

# IMAGINAÇÃO, PENSAMENTO E CONHECIMENTO DE SI NO COMENTÁRIO JESUÍTA CONIMBRICENSE À PSICOLOGIA DE ARISTÓTELES

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO\*

**Resumo:** Depois de se situar a ‘scientia de anima’ no seu contexto, apresenta-se, sob esse prisma, o conteúdo do Comentário Jesuíta Conimbricense ao ‘De Anima’ de Aristóteles. Imaginação, pensamento e conhecimento de si, serão os tópicos abordados a seguir, procurando evidenciar-se, textualmente, que a psicologia dos autores de Coimbra ainda permanece desconhecida.

**Palavras-chave:** Psicologia filosófica; conhecimento de si; imaginação; pensamento; Conimbricenses; Aristóteles; ‘De Anima’; século XVI.

**Abstract:** The paper is divided into five parts: the context of the Conimbricenses’ ‘scientia de anima’; the content of this Commentary on Aristotle’s ‘De Anima’; and its doctrine on imagination, on thinking and on self-knowledge. The present interpretation aims at textually proving that Coimbra Jesuit Psychology is far from being well known.

**Key-words:** Philosophical psychology; Self-knowledge; Imagination; Thinking; Conimbricenses; Aristotle; ‘De Anima’; 16<sup>th</sup>. Century Philosophy.

## 1. Preâmbulo

“Marcado pela (...) abertura para o divino [e] para o mistério, numa época em que o aristotelismo português se encontra[va] definitivamente

---

\* Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; U.I.& D. – LIF, Linguagem, Interpretação e Filosofia (FLUC).

superado e o Brasil se empenha[va] numa consciência crítica da própria formação social”<sup>1</sup>, motivou-me, no espiritualismo de Farias Brito (1862-1917), uma dupla vertente, transcendental e histórica. Concluirei, por isso, esta evocação, pela afinidade da psicologia com o conhecimento de si, tal como o podemos interpretar na perspectiva do volume do Comentário ao ‘De Anima’ de Aristóteles composto em Coimbra, pela Companhia de Jesus, no derradeiro decénio do século XVI<sup>2</sup>. À luz da definitiva superação do aristotelismo português de F. Brito, não resulta bizarro – atrevo-me a conjecturar – este desafio, pois em 1912 este distinto filósofo brasileiro, “moderado” e “sereno” crítico do positivismo<sup>3</sup>, formulava uma por si chamada “psicologia transcendente”, ou antes, transcendental, como atalhou o seu exegeta já citado, interpretada enfim como “o método próprio da filosofia”<sup>4</sup>. Ora, nas páginas do Comentário organizado pelo padre jesuíta Manuel de Góis (1547-1597), o elogio da *scientia de anima* – expressão que, com a também propalada “scientia animastica”, seja esta de Agostinho Nifo ou de Marcantonio Genua<sup>5</sup>, antecipará a designação que

---

<sup>1</sup> L.A. Cerqueira, *Filosofia Brasileira: Ontogênese da consciência de si*, Petrópolis 2002, p. 217. Com modificações, nalguns casos alargadas, reproduz-se aqui a lição inaugural do IIIº Seminário Farias Brito proferida na Universidade Federal do Rio de Janeiro em 24 de Agosto de 2009. Na sua primitiva versão, ela foi provisoriamente publicada em <http://iiiseminariofariasbrito.blogspot.com/2009/09/ciencia-da-alma-e-conhecimento-de-si-no.html>

<sup>2</sup> Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra: António de Mariz, 1598). Todas as citações são feitas a partir desta edição e seguem a tradução de Maria da Conceição Camps (no prelo). Para uma introdução ao Curso, vd. A.M. Martins, “The Conimbricenses”, in M<sup>o</sup>C. Pacheco e J.F. Meirinho (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XIº Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002), Turnhout 2006, vol. 1, pp. 101-117; e também M.S. de Carvalho, “Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao ‘De Anima’ de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)” in J.L.B. da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa 2006, pp. 507-532.

<sup>3</sup> Cf. P. Calafate, “A crítica do Positivismo em Farias Brito e Cunha Seixas”, in Id., *Metamorfoses da Palavra. Estudos sobre o pensamento português e brasileiro*, Lisboa 1998, p. 357.

<sup>4</sup> L.A. Cerqueira, *Filosofia Brasileira...*, p. 210, p. 236 respectivamente.

<sup>5</sup> Cf. P. J.J.M. Bakker, “Natural Philosophy, Metaphysics, or Something in Between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul”, in P. J.J.M. Bakker & J. M.M.H. Thijssen (ed.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle’s De Anima*, Aldershot – Burlington 2007, p. 173.

acabou por vingar, “psicologia”<sup>6</sup> – é justificado pelo contributo desta matéria para a ética e para o conhecimento da verdade. ‘Mutatis mutandis’, atente-se na afinidade desta posição com a afirmação de um dos mais famosos neurocientistas, António Damásio, de acordo com a qual “só criamos um sentido do bem e do mal, assim como normas de comportamento moral, quando conhecemos a nossa própria natureza...”<sup>7</sup> Não há, bem entendido, em Coimbra, qualquer identidade com o projecto de F. Brito, apesar de ambas as vertentes se articularem com o conhecimento de si e se instalarem explicitamente na vetusta linhagem delfica e socrática do “Conhece-te a ti mesmo”. O nosso Jesuíta justifica-o afirmando que “ninguém se pode conhecer a menos que tenha examinado atentamente a dignidade e a natureza da sua alma.”. Ouçamos então tão solene e elogiosa abertura:

“Pelo rigor da demonstração, da matéria sobre que versa e pela nobreza, a ciência da alma sobressai de entre as outras partes da Filosofia, quer seja para regular e gerir a vida com dignidade, quer seja para conhecer tudo da verdade útil.” (*In III De Anima - Prooemium*)

Assim se lê, tal e qual, no Comentário que os Jesuítas de Coimbra compuseram primeiro para explicar aos seus alunos o ‘De Anima’ de Aristóteles, desde já retendo a afirmação de que “o conhecimento de si” depende do exame ou da indagação da *dignidade* e da *natureza* da alma.

Como é sabido, o volume que edita o comentário ao ‘De Anima’ faz parte de uma impressionante série editorial, composta por oito títulos (1592-1606), que conheceu fama ou expressão mundial, embora, ao contrário do que orgulhosamente haviam augurado os três censores nomeados para apreciarem a obra, sem que a passagem à “impressão” conferisse “imortalidade” ao Curso. Mas não seria exagerado apresentá-lo desta maneira, pois as suas milhares de páginas estenderam-se do Atlântico aos Urais, ainda utilizadas nas escolas católicas da Polónia e nas ortodoxas da Ucrânia no século XIX, e chegaram mesmo a conhecer uma tradução na China. No contexto europeu, o volume do ‘De Anima’ recebeu, pelo menos, quatro edições em Itália, seis em França e sete na

---

<sup>6</sup> Parece que o termo “psicologia” ocorre a primeira vez em 1575, na obra de Johannes Thomas Freigius, *Catalogus locorum communium*, mas só no século XVIII, com a obra intitulada *Psychologia empirica* de Ch. Wolff (1732) ele se tornará corrente; vd. P.J.J.M. Bakker, “Natural Philosophy...”, p. 177.

<sup>7</sup> A. Damásio, *O Sentimento de Si. O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência* Trad., Lisboa. <sup>6</sup> 2000, pp. 358-59.

Alemanha<sup>8</sup>. Seja-me ainda permitido, entre muitos outros testemunhos possíveis acerca do valor desta série, citar o de um autor insuspeito, o filósofo português marxista, durante muito tempo mais conhecido internacionalmente, Vasco de Magalhães-Vilhena, que não hesitou em reconhecer a importância dos Jesuítas Conimbricenses, posta ao lado da de António Sérgio, “caso ímpar na cultura portuguesa”<sup>9</sup>. Terá assim todo o sentido, proponho, reconhecer-se historiograficamente uma escola de Coimbra, tal como se fala de uma escola de Marburgo ou de uma escola de Viena ou de Oxford.

## 2. A situação da ‘scientia de anima’ no conflito das interpretações

Quer a malha textual do Comentário, quer a respectiva problemática apresenta-se historicamente sobredeterminada, para não dizer, sobrecarregada. O que quer dizer “examinar atentamente a dignidade e a natureza da alma humana” quando se comenta Aristóteles, depois de S. Agostinho, de Avicena, de Averróis, de S. Tomás e dos seus mais novos e circunspectos discípulos e críticos? E para tudo complicar: como ler a relação desta ciência com “a vida comum e os costumes”, com a “filosofia primeira”, e “por uma razão comum”, com “todas as partes da filosofia”?

Excessiva ambição, decerto, acrescida pelo facto de “a meditação sobre a alma” ser legível nos múltiplos e complexos quadros “da razão e da prudência, como que (citando Trismegisto no *Asclépio*) “horizonte da eternidade e do tempo”, do inteligível e do nexa da natureza corpórea e dos limites:

“Ou, como outros disseram, suma de todo o mundo, pois a natureza intermédia representa as extremas, a superior como imagem, a inferior, como exemplar”.  
(*In III De Anima - Prooemium*)

É imperioso ler estas palavras nos termos engajados de uma tomada de posição perante uma polémica coeva – tenhamos presente que desde o Quattrocento se discutia precisamente a natureza do Homem e o seu lugar central na cadeia do Universo<sup>10</sup> – polémica que, na esteira de Simplício, circunscrevia o “estudo científico da alma” a uma “mése ton hyperphyon

<sup>8</sup> A. A. de Andrade, “Introdução”, in *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles* Introdução, estabelecimento do texto e tradução de A. A. de Andrade, Lisboa 1957, pp. XVI-XVII.

<sup>9</sup> Cf. E. Chitas & H.A. Resende, *Filosofia. História. Conhecimento. Homenagem a Vasco de Magalhães-Vilhena*, Lisboa 1990, p. 335.

<sup>10</sup> E. Garin, *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma Bari<sup>4</sup> 2004, p. 159.

kai ton physikon”, quer dizer, entre o que supera a natureza e a própria natureza<sup>11</sup>. Como não evocar, pois, A. Nifo – cuja primeira leitura de Simplício admitia o carácter intermédio ou “matemático” da *scientia de anima* (1498) –; ou a rejeição desta tese matemática por Pietro Pomponazzi – que a desvincula da metafísica a fim de identificar a *scientia de anima* com a filosofia natural (1514) –; ou ainda M. Genua (1540), o qual, apelando para Averróis e para Simplício, confere pela primeira vez à psicologia um lugar distinto, inidentificável, quer com a metafísica, quer com a filosofia natural<sup>12</sup>? Evidentemente, os Jesuítas conimbricenses acompanham a corrente latina, celebrada já por Nifo nos nomes de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egídio Romano ou João de Jandun, mas essa linhagem chegava agora às margens do rio Mondego também pelas mãos do velho Alexandre de Afrodísia (séc. III a.C.) e de Jacopo Zabarella (+ 1589), quicá o mais distinto dos discípulos de Genua citado pelos nossos Jesuítas, o qual circunscrevia a *scientia de anima* ao âmbito da física. Não se há-de estranhar, por isso, a dupla vertente do alinhamento conimbricense: epistemológica, pelo lado do aristotelismo, que integrara a psicologia na física natural; e ontológica, pelo lado de São Tomás, não obstante o tomismo haver-se deparado com os fundamentos biológicos da noética<sup>13</sup>. Talvez cause até maior surpresa a concessão à moda hermética, mediante uma afirmação de fé helenística e renascentista no acordo Platão e Aristóteles – acordo este, importa já anotá-lo, que não evitará compatibilizar a ‘forma’ aristotélica com o ‘eidos’ platónico:

“E sendo a alma uma forma, deverá ser uma substância. Deve afirmar-se isto segundo a filosofia Académica e Peripatética, como se patenteia no diálogo de Platão sobre a alma, intitulado *Fédon*, e com base no que Aristóteles ensinou, quer profusamente, noutros passos, quer no primeiro capítulo [do *De Anima*], quando afirma que a alma é acto primeiro substancial” (*In III De Anima* II c.1, q.1, a.4).

Sem escapar por completo, como já se percebe, a uma *prisca sapientia*, esse acordo complexificava-se mais ainda, mediante um apelo renovado à Patrística, e metafisicamente fundado pelo motivo criacionista de uma dada concepção da Providência, mais estóico do que aristotélico. Na verdade,

<sup>11</sup> Simplicius, *On Aristotle On the Soul* 1, 1-2,4 (trad. J.O. Urmson, London 1995, p. 17); cf. Simplicius, *In libros Aristotelis De Anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1882, p. 3.

<sup>12</sup> Cf. P. J.J.M. Bakker, “Natural Philosophy...”, pp. 151-177.

<sup>13</sup> Cf. M.S. de Carvalho, in *São Tomás de Aquino. A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, Lisboa 1999.

escrevem os autores de Coimbra, uma vez que “a potência divina se difunde por todo o cosmos criado”, a “lei” que vemos presidir à harmonia, na sua quota-parte antropológica, só pode ser compreendida por uma “forma substancial”, no sentido de “substância espiritual”<sup>14</sup>. Atente-se no *tom* algo cusano subjacente ao seguinte excerto:

Pode, em suma, demonstrar-se que a alma é uma substância, como expôs magnificamente Gregório de Nissa, na disputa *De Anima*. (...) [A]quele que vê no mundo a variedade harmónica das coisas, a paz diferenciada dos opostos, a disputa em que se chega a acordo, depressa verifica, se concluir correctamente, que existe uma certa potência divina, que se difunde por todas as partes do mundo, contendo e encerrando todas as coisas no seu movimento, como também verificará que em qualquer coisa viva as qualidades contrárias são conservadas para reconduzir à harmonia. Não só as afecções opostas dos órgãos estão contidas numa determinada lei para que não se destruam mutuamente, como também funções tão diferentes são governadas com tanta ordem e consenso, que se compreende plenamente existir uma única forma de cujo mérito e benefício se perfazem todas as coisas. Esta forma não poderá ser accidental, mas substancial, porque tamanha eficácia e tanto poder sobre os membros das coisas vivas, como um governo das qualidades que se opõem, não poderá ser próprio de um acidente.” (*In III De Anima* II c.1, q.1, a.4)

Em vista do que acabámos de lembrar compreende-se todo o esforço do Comentário coimbrão em aprofundar a relação da *scientia de anima* com a filosofia natural. Semelhante pesquisa deveria ser primeiramente de ordem editorial, mas, para os autores lusitanos, a inscrição da ciência da alma nos quadros da física, também procurava obstar a duas ameaças contemporâneas, quais a de interpretar o elogio e todos os seus méritos acabados de lembrar, fosse no âmbito da metafísica, fosse no de um estrito naturalismo. Dissemos “contemporâneas”, pois em Coimbra parece ter merecido uma especial atenção a obra do Bispo de Caserta, Antonio Bernardi (+1565), ao qual voltaremos. Contra as posições mais extremas, os Jesuítas reivindicarão a exclusividade do estudo da alma no âmbito da física, abrindo apenas uma excepção para a dimensão teológica e preternatural da alma, mais própria do chamado estado da alma separada, sobre o qual, aliás, o nosso volume chega a acrescentar um apêndice homónimo a que ainda recorreremos. Do ponto de vista editorial, porém, a discussão passava por seguir ou Paulo Veneto, que sustentava que o tema do *De Anima* era o corpo animado, vindo por isso, esta obra, após os *Parva naturalia*, ou opinião mais generalizada, depois dos *Meteorológicos*.

---

<sup>14</sup> *In III De Anima*... II c.1, q.1, a.6, p. 41.

Decisão importante, pois não é a mesma coisa interpretar-se a *scientia de anima* ou como ciência do corpo animado (Veneto e Zabarella) ou como ciência da alma que anima todos os corpos vivos (Góis), inaugurada, por isso, na passagem ‘meteororum/de anima’.

Está, enfim, enquadrada a razão pela qual “a doutrina da alma existe como um compêndio de ciência das coisas humanas e divinas e prepara-nos para todo um outro conhecimento da verdade.” Apoiando-se nos *Solilóquios* de Agostinho quando afinal pretendiam começar a comentar Aristóteles, os Jesuítas de Coimbra declaram:

“...há duas questões principais em filosofia; uma acerca da alma, outra acerca de Deus. A primeira, faz com que nos conheçamos a nós mesmos, a outra, que conheçamos a nossa origem. Aquela é-nos mais agradável, esta é mais gloriosa, aquela torna-nos dignos de uma vida feliz, esta torna-nos bem-aventurados.” (*In III De Anima – Prooemium*)

Neste texto, de ritmo binário, também ecoa uma concepção de felicidade ou bem-aventurança (*felicitas/beatitudo*) que os Jesuítas Conimbricenses tinham desenvolvido no pequenino volume das disputas sobre a ‘Ethica’ (1593), monografia que, ao acolher uma felicidade própria do ser humano como membro da sociedade civil, os permitiria aplicar o âmbito da *scientia de anima* também à ciência da acção, tornando-nos “dignos de uma vida feliz”. Trata-se aliás de uma coerência aristotélica, combinar ética e política. Contudo, importa ter presente que tal solução é pré-moderna, pois a ciência da acção em causa, “ao mesmo tempo que comporta um esplendor próprio inerente à defesa da coisa pública...” traduz-se na possibilidade que um espírito superior tem de “conservar a moderação, de reprimir os apetites errantes, de não se envaidecer com a vã ostentação.”<sup>15</sup> Seja como for, a submissão da política à ética e o entendimento que os Jesuítas fazem da filosofia moral como “animae medicatrix”<sup>16</sup> também concita a anterioridade da filosofia natural, na medida em que, antes de mais – insistem os autores – só se pode saber em e no que cuidar caso se conheça a natureza da alma (*quid sit anima*)<sup>17</sup>.

É agora patente que o Comentário ao *De Anima* nem sempre está (nem sempre pode estar) com Aristóteles, ou melhor, ele promove uma interpretação do Estagirita que convém conhecer sem paralisantes

---

<sup>15</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 4, a. 2 (ed. A.A. de Andrade, Lisboa 1957). Veja-se o mais recente Manuel de Góis, S.J. *Tratado da Felicidade*. Introd. de M.S. de Carvalho; trad. e notas de F. Medeiros, Lisboa 2009.

<sup>16</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1 (ed. Lugdunii 1594).

<sup>17</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1.



prejuízos. Atrever-me-ia, por isso, à liberdade de dois paralelos. O primeiro, de cariz musical, na esteira de uma evocação por mim já feita de Palestrina, noutro lugar, para recordar que o episódio da leitura de Aristóteles em Coimbra faz-nos pensar na inusitada história do Terceiro Concerto Brandeburguês de Bach, também ele eterno sobrevivente a um número infinito de transformações<sup>18</sup>. O segundo paralelo, cuja licença também me perdoarão, para lembrar que a severa reprimenda de Hegel à atitude dos seus contemporâneos franceses em relação a Aristóteles – eles que atribuíam cegamente ao Filósofo afirmações, sem se preocuparem em verificar se elas se encontravam nos seus escritos!<sup>19</sup> –, colheria também em algumas leituras impressionistas ou ideológicas dos Jesuítas em nossos dias. Oxalá este preconceito negativo se comece a desvanecer.

### 3. O itinerário de um Comentário

Tratado o lugar epistémico e sócio-ideológico da *scientia de anima*, passemos àquela dimensão que Alison Simmons chamou a “reconstrução racional” da psicologia aristotélica<sup>20</sup>. A obra psicológica de Manuel de Góis – realizada pelo menos dez anos antes da data da sua publicação – não pode deixar de compartilhar do movimento de uma reflexão geral no seio da Companhia de teor pedagógico, filosófico e teológico. No que toca à psicologia, além das dimensões a que noutro lugar me referi<sup>21</sup>, poderíamos enquadrar aquele movimento à luz dos trabalhos paralelos e mais ou menos coevos de Francisco Toledo – publicado em 1575 o seu Comentário remonta aos anos 60 – e de Francisco Suárez, cujo *De Anima*,

---

<sup>18</sup> Cf. P. Griffiths, *História Concisa da Música Ocidental*. Trad., Lisboa 2007, 112-13; cf. M.S. de Carvalho, “Filosofar na época de Palestrina. Uma introdução à psicologia filosófica dos ‘Comentários a Aristóteles’ do Colégio das Artes de Coimbra” *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002), pp. 389-419.

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie* II, Frankfurt am Main 1971, pp. 133-34. Registe-se, embora a respeito de outro volume, uma nota do insuspeito Luís António Verney, que na sua *Metaphysica* regista como num dado passo do *Comentário à Lógica*, os Jesuítas Conimbricenses «não moveram um pedra para defenderem Aristóteles» (vd. L.A. Verney, *Metafísica*. Introd. e trad. de A. Coxito, Coimbra 2008, p. 242, nota 125).

<sup>20</sup> A. Simmons, “Jesuit Aristotelian Education: The ‘De Anima’ Commentaries “ in J.W. O’Malley et al. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto Buffalo London 1999, p. 526.

<sup>21</sup> Cf. M.S. de Carvalho, “Filosofar na época de Palestrina...”, pp. 389-419; vd. também Id., “Aos ombros de Aristóteles (Sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)” *Revista Filosófica de Coimbra* 16 (2007), pp. 291-308.



embora editado só em 1621, precisamente por um dos autores ligados ao Curso de Coimbra, Baltasar Álvares, provém dos anos 70 do século XVI. A leitura do volume de Coimbra revela-nos, por um lado, parcialmente, a adopção da metodologia literária de Toledo e, por outro, um perfil eclético como o de Suárez que, articulando a tradição aristotélica e tomista com a psicologia renascentista, não hesita em discutir as teses mais recentes, como veremos. É por isso possível delinear a organização sistemática da psicologia coimbrã, da seguinte maneira:

- I. Introdução
  11. Situação literária da *scientia de anima*
  12. Definição da alma (o chamado *methodus inveniendi animae definitionem*)
  13. Fundamentação física da noética
- II. Natureza e Divisão da alma (cc. 1-2)
- III. As faculdades em geral (c. 3)
- IV. A vegetativa (c. 4)
- V. A sensitiva (cc. 5-12)
- VI. Sentidos externos (c. 1)
- VII. Sentidos internos (cc. 2-3)
- VIII. Faculdade intelectiva (cc. 4-8)
- IX. Vontade e movimento dos/nos seres (cc. 9-13)

Sobre I. teremos de lembrar duas coisas. Primeiro, que o carácter diaporemático e doxográfico do livro que abre o *De Anima* era razão invocada desde o século XIII para o mesmo não ser ‘lido’ na íntegra, atitude que também ficará consagrada numa determinação do *Ratio*<sup>22</sup>. Depois, para justificar a imediata problematização textual da independência da alma intelectiva. De facto, a pergunta “se há ou não um acto ou afecção

---

<sup>22</sup> *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. II: 1557-1572, ed. L. Lukács, Romae 1974, p. 256: “In primo libro de anima, nihil est diligendi studio explicandum praeter prooemium; secundus vero liber et tertius exacte sunt praelegendi. “ De referir a posição de Jerónimo Torres (1532-1611) no plano do curso dado em Roma no ano lectivo de 1561-62, *ibid.* p. 456: “Primi libri prohemium explicandum videtur. Veterum opiniones non omnino praetermittendae videntur, nam in illis confutandis Aristotelis opinio circa multa innotescit, sed perstringendae. Secundus et tertius liber accurate explicandi.” Assim também se explica por que um manuscrito coimbrão de um comentário incompleto ao *De Anima* (# 2399), apressadamente atribuído a Pedro da Fonseca, com data de 1559-60, dê menor importância ao livro I: *In Primum Aristotelis de Anima, Scholia*, Ms. 2399, fol. 9v: “Deinceps toto reliquo hoc libro veterum philosophorum opiniones de anima prosequi.” (este Comentário termina porém no Livro II (fol. 82r) e é seguido por um Comentário à Metafísica (83r – 103r) também incompleto, e interpolado (92r – 94r) por um título “De Missa”, de outra mão).

próprio da alma e se o pensamento pode, nesse caso, dar-se sem o corpo” é epistemológica e, nessa medida, convoca as três ciências teoréticas – matemática, física e metafísica – a fim de justificar por que razão Aristóteles atribuiu à física o estudo da alma.

Sobre as restantes divisões, caberia dizer o seguinte. Há capítulos no *De Anima* que suscitam discussões amplas que não podiam deixar de extravasar do legado aristotélico; é o caso, naturalmente, do primeiro capítulo que, a propósito da definição aristotélica de *psyché*, ultrapassa o aristotelismo em aspectos mais teológicos (criação da alma intelectiva por Deus, o momento do tempo em que ela é infundida no corpo e a dignidade das almas intelectivas) e entra em aspectos histórico-filosóficos (relação da alma intelectiva com a teoria hilomórfica, monopsiquismo, conformidade alma/faculdades/corpo). É o que se passa também com as questões discutidas no capítulo sexto sobre a natureza da sensação, o tema das espécies sensíveis, a questão do conhecimento abstractivo baseado exclusivamente nos sentidos, a relação entre sensível comum e espécie, e o problema do erro. É o que sucede ainda com as nove questões sobre a vista, de que nos ocupámos há pouco<sup>23</sup>. Porque os capítulos a seguir (mormente 8 a 11) se dedicam aos restantes quatro sentidos, também detalhando algumas questões a propósito (quatro questões sobre a audição, cinco sobre o olfacto, duas sobre o paladar e três sobre o tacto), parece-nos ser de salientar o amplo horizonte e a grande importância da teoria da percepção sensível, mormente os problemas de cariz biológico-naturalista (o tema do cristalino) ou físico-matemático (a tradição da ciência ‘perspectiva’).

À luz da divisão em nove partes dos três livros com suas setenta e uma questões, creio que podemos confirmar a afirmação de Katherine Park, de acordo com a qual “a doutrina sobre a percepção é sobretudo o aspecto mais complicado e pormenorizado das obras do Renascimento dedicadas à alma orgânica”<sup>24</sup>. No caso dos Jesuítas portugueses, a verificação é flagrante. Quase cinquenta por cento das questões de Coimbra – 35 questões para sermos exactos – dedicam-se à teoria do conhecimento sensível, quinze questões versam a natureza e a essência da alma e catorze ocupam-se do intelecto. Impõe-se, portanto, esta observação: os nossos autores parecem ter, da psicologia aristotélica, uma visão mais afim à de

---

<sup>23</sup> Cf. M.S. de Carvalho & F. Medeiros, “Em torno do paradigma da visão no século XVI: luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (‘De Anima’ II 7)” *Revista Filosófica de Coimbra* 18 (2009), pp. 43-70.

<sup>24</sup> C. Park, “Organic Soul” in C.B. Schmitt et al. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, p. 470; cf. o meu “Filosofar na época de Palestrina...”, pp. 389-419.

G.E.R. Lloyd – a *psyché* é a forma de um corpo vivo em potência<sup>25</sup> – do que à da tradição antiga da metafísica da alma. Seja como for, o duplo aditamento editorial do volume consagrado ao *De Anima*, quer dizer, a existência de um tratado sobre a alma separada, por um lado, e de um segundo tratado sobre os cinco sentidos, por outro, não deixa de antecipar editorialmente os dilemas de uma época filosófica nova dividida entre o que virá a chamar-se a *res cogitans* e a *res extensa*. Foi por isso, aliás, que quando estudámos a teoria coimbrã das paixões nas vésperas da antropologia moderna, concluímos que, atendendo ao facto de alma e corpo se estarem prestes a separar radicalmente, parece ser de assinalar que uma eventual revalorização teológico-moral das paixões fundada no tratamento físico das mesmas, já não seria uma estratégia legível para os Homens dos séculos XVII e vindouros. Reconhece-se o choque entre os dois paradigmas. Enquanto um virá defender que as paixões da alma são boas para o corpo, o outro ainda repisava que as paixões do corpo eram boas para a alma<sup>26</sup>.

No entanto, é perfeitamente indiscutível a actualização do Comentário lusitano. Todas as características que K. Park e E. Kesler contaram entre os novos estímulos do século XV se encontram também no texto português, a saber: o apreço pelos comentários e comentadores gregos; a simpatia para com as novas traduções; a aceitação de pensamento não-aristotélico e sobretudo platónico ou platonizante; a incorporação de observações biológicas e médicas; a abertura a várias dimensões do Humanismo<sup>27</sup>.

#### 4. O poder criativo da imaginação (*phantasia/ imaginatrix facultas*)

Haveria muitas possibilidades de evidenciar a heterodoxia aristotélica coimbrã, quer dizer, a sua inovação perante o difícil texto comentado. Na impossibilidade de sermos exaustivo, abordemos um eventual vinco jesuítico (ou inaciano) que se pode captar no texto do comentário,

---

<sup>25</sup> G.E.R. Lloyd, “Aspects of the relationship Between Aristotle’s Psychology and His Zoology” in *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. M.C. Nussbaum & A. Oksenberg-Rorty, Oxford 1992, pp. 147-167.

<sup>26</sup> Cf. M.S. de Carvalho, “Des passions vertueuses ? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l’anthropologie moderne” in J.F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 379-403; Id., “Psicofisiologia ou teologia das paixões”, in G. Burlando (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval*, Turnhout – Santiago de Chile, 2009, pp. 391-402.

<sup>27</sup> Cf. K. Park & E. Kessler, “The Concept of Psychology”, in C.B. Schmitt et al. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, pp. 455-463.

sobretudo a propósito dessa difícil noção aristotélica de *phantasia*. Sensíveis próprios, comuns, órgãos dos sentidos, sentido comum, meio de ligação, espécies sensíveis e imaginação são aspectos da teoria do conhecimento aristotélico-tomista que convém dominar. Tenha-se presente, a título exemplificativo de uma inovação, como os autores acompanham Fonseca, v.g., ao reduzirem para dois os sentidos internos, sentido comum e fantasia<sup>28</sup> – como se sabe Suárez, mais radical, propenderá para um único sentido interno<sup>29</sup> – e também o facto de as páginas, quer sobre alguns sentidos em particular, quer sobre o sentido comum e a actividade dos sentidos, poderem ter suscitado a atenção mais ou menos explícita de Descartes<sup>30</sup>.

Ora, ao reapreciarem a *phantasia* enquanto noção-fronteira<sup>31</sup>, os Jesuítas teriam de atender, pelo menos, quer ao carácter dualista do órgão (a *phantasia* pertence à *aisthetiké* mas também a ultrapassa, no auxílio ao intelecto que pensa e ao intelecto que age<sup>32</sup>), quer à tripla função do mesmo órgão. “Tripla função”, pois à *phantastiké* e à *logistiké* ou *bouleutiké*, a *phantasia* é ainda endossável à esfera construtivo-artística do *poein*; sublinhe-se que, ultrapassando Platão no que às artes e às metáforas diz respeito, esta última esfera implica sobretudo “o vir-ao-aparecimento (*phainestai*), o vir à luz (*phos*), o fazer um de muitos”<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Cf. *In III De Anima ... II 3, q.1, a1, p.305. In III De Anima ... II, c.3, p. 310*. São, vulgarmente, cinco os sentidos internos: sentido comum e imaginação (localizados no ventrículo cerebral anterior), fantasia e estimativa (no ventrículo médio) e memória (no posterior), cf. K. Park, “The Organic Soul”, pp. 470-71, pp. 480-81, p. 466 e p. 474; vd. também J. Madeira, *Pedro da Fonseca’s ‘Isagoge Philosophica’ and the Predicables from Boethius to the ‘Lovanienses’*. A thesis presented in fulfillment of the requirements for the degree of doctor in Philosophy. Katholieke Universiteit Leuven (pro manuscripto), November 2006.

<sup>29</sup> F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros De Anima. Comentários a los libros de Aristóteles Sobre el alma* d.8, q.1, n.21, (ed. S. Castellote, Madrid 1991, III p. 40).

<sup>30</sup> Cf. E. Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, Paris 1913, pp. 266-68 e *passim*; A. Simmons, “The Sensory Act: Descartes and the Jesuits on the Efficient Cause of Sensation”, in S.F. Brown (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout 1998, pp. 63-76.

<sup>31</sup> Cf. J. Frère, “Fonction représentative et représentation. ‘Phantasía’ et ‘phántasma’ selon Aristote” in *Corps et Ame. Sur le De Anima d’Aristote*, études réunies par C. Viano, Paris 1996, p. 347: “Aristote part du niveau le plus frustré, celui que l’on rencontre chez l’animal, chez le rêveur, chez le fou: ici la phantasía renvoie à la sensation en son double versant physiologique et psychologique. Puis Aristote se dégage de cette entreprise du corps sur la phantasía, d’abord avec ce faire neuf qu’est l’activité du savant ou celle de l’orateur, mais ensuite, de façon toute nouvelle par rapport à Platon, avec l’analyse de la phantasía dans le domaine de l’art”.

<sup>32</sup> J. Frère, “Fonction...”, p. 341.

<sup>33</sup> J. Frère, “Fonction...”, p. 346.

Neste último ponto, aspecto a frisar é o relativo à crítica da posição averroísta. Ao recusar o intelecto a qualquer ser humano individualmente considerado, o averroísmo definia-o pela faculdade imaginativa (cogitativa), dimensão que muito interessaria ao modelo do *homo artificialis* do Renascimento, mas que os Jesuítas procuraram refutar. Enquanto Toledo o havia feito à cabeça do seu Comentário do ‘De Anima’ (1575), Manuel de Góis integrou-o na discussão da definição da alma, citando também as passagens paralelas dos concílio de Viena (1311-12) e de Latrão (1512-17). Lembremos que este último ainda será evocado por Descartes<sup>34</sup>. Para ambos os jesuítas tratava-se de seguir uma determinação romana, por duas vezes repetida (1567 e 1572), talvez por causa de Pereira (+1610), o qual, segundo a versão de um escandalizado documento romano, adjectivava Averróis de ‘divino’. Por isso, no *Ratio* de 1586 se estabelecerá a impossibilidade de estudar Averróis monograficamente (*tractatus philosophicus*), apenas autorizando a metodologia da *quaestio ordinaria*, como se fez em Coimbra<sup>35</sup>.

Tenhamos no entanto presente que o texto conciliar de Latrão aglutinava duas opiniões distintas, a da mortalidade da alma (de Alexandre e Pomponazzi) e a da sua unicidade (de Averróis, Sigério de Brabante, Paulo Veneto e Alexandre Achillini), e que talvez essa associação fosse uma resposta ao avanço do platonismo. Não é verdade que a *Theologia platonica de immortalitate animorum* de Ficino acusava precisamente os aristotélicos contemporâneos, e ‘tutti quanti’ que negavam a imortalidade da alma, de serem averroístas e alexandrinos?<sup>36</sup>

Dando mostras de uma sensível actualidade, a conjugação de todos esses “erros” será debatida em Coimbra no quadro da intervenção do bispo de Caserta Antonio Bernardi, autor de um *Eversionis Singularis Certaminis* publicado em 1562. Nos livros 32 e 33 desta sua obra deveras singular na história do aristotelismo, o autor professava a pluralidade dos intelectos, segundo a fé, mas, ao mesmo tempo, agora segundo os fundamentos naturais (*ex fundamentis naturae*), a sua impossível multiplicação pelos vários indivíduos<sup>37</sup>. O intelecto seria assim parte precípua, mas não

---

<sup>34</sup> Cf. R.Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*. Epistola (AT VII 2-3); Id., *Méditations* (AT IX 5).

<sup>35</sup> Vd. M.S. de Carvalho, “La critique d’Averroès dans les *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima*” (Gênève; no prelo); cf. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. III: 1557-1572, ed. L. Lukács, Romae 1974, p. 383.

<sup>36</sup> Cf. M. Ficino, *Opera omnia*, Basel 1576, rep. Torino 1962, I, p. 872.

<sup>37</sup> A. Bernardus, *Eversionis singularis certaminis libri XL*, Basileae 1562, XXXII, s. 1, p. 546; cf. *In III de Anima*...II, c. 1, q.6, a.2, p. 76.

suficiente, da substância humana, confinando-se esta, *no que a cada indivíduo diz respeito*, ao papel capital da alma sensitiva. Desta maneira, qualquer diversificação ou individualização dos conteúdos do conhecimento assentaria exclusivamente numa informação de diferentes corpos. Discutindo em concreto sobre a imortalidade, Bernardi repete que o Homem é detentor de duas formas substanciais, duas almas realmente distintas (*in homine re distinctas*)<sup>38</sup>, embora não distintas no seu suporte (*in subiecto*), diferença que, de novo, reforça a diversidade dos conteúdos cognitivos, na medida em que só a alma sensitiva detém uma relação substancial com o corpo e com os órgãos corporais. Pomponazzi, que de igual modo havia defendido ser o Homem, nem simplesmente mortal, nem imortal, associara tal defesa ao conhecido tópico do “nexo” ontológico, “mediumque inter mortalita et immortalia...”<sup>39</sup> Já para Bernardi, que combate respeitosamente Pomponazzi e acerbamente Simão Pórcio, a função da intermediação competiria à imaginação ou *phantasia* – o que equivale a pôr no mesmo plano ‘pensar’ e ‘pensar nas imagens’<sup>40</sup> – mas como, para os Jesuítas, essa função deveria competir ao indivíduo, por inteiro, caber-lhes-á desenvolver tal princípio de combate epocal, sem menoscabar a imaginação.

Mas talvez valha a pena pormenorizar um pouco mais a tese de Bernardi, pois não é fácil explicar-se a importância dada em Coimbra ao seu “semi-averroísmo” nesta matéria<sup>41</sup>. Mantendo-se na esteira da escola bolonhesa, mais fiel a Averróis e à sua tese de um intelecto único e imortal para toda a espécie humana, Antonio Bernardi integra-lhe porém a correcção sigeriana que visava ultrapassar o princípio de um intelecto que assista o conhecimento intelectual, tal como um marinheiro assiste o seu barco<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Cf. A. Bernardus, *Eversionis...* XXXIII, s.2, p. 566.

<sup>39</sup> P. Pomponazzi, *De immortalitate animae* c.1, 41rb (ed. P. Pomponazzi, *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, Venetiis 1525, rep. Casarano 1995); sobre o tema, em geral, vd. L. Casini, “The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms”, in P. J.J.M. Bakker & J. M.M.H. Thijssen (ed.), *Mind, Cognition...*, pp. 127-150.

<sup>40</sup> Cf. E. Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milano 2005, p. 144.

<sup>41</sup> Cf. A. Poppi, “Antonio Bernardi e la scuola filosofica padovana del Cinquecento”, in M. Forlivesi (a cura di), *Antonio Bernardi della Mirandola (1502-1565). Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese*, Firenze 2009, pp. 85-114; C. da S. Marinho, *Logique et Ontologie chez António Bernardi (1502-1565)*. Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 2009.

<sup>42</sup> Cf. Aristóteles, *De Anima* II 1, 413 a 7-8; *Sigeri de Brabantia, Quaestiones in Tertium de Anima* q. 15 (ed. B. Bazán, Paris-Louvain 1972, p. 54).

A tese de Sigério de Brabante pode resumir-se taxativamente na seguinte frase do seu *De Anima Intellectiva*: "...a alma intelectiva está, de uma maneira, unida ao corpo, e de outra maneira, separada dele"<sup>43</sup>. Mas se desta maneira, isto é, se atribuindo ao intelecto único a capacidade de informar o de cada indivíduo e de lhe conferir o ser, este professor da Faculdade das Artes, no século XIII, corrigia Averróis, Bernardi, no século XVI, não quis deixar de inovar. Tratava-se para ele, de, reconhecendo como contrária aos princípios da natureza a multiplicação dos intelectos segundo os vários indivíduos – noutras palavras "de acolher como teorética e filologicamente incontroversa a interpretação averroísta de um intelecto uno e eterno"<sup>44</sup> –, passar então a evidenciar que só Deus nos pode revelar a verdade do dogma da imortalidade individual, resultante do poder divino. Ora, está bem de ver como este apelo à instância da fé, levado a cabo pelo bispo de Caserta, como complemento de uma frágil antropologia sigeriana, podia ecoar fortemente nos tímpanos sensíveis dos Jesuítas, mas não deixa de ser menos verdade que eles também não podiam admitir uma tese como a de Bernardi, que hoje far-nos-ia pensar, pela sua actualidade, por exemplo, em Paul Ricoeur, na medida em que ela acolhe uma imortalidade específica e não individual.

Voltando aos nossos Jesuítas, competiria, à imaginação, servir o intelecto singular<sup>45</sup>. Dito de outra maneira, nenhum de nós pode pensar, ou seja, o intelecto possível singular ou individual não pensa sem a contribuição do intelecto activo, mas este requer a presença das imagens impressas na imaginação, discriminando-as, de seguida, graças ao concurso imediato de uma imagem expressa<sup>46</sup>; estas imagens sensíveis expressas concorrem ou instrumentalmente ou parcialmente com o intelecto agente, com vista à formação da espécie inteligível, sem cujo contributo, repetimos, o intelecto possível não pensa<sup>47</sup>. Voltaremos aqui, mais adiante, a propósito da natureza do pensamento.

Baseados na importância que Inácio de Loyola atribuiu aos sentidos nos célebres *Exercícios Espirituais*, julgamos poder encontrar um outro papel individualizador na *phantasia*. O tema mereceu a atenção de

---

<sup>43</sup> S. de Brabante, *De Anima Intellectiva* c. III (ed. B. Bazán, p. 80): "Anima igitur intellectiva aliquo modo est unita corpori et aliquo modo separata ab eo".

<sup>44</sup> A. Poppi, "Antonio Bernardi..." p. 98; vd. também B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945, pp. 152-59.

<sup>45</sup> *In III De Anima*... III c. 5, q. 6, a. 1, p. 355.

<sup>46</sup> *In III De Anima*... III c. 5, q. 6, a. 1, p. 355.

<sup>47</sup> Cf. *In III De Anima*... III c. 5, q. 6, a. 2, p. 359. São as seguintes as 3 características das espécies inteligíveis (*In III De Anima* ... III c. 5, q. 3, a. 2, p. 334): i) imagens ou representações das coisas que podem ser pensadas; ii) princípios constituintes da intelecção conjuntamente com o intelecto; iii) inerentes ao intelecto após as retirar da natureza do acidente.



R. Barthes e de Marina Massimi. Enquanto o autor francês falou, a propósito, de uma “economia totalitária” que, como um novelista, tudo recupera (o accidental, o fútil, o trivial) ao serviço do discernimento e da fragmentação da imagem<sup>48</sup> – daí que, escreve Barthes, “a imagem inaciana não seja uma visão, mas uma vista”, na acepção que a palavra tem quando nos referimos a uma ‘vista do Rio’ tomada dentro de uma sequência narrativa<sup>49</sup> – a professora italiana optou por evidenciar o “uso sistemático da contemplação interior, utilizando os cinco sentidos da imaginação”, embora conferindo papel preponderante ao “aporte visual da imagem gráfica”<sup>50</sup>. Pela minha parte acrescentaria o conspícuo papel da visão<sup>51</sup>, pois, como dissemos já, rapidamente salta à vista do leitor do *Comentário ao De Anima* a enorme amplitude concedida ao estudo minucioso da visão. Ao dar acolhimento à literatura mais antiga e mais moderna sobre o tema, o estudante passava a gozar de um conhecimento técnico ímpar para a construção ou a composição do lugar, aspecto preparatório crucial no exercício meditativo “à la Proust”.

Convoquemos, pois, o poder criativo da imaginação (*Einbildungskraft*), precisamente no sentido da transformação de um objecto, interiorizando-o, como que lhe conferindo “uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efectiva lhe dá”<sup>52</sup>. Mais do que em atentarmos que a fantasia reside no cérebro, a marca distintiva da imaginação sobressairia frente ao sentido comum: se o papel deste se restringe à configuração de similitudes e os seus sensíveis à quantidade, a faculdade da imaginação – que reúne em si a estimativa, a cogitativa e a memória – é origem de proposições e do discorrer acerca do singular, singular que se actualiza com o conhecimento da coisa (ausente) actualizada pela imaginação<sup>53</sup>. Não teríamos outra maneira de justificar este inédito e atrevido paralelo com a terceira *Crítica* senão chamando a atenção para o modo etimológico (*a nominis etymologia*) como os Jesuítas de Coimbra são sensíveis à palavra de Aristóteles que remetia *phantasia* para *phos* (429 a 3), na versão de Argirópulo, “...quod nomen imaginatio ab ipso lumine sumpsit, phantasia-

<sup>48</sup> R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, trad., Madrid 1997, pp. 63-71.

<sup>49</sup> R. Barthes, *Sade...*, p. 70.

<sup>50</sup> M. Massimi, *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*, São Paulo 2005, p. 106, p. 116 respectivamente.

<sup>51</sup> *In III De Anima* ... II c.7, expl. p. 162; *ibid.* q.6, a.1, p. 183.

<sup>52</sup> I. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo* § 49. Introd., trad. e notas de A. Marques e V. Rohden, Lisboa 1992, p. 219.

<sup>53</sup> *In III De Anima* ... III c. 3, q.2, a.2, pp. 311-12: não se distinguindo da ‘vis cogitativa’, ela compõe, divide e constrói silogismos com termos singulares, não por influência da parte sensitiva, mas por participar da intelectiva.

que dicitur, quia sine lumine visio fieri nequit<sup>54</sup>”, quer dizer: “...é pelo facto de o termo ‘imaginação’ ser tomado da própria luz que lhe damos o nome de ‘fantasia’, pois sem a luz é impossível a visão”. Além de se sublinhar a afinidade ou a relação entre a sensação e a imaginação, como seria de esperar, aponta-se também inequivocamente para uma componente que permite a passagem do gnosiológico ao ético, e do conhecer ao pensar, defendendo o seu estado de permanência na mente de quem está a fazer o seu exercício individual de discernimento. O papel relevante da imaginação é assim justificado, pelo facto de a “fantasia tomar o seu nome da visão, que ocupa o lugar principal entre todos os sentidos externos, visto que o recebe da luz”. E os Jesuítas continuam, quiçá fazendo batota: das duas partes da partícula “apó tou pháous kaí tes staseos”, a segunda parte (i.e.: ‘tes staseos’), explicam aos seus jovens alunos, sem deixar de remeter para uma profilaxia das paixões da alma, “indica o que se torna permanente e de certo modo justo (*permanens et quidem merito*), visto que a imaginação permanece (*permanet*) quando a função dos sentidos externos cessa.”<sup>55</sup> É com cautela que falo em “batota”, mas não há dúvida que, apesar de ser feita em grego no texto latino do Comentário, a expressão “tes staseos” não se lê no texto de Aristóteles tal como o conhecemos hoje. Passou-se, no entanto, da memória sensitiva à memória intelectual, sendo a propósito desta que os autores de Coimbra farão coincidir o IIIº livro do *De Anima* de Aristóteles com o Xº do *De Trinitate* de Agostinho<sup>56</sup>.

Por isso, ainda antes de atendermos ao tema do pensamento, não resistimos a um sublinhado. De facto, a anterior citação, ligando a imaginação à luz, poderia soar ao ambiente neo-estóico do século XVI como se fosse a própria doutrina de Crisipo (séc. III a.C.). Também este declarara textualmente que “a faculdade de conceber as imagens sensíveis, *phantasia*, recebe o seu nome da luz, *phos*.” E continuava: “Tal como a luz se mostra a si mesma iluminando os objectos, também a sensação, ao iluminar as suas impressões, mostra ser luz.”<sup>57</sup> Ora, o que nos faz pensar nesta alusão histórico-filosófica é o facto de ela se ler também em Agostinho de Hipona<sup>58</sup>,

<sup>54</sup> *In III de Anima*... III c. 3, textus 162, p. 198.

<sup>55</sup> *In III de Anima*... III c.3, explanatio r, p. 198.

<sup>56</sup> *In Parva Naturalia: De memoria* c.1, p.3 (ed. Olisipone 1593): “Intellectivam tradidit Aristoteles 3º *De Anima* cap. 4, text. 6, cum docuit animam esse locum specierum, non totam sed intellectum; de qua etiam interpretandus est D. Augustinus libro 10º *De Trinitate* cap. 11 cum ait memoriam, intelligentiam et voluntatem unam esse mentem, hoc est in unam eademque mente inharere.”

<sup>57</sup> V. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. n. 54 (ed. Stuttgart 1964).

<sup>58</sup> Cf. J. Rohmer, “L’intentionnalité des sensations chez Saint Augustin”, in AA.VV., *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, s.d. pp. 491-98.

cuja assunção da teoria estóica da *synéstasis* (intenção) e da *katalépsis* (apreensão), tão mal entendida na primeira tradução portuguesa moderna do *Contra academicos*<sup>59</sup>, é nada mais, nada menos, do que responsável pela transmissão da doutrina do acto intencional da alma, de onde deriva, afinal, a acentuação posta no carácter activo das sensações. Isto acontece, precisamente, pela necessária implicação de uma determinada luz particular que a alma projecta em todo o espectro das suas operações cognitivas, começando logo pela sensitiva (*vita sentiens*). Uma versão mais acabada desta assunção encontra-se, na verdade, em *De Trinitate* (XI 2), no quadro da teoria da visão do autor, e nomeadamente ao declarar que sem a intenção da alma (*aspicientis atque intuentis intentio/uoluntas animi*) não acontece qualquer fusão entre a imagem subjectiva e a forma do objecto visto. O que nos dá que pensar, repetimos, prende-se com a implicação da unificação (*in tantam coeunt unitatem*) das três componentes da visão – a forma do corpo visto, a sua imagem impressa no sentido da vista, e a vontade do espírito<sup>60</sup> – com o processo do pensamento. Se, por um lado, o realismo físico e o empirismo estão no próprio princípio do conhecimento (como também acontece em Aristóteles), o conhecimento já é uma dimensão espiritual (como virá a ser em Descartes), desde a sua raiz, mercê de uma convergência (*quandam unitatem*) iluminista<sup>61</sup>.

## 5. O que significa pensar?

Propomo-nos agora começar por responder à pergunta sobre a natureza do pensamento, regressando ao conhecimento dos singulares e conjugando-o com a questão das “espécies”, termo técnico de então para traduzir o que hoje chamamos prosaicamente “transmissão da informação”.

---

<sup>59</sup> Cf. Santo Agostinho. *Contra os Académicos. Diálogo em três livros*. Tradução e prefácio de Vieira de Almeida, Coimbra, 1957.

<sup>60</sup> Cf. Agostinho, *Trindade. De Trinitate*. XI, 2.5. (coord. de A. do Espírito Santo, Prior Velho 2007, p. 727).

<sup>61</sup> Agostinho, *Trindade. De Trinitate*. XI.2.5 (trad. p. 727); *ibidem* XI, 3.6 (trad. p.731-3): “... à forma do corpo que era percebida exteriormente, sucede a memória, que retém a imagem de que a alma se impregna por meio dos sentidos do corpo; e à visão, que era exterior, quando o sentido era formado a partir do corpo sensível, sucede interiormente uma visão igual, quando, a partir daquilo que a memória guarda, se forma a visão do espírito e se pensam os corpos ausentes; e a própria vontade, do mesmo modo que, no exterior, dirigia para o objecto corpóreo o sentido a ser formado e, uma vez formado, a ele o juntava, assim também vira para a memória o olhar do espírito que recorda, para que a visão seja formada a partir daquilo que a memória guardou, e, no pensamento, gera-se uma visão igual”.

Tema candente a dividir tomistas e escotistas – desde o século XV que as clivagens escolares se faziam sentir com acutilância – era o respeitante ao conhecimento dos singulares mediante espécies inteligíveis próprias. Já se avaliou a posição dos Jesuítas de Coimbra, a este respeito, como “débil” (“relaxed attitude”)<sup>62</sup>, na medida em que eles hesitaram entre teses prováveis, não obstante orientarem os seus alunos para a negação da existência de espécies inteligíveis próprias dos singulares<sup>63</sup>. Sabemos que Suárez se havia inclinado a favor da existência desse tipo de espécies<sup>64</sup>, mas, tal como no *Comentário à Metafísica* de Fonseca (Ic2q3s5), também na *Física* (Ic1q4a3) Góis explicará que conhecemos as coisas singulares por meio das espécies das naturezas comuns, espécies formadas a partir das imagens sensíveis, de acordo com um processo de inflexão do entendimento, ao socorrer-se de uma potência inferior, a *phantasia* precisamente. A referida inflexão era descrita como uma linha curva (*linea flexa*) que se distenderia à medida que o entendimento percebesse o universal, mediante uma conversão a si próprio, afastando-se finalmente dos objectos sensíveis.

Estamos perante um problema fulcral em teoria do conhecimento posto que, como sabemos, desde o IV *Quodlibet* de Henrique de Gand (1279) que, aceitando-se embora a teoria consagrada da propagação das espécies (Rogério Bacon), se iniciara a simplificação do processo cognitivo, primeiro pela eliminação das espécies inteligíveis, substituídas por uma dada autonomia intelectual (*habitus scientialis*)<sup>65</sup>, depois pela negação das espécies sensíveis (Pedro João Olivi), até que a denotação ockhamista acaba por possibilitar o advento do objecto na sua absoluta apresentação. Como é bem sabido, sustentando um contacto directo e

---

<sup>62</sup> L. Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. II: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden New York Köln 1995, p. 291; cf. também E. Kessler, “Intellective Soul”, p. 513; cf. *In III De Anima...* III c. 5, q. 4, a. 1, p. 337.

<sup>63</sup> Cf. *In III De Anima...* III c. 5, q. 5, a. 3, p. 345. Cf. A. Coxito, “O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense” Separata da *Revista dos Estudos Gerais Universitários de Moçambique*, vol. III, série V, Lourenço Marques 1966; A.A. B. de Andrade, “Teses fundamentais da Psicologia dos Conimbricenses” in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa 1982, pp. 99-141.

<sup>64</sup> F. Suárez, *Commentaria* d.9, q.3, n.3, (III 108); cf. também T. Aho, “Suárez on Cognitive Intentions”, in P. J.J.M. Bakker & J. M.M.H. Thijssen (ed.), *Mind, Cognition...*, p. 195.

<sup>65</sup> Cf. Henrique de Gand, *Quodlibet* V, q. 14 (ed. Badius, fol. 174 rV); cf. M.S. de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII* Lisboa 2001, pp. 215-217.

imediato entre o objecto e o órgão dos sentidos, Guilherme de Ockham considerava as “species” redundantes<sup>66</sup>, um obstáculo para o conhecimento do objecto<sup>67</sup>.

O que os sentidos externos e internos captam é um sensível singular da ínfima espécie. Contudo, no processo de abstracção, verifica-se, da parte dos Jesuítas, um movimento de demarcação do horizonte de actividades do intelecto agente no quadro do pensar<sup>68</sup>. Frase chave é a de que “o intelecto agente e as imagens sensíveis estão para as espécies inteligíveis como o intelecto possível e as espécies inteligíveis para o acto de pensar”<sup>69</sup>. Quer dizer: sem a intervenção do intelecto possível (*patiens*) não se pode abstrair a natureza genérica<sup>70</sup>. Apresentado como uma faculdade intelectiva que se experimenta a si mesma como pensamento – um lugar-comum desde o século XIII, importa talvez lembrá-lo<sup>71</sup> –, o intelecto possível é considerado simultaneamente activo e passivo. É passivo relativamente ao objecto, porque recebe a espécie graças à

<sup>66</sup> G. de Ockham, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, n. 15-3; I, 25-28, 3, n. 4-24; *ibidem* I, 31-32; dist. 3, q. 6, n. 4-13, II, 492.

<sup>67</sup> G. de Ockham, *In Sent.* Adnotationes I, dist. 3, q. 14T: “Nec debet species poni propter repraesentationem. Repraesentatum debet esse prius cognitum, aliter repraesentans numquam duceret in cognitionem repraesentati, tamquam in simile. Statua enim Herculis numquam decurret me in cognitionem Herculis, nisi prius vidissem Herculem; nec etiam scire possem utrum statua sit sibi similis aut non. Secundum autem ponentes speciem, species est aliquid praeivum omni actui intelligendi obiectum; ergo non potest poni propter repraesentationem obiecti”.

<sup>68</sup> A demarcação referida acima não deixa de ser desprovida de significado, sabendo-se que o conhecimento de si também (embora minoritariamente) podia ser definido a partir do quadro do intelecto agente: cf. D. Calma, “La connaissance réflexive de l’intellect agent. Le ‘premier averroïsme’ et Dietrich de Freiberg”, in J. Biard et al. (ed.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout 2009, pp. 63-105 ; sobre o papel do intelecto agente no Comentário de Coimbra, vd. o nosso “A doutrina do intelecto agente no Comentário ao ‘De Anima’ do Colégio Jesuíta de Coimbra” in J. Fernando Sellés (ed.), *El Intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, Pamplona 2006, pp. 155-183.

<sup>69</sup> *In III De Anima...* III c. 5, q. 6, a. 2, p. 359.

<sup>70</sup> *In III De Anima...* III c. 5, q. 5, a. 2, p. 349; cf. também P. da Fonseca, *Commentariorum...* V, c. 28, q. 8, sec. 4, c. 1030. Cf. A.A. Coxito, “O problema dos universais...”, pp. 52-60.

<sup>71</sup> *In III De Anima ...* III c. 8, q. 1, a. 1, p. 367: “...facultas intelligendi quilibet autem experitur se intelligere”. Sobre as origens deste tópico, vd. F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle*, Paris 1991; Id., *Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin*, Paris 1991; Id., “La connaissance de soi au Moyen Age” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age* 59 (1992), pp. 89-157. Textos em português: *Tomás de Aquino. Suma de Teologia. Primeira Parte: Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento, Uberlândia 2004.

intervenção do fantasma. É activo, obviamente, do ponto de vista da intelecção<sup>72</sup>, chegando mesmo os Jesuítas, após evocarem o dissídio entre platónicos e aristotélicos, a admitir um certo inatismo, designadamente em vista de dois hábitos, o dos princípios especulativos e o dos princípios práticos (a *sindérese*)<sup>73</sup>. Esta admissão não parece pôr em causa a tese aristotélica de que a alma nasce desprovida de quaisquer espécies, quer dizer, que o intelecto passivo, sob a perspectiva gnoseológica, é originariamente (*ex sua primaeva origini*) pura potência. E os nossos autores nem sequer parecem ver como esta última tese pode colidir com uma afirmação anterior acerca de uma inata “*sanctitas naturalis a Deo impressa*”, sobretudo levando em conta o princípio de uma unidade específica ou radical do intelecto com as suas actividades<sup>74</sup>.

Eckhard Kessler considerou ser a respeito do processo de intelecção que os Jesuítas de Coimbra manifestaram uma tese própria, recusando as posições, quer de tomistas, quer de escotistas<sup>75</sup>. Contudo, como em Melancton, segundo Kessler, e em tantos outros mais, segundo H.J. Müller, a intelecção caracteriza-se por ser geradora do verbo, razão pela qual pensar nada mais é do que uma linguagem interior, tese que reabilita e reequaciona a ‘ideia’ augustinista explicitamente convocada no texto jesuíta. A intelecção dá-se pelo verbo mental, que é uma assimilação ou representação da coisa conhecida mediante a espécie expressa dessa coisa. A essência ou natureza do pensar consiste em informar e em exprimir de maneira inteligível a coisa em si mesma, o que sucede graças à “*notitia genita seu per uerbum*”. Sendo geradora de um verbo, a intelecção é uma acção, não uma qualidade ou disposição, embora o verbo seja uma qualidade do espírito que conhece<sup>76</sup>. Se a assimilação em que o pensamento

<sup>72</sup> Cf. *In III De Anima...* III c. 8, q. 1, a. 1, p. 367-68. A mesma dupla função terão os sentidos, assunto acerca do qual as relações com Descartes dão que pensar, vd. A. Simmons, “The Sensory Act” *passim*.

<sup>73</sup> *In III De Anima...* III c. 8, q. 1, a. 2, p. 369.

<sup>74</sup> *In III De Anima ...* III c.5, q. 2, a. 2, p. 373.

<sup>75</sup> E. Kessler, “The Intellective Soul”, p. 514.

<sup>76</sup> *In III De Anima...* III, c. 8, q. 3, a. 3, p. 381; cf. H.J. Müller, *Die Lehre vom Verbum Mentis in der spanischen Scholastik. Untersuchungen zur historischen Entwicklung und Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensern und Suarez*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktor grades der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster (pro manuscripto), Münster 1968, 146, pp. 252-53. Corrijimos acima a afirmação que se lê incorrectamente no nosso artigo “Intellect et Imagination: la ‘scientia de anima’ selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’” in M.C. Pacheco et J.F. Meirinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Turnhout 2006, vol. 1, p. 153, n. 129.

se traduz põe em relação a potência intelectual com a coisa pensada (que se identificam no ser, mas são formalmente diferentes), os Jesuítas interpretam Tomás de Aquino no sentido em que o verbo não é apenas aquilo pelo qual singularmente se pensa a coisa expressa por si (*id quo*), mas também o processo de intelecção ‘terminado’, i.e., intencionalizado ou universalmente objectivado (*id quod*). Quer dizer, de uma certa maneira antecipam em quatrocentos anos a interpretação dual de Dominik Perler<sup>77</sup>.

Não querendo entrar noutro conflito de interpretações<sup>78</sup>, basta-nos ter presente que nos séculos XV e XVI os pensadores se dividiam nestas matérias de reconhecida produtividade histórica moderna. Discutia-se, por exemplo, a diferença entre o “conceito formal”, que designa o acto de conhecimento, a imagem expressa da coisa<sup>79</sup>, e o “conceito objectivo”, a própria coisa enquanto conhecida ou concebida pela mente<sup>80</sup>. Ora, se nos fosse permitido passar de novo ao Comentário à *Physica*, de 1593, detectaríamos a forte presença da discussão em torno do “exemplar ou ideia” enquanto conceito objectivo (*ratio obiectiva*)<sup>81</sup>, proposta esta que em Coimbra é apresentada no quadro de uma solução pretensamente harmónica entre Tomás de Aquino (*De Ver.* q.3, a.1) e Agostinho (*De Civ.Dei* XII c.25). Além do mais, no mesmo Comentário criticar-se-á a quase ignorância de Aristóteles a respeito da causa exemplar ou da teoria das ideias, aspecto considerado decisivo, quer para o estudo da metafísica (*ad sapientiae studium*), quer para o da ética (*ad morum disciplinam*)<sup>82</sup>. Impossível também não reparar no elogio que os nossos Jesuítas fazem, perante os seus alunos, dos “platónicos, aqueles de entre todos os antigos filósofos que mais exaltaram as ideias, considerando-as como realidades

<sup>77</sup> Cf. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main 2002, que distingue na *species* (com base *In Sent.* II, 17, 2, 1 ad 3) a dimensão singular (hoje diríamos neurológica) – *id quo* – e a dimensão universal da semelhança com X – *id quod intelligitur*; para a interpretação tradicional, vd., entre outros, L. Spruit, *Species...., passim* (L. Spruit vê-a como um *quo intelligitur*, a partir da *Su. Theol* I, 85, 2).

<sup>78</sup> Cf. J. Schmutz, “Un Dieu indifférent. La crise de la science divine durant la Scolastique moderne”, in O. Boulnois et al. (ed.), *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du Néoplatonisme au XVIIIe siècle*, Paris 2002, pp. 204-18.

<sup>79</sup> *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p.246: “Imago expressa rei artefactae”.

<sup>80</sup> *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p.246: “res ipsa artefacta quam mente concipit”.

<sup>81</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p.247; também: *ibid.* II c.7, q.3, a.1, p. 245: “Forma a qua este a, a qua effectus, ut ab agendi principio egreditur. Forma ex qua est illa, e qua res constat. Vtriusque exemplum est animus hominis, a quo intelligendi actio manat et quo simul cum materia homo componitur. Forma vero ad quam est, ad cuius similitudinem aliquid fit.”

<sup>82</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.1, p. 245.



independentes da relação com a matéria e da singularidade material”<sup>83</sup>. A noção de “exemplar” enquanto “conceito objectivo” é, por fim, explicada em três pontos: (i) aquilo (*id quod*) que um especialista intui e exprime mediante imitação (*intueatur et imitando exprimat*); (ii) a expressão da coisa, quer no seu conteúdo exemplar imitável, quer no conceptual que a representa (*exprimere rem, uel quatenus est quid exemplariter imitabile, uel ratione conceptus, in quo repraesentatur*); (iii) a ideia, que em Deus se encontra de forma eminente e, no Homem, como imitação<sup>84</sup>. Sem se darem conta dos problemas e das dificuldades ou embaraços desta imbricação – e ela não será menos patente no emprego de certa terminologia noética simultaneamente tomista e augustinista –, é sobretudo o motivo da representação que sobressai. Não será, por isso, obra do acaso serem, nada mais, nada menos, do que cem as ocorrências de *repraesentare* só no *de Anima* III do jesuíta conimbricense, mas o esclarecimento da natureza do pensar ficaria incompleto sem abordarmos a temática do conhecimento de si – hoje talvez se preferisse dizer: do ‘sentimento de si’<sup>85</sup>.

## 6. O conhecimento de si

Tem-se dito que o afastamento da doutrina das *species*, ou representação directa, permitindo a identificação do verbo mental com o acto cognitivo<sup>86</sup>, ao retirar Deus da noética – veja-se a denotação ockhamista –, significaria a definitiva entrada de condições para que o objecto aparecesse enquanto tal<sup>87</sup>. Faltava dizer-se que a presentificação do objecto como forma expressa concita-nos para o espaço do sujeito antes do sujeito (leia-se: cartesiano). Digamos, então, que, se é difícil depararmo-nos com

---

<sup>83</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p.247: “Platonici, qui ex omnibus antiquitatis Philosophis maxime ideas celebrantur, appellabant eas, res ipsas a materiae commercio, et singularium concretione abiunctas.”

<sup>84</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p.247: “Peculiariter tamen diuinis ideis attribuitur exprimere res ipsas, quia essentia divina eminenter continet hominem, verbi gratia, cuius est idea, prout ab illo est imitabilis, similiterque res caeteras et e as perfectissime repraesentat.”

<sup>85</sup> Cf. A. R. Damásio, *O Sentimento de Si...* Permitimo-nos remeter também para A. Dinis e J.M. Curado (orgs.), *Consciência e Cognição*, Braga 2004.

<sup>86</sup> Cf. J. Schmutz, “Un Dieu...”, pp. 213-14.

<sup>87</sup> Cf. J. Biard, “La position d’objet dans la théorie de la connaissance de Pierre d’Ailly”, in G. F. Vescovini (a cura di), *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell’oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani*, Firenze 2008, pp. 19-36. Vd. *supra* as notas 66 e 67.

o *cogito* no texto de Góis – seja na sua quota-parte epistémica, seja na, chamemos-lhe, quota-parte existencial –, mais fácil será encontrarmos o seu antecessor, o *suppositum intelligens*, que ainda não concitou a devida ponderação.

Começaremos por abordá-lo interrogando o modo como a natureza da alma humana pode chegar ao conhecimento da sua própria essência. Disse bem – ‘alma humana’ – pois, diferentemente de certa tradição latina que interrogava sobretudo nos termos do intelecto possível<sup>88</sup>, em Coimbra, a pergunta é explicitamente: “se a alma humana, pela sua própria essência, se pensa a si mesma (*utrum anima humana se per suam essentiam intelligat*)<sup>89</sup>. Como sabemos, Aristóteles não tinha sido claro a este respeito e, a seguirmos ou I. Bywater ou D. Ross, o Estagirita nem sequer teria dito que o intelecto se pensa a si próprio (*dè autòn*), mas antes “por si mesmo” (*di autou*)<sup>90</sup>. Seja como for, a tradução de Argirópulo usada em Coimbra segue a lição de Moerbeke – *se ipsum*<sup>91</sup> – e os Jesuítas não podiam deixar de se inscrever nesta longa herança da psicologia do conhecimento de si e da auto-representação. Esta, convém frisar, não pode ter uma relação directa com o ‘eu’ individual moderno, porque na esteira grega, qualquer ciência, e por isso também a psicologia, só o é na medida em que o seu objecto é universal. Sendo aristotelicamente irrelevante qualquer relação com a existência do meu eu, já se lançou a hipótese de os textos precursores de Descartes se lerem não no *De Anima*, mas nos comentários às *Sentenças* e nos textos teológicos de Agostinho<sup>92</sup>. Mostraremos que esta interpretação merece ser revista, em parte.

Confrontemos rapidamente a leitura coimbrã de Aristóteles com a de São Tomás. Enquanto está no corpo, a alma sabe que pensa mediante actos reflexos sobre a sua própria actividade. Fá-lo-á, segundo os Jesuítas, nos quatro momentos seguintes: M1: concebe aquilo cuja espécie foi extraída

<sup>88</sup> Cf. J. Zupko, “Self-Knowledge and Self-Representation in Later Medieval Psychology”, in P. J.J.M. Bakker & J. M.M.H. Thijssen (ed.), *Mind, Cognition...*, p. 88.

<sup>89</sup> *In III De Anima*...III c.8, q. 8, a.1, p. 394.

<sup>90</sup> Cf. J. Zupko, “Self-Knowledge...”, p. 94.

<sup>91</sup> Cf. *In III De Anima*... explanatio h, p. 316; cf. Aristóteles, *De Anima* III 4, 429b 5-9; veja-se também, J. Zupko, “Substance and Soul: The Late Medieval Origins of Early Modern Psychology”, in S.F. Brown (ed.), *Meeting of the Minds: The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout 1998, p. 94.

<sup>92</sup> Cf. J. Zupko, “Substance and Soul”, pp. 121-139; vd. também Id., *ibid.*, pp. 100-101.

<sup>93</sup> Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I<sup>a</sup>, q.87, a.3, sol. (na tradução citada de Carlos A.R. do Nascimento, p. 215): “Por isso, o que é conhecido primeiro pelo intelecto humano é tal objecto [a natureza da coisa material]; em segundo lugar é conhecido o próprio acto pelo qual o objecto é conhecido e, pelo acto, é conhecido o próprio intelecto do qual o próprio inteligir é a perfeição.”

dos sentidos (ex: a natureza humana); M2: reflecte sobre o seu acto, percebendo-o; M3: compreende que tem uma imagem espiritual de uma coisa corpórea; M4: acaba por perceber-se como uma dada substância imaterial participante da razão e da inteligência. É forçoso atentar-se em que, se a experiência auto-reflexiva (*experitur se intelligere*) pode ser equivalente “ao próprio inteligir do intelecto” (*ipsum eius intelligere*) da questão 87 da *Suma de Teologia*, neste último texto, diferentemente do de Coimbra, não se avança para M4<sup>93</sup>. Relembro: o momento em que o intelecto se percebe como uma dada substância imaterial (*immateriali subiecto*) participante da Razão e da Inteligência (agora atrevemo-nos a usar as maiúsculas).

Esta forma de o *cogito* se nomear nada tem da instauração cartesiana, posto que exige constantemente um regresso ou uma imersão mundana – no corpo não-glorioso a alma carece sempre dos fantasmas – no que Coimbra supõe ser uma herança aristotélica<sup>94</sup>, mas que é afinal uma releitura mais das lições de Tomás de Aquino condicionadas por Agostinho<sup>95</sup>. Mais ainda: tal releitura aparece marcada pela estrutura hierárquica do mundo e do lugar do Homem nesse mundo. Recapitulemos que a imersão de que se fala é um regresso à física, ao complexo da definição aristotélica da alma de que tantas páginas coimbrãs se ocuparam, mas sem deixar de ser, também, o motivo renascentista da forma substancial concitado pelo Fédon, pelo *De Anima* e até pelo *Asclépio*.

Quando pela primeira vez propus esta interpretação Claude Panaccio interpelou-me, lembrando-me que nada de novo havia aqui se comparado com a proposta aquinatense. Julgo que a minha resposta de Agosto o satisfez. Invocando uma palavra de Michel Foucault sobre o comentário – “Só há comentário quando, sob a linguagem que se lê e decifra, corre a sabedoria de um texto primitivo”<sup>96</sup> – pude chamar a atenção para o facto, a meu ver nada despiendo, de em Coimbra ser o próprio texto “primitivo” de Aristóteles a acolher o *cogito* agustinista!

Mas há que fazer algumas ressalvas, em todo o caso. Se é verdade que a alma que pensa se identifica realmente com a memória intelectiva, conforme se lia no primeiro título coimbrão dos *Parva Naturalia*<sup>97</sup>, para

<sup>94</sup> Nomeadamente com base em Aristóteles, *De Anima* III 7, t. 30 (=431 a 14-20) e 8, t. 39 (=432 a 3-14): *In III De Anima ... explanatio*, p. 363; *In III De Anima ... explanatio*, p. 366.

<sup>95</sup> Cf. o nosso “Intellect et Imagination...”, pp. 155-58. O *cogito* agustinista lê-se em *De Trin.* XV 12, 21; cf. *Ibid.* X 10, 16; *De Civ. Dei* XI 26; *De lib. Arb.* II 3, 7.

<sup>96</sup> M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, trad., Lisboa 1968, p. 51, que continua: “E é esse texto que, fundando o comentário, lhe promete, como recompensa, a sua descoberta final.”

<sup>97</sup> Cf. *Parva Naturalia: De memoria* c.1, p. 6: “Asserendum tamen est intellectum et memoriam intellectivam unamque eandemque esse animi facultatem, nec re nec speciem diversam.”

que nos encontrássemos indubitavelmente com o *cogito* existencial augustinista só restaria agregar àquelas duas faculdades a da vontade e, v.g., descortinarmos algum eco daquela moderna palavra de Olivi segundo a qual “experimentaliter et indubitante” a alma se sente a viver, a ser, a ver, a ouvir, etc.<sup>98</sup>. Quem é que hoje ao lê-la não pensa no *cogito* existencial fragilizado da terceira *Meditação*? Só assim estaria definido o ternário psicológico do Bispo de Hipona – memória, inteligência e vontade – faculdades que, em qualquer caso, os Jesuítas asseveram pertencer à mesma substância da alma<sup>99</sup>. É curioso que em diálogo crítico com o horizonte nominalista que interpretava 413b 12 recorrendo ao princípio augustinista de que a alma é as suas faculdades (intelecto, memória e vontade) – não três vidas, nem três mentes, mas uma só que, enquanto vegetal, é alma, enquanto contempla, é espírito, enquanto sente, é sentido, sendo alma por saborear, e mente ao pensar, e razão ao discernir, e memória ao recordar, e vontade ao querer – é curioso, dizia eu, que os Jesuítas de Coimbra tenham reivindicado a autoridade de Agostinho sobre a identidade de todos os graus essenciais da alma numa só essência<sup>100</sup>. Melhor ainda: aproveitando o ensejo de explicarem esta segunda definição aristotélica da alma, dita existencial – à primeira, a que se lê em 412 a 20, chamam-lhe “essencial” – os autores farão ressaltar o modo inteligente (*artificiose*) como Aristóteles soube coordenar o método da física (dos efeitos para as causas) com o da metafísica (das causas para os efeitos)<sup>101</sup>.

Sobressaindo, à maneira tomista da separação da matéria, de entre as três faculdades, a inteligência, um apêndice editorial sobre o estado da alma separada faz coincidir esse estado com “um conhecimento

---

<sup>98</sup> Cf. Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, Grottaferrata 1922-1926, q. 76; III, p. 146; q. 74; III, p. 126; R. Descartes, *Meditationes...* III (AT VII 34): “Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens...”; Id. *Méditations* (AT IX 27). J. Schmutz detectou, no ano 1680, a entrada das fórmulas de “sentido íntimo ou “sentimento de existência”, vd. o seu “L’invention jésuite du ‘sentiment d’existence’, ou comment la philosophie sort des collèges” *XVII<sup>e</sup> siècle* 59 (2007), 4, p. 613-631.

<sup>99</sup> Cf. *In III De Anima...* III c.13, q.2, a.1, p. 423. O Comentário concede apenas um certo grau de “verosimilhança “à tese da superioridade da vontade sobre o intelecto (*In III De Anima...* III c.13, q.2, aa. 1 e 2, pp. 423-25), distingue as duas faculdades em sentido real (*In III De Anima...* III c.13, q. 3, a.2, p. 428) e admite tão-só a superioridade do acto de amar no âmbito da moral (*In III De Anima...* III c.13, q.2, a.2, p. 426).

<sup>100</sup> *In III De Anima...* II c. 3, q. 4, a. 3, p. 117.

<sup>101</sup> Recordemos as duas definições - *quia* 413b12: «...aquilo pelo qual vivemos, sentimos, nos movemos e pensamos»; - e *propter quid*, 412 a 20: «... substância no sentido de forma de um corpo natural que possui a vida em potência.»

distinto”<sup>102</sup>, um conhecimento certo ou distinto (*cognitio certa atque evidens*<sup>103</sup>), admitindo-se mesmo “poder-se conhecer com evidência” o reino da possibilidade em Deus<sup>104</sup>. Eis-nos perante uma expressão textual e editorial de uma reformulação já moderna do *cogito* de Agostinho nos finais do século XVI – uma alma (*anima/mens*) que se pensa a si própria (*per se ipsam intelligat/per se ipsam nosse*), capaz de estender o conhecimento distinto (*distincte*) às realidades ontologicamente afins<sup>105</sup>.

Mas, passando por alto esta relação com o *cogito* epistémico, o que se nos depara, em desfecho, é uma outra tese, que me atreveria a considerar dos nossos dias, qual a de se retirar à psicologia o direito de esgotar a problemática do conhecimento de si. Adiantarei que agora uso o termo ‘psicologia’ na sua semântica mais contemporânea. Recordemos que esta grave questão “do exame ou da indagação da *dignidade* e da *natureza* da alma” chama a si simultaneamente um “nexo ontológico e cósmico”; uma capacidade de criar, entendida como um vir-ao-aparecimento (*phainestai*), um vir à luz (*phos*); e ainda a descoberta da “lei” que, “difundindo-se por todo o cosmo criado”, permite ao intelecto perceber-se como “uma dada substância imaterial participante da Razão e da Inteligência”. Em conformidade, sem deixar de sintonizar com o advento de uma certa modernidade, a última palavra dos Jesuítas de Coimbra deve antes aferir-se enquanto reclame, certamente imperfeito e frágil, de que a venerável linhagem do “conhece-te a ti mesmo”, a antropologia do radical conhecimento de si, só faz sentido na medida do acolhimento de uma cosmologia (marcada pelo desígnio criacionista), da ética (que nos torna dignos de uma vida feliz) e da teologia (que nos põe em relação com Deus e com a Verdade).

---

<sup>102</sup> *Tractatus de Anima Separata* d. 4, a.2, p. 510: “Denique naturale lumen intellectus humani separati capax est cognitionis distinctae; ergo producibiles sunt a Deo species, quibus ea capacitas compleatur...”; cf. também M. S. de Carvalho, “Tra Fonseca e Suárez: uma metafísica incompiuta” *Quaestio* 9 (2009) (no prelo).

<sup>103</sup> *Tractatus...* d.5, a. 2, p. 518.

<sup>104</sup> *Tractatus...* d.5, a.2, p. 517: “Animae separatae naturaliter possunt cognoscere evidenter multa possibilia esse Deo...”; *ibidem* p. 518: “... plerosque ab intellectu separato evidenter esse cognoscibiles...”

<sup>105</sup> *Tractatus...* d. 5, a.1, p. 515: “Anima separata tum se suosque actus internos ac potentias, tum vero alias animas distincte potest cognoscere. (...) Nimirum ut anima per se ipsam se intelligat, quod etiam expressit D. Augustinum libro 9º *De Trinitate*, c. 3, cum dixit mentem se per seipsam nosse, cum sit incorporea; quanquam dum corpus informat, non nisi per superadditam similitudinem id praestat, sicut superius libro 3º, c. 8, q. 7, ostensum est.”

## 7. Epílogo

Se a interpretação acabada de propor tiver algum peso, então, e recorrendo de novo a Farias Brito e ao seu precioso motivo da filosofia como tarefa infinita, ter-se-á de concluir que muito do que sobre o Curso Jesuíta Conimbricense se tem dito, numa floresta de tantos apaixonados preconceitos, deve acolher-se permanentemente debaixo da palavra tão sensata do filósofo brasileiro aqui evocado: “É como se alguém subisse a uma montanha para daí lançar uma vista sobre o mundo. Ao chegar no ponto culminante, teria de verificar que tudo está por fazer...”<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> F. Brito, *A Base física do espírito*, Rio de Janeiro 1912, p. 61; apud L.A. Cerqueira, *Filosofia Brasileira...*, p. 205.