coisas que se distinguem em matérias, distinguem-se de seus componentes, inclusive materialmente. Seja qual for o modo como se analisarem esses componentes, o conhecimento que deles se tem é falível. Ora, a dialética deveria ensinar de maneira infalível, incluída ela mesma.

Portanto, a matéria, da qual só se tem um conhecimento provável, não tem a dialética docente.

Catálogo Eborense 40

O Enredo Áureo da Filosofia, vigilante e laboriosa, pesquisa de Filosofia Racional, Natural e Transnatural. Trabalho dedicado ao Divino Salvador do gênero humano. Orientador: Reverendíssimo Padre Mestre Rodrigo Homem, SJ. Respeitosamente apresenta e consagra Salvador de Oliveira, SJ. No Colégio do Maranhão, no dia 14 deste mês [de junho de 1722]. Provar: qual é a parte mais importante da filosofia: a Lógica ou a Metafísica?

Labor I – Selectiores Praedicabilium difficultates percurrit

A principal tarefa dos filósofos é assinalar a distinção entre os graus metafísicos dos seres criados: entendemos que entre estes graus só existe uma distinção formal, quanto ao ato. Averiguamos, em seguida, que a matéria universal é plural, individuada, confusamente conhecida, que é unificada, pelo modo como se constroem os conceitos, por um ato pouco claro do intelecto copulativo. Nosso universal não exige por si uma unidade: daí inferese que os compostos por acidente possam estar sob a razão universal. Em nosso modo de ver, as formas constitutivas da natureza universal são unidades de precisão e de capacidade, que nos esforçaremos por mostrar de maneira positiva. A capacidade é a identidade formal, também no quarto e quinto dos predicáveis. Não há dúvida de que tal identidade acarreta perda da natureza do universal. Esta natureza universal, pela predicação em ato (esta predicação é o ato da capacidade de predicar e se dá por um ato simplesmente afirmativo), quando é o sujeito, é singular. A respeito da abstração do universal temos por certo que nem os sentidos externos nem os internos podem abstrair uma natureza comum, tarefa que compete tão somente ao intelecto humano quanto ao angélico ou mesmo ao divino, mas para este de maneira secundária. Dividimos o universal adequadamente em cinco categorias, das quais a primeira é o gênero, cuja definição assim cunhamos: *aquilo que pode ser predicado de muitos (in quid), embora de modo incompleto*. Entendemos que o gênero pode ter apenas uma espécie e, na mesma proporção, tomado como hipótese, predicar algo que implicaria todas as espécies com exceção da humana. Para isso deve ser predicado animal, como se fosse gente. À pergunta: na definição de homem, animal é gênero? Respondemos que sim. O segundo

universal é a espécie: *aquilo que se pode predicar de muitos (in quid), de modo completo*. Esta definição diz respeito à espécie, como um dos predicáveis, *subordinada, porém, apenas ao gênero*. São cinco os tipos de predicáveis. Do lado da coisa, não existe um indivíduo genérico, nem o ato pelo qual o indivíduo conhecido abstrai o universal. A diferença, que é o terceiro tipo de universal define-se como *aquilo que se pode predicar de muitos, de maneira essencial*. Enfatizamos que ela não se predica como negação nem como alguma relação acrescentada. O quarto tipo de universal é o próprio, conforme diz o nome, *existe em todo indivíduo e ele é sempre inerente a algo, e, por outro lado, predica-se da coisa*. Naquilo que é próprio do quarto modo, buscamos uma necessidade lógica: e dissemos, numa asserção mais provável, que essa necessidade consistiria em se postular ou exigir algo metafisicamente distinto da natureza, razão pela qual a própria natureza teria tais propriedades. Para falar de modo adequado: aquilo que constitui o quarto predicável deve ser descrito assim: *algo que pode ser predicado de muitos, e que, embora accidental, é sempre presente*. O acidente (que constitui o quinto e último tipo de universal), seja intrínseco, seja extrínseco, se for tomado pelo ser atual não pode se submeter à razão do quinto universal, com respeito aos sujeitos, nos quais não existe em ato e o qual não é denominado pelo ato. Assim sustentamos do acidente negativo aquilo que se pode afirmar dos sujeitos, pois deve existir, bem como os respectivos sujeitos.

Labor II – Metaphysicam percurrit

Trata a definição do exórdio, chegando à Filosofia Transnatural, isto é, a Metafísica, que assim definimos: *tudo o que pode existir*. Esta definição abrange qualquer ente, seja positivo ou negativo, seja real ou de razão. Se entendermos que ente é apenas o ente real, positivo, do qual a Metafísica ocupa-se de maneira especial, então, a definição pode ser apresentada em termos positivos como *aquilo que pode, que é capaz de existir real e positivamente*, ou em termos negativos, deste modo: *aquilo que em si não contém qualquer contradição, que o impeça de existir real e positivamente*. O ente ultrapassa as diferenças, tanto quanto à natureza quanto objetivamente. Ou melhor, entendemos que as transcende mesmo enquanto ato. O ente tem propriedades, menos exatas, das quais as mais famosas são o Uno, o Verdadeiro e o Bom. A verdade transcendente assim se expõe: *a conformidade da coisa com o conhecimento*. Daí podemos inferir que a verdade transcendente consiste na conformidade do ente com o conhecimento que o pode representar, da maneira como ele é. Também nas coisas admitimos uma falsidade

transcendente. Os entes dividem-se adequadamente em divino e criado. Se falarmos de uma demonstração *a posteriori* dizemos ser possível demonstrar à luz da razão natural, a existência de Deus e mesmo que ele é uno. A existência do ente criado é a própria entidade da coisa, considerada independente de suas causas. Disto se segue que a existência atual não se distingue da essência atual nem pela natureza da coisa, nem objetivamente, nem do ponto de vista do ato. Pensamos do mesmo modo a respeito da existência possível comparativamente com a essência possível. A essência possível, comparada à existência, ou seja, com a essência atual, são distintas uma da outra. Coisa alguma pode existir por uma existência alheia. Outra conveniente distinção ulterior é aquela da substância e do acidente. Uma definição de substância, mais clara e mais desembaraçada, pode ser assim apresentada: *a substância é o ente existente em si mesmo, isto é, aquilo que antes de mais nada e por si mesmo apresenta-se a partir da natureza e não por causa de outro, do qual distingue-se devidamente*. Daqui deve-se inferir que a ação que produz uma substância não é uma substância. Perseidade é o predicado constitutivo da substância, e sua diferença essencial contradistingue substância e acidente, que se define como *o ente que existe em outro, isto é, um ente que, no primeiro momento, apresenta-se por causa de outro, convenientemente dele distinto e não por causa de si mesmo*. Os acidentes eucarísticos apresentam-se exteriormente ao sujeito, apenas pela ação que os criou. Questão: estando fora da substância da qual são acidentes, estes estão sujeitos a uma violência particularmente dura? Não. Todo acidente, ainda que seja desprezível, do ponto de vista da natureza, ainda assim é “alguma substância” [é algo] (*qualibet substantia*). A razão formal do corpo consiste na composição das partes, de forma a criar a extensão ou a massa. Já a razão formal do espírito, ao contrário, não está na extensão das partes ou, concretamente, no fato de não ter partes. Neste campo, temos as entidades modais, cuja definição assim se expressa: *entidade intrínseca por si mesma, e imediata apenas a outra, de modo essencial e atual*. Só admitimos uma predicação. A fé assegura o subsistente que assim definimos: *o termo final de uma natureza substancial é complemento desta mesma natureza*. O subsistente é o real e não seu modo de ser. Não implica a natureza apenas virtualmente distinta de sua subsistência. Daqui levanta-se uma famosa questão, a saber, se a natureza apenas virtualmente distinta poderia ser associada a um outro substrato. Respondemos que sim, ou melhor, afirmamos que um subsistente pode subsistir por meio de outro. Portanto, uma relação pode referir-se por outra, uma ação pode fazer-se por outra e um ponto pode ser indicado por outro. Portanto, a inferência é coerente. Definimos assim a quantidade: *o ente impenetrável por si mesmo*. Portanto, o que distingue a

quantidade de maneira essencial é a radical impenetrabilidade. A qualidade deve ser explicada deste modo: *um acidente distinto, que realiza a substância sem torná-la impenetrável e que a situa, não a denominando nem agente nem paciente nem difusa por toda parte, etc.* As relações predicamentais consistentes acontecem na entidade positiva, acrescida a um fundamento. Assim se define a relação predicamental: *aquilo cujo ser inteiro diz respeito a outro.* Também as ações acontecem na natureza das coisas e são por princípio distintas da natureza da coisa, do princípio ao fim. A ação define-se como *consequência imediata daquilo que uma coisa é.* A paixão já é *a consequência, mediante a qual, algo é recebido.* Se formos questionados sobre o que seria a ubiquação, a posição, a duração e o hábito responderemos o que são.

Labor III – Percurrit signorum materiam

A definição de sinal é popularmente aceita, na linguagem comum, como sendo *aquilo que representa alguma coisa à faculdade de conhecer.* Daí entendemos que o sinal reúne duas dimensões, uma voltada para a coisa e outra para a capacidade de conhecimento. Alguém poderia perguntar: o sinal tem estes dois lados, se, mesmo em ato, não leva a faculdade de conhecer ao conhecimento? Entendemos que sim. E acrescentamos que desta maneira essas dimensões são transcendentais. Pode uma coisa ser sinal dela mesma? Pode. Com efeito, em nossa avaliação, para a verdadeira conceituação do sinal basta a distinção da razão expositiva entre signo e significado. A distinção do sinal entre sinal natural e sinal artificial que se faz com relação à coisa é adequada e ainda o é a distinção entre formal e instrumental, com respeito à faculdade de conhecer. Um mesmo objeto material pode receber significação de todos os sinais. O sinal formal, tal qual é, costumava-se distinguir em ato primeiro e em ato segundo, definido como sendo *aquilo que leva a faculdade de conhecer, do desconhecido ao conhecimento do significado.* Os hábitos não são sinais formais, como ato primeiro. A representação expressa é sinal formal de clarividência, com respeito ao intelecto. Os filósofos definem assim o sinal instrumental, cujo significado deve-se antes conhecer: *aquilo que, conhecido por antecendência, leva a faculdade de conhecer ao conhecimento do significado.* No que diz respeito ao sinal natural, sua definição costuma ser assim comumente apresentada: *aquilo que traz o significado, por sua própria natureza.* Para nós não há dúvida de que a causa é um sinal natural para o acidente, por sua natureza de efeito possível. Toda entidade é um sinal natural de todas as coisas. Por último, o sinal, uma vez instituído, inclui, em seu conceito

essencial, um terceiro, com respeito à dependência da vontade. A atribuição de significado e sua proporção constitutiva dependem de quem escolheu e o significado depende de um ato da vontade de quem atribuiu. Um nome ou uma palavra, tomados formalmente, só são sinais porque foram feitos para isso, em sua essência. Mas são sinais naturais para a coisa, para cuja significação foram criados. Tomados materialmente são entidades. É possível existir algo a que, essencialmente, não se pode atribuir significado.

Labor IV – Intellectionum materiam percurrit

Em primeiro lugar, devemos nos indagar: o que é o intelecto? Começamos pela definição do intelecto paciente: *uma faculdade cognitiva espiritual*. O objeto factual do intelecto é o verdadeiro, isto é, o ente em toda a sua amplitude, ou seja, enquanto compreende o criado e o incriado, o natural e o sobrenatural, o afirmativo e o negativo, o possível e o impossível, etc. O primeiro objeto conhecido por nosso intelecto é a coisa individual. Neste ponto surge uma dúvida real: pode o intelecto, num ato único, conhecer o múltiplo, enquanto múltiplo? Entendemos que sim. A grande dificuldade é esta: o intelecto possível não seria determinado para um, mas para vários objetos a serem conhecidos? Subscrevemos com plena concordância. Já se sabe que a intelecção deve ser assim descrita: *um ato da faculdade vital intelectual, que formalmente expressa, faz o objeto intencionalmente presente*. Todavia, a razão formal da intelecção consiste em se estabelecer a diferença entre A de A'. Chegamos à conclusão de que a intelecção, do ponto de vista formal, consiste apenas no conceito. O nexó lógico exige a disposição para ser entendido, que não se dá nem com a paixão nem com a ação. A intelecção distingue a natureza da coisa da ação pela qual é produzida. O verbo mental assim se explica: *o ato da inteligência tal que, uma vez produzido, podemos expressá-lo por palavras*. Em que consiste o verbo mental? Respondemos que, formalmente, consiste unicamente no conceito. Do ponto de vista da essência, não inclui qualquer ação. O conceito conhece o objeto, mas não a si mesmo. Todavia não deve retrucar aqui se o intelecto conhece adequadamente a si mesmo, quando se volta, reflexivamente, sobre si, tornando-se objeto adequado de sua reflexão. Por exemplo, o intelecto de Pedro pode inteligir pelo conceito a Paulo, e vice-versa? Donde se infere: o intelecto humano também pode entender por meio da intelecção angélica e vice-versa. Aceitamos de bom grado essa inferência. A operação de nosso intelecto tem três vertentes. A primeira é a apreensão, a segunda é o juízo e a terceira é o discurso. Sobre a apreensão a primeira coisa a saber é: como defini-

la? Respondemos: *o ato da faculdade de conhecer deve representar como um objeto não acabado, isto é, nada afirmando ou nada negando*. Deves saber o segundo ponto: a simples apreensão é capaz de representar a ligação entre o predicado e o sujeito? Em terceiro lugar: esta apreensão, ao alcançar essa ligação, alcança também o predicado e o sujeito? Quarto: esta qualidade é simples e única? Quinto: o mesmo ato pode ser, embora inadequadamente, juízo e apreensão sobre o mesmo objeto material? Sexto: a apreensão é pré-requisito lógico para o juízo? Sétimo: a apreensão, quando antecede o juízo, concorre realmente para que ele aconteça? As duas últimas questões, respondemos com a negativa. Ficaremos satisfeitos com apenas uma das afirmações anteriores. No que diz respeito à segunda operação do intelecto, a saber, o juízo, assim o definimos: *o ato da faculdade de conhecer, que afirma ou nega o predicado do sujeito*. O juízo é uma qualidade simples. A verdade formal convém intrinsecamente aos atos do intelecto. E por conseguinte consiste num único ato do intelecto que indica e tem como condição que o objeto seja assim como o afirma o ato. A mesma coisa afirmamos sobre o erro. Finalmente a terceira operação do intelecto, que é o discurso, assim se divide: exposição do tema e apresentação da causalidade. Propriamente falando, o discurso define-se como a apresentação do conhecimento, um dependente do outro. As premissas formais não concorrem de maneira efetiva, fisicamente, para a conclusão.

Labor V – Notitias percurrit

A intuição propriamente dita assim se define: *o conhecimento imediato da coisa em si, imediatamente, enquanto existente*. Mas o conhecimento abstrativo assim se define: *o conhecimento da coisa não é imediato, ou seja, não está ligado à existência concreta*. O objeto não é conhecido intuitivamente, a não ser depois quando imediatamente acontecido o conhecimento pelas formas próprias. Uma pergunta possível é se para a intuição é exigida do objeto a existência de fato, no tempo presente. Não. O conhecimento intuitivo, a intuição, difere essencialmente do conhecimento abstrativo. O ato também pode ser intuitivo e abstrativo, com respeito a diversos objetos. Mais que isso, posteriormente percebemos que, também, com respeito ao mesmo objeto material, o mesmo ato pode ser intuitivo ou abstrativo. A forma intuitiva, propriamente dita, pode concorrer para o conhecimento abstrativo, tanto mediata quanto imediatamente. Certo é que todos os sentidos externos conhecem intuitivamente. Donde se pode inferir: logo, conhecem também abstrativamente. Negamos esta inferência, mesmo se se pretende que tal

conhecimento seja inspirado por Deus, a não ser que o objeto seja existente, pelo menos aparentemente. A representação conhece de maneira imperfeita, material e abstrativamente. Nosso intelecto, tanto pela apreensão quanto pelo juízo conhece, por vezes intuitivamente, por vezes pela via da abstração. Isso, porém, não se dá no discurso. Nesta vida, o intelecto humano não pode conhecer uma substância pela via da intuição, de maneira natural. O intelecto angélico e o humano, enquanto separado do corpo, por natureza, conhece as substâncias naturais tanto pela via da abstração quanto da intuição. Nenhum intelecto criado conhece, por natureza e pela via da intuição uma substância sobrenatural, ou algum acidente sobrenatural externo. As negações e os entes de razão podem ser conhecidos pelo intelecto por inspiração divina, mas não de maneira natural. O intelecto humano, nesta vida, só conhece pela via da intuição os acidentes extrínsecos, captados pelos sentidos. A intuição distinta assim se define: *aquela que representa seu objeto de maneira bem definida*, ou seja, aquela que, examinado o objeto, discerne se ele é composto de partes e, sendo, quais são suas partes. A mesma intuição pode ser distinta, porém, confusa, com respeito a um mesmo objeto material. Assim se costuma explicar a intuição confusa: *o conhecimento que representa seu objeto de maneira não definida*. A intuição pode ser quiditativa, isto é, aquela que alcança a quididade ou a essência da coisa. Ela deve ser certa, distinta e, por fim, evidente, mas não intuitiva. Nesta vida não conhecemos Deus em sua quididade. Nesta vida, não conhecemos, em sua quididade, ser algum, seja natural ou sobrenatural, substancial ou accidental, espiritual ou corporal. Definimos assim a intuição compreensiva: *o conhecimento da coisa, enquanto é em si cognoscível*. Ela deve ser evidente, certa e quiditativa, com relação à coisa compreendida. Nenhuma criatura tem a capacidade de compreender a outra, por natureza, mas principalmente aquilo que vem de Deus. Um ato de fé e um ato de ciência são compatíveis a um mesmo objeto, em um mesmo intelecto. A intuição prática assim se costuma definir: *o conhecimento diretamente voltado para a ação*. E a intuição especulativa, por sua vez, *é o conhecimento não voltado para a ação, mas para a pura contemplação do objeto*.

Labor VI – Topica percurrit

O silogismo explicado em latim. O silogismo, conforme a matéria a ser demonstrada (e que não está ao alcance de nossos sentidos) tem quatro componentes, a saber, a demonstração, a dialética, a sofística e o falso juízo. Quanto à importância das premissas estabelecemos que a premissa sobrenatural evidente é mais importante que a necessária

natural: mas a natural evidente sobrepõe-se à sobrenatural não evidente. E entendemos mais que a premissa da demonstração é mais importante do que a dialética, a sofística e o falso juízo. Uma grande dúvida é: teria a premissa do falso juízo mais valor que a sofística? Afirmamos, com prazer. A conclusão tirada de premissas heterogêneas, que versam sobre o mesmo tema ou meio, acompanha a presente premissa inferior ou aquilo que nas premissas for de menor valor. Mas quando a conclusão se deduz de duas razões diferentes, dos quais uma é apenas opinião e a outra científica, a conclusão acompanha tanto a razão científica quanto a opinativa. Uma doutrina comum entre os filósofos é que às premissas homogêneas segue-se uma conclusão também homogênea. Alguém pode perguntar: de duas premissas sobrenaturais pode-se tirar uma conclusão natural? Pode. E daí infere-se: também de duas premissas naturais pode-se tirar uma conclusão sobrenatural. Concedemos a inferência. De uma premissa provável e outra de falso juízo segue-se uma conclusão sofística. Uma pergunta que se faz: que conclusão pode-se tirar de uma premissa da revelação divina e outra científica? Será uma conclusão teológica. De uma premissa da revelação divina e outra provável, sofística ou falso juízo, tira-se uma conclusão provável ou falso juízo. Ainda uma pergunta: que conclusão acompanha uma premissa de uma crença humana e de uma [premissa] provável? Respondemos que se segue uma conclusão provável de pouco valor. De uma premissa da revelação divina e outra de uma crença humana, segue-se uma própria a um ato de fé humano, isto é, de pouco rigor. De premissas necessárias tidas apenas como prováveis segue-se uma conclusão provável. De duas prováveis tomadas como necessárias segue-se um falso juízo. Que conclusão se tira de duas premissas tidas como sendo da revelação divina e que não o são? A conclusão que se segue é falsa sobre a revelação divina, conclusão que não é sobrenatural, mas apenas natural.

Labor VII – Physiologiam percurrit

No que tange à Filosofia Natural, deve-se saber que assim se define corretamente o princípio do vir a ser: *aquilo de que procede alguma coisa, de algum modo*. Os princípios do corpo natural consistem em fazer-se ou em ser feito. Os corpos são compostos já em seu formar-se e externalizados pelas causas: eles são a geração do próprio composto, através de produção atual. A geração, que é um tipo de mudança do próprio composto, tem por princípio a matéria, a forma e a privação. Esta, inversamente, acrescenta, como princípio a forma preexistente na matéria. Do que foi dito antes, nem a matéria nem a

forma são princípios intrinsecamente componentes da mudança. Na verdade, acrescentamos não haver nem a privação como constitutiva intrínseca da geração, enquanto mudança. De fato, o corpo natural, enquanto ser, tem apenas dois princípios que são a matéria e a forma. Temos a matéria primeira, que não pode ser engendrada, e é incorruptível. A matéria primeira alcança igualmente a todas as formas. E ela é tanto mais perfeita quanto maior número de formas possa receber. A forma substancial assim se define: *um ato físico substancial da matéria, que com ela forma os compostos*. A alma racional formalmente independe, por si mesma, do tema da produção. A união substancial⁸⁵ é *o vínculo de dois extremos*. No composto natural há apenas uma vertente que se distingue da atividade produtiva da forma. O composto natural não se distingue de suas partes, tomadas em conjunto, e nada inclui além da matéria, da forma e da ligação entre elas. Pensamos que a causa deve ser descrita, de maneira geral, como nos Autores mais conhecidos: *um princípio que penetra outro ser e, por uma penetração, que, formalmente, pode falhar*. A causa em ato primeiro próximo constitui-se formalmente por sua possibilidade intrínseca, pela possibilidade que lhe foi dada pela causa primeira, bem como das condições de atuação, que devem existir, da parte da própria causa. A causa criada visa essencialmente a seus efeitos possíveis. O mesmo dizemos da causa Incriada. E dizemos que a onipotência divina está em relação transcendente com os efeitos possíveis. A causa material, que é causa a rigor, assim deve ser explicada: *aquela que, quando presente, traz algo à existência*. A existência é, logicamente, necessária à causação material. Somente a matéria recebe as qualidades materiais de modo passivo. A causa formal, a rigor, não é causa. Sem dúvida, existe não apenas a causa eficiente Incriada, mas também a criada. A causa eficiente assim se define, da maneira mais geral: *um princípio, por natureza extrínseco, o primeiro do qual depende a ação*. A ação é a causalidade Eficiente. Um agente criado não pode naturalmente agir à distância, mas na contiguidade. A Causa Primeira colabora com a causa segunda em cada ação. A Causa Final, costumeiramente, define-se deste modo: *aquilo que é o motivo de alguma coisa existir*. O fim, *que é o mais amado, é o fim de cada um*. O mal, enquanto mal, não pode levar a uma conclusão. Todavia, um ato de fuga pode. O modelo, para se falar de modo adequado, consiste apenas no conceito objetivo.

Ulyssipone Occidentali, apud Franciscum Xaverium de Andrade. M.DCC.XXII. Cum facultate Superiorum.

Typografia Ulyssipone Occidentali, por Francisco Xavier de Andrade. 1722. Com a devida autorização.

Catálogo Eborensis 41

À sede da áurea Sabedoria, da aguda luz aquilina, cujo nascimento esperado por tantos séculos trouxe luz ao mundo todo, ou seja, à maravilhosa Mãe de Deus, vinda da luz do altar mor da Igreja do Maranhão da Companhia de Jesus, titular e padroeira, a última coroa do enredo áureo da Filosofia Transnatural artisticamente produzida da parte mais nobre da filosofia, isto é, a Metafísica, em pontos importantíssimos muito bem sistematizados. Orientador: Reverendíssimo Padre Mestre Rodrigo Homem, SJ, devotamente produzem e dedicam Manuel Ferreira e Manuel Gonçalves, ambos também jesuítas. No Colégio do Maranhão, da Companhia de Jesus, dia 14 de junho [de 1723]. Questão principal: se a águia de grande visão, a santíssima Mãe de Deus, no nascimento de sua filosofia provocou os alunos ao voo?

Punctum I – Pro Conceptu Entis in Communi

Enquanto a Metafísica adequadamente trata apenas do ente real positivo, sem construir uma definição do ente em sentido muito amplo, seja o ente real, o ente de razão ou o ente negativo, com clareza, tomado como sendo o ente real positivo, assim se define em termos negativos: *aquilo cuja existência em nada impede que exista positivamente*. Empregando termos positivos: *aquilo que pode existir real e positivamente*. O conceito formal do ente, em sentido muito amplo, é uno do ponto de vista do real e da razão. O conceito objetivo, todavia, não é uno do ponto de vista do real, mas é uno do ponto de vista da razão, por causa da unidade extrínseca proveniente do conceito formal. Sobre a transcendência das diferenças do ente, não há dúvida de que o ente transcende as diferenças, tanto do lado do real quanto do ponto de vista objetivo. No que diz respeito à transcendência formal, do lado do ato é que está a controvérsia. Pessoalmente, esclareço o primeiro ponto: o ente real positivo transcende formalmente suas diferenças, pelo lado do ato, se elas são concebidas como diferenças reais, que o constituem enquanto ente real. Esclareço o segundo ponto: o ente real positivo não transcende formalmente suas diferenças, pelo lado do ato, para todo e qualquer conceito. Em outros termos: as diferenças do ente real podem ser concebidas e exprimidas de modo absoluto sem que se expressem como ente real. O ente real positivo é unívoco com relação a todos os entes reais positivos. O ente, em

sentido estrito, não é unívoco com relação ao ente real e ao ente de razão, ao negativo, ao possível e ao impossível. Mas se o ente for tomado em sua significação mais ampla, significa apenas aquilo que de algum modo pode existir. Ele pode ser unívoco, com relação ao ente real e ao ente de razão, ao positivo e ao negativo. Quanto aos atributos do ente, assim entendo, em primeiro lugar: o ente enquanto ente não tem atributos, mas propriedades, falando-se a rigor. Em segundo lugar, falando de maneira mais livre, o ente tem atributos, dos quais os mais conhecidos são apenas três, a saber: *o Uno, o Verdadeiro e o Bom*. Estas propriedades só se distinguem uma da outra quanto ao ato, por suas diferentes conotações. Uma questão a colocar-se: que ordem de precedência ou de importância haveria entre esses atributos? Eis a resposta: *o fato de ser uno precede o ser verdadeiro e o bem. E o verdadeiro antepõe-se ao bem, na ordem de precedência. Quanto à ordem de importância, primeiro o ser verdadeiro, depois o bem e o uno. E ser bom é mais importante que ser uno*. A unidade transcendente do ente consiste em ser de fato, ou seja, no “fato” da entidade objetiva do ente, expressa pela tendência à separação ou à pluralidade que ela suprime. A unidade transcendente forma-se de tríplice indivisão. Sem dúvida, há uma única indivisão em si que se opõe à separação da coisa em suas partes; há uma indivisão da coisa com relação a ela mesma, que se opõe à separação da coisa em várias naturezas semelhantes, e a indivisão da coisa, com relação a tudo o mais que se opõe à separação da coisa em outras naturezas dissimiles. Se perguntas: em que consiste a verdade transcendente? Consiste na capacidade que tem o ente de conformar-se ao conhecimento verdadeiro de si. A verdade transcendente não é o mesmo que a inteligibilidade. Nas coisas, dar-se-ia também o erro transcendente? Minha resposta é: se entendermos o erro transcendente como a possibilidade de conter uma informação errada, que difere de algum modo do ente real positivo, então, existe o erro transcendente. O mesmo digo do bem adequado a outro. O bem perfeito transcende a todo ente. O mesmo afirmamos do Bem adequado, do Bem amável ou desejável. O Bem em si, isto é, o Bem perfeito independe de ser dito de modo absoluto ou de certo ponto de vista e é um atributo do ente. Ser desejável ou ser amável é também atributo do ente. Por fim, o Bem não coincide formalmente, quanto ao ato, com o desejável. Se alguém gostaria de saber algo do mal, mostrarei algo, ainda que pouco: não existe um mal transcendente, natural e intrínseco, nas coisas, que seja oposto à bondade transcendente.

Punctum II – Pro Ente Substantiali, & Accidentali

Propriamente falando, o ente divide-se em substância e acidentes. A substância habitualmente é assim descrita: *o ente existente em si mesmo*. Queremos dar uma descrição mais clara, do seguinte modo: *a substância, ou o ente existente em si mesmo, é aquilo que em primeiro lugar e por si mesmo existe na natureza e não por causa de outra coisa da qual adequadamente se distinga*. Bem entendida esta definição diz que a ação que produz uma substância não é uma substância. É uma regra comum entre os filósofos afirmar que a perseidade (*perseitatem*) é o predicado constitutivo da substância ou sua diferença essencial, que a distingue do acidente. Esta é uma árdua polêmica. Em que consiste essa perseidade? Parecenos mais provável que ela consista naquilo que a coisa busca por si mesma como perfeição e não em algo que seja atribuído por outra coisa, devidamente distinta. Uma pergunta surge: uma substância pode ligar-se por inerência a outra substância? Respondemos e dizemos, fazendo uma distinção: se a inerência for o mesmo deduzir do sujeito, com o qual tal substância constitua uma unidade, em si mesma, é certo que qualquer substância material pode de fato ligarse. Se ligar-se é ser ou tender para algo realmente distinto, então, nenhuma substância, nem mesmo vinda de Deus, pode ligar-se a outra. Afinal a definição de acidente distingue-se de substância da seguinte maneira: o acidente é *um ente existente em outro*, isto é, *um ente que, primariamente, tende à perfeição, por causa de outro adequadamente distinto, e não por causa de si mesmo*. O predicado diferencial e constitutivo do acidente é chamado de *inaleitas*. A forma, razão pela qual o acidente depende de fato do sujeito, certamente, é algo a ele acrescentado e interno, e realiza-se de modo passivo. O que se lhe acrescenta ou agrega, faz-se pela via da união. Ademais do sujeito, também o acidente tem a faculdade de agir, quando considerado com rigor o sentido desse agir. Uma dúvida: pode o acidente sofrer modificação fora do sujeito? Não, não pode. Outra dúvida: o acidente produz pela própria eficiência sua união primária com o sujeito? Minimamente. Os acidentes eucarísticos são exteriorizados com relação ao sujeito, no simples ato de serem criados. Por isso rejeitamos aquele modo a que chamam de Eucarístico. O acidente, por natureza, é menos importante que qualquer substância. Fora do sujeito, há acidentes potenciais a operarem por operações rigorosas. Questiona-se ainda: o sujeito sofreria um acidente excluída a violência rigorosa? Não sofreria.

Punctum III – Pro Ente Modali, & Reali, Corporeo, & Spirituali

A distinção do ente em modal e real é adequada. O conceito de modo é, habitualmente, assim definido: *um modo de ser intrínseco por si e imediatamente colocado em outro ser*. Sem dúvida, na natureza das coisas existem entidades modais, isto é, modos. A realidade ou o ente real distingue-se do ser modal por ser *algo que não se prende a outro por si mesmo, essencial e imediatamente*. Uma pergunta: como distinguir se uma entidade é modal ou real? Respondemos com esta regra para se conhecer o modo: *se certa entidade se une por mediação a alguma outra, por meio de uma união diferente isso acarretaria um processo infinito de uniões, deve-se inferir que tal entidade é um modo, e para ela é essencial e imediata a união com outro*. A diferença real assim se define tranquilamente: *a diferença de uma coisa com outra*. Trata-se de algo formalmente positivo. Se afinal de contas as coisas são distintas, o discurso sobre as coisas é também positivamente distinto. A distinção opõe-se à identidade e não à união. A distinção pode ser pela natureza da coisa (*ex natura rei*) ou distinção de razão (*rationis distinctionem*). Esta subdivide-se em distinção modal e real. A distinção real é aquela que se dá entre uma coisa e outra, ou seja, entre duas realidades. A distinção modal dá-se entre um modo de ser e sua realidade. Uma questão: pode a realidade distinguir-se modalmente de seu próprio modo? Respondo negando. Ela distingue-se de seu modo de forma real, mas a distinção, embora real, não é recíproca. Quanto à divisão do ente em corpóreo e espiritual, devemos saber que ela é correta. Uma questão fundamental e muito controversa é: qual é a razão formal do corpo e do espírito? Agrada-nos a afirmação que coloca a razão formal do corpo na colaboração dos diversos elementos, de forma a constituir seja a extensão, seja a massa. A razão formal do espírito consiste na ausência de partes, ou seja, não existe extensão, porque não existem partes.

Punctum IV – Pro Ente Divino, & Creato

Façamos adequadamente uma primeira distinção entre o ente divino e o criado. A razão natural pode demonstrar *a posteriori* que Deus existe e ainda que ele é uno ou único. Uma dúvida: de onde provém a razão possível? Respondemos: a denominação de possível, independente de se falar do divino ou do criado, provém adequadamente de uma possibilidade intrínseca, à medida que se abstrai de ser puramente absoluta ou seu contrário (*respectiva*). A denominação de possível no ente divino deve ser tomada adequadamente como sendo uma possibilidade intrínseca, pura e simples, isto é, não relativa a alguma causa. A denominação de possível, no ente criado provém da

possibilidade intrínseca, porém, relativa. O possível, à razão comum, acrescenta uma intrínseca ligação (*respectum*) para a causa que o produz, a saber, a onipotência. As essências das coisas nada são de positivo e atual, antes que existam. Também nada são de negativo e atual, antes que existam. No aspecto da possibilidade, as essências das coisas não dependem da ação direta de Deus. Já as criaturas, no aspecto da possibilidade, dependem de Deus, como causa possível, isto é, de quem possa ser para elas causa eficiente, final e, por fim, causa exemplar. Se alguém pergunta se a onipotência divina é anterior aos possíveis respondo afirmando a prioridade ou independência da natureza. As criaturas são igualmente necessárias, do ponto de vista do ser possível e Deus é necessário, segundo o ser atual. Neste caso, fala-se de necessidade em sentido próprio, pois exclui toda contingência. Resta uma questão: a existência atual do ente criado distingue-se da essência do ente criado? Afirmo, em primeiro lugar, que não se distingue, quanto à natureza da coisa. Segundo, a essência atual também não se distingue da existência atual, quanto ao ato. Terceiro, a essência ou existência possível distingue-se quanto ao ato da essência ou existência possível. Quarto, quanto à natureza da coisa, a essência é diferente de sua existência. Quinto, nada que retenha ou perca a própria existência pode existir sustentado pela existência de outro.

Punctum V – Pro Ente Praedicamentali, & Subsistentia absolute

Levando em conta a etimologia, predicamento é aquilo que se predica de alguma coisa. Todavia, na aceção dos filósofos empregase o termo predicamento para uma série classificatória, que contém o gênero supremo, as espécies intermédias e uma espécie particular. Neste sentido, predicamento é assim definido: *um gênero supremo e o que está abaixo dele por disposição natural*. Devemos manter o número de dez predicamentos estabelecidos pelo peripatetismo e pelo discurso mais comum? Não há motivo para que nos atenhamos a eles. A rigor, admitimos apenas um Predicamento. E este predicamento é a subsistência, que assim se define: *o termo último, o complemento da natureza substancial*. O que está em discussão é: seria a subsistência algo de positivo, acrescido à natureza? Respondemos afirmativamente. Entendemos inclusive que a subsistência é uma realidade e não um modo. Distingue-se assim, efetivamente, da natureza de fato. Mas o ente possível não parece implicar a natureza como possibilidade, distinta da subsistência própria da sua natureza. Isso faz emergir uma dificuldade muito grande: será que a natureza possível, distinta da subsistência, pode ainda ser em outro substrato? Mas, ainda

que divirjamos da exposição mais comum e popularizada, sustentamos que a natureza indiferenciada pode ser delimitada como efeito da vontade divina, com relação a outra substância. Alguém poderia concluir, portanto, que a própria substância formal poderia subsistir em outra substância. Concedo. A matéria, a forma e a união substancial, no composto natural, são delimitadas por suas substâncias particulares, que integram a substância do composto em sua inteireza. Precisamos levar isso em conta: a natureza composta que forma um inteiro e é, portanto, uma substância, é composta de substâncias particulares, que são partes suas, de seu todo inteiro. A pergunta continuaria: as substâncias que constituem partes, a matéria e a forma, no composto natural, unem-se uma à outra, por si mesmas? Seria pela união do composto natural? Ou seria ainda pela substância de uma união natural e, por conseguinte, por uma união especial? Entendemos ser por este último modo. Igualmente, afirmamos que as substâncias que são parte de um todo unem-se entre si por uma união especial. Todos os filósofos ensinam que o conceito de substância convém a toda natureza substancial e só à natureza substancial, mas por uma necessidade natural e não lógica. Se alguém inferir que uma substância, por uma ação de Deus, pode existir despojada de qualquer substância, estará correto em sua inferência. Embora seja estranho.

Punctum VI – Pro Principio, sive Causa, & Effectibus Subsistentiae

Com certeza, para os metafísicos, a causa efetiva, material da própria substância é a própria natureza substancial. A dúvida não é se a substância é ou não princípio parcial efetivo ou passivo do substrato das operações, nem uma condição exigida por si mesma para tais operações. À pergunta: qual seria o efeito formal e primeiro da substância? A resposta deve ser: levar a natureza a termo, na perfeição de sua existência substancial e, por fim, completa. A natureza corpórea criada, ela mesma, não pode ser levada à perfeição, de maneira natural, junto às muitas partes das substâncias próprias. Ela o pode, de maneira sobrenatural. Admitimos que a natureza criada possível, conforme exigido, pode ser levada à perfeição de maneira conatural pelas diversas substâncias que a delimitam em gênero diferente. Isso se tais substâncias forem distintas entre si, pela natureza da coisa e da própria natureza. Todavia, no mínimo, reconhecemos a possibilidade da natureza criada tender a ser levada à perfeição por suas muitas substâncias de razão, dentro do mesmo gênero. E poderia uma substância criada levar à perfeição outra natureza criada, mas por ação de Deus? Sim, é possível. Existem os

seres concretos e os abstratos. No âmbito do concreto diz-se: *aquilo que tem um modo composto de significação*. Todo concreto, tanto as substâncias quanto os acidentes, tanto os substantivos quanto os adjetivos, são, para se falar de maneira direta, sujeito ou agem como sujeito. De maneira indireta, os concretos ou são forma ou agem como forma ou são predicados restritivos, se tomados como adjetivo. São chamados de forma, de maneira direta, ou que agem como se fossem forma ou predicado restritivo. De maneira indireta são sujeito ou agem como sujeito, se tomados substantivamente.

Punctum VII – Pro Quantitate Praedicamentali

A melhor definição de quantidade é: *o ente por si impenetrável*. Disto conclui-se que a marca distintiva essencial da quantidade é a impenetrabilidade radical. Uma dúvida possível: distingue-se efetivamente a quantidade da substância e dos acidentes? Dizemos que sim, acompanhando a verdadeira filosofia. Pode-se concluir daí que a quantidade pode ser separada da matéria, por ação de Deus. Consequentemente, a matéria pode existir, mesmo se lhe for suprimida a quantidade. De bom grado aceitamos esta conclusão. Se da matéria for retirada a quantidade, ela seria o ponto? Esta dificuldade é maior. Resposta: todavia a matéria desprovida de quantidade, seja do peso, seja da leveza, não ficaria reduzida ao ponto nem por si mesma reduzir-se-ia ao ponto. Ou seja: ela continuaria a ter peso ou leveza, se fosse despojada da quantidade. De acordo com o ensinamento de Zenão, a essência mesma da quantidade assim definida é o próprio ponto. Surge outra pergunta: o que faz a quantidade ser formalmente impenetrável? Respondo que ela se torna impenetrável por si mesma, não tomada pura e simplesmente, mas tomada do desejo de conservar a vontade de Deus, por uma exigência que lhe é conatural e que significa a própria quantidade. Para que duas quantidades se interpenetrem nada se retira delas intrinsecamente. Nem se produz qualidade, ainda não existente, pelo refinamento das duas, quando submetidas à ação de Deus. Se duas quantidades forem penetradas pela ação de Deus, numa extensão espacial, não poderiam naturalmente inverter a situação. Se estivessem em um lugar não divisível, poderiam ter a ação invertida (*dispenetrari*) por um anjo ou por si mesmas, contanto que uma seja leve e a outra pesada.

Punctum VIII – Pro Qualitate, Relatione, & Ubicatione

Para maior clareza, descrevemos assim a qualidade: *é um acidente diferente, que completa a substância sem ampliar seu ser ou torná-la imune a influências, não fazendo que seja agente, paciente, localizada, situada, relacionada, duradoura nem coberta*. A principal dificuldade a respeito da qualidade é como se dá sua própria compreensão? Minha resposta é: entende-se por qualidade um acréscimo de grau sobre o próprio sujeito. Uma dúvida logo surge: seriam estes graus homogêneos no sentido de qualidade material, não intencional? Sem dúvida. A maioria dos filósofos admitem a relação predicamental. Mas de autor para autor divergem em dizer no que consistem estas relações predicamentais. Acompanhamos a doutrina daqueles que a fazem consistir em uma realidade positiva, acrescida a um substrato. A relação predicamental assim se define: *aquilo cujo ser inteiro está em voltar-se para o outro*. Neste ponto, surge uma diferença transcendental entre a relação e o predicamento. A relação predicamental diz respeito ao termo, enquanto puro termo, dependente da existência, o que não se dá com o transcendental. Uma questão válida é: que tipo de coisas são capazes de sustentar uma relação predicamental? A resposta é: todo ente criado, quando se dá de fato (se se tiver em vista a ação que produz a relação predicamental). De fato, as relações predicamentais distinguem-se realmente pelos seus limites. Uma relação pode ligar-se a outra pela ação de Deus. A localização assim se define: *a posição formal de uma coisa em um lugar*. Portanto, há uma distinção real entre um lugar real e um imaginário, onde [algo] se encontra e a coisa localizada. E é possível mudar o espaço? Minimamente. Pensarás corretamente se afirmares que duas coisas podem trocar de lugar por ação de Deus. Pergunta: uma situação pode ser mudada em outra pela ação de Deus? A coerência pede resposta afirmativa. Costumeiramente divide-se a ubiquação (situação) em definidora e circunscritiva. A situação definidora assim se conceitua: *a forma intrínseca, que não descreve integralmente a coisa, onde quer que esteja*. A situação circunscritiva, por sua vez: *a forma intrínseca não descreve a coisa integralmente, no lugar onde esteja*. É certo que qualquer coisa criada, se levarmos em conta sua localização, veremos sua pertinência. Todavia, resta uma pergunta: seria possível alcançar o não divisível do espaço divisível? A resposta é negativa.

Punctum IX – Pro Actione, & Passione

A ação define-se como *efluxo mediante o qual um ser sai de si para fazer algo ser ou derive de algo*. A maneira de ver mais comum entre os filósofos é que uma ação tem um

princípio e um termo. Mas resta uma controvérsia: nas ações distinguem-se de fato, ou seja, realmente, um princípio e um termo ou apenas modalmente? Respondo que a distinção é real, pois as ações são reais e não apenas modos de ser. Disto compreenderás ulteriormente que apenas a ação e união são modais. É possível uma ação em que não se distinga o princípio do termo? Seria possível uma ação na qual não se distinguisse seja o princípio, seja o termo? Aqui se faz mister outra distinção: nestas circunstâncias é possível uma ação indistinta quanto ao termo, conforme o entendemos. No que respeita à distinção quanto ao princípio, dizemos ser impossível uma ação indistinta, também em referência à causa incriada. Todavia é possível uma ação indistinta, quanto à causa criada. A ação concretamente realizada diz respeito essencialmente a seu princípio. Uma questão possível: uma ação concreta pode variar de princípio? Não. Uma ação pode surgir a partir da outra, que lhe servirá de princípio. Uma dúvida mais grave é: poderia uma ação, por intervenção divina, surgir de uma outra, como num influxo de causalidade? Segundo nossos princípios, tendemos à afirmativa. Esta é uma grande controvérsia: poderia uma ação criadora ser produzida por Deus e, por isso, tornar-se criadora? Respondemos afirmativamente a esta questão, mesmo se por este caminho nos desviamos do caminho mais comum dos filósofos. A ação concreta diz respeito principalmente a seu termo. Para que haja diversidade das ações basta que haja diversidade do princípio ou do termo. A paixão assim se define: *o influxo mediante o qual alguma coisa é recebida*. Ela distingue-se realmente pelo princípio ou pelo termo, com os quais relaciona-se de modo essencial. Seu princípio e termo não podem variar, pois são eles que a especificam. Uma paixão pode ser causada por outra ou a partir da outra, isto é, pode ser recebida e pode ser criada. Ainda resta uma dúvida: será que a paixão se distingue da ação quanto à natureza? Sustentamos tenazmente a opinião contrária. Só concordamos com essa distinção, do ponto de vista do ato. Por fim, outra pergunta: uma paixão distingue-se realmente de [outra] paixão e ainda do seu sujeito? Por que não?

Punctum X – Pro reliquis Praedicamentis

Habitualmente assim se define a posição: *a forma intrínseca, pela qual uma coisa encontra-se em certo lugar, com certa disposição de suas partes*. Daí entende-se que uma substância espiritual e simples não tem posição. A dúvida agora é: a situação é diferente do lugar [onde]? Tenho duas assertivas: a primeira, a situação distingue-se do lugar [onde] relativo à definição do mesmo modo que o lugar definidor se distingue do lugar

delimitador, ou seja, distingue-se, não de maneira essencial, natural, mas é uma distinção lógica se os dois forem tomados de maneira reduplicativa. A segunda, a situação, de modo algum, nem mesmo em potência, distingue-se de lugar delimitador. A duração pode ser extrínseca ou intrínseca. A duração extrínseca nada mais é que o tempo exterior, medido em função da coisa que durou, seja este tempo imaginário ou real, como *a duração do primeiro móvel*. A duração intrínseca (da qual tratamos aqui) é a forma intrínseca à coisa que dura, pela qual a própria coisa corresponde a um certo tempo. Normalmente assim se define: *a permanência da coisa em sua existência*. Todavia, nós cunhamos uma definição melhor deste modo: *a forma intrínseca, pela qual a coisa formalmente corresponde ao tempo*. Desta definição podemos deduzir que a duração da coisa corresponde ao instante enquanto durar. Surge uma questão: seria a duração uma forma diferente da coisa que dura? A resposta deve ser afirmativa e traremos uma distinção real. Disto se segue que a duração pode existir separada da coisa que dura. Uma duração pode ser função de outra. Seu efeito pode estar estampado em outro objeto. Uma mesma coisa pode durar ao mesmo tempo por durações diversas, próprias ou de outras. A duração não pode mudar o tempo, nem pode ser indivisível, em um tempo divisível. A roupagem, a veste (o hábito), no sentido em que é aqui usada, costuma definir-se deste modo: *o corpo e as coisas que lhe estão ao redor*. O predicamento reveste-se de um nome accidental extrínseco, oriundo da coisa que, sendo em si mesma una, não consiste no próprio revestimento nem em outro ente, ou de modo intrínseco. Ainda se pode perguntar: de onde se toma o revestimento (*habitus*) da razão: da substância ou da figura? Resposta: algumas vezes da substância, outras da figura, algumas vezes de ambas. Todavia pode alguém ainda estar curioso: a que tipo de coisa compete o revestimento (*habitus*) da razão? Dizemos que corresponde a todas as coisas, tanto animadas, como inanimadas, que se vestem, que se armam, que se ornamentam, etc.

Punctum XI – Pro Possibilitate aliquorum Entium

São chamados de possíveis aqueles entes cuja vinda ao ser não contradiga uma causa externa, nem suas implicações. Em sentido contrário, estão aquelas coisas cuja existência julgamos ser contraditória às causas e aos seus desdobramentos. Uma questão levanta-se: seria possível uma criatura infinita, em algum gênero ou espécie? A decisão mais segura é pela negativa. Tem maior probabilidade de acerto julgar ser impossível que uma criatura seja a maior de todas. Alguém pode perguntar: isso descarta também uma criatura menor

que todas? Concordamos de bom grado. Mas a controvérsia não é pequena. Com efeito, seria possível um ente criado essencialmente eterno ou necessário? Assim resolvo, pois, em primeiro lugar, é impossível uma criatura eterna por natureza (*a parte ante*), isto é, que não tenha tido começo. Em segundo, uma criatura eterna (*a parte post*), isto é, que não tenha fim, ou seja, que pela força de sua existência esteja essencialmente determinada a durar, de modo que, depois de criada, não possa ser destruída. Será possível por acaso uma criatura que exista essencialmente mesmo por uma hora? Negamos de novo, com a mesma força. A doutrina mais comum admite a possibilidade de uma substância espiritual real, não intelectual. A discussão aqui é: seria possível uma substância espiritual intelectual, mas não dotada de vontade? Respondemos afirmativamente. Dúvida maior é a possibilidade de uma substância espiritual, dotada de vontade, mas não intelectual. A própria alternativa coloca a possibilidade de uma substância volitiva e livre, embora não intelectual. Por isso negamos a possibilidade de se falar de uma substância volitiva não livre, mas movida por necessidade.

Eborae, Cum facultate Superiorum, ex Typographia Academiae Anno Domini 1723.

Évora, com aprovação dos superiores. Tipografia da Universidade. Ano do Senhor de 1723.

Catálogo Eborense 44

À mestra maior da filosofia e das ciências, ao mais puro lírio de castidade, modelo acabado de vida dos mártires, que traz o marco da Filosofia para o impulso filosófico do pensamento comprometido, conduzido pela mão vigilante de Santa Catarina, o enredo áureo, ou seja, a tessitura de ouro da Filosofia em sua tríplice subdivisão em Racional, Natural e Transnatural. Supervisor Reverendíssimo Padre e Sapientíssimo Mestre Rodrigo Homem, SJ. Reverentemente apresenta Bento da Fonseca, SJ. No Colégio do Maranhão, também da Companhia de Jesus, concluído neste dia [25 de novembro]. Gloriosa altíssima coroa: qual é a mais conveniente coroa da digníssima Catarina: virgem, mártir ou mestra?

Corolla 1ª – Pro Philosophia Rationali

Se é apropriado dizer que entre os graus metafísicos há diferença apenas da parte dos atos?

Se entre o quarto e quinto predicáveis [a saber: a propriedade e os acidentes] dos entes formais há uma aptidão ao ser?

Se da potência material tanto interna quanto externa abstrai-se o universal?

Se a vontade pode abstrair o universal?

Se a divisão em cinco categorias universais é adequada?

Se a hipótese [divisão em cinco categorias] implica que é impossível a todas as espécies, exceto à humana?

Se o animal raciocina apenas para conservar o seu gênero?

Se as negações contingentes podem verdadeiramente ser ditas mesmo de algo que não existe em ato?

Se o signo inclui formalmente duplo aspecto: um, a respeito da coisa significada e outro, a respeito da capacidade cognitiva da coisa?

Se a representação claríssima é signo formal a respeito do intelecto?

Se é possível uma criatura a que não se possa atribuir significado algum?

Se a intelecção consiste formalmente apenas no conceito?

Se o intelecto humano pode inteligir por meio da intelecção angélica?

Se um ato pode ser, num momento, verdadeiro e em outro, falso e vice-versa?

Se recordar uma premissa apreensiva é suficiente para inferir uma quarta conclusão?

Se uma opinião intuitiva pode contribuir para uma intuição abstrativa?

Se (...) naturalmente conhece outra substância?

Se uma criatura pode...

Se uma premissa sofisticada tem mais valor que um falso juízo e vice-versa?

Corolla 2^a – Pro Philosophia Naturali

Se a matéria prima por própria natureza pode existir sem qualquer forma?

Se a matéria prima se dispõe igualmente a receber todas as formas?

Se todas as matérias, tanto celestes quanto sublunares, são da mesma espécie?

Se existe forma material substancial?

Se a mesma forma pode por ação divina ser criada e, ao mesmo tempo, criar?

Se nos compostos físicos, a união externa da coisa é distinta de seus componentes?

Se a união se distingue do ato produtor da forma?

Se as formas animais, perfeitas em suas espécies, são divisíveis? Supondo-se que sejam divisíveis não somente em partes quanto o é no todo: mas [seria] do mesmo modo que os olhos produzem efetivamente a visão, por exemplo?

Se a onipotência divina se conecta, essencialmente, aos possíveis?

Se no dinamismo que a causa produz um efeito distingue-se externamente a causa e o efeito?

Se o mesmo dinamismo pode ser causado pela ação divina?

Se a causa primeira concorre com as segundas em mesmo número de ações?

Se uma substância seria princípio gerador de outra substância?

Se o acidente pode naturalmente ser princípio produtivo principal da substância?

Se um mesmo ato pode tender a dois fins, desde que seja adequada a sua causa?

Corolla 3ª – Pro Philosophia Transnaturali

Se o ente transcende as diferenças?

Se a verdade do ente transcendente consiste formalmente no negativo?

Se a existência do ente se distingue da natureza da coisa em sua essência concreta?

Se os acidentes divinos podem existir por existência alheia?

Se o acidente produz, naturalmente, sua união primeira a um sujeito?

Se o acidente, por ação divina, pode operar naturalmente fora do sujeito?

Se na natureza das coisas se dão os modos?

Se a subsistência distingue a natureza real e modalmente?

Se a subsistência criada tem algo tanto negativo quanto positivo?

Se os possíveis têm subsistência virtualmente tão distinta de sua natureza?

Se a natureza virtual e distinta possui subsistência por si mesma?

Se o subsistir de início dá-se por ação divina, e se termina por outro?

Se a ação (...) de acordo com o que era o outro?

Se um dado modo de subsistência pode terminar por natureza alheia?

Se a intensidade qualitativa se faz por adição de grau em grau?

Se os graus de intensidade são homogêneos?

Se uma ação divina pode fazer-se tanto por outro quanto por causalidade?

Se a ação criativa divina pode ordenar e formar o criar?

Se o lugar [onde] se situa a forma por natureza da coisa distingue-se da coisa situada?

Se o lugar [onde] as coisas indivisíveis tornam o espaço divisível às coisas indivisíveis?

Se o possível, pelos menos, torna o lugar [onde] indivisível no espaço divisível?

Se qualquer parte do composto tem sua ubiuação [situação] especial?

Se a duração é formalmente distinta da coisa durante?

Se a relação predicamental se distingue da natureza da coisa em seus limites?

Bibliografia

Obras

- Althusser, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa. Editora Presença/Martins Fontes.
- Brandão, M. (1924). *O Colégio das Artes*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Carvalho, Mario Santiago de., Andrade, A. Banha de., Camps, Maria da Conceição., Coxito, A. Amândio., Dias, Paula Barata., & Medeiros, Filipa (2010). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606): Antologia de Textos*. Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia.
- Carvalho, M. S. (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Cordeiro, T. (2016). *A grande aventura dos jesuítas no Brasil*. São Paulo: Planeta.
- Cunha, L. A. (2007). *Universidade Temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. São Paulo: Editora Unesp.
- Dussel, E. (1993). *1492. O encobrimento do outro*. Petrópolis - RJ: Vozes.
- Franca, L. (1952). *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora.
- Góis, M. d. (2020). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense: Comentários aos livros Parva Naturalia*. Tomo I. Portugaliae Monumenta Neolatina. Volume XIX. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Góis, M. d. (2020). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros das Éticas de Aristóteles a Nicómaco*. Tomo II. Portugaliae Monumenta Neolatina. Volume XXII. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Gomes, P. (1992). *Os Conimbricenses*. Lisboa: Biblioteca Breve.
- Leite, S. (1937). *As páginas de História do Brasil*. São Paulo - Rio de Janeiro - Recife: Companhia Editora Nacional.
- Leite, S. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil (Vol. Tomo I ao X)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Machado, Geraldo Pinheiro (1976). *A Filosofia no Brasil*. Editora Cortez Moraes. 3ª Edição.
- Marques, L. A. (2015). *Philosophia Brasiliensis: História, conhecimento e metafísica no período colonial*. Porto Alegre, RS: Editora Fi.
- Marques, L. A. (2018). *A Lógica da necessidade: O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre, RS: Editora Fi.
- Paim, Antônio (2007). *História das ideias filosóficas no Brasil*. Edições Humanidades. 6ª Edição revista.
- Pe. Vaz, P. L. S. J. (1961). *O pensamento filosófico no Brasil de hoje*.

Artigos e Periódicos

- Caeiro, Francisco da Gama (1994). *Os Jesuítas e a educação setecentista no Brasil: Notas para uma revisão histórica*. Revista de Filosofia Portuguesa. T. 50, Fasc. 1/3, Homenagem ao Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira (Jan. – Sep.), pp. 103-113.
- Caeiro, Francisco da Gama (1978). *Para uma história da educação brasileira: perspectivas duma pesquisa histórico-pedagógica (a propósito de um novo acervo documental)*. Revista da Faculdade de Educação. V. 4, nº 1. USP, pp. 35-61.
- Cerqueira, L. A. (julho de 2000). *Introdução*. Aristotelismo e antiaristotelismo, pp. 7-12.
- Cerqueira, L. A. (julho de 2000). *Projeção do aristotelismo português no Brasil*. Aristotelismo e antiaristotelismo, pp. 217-233.
- Cerqueira, L. A. (2011.). *A ideia de filosofia no Brasil*. Revista Filosófica de Coimbra.
- Cesca, V. (2000). *História da Ratio Studiorum*. Aristotelismo e Antiaristotelismo. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha.
- Chacon, V. (2000). *Ratio Studiorum: Contrarreforma ilustrada*. Aristotelismo e Antiaristotelismo. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha.
- Coxito, A. (julho de 2000). *Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português dos séculos XVI a XVIII*. Aristotelismo e antiaristotelismo, pp. 161-178.
- Coxito, Amândio (2014). *O que significam as palavras?: o curso conimbricense no contexto da semiótica medieval*. Revista Filosófica de Coimbra, vol. 13, nº25, pp. 31-61.
- Franco, C. F. (2016). *Os Jesuítas em Portugal e a ciência: continuidades e rupturas*. Brotéria, pp. 9-28.
- Ferreira, A. C (Set. 2020). *Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazônia*. Visto de Coimbra, o Colégio de Jesus enter Portugal e o mundo. Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 72.
- Gomes, M. Pereira (1999). *'Ratio Studiorum' dos Jesuítas: carisma, inovação, atualidade*. Revista Portuguesa de Filosofia, T.55, Fasc. 3, Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599-1999) (Jul. – Sep.), pp. 219-227.
- Leite, B. M. (Jan/Abr de 2020). *Fábricas de Intelectuais, o ensino de Artes nos colégios jesuíticos do Brasil, 1572 - 1759*. História Unisinos, pp. 21-33.
- Marques, L. A. (Jan/Abr de 2018). *Metaphysica de Ente Realí*. Síntese, pp. 33-54.
- Marques, L. A. (2019). *O que é filosofia? Notas sobre o conceito de filosofia nos escritos de Rodrigo Homem*. Filosofias da educação na tradição lusa-brasileira, pp. 97-111.
- Mattoso, K. de Queiroz (1969). *Presença Francesa no Movimento Democrático Baiano de 1798*, Salvador, Editora Itapuã – Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia.
- Miranda, M. (2011). *As artes do real colégio das artes. Entre sua matriz e a outra*. Revista da Faculdade de Letras Universidade de Coimbra, pp. 11-31.
- Rodrigues, Luiz Fernando Medeiros (2011). *As "livrarias" dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu*. Cauriensia, vol. VI
- Santos, Mariana Amélia Machado (1982). *A escolástica portuguesa nos colégios do Brasil*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 38, Fasc. 4, Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia (Oct.-Dec.), pp.487-489.
- Silva, Luiz Antônio G. (2008). *As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite*. Perspectivas em Ciência da Informação, vol. 13 nº. 2, pp. 219-237.

- Tavares, S. (1948). O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal. *Revista Portuguesa De Filosofia*, 4(3), 227-238. Retrieved December 27, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/40336199>
- Trigueiros, António Júlio Limpo (Set. 2020). *Os jesuítas em Coimbra*. Visto de Coimbra, o Colégio de Jesus entre Portugal e o mundo. Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 25.
- Villalta, Luiz Carlos. (1997). *Bibliotecas privadas e práticas de leituras no brasil colonial*. “Bibliothèques privées et pratiques de lecture au Brésil Colonial”, en K. de Queirós Mattoso – I. Muzart, F. dos Santos – D. Rolland [Org.], *Naissance du Brésil Moderne*, Actes du Colloque “Aux Temps Modernes: Naissance du Brésil”, Sorbonne, Mars 1997, Paris, Presses de l’Université de Paris – Sorbonne, 1998.
- Vita, Luís Washigton (1964). *Esorço de filosofia no Brasil*. Editora Atlântida, Coimbra.

Dicionários

- Carvalho, Mário Santiago de (2020). *Dicionário do Curso Filosófico de Conimbricense*. Coimbra: Palimage.
- *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Biográfico – Temático. Directores Charles E. O’Neill, S. J. e Joaquín M.^ª Domínguez, S.J. Universidad Pontificia Comillas, Madri. 2001.

Sites

<http://www.caminhosdoromance.iel.unicamp.br/estudos/ensaios/index.htm>
<http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/cursus-conimbricensis/>
<http://www.conimbricenses.org/octo-libros-physicorum/>
<http://www.conimbricenses.org/in-libros-meteororum-aristotelis/>
<http://www.conimbricenses.org/parva-naturalia/>
<http://www.conimbricenses.org/in-universam-dialecticam-aristotelis-stagirita/>
<http://www.conimbricenses.org/in-tres-libros-de-anima-aristotelis-stagirita/>
<http://www.conimbricenses.org/in-duos-libros-de-generatione-et-corruptione-aristotelis-stagirita/>
<http://www.conimbricenses.org/in-libros-ethicorum-aristotelis-ad-nicomachum/>
www.conimbricenses.org
<http://www.conimbricenses.org/conimbricenses-introductory-note-commentarii-collegii-conimbricensis-societatis-iesu/>
<http://www.editorafi.org>
<http://www.scholasticacolonialis.com/>
<http://www.sjweb.info/arsi/en/publications/ihsi/monumenta/>
<http://www.sjweb.info/arsi/en/publications/ihsi/monumenta>

