

OS CONIMBRICENSES



Biblioteca Breve

SÉRIE PENSAMENTO E CIÊNCIA

ISBN 972 - 566 - 181 - 8

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO
ANTÓNIO QUADROS

PINHARANDA GOMES

OS CONIMBRICENSES



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Título

OS CONIMBRICENSES

Biblioteca Breve / Volume 128

1.ª edição — 1992

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
Ministério da Educação

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*

Divisão de Publicações

Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa

Direitos de tradução, reprodução e adaptação,
reservados para todos os países

Tiragem

4 000 exemplares

Coordenação geral

Beja Madeira

Orientação gráfica

Luís Correia

Distribuição comercial

Livraria Bertrand, SARL

Apartado 37, Amadora — Portugal

Composição e impressão

Gráfica Maiadouro

Rua Padre Luís Campos, 686 — 4470 MAIA

Maio 1992

Depósito Legal n.º 53 137/92

ISSN 0871 – 5173

ÍNDICE

I — Definição Prévia: Conimbricenses.....	6
II — O Colégio das artes.....	10
III — Os Regimentos de Estudos	21
IV — O Projecto do Curso Filosófico	30
V — Os “Commentarii Collegii Conimbricensis”	43
VI — O Liceu Aristotélico	56
VII — Um Aristotelismo Integral	68
VIII — Contexto Tético	78
IX — Ascensão e Glória.....	93
X — Tradição e Exigência de Renovação	104
XI — António Cordeiro, Último Renovador	113
XII — Ocultação e Exílio	129
Reprodução dos Rostos dos 8 Conimbricenses.....	136
Notas.....	145
Bibliografia	153

I — DEFINIÇÃO PRÉVIA: CONIMBRICENSES

Conimbricense, nome qualificativo de lugar, diz-se em múltiplas acepções, desde que se predique de algo relativo a Coimbra, também se dizendo *conimbrigense*. A forma *Conimbricensis*, em rigorosa, original e específica acepção, predica exclusivamente, no contexto da história cultural, os livros publicados pelo Colégio das Artes da Sociedade de Jesus, com o título geral de *Commentariū Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, vasilhas onde se conserva o primitivo Curso Conimbricense. Logo na época da publicação desses livros, ou compêndios, *Conimbricenses* foi termo utilizado para designar e para citar os referidos *Commentariū*, embora, por antonomásia, também se possa interpretar que o adjectivo se aplica aos seus omissos autores. Quando, em distintos autores e em distintas circunstâncias se menciona o vocábulo, ou como substantivo, ou como adjectivo, o que se tem em mente é a referência a tais Comentários, contidos em oito tratados. (1) Na expressão de um exigente historiador jesuíta, *Conimbricenses* é termo que se aplica aos livros dos Comentários do Colégio das Artes (2), também

designados por *Curso Conimbricense*, ou Curso de Filosofia do Colégio das Artes. Referido aos livros, o termo passou a considerar também os seus autores ⁽³⁾ mas, quando Descartes, abreviando, escreve a expressão *Conimbres* ⁽⁴⁾ o que ele cita é os livros, não os autores. Também ocorre o qualificativo *Coimbrões*, para designar o mesmo, embora esta forma seja menos corrente e não tenha imediata analogia com o que se encontra impresso no rosto dos compêndios. O termo *Curso Conimbricense* acha-se também autorizado pelos autores dos *Commentarii*, já que aparece inscrito pelos redactores (v.g.: Manuel de Góis, no título do tratado da Moral de Aristóteles a Nicómaco, onde o autor inscreve o termo *Conimbricensis Cursus*) ou pelos Censores (v.g.: a censura ao tratado *De Anima*, que faz parte integrante do grupo dos *Commentarii*). A expressão *Curso Conimbricense* é mais extensa do que o adjectivo *Conimbricensis*, do ponto de vista das origens. A primeira expressão aplica-se também, em plenitude de direito e de propriedade, aos outros tratados elaborados no âmbito do Curso Filosófico da Companhia de Jesus no Colégio das Artes de Coimbra, cabendo, por esse motivo, a livros como os dos renovadores — Francisco Soares Lusitano (*Cursus Philosophicus*, 1651); António Cordeiro (*Cursus Philosophicus Conimbricensis*, 1713 e 1714) e Gregório Barreto (*Nova Logica Conimbricensis*, 1711) ou, até, ao *In Libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum*, de Manuel de Góis. Importa distinguir: Manuel de Góis é autor de parte dos *Commentarii*, como anónimo, e, portanto, *conimbricense* de pleno direito, mas o referido tratado da Ética não se inclui no *corpus commentarii* com o carácter colegial estrito dos *Commentarii*, embora destes sufragâneo. Quanto à segunda expressão, *Conimbricensis*,

só se diz com rigorosa propriedade dos *Commentarii*. Todavia, registre-se que o nome se sujeitou a uma ampliação, metonímica e antonomásica, acabando por se predicar, já dos livros, já dos autores dos livros, já dos mestres do Curso Filosófico do Colégio das Artes na regência da Companhia de Jesus, entre 1555 e 1759. Se esta ampliada definição fosse inválida, Pedro da Fonseca não poderia ser considerado no grupo genuíno dos Conimbricenses, porque, tendo sido embora professor do Colégio, e co-responsável pela estrutura colegial em que os livros conimbricenses se geraram, os seus grandes escritos, *Institutiones Dialecticarum* e *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, nem explicitam qualquer aliança com os *Commentarii*, nem sequer foram tidos e havidos como livros no Curso Filosófico do Colégio das Artes, (5) salvo por recurso. Sebastião do Couto remete para as *Instituições Dialécticas*, ao tratar os Tópicos de modo incompleto. Em acepção ampliada, mas, por isso, menos rigorosa e menos unívoca, podemos dizer que os últimos Conimbricenses foram o último Reitor do Colégio das Artes, Francisco Taveira, e bem assim o último professor do Curso de Filosofia, Eleutério de Sousa, que regeu o curso de 1756-1759, após o que sobreveio a expulsão da Companhia de Jesus e, com ela, o fim da história dos professores ditos *conimbricenses*.

Porém, na acepção original, *Conimbricenses* inere, em primeiro lugar, aos livros dos *Comentários* e, em segundo lugar, aos livros e autores que se reivindicaram, por inserção num património, do título, porque desejavam prosseguir uma cadeia de tradição magistral e, por isso, garantiram direito ao título, por faculdade ampliativa e

correlativa. O último livro que se arvora o título é o *Cursus Philosophicus Conimbricenses*, de António Cordeiro.

Os Conimbricenses foram um «empreendimento único, sem similar, sequer longínquo, com a obra de qualquer outro filósofo». ⁽⁶⁾ São uma *opus* e uma *persona*, cuja breve, resumida biografia, de simples propósito isagógico, tentaremos seguir através de encurtado itinerário, em novela sobre a génese, vida e morte de um acto filosófico colegial, que foi decisivo para os enlaces e desenlaces do saber filosófico moderno, nas suas formulações seiscentistas e setecentistas.

II — O COLÉGIO DAS ARTES

Quando D. João III, num processo de reorganização cultural do Estado, fundou o Colégio das Artes, para que a Universidade de Coimbra dispusesse de *escolas menores*, onde os estudantes frequentassem os propedêuticos de acesso às *faculdades maiores*, a Companhia de Jesus já se achava instalada em Coimbra, na *Cidade Alta*, onde havia fundado uma nova instituição, o Colégio de Jesus.

A Companhia de Jesus foi recomendada a D. João III por Diogo de Gouveia, numa carta de 17 de Fevereiro de 1538, com um propósito missionário, aliás específico: «converter toda a Índia». A primeira casa jesuíta a abrir foi em Lisboa, o Colégio de Santo Antão, a que outros, como o do Espírito Santo, de Évora, se seguiram, mas todos destinados aos estudos internos da Companhia. E, com efeito, ela não dispôs de qualquer *escola pública* até ao ano de 1555. (7) O conselho de Diogo de Gouveia ao monarca pode ter sido originado num projecto que floresceu nas mentes de Simão Rodrigues (fal. 1579) e de Francisco Xavier (fal. 1552) — companheiros da primeira geração de apóstolos inicianos. O escopo: formação para a missão,

educação para a expansão da fé. Visava-se criar um ponto de preparação e de partida para a evangelização das descobertas. D. João III foi contactado por Simão Rodrigues e por Francisco Xavier em 1540, logo que chegaram de França, abrindo Santo Antão de Lisboa em princípios de 1542. Cinco meses depois, doze jesuítas, entre os quais dois novos, chegados de Roma, partiam para Coimbra, para fundarem o que viria a ser a primeira casa de formação de jesuítas em todo o mundo. O grupo chegou a Coimbra em 9 de Junho de 1542, hospedando-se, por um tempo, no Mosteiro de Santa Cruz. A seguir, Simão Rodrigues andou vendo e olhando, até achar o sítio necessário à sua conformidade, o que veio a achar numas casas de Diogo de Castilho, mestre de obras do monarca, sobranceiras ao monte da *Ribela*, por sua vez sobranceiro ao vale. Era o dia 2 de Julho, quando o grupo mudou de Santa Cruz para estas casas. No dia 13 de Julho de 1542, procedia-se à inauguração do Colégio de Jesus, que, na opinião dos historiadores da Companhia, constituiu, como nenhum outro no mundo, a principal fonte de preparação de numerosos e ilustres missionários. Como as casas não servissem todas as crescentes necessidades, iniciou-se a construção de um novo edifício, que se ergueu a partir de 1547. Os residentes não tinham ali estudos, mas frequentavam aulas na Universidade, cujos privilégios obtiveram por carta régia de 26 de Agosto de 1544. ⁽⁸⁾ Com o andar dos tempos, criaram estudos humanísticos na casa, e, ainda, cadeiras de Teologia, indo à Universidade apenas pela chamada Cadeira de Prima. Todavia, esta nova situação só aconteceu quando o monarca atribuiu o Colégio das Artes à Companhia de Jesus.

A progressiva influência do instituto inaciano teve, no Colégio de Jesus, uma força de exceção, uma vez que, sendo este o seu principal centro de formação permanente, foi a partir dele que a Companhia estabeleceu prestígio, tornando-se cada vez mais necessária à política cultural de D. João III, que desejava harmonizar o progresso dos estudos com as exigências da Contra Reforma e com as responsabilidades da criação de novas comunidades católicas nos *mundos novos*, já que a Europa cismava a unidade católica e apostólica. No entanto, e mesmo antes de haver contactos com os Jesuítas, o monarca já dispunha de critério quanto a uma renovação académica. A imagem do *modelo francês* pesava no país, desde que D. Manuel I criara um certo número de bolsas para estudantes portugueses no Colégio de Santa Bárbara de Paris, número esse que D. João III aumentou. Outro Colégio muito prestigiado era o de Guiana, em Bordéus, por onde também passavam escolares portugueses. Enquanto em Santa Bárbara de Paris os estudos obedeciam a um critério tradicionalista, em Guiana de Bordéus surgiam experiências metodológicas consideradas modernizantes. Santa Bárbara era, no entanto, o principal centro de estudos filosóficos parisiense, junto a uma Universidade considerada rotineira. De Paris, André de Gouveia (fal. 1548) que era Principal de Santa Bárbara, saiu para assumir análogas responsabilidades no Guiana de Bordéus.

Inspirando-se na experiência francesa, D. João III decidiu criar o Colégio das Artes, cujo *primeiro Regimento* tem a data de 16 de Novembro de 1547, incumbindo-lhe os preparatórios para as *faculdades maiores*, pelo que o Colégio deveria ensinar Latim, Grego, Hebraico,

Matemática, Lógica e Filosofia, o ensino das Ciências ficando reservado à Universidade. (9) Governado por um *Principal*, assistido de um *Subprincipal*, fazia parte da Universidade, mas ficava isento da sua jurisdição, gozando os seus mestres e estudantes dos privilégios concedidos aos homólogos universitários. A questão dos privilégios e dos bens nunca foi inteiramente pacífica, o problema situando-se, porém, à margem do nosso tema. O Colégio instalava-se na *Cidade Baixa*, em Santa Sofia, ou simplesmente *Sofia*. Era, a breve trecho, e por causa do primeiro Principal, André de Gouveia, o *Colégio de Mestre André*.

Começou a funcionar em Fevereiro de 1548, sendo seu Principal Mestre André de Gouveia, que D. João III conseguiu trazer de Bordéus, personalidade de muito prestígio na cultura humanística e pedagógica do seu tempo. André de Gouveia, «de plus grand Principal de France», chegou com o propósito bem definido de fundar o Colégio das Artes. Com ele chegaram os novos mestres, uns *parisienses* (antigos bolséiros de Santa Bárbara), e os *bordaleses*, oriundos de Guiana, que constituíam a novidade e a corrente modernizante. Os principais novos mestres foram:

Nicolau Grouchy (c. 1510-1572), ruano, helenista, antigo colega de Gouveia em Paris e, depois, em Bordéus, lógico aristotélico e lusófilo (10), como provou ao traduzir para a língua francesa a *História da Índia*, de Fernão Lopes de Castanheda.

Guilherme Guerente, falecido em data incerta, companheiro de André de Gouveia, promotor do

teatro novilatinos em Coimbra, e mestre de Montaigne.

Elias Vinet (1509-1587), matemático, humanista e geógrafo, leccionava também em Bordéus, e terá sido amigo de Pedro Nunes.

Arnaldo Fabrício, humanista francês, helenista, a quem competiu pronunciar a oração inaugural de sapiência do Colégio das Artes, em 21 de Fevereiro de 1548 — *De Liberalium Artium Studiis Oratio Conimbricæ habita in Gymnasio Regio*.⁽¹¹⁾

Jorge Buchanan (1506-1582), escocês, reformista, e considerado humanista.

Diogo de Teive (1514-1565), estudou em Santa Bárbara e Direito na Universidade de Toulouse, vindo para Coimbra em 1547, integrado no grupo dos *bordaleses*. Notável humanista e jurista, beneficiou de franca protecção de D. João III.⁽¹²⁾

João da Costa (1511-1578), aluno de André de Gouveia em Bordéus, onde regeu cadeira (1538), sendo considerado latinista, hebraista e poeta, terminou os seus dias como Prior da Igreja de S. Miguel (Aveiro).

António Mendes, humanista bordalês.

A fundação do Colégio das Artes inicia um período de renovação pedagógica e filosófica no país, mediante a introdução das tendências renovacionistas do método

escolástico-aristotélico, e a abertura dos caminhos ao mais perfeito exercício dos estudos clássicos. O elenco de professores indicia o quadro curricular. Em respeito ao Regimento joanino de 16 de Novembro de 1547, o curso incluía as seguintes disciplinas: ler, escrever, declinar e *conjugar* (com oito regentes, pelo que estes preparatórios eram os mais frequentados); *Gramática*, *Retórica* e *Poesia* (incumbência dos mesmo oito), *Grego* (um regente), *Hebraico* (um regente), *Matemática* (um regente) e *Artes* (um regente). ⁽¹³⁾ Por *Artes* entende-se as várias partes do estudo filosófico, distribuído por três anos e meio, cujo núcleo era constituído pela explicação das obras de Aristóteles.

Pouco tempo após a inauguração, o Colégio das Artes parece uma colmeia. Numa carta de 30 de Abril de 1548, o Subprincipal João da Costa diz que os estudantes «já passam de mil, e não se passa dia que não venham alguns novos matricular-se», ⁽¹⁴⁾ o que nos pode induzir na ideia de que, em conformidade com alguma prova examinal, novos estudantes era admitidos em qualquer oportunidade. O progresso do Colégio das Artes foi notório, em pouco tempo. No entanto, o súbito falecimento de André Gouveia interrompeu a ascensão de uma preconizada glória. A crise tornou-se desde logo sensível. Esperava-se que a tomada de posse do novo Principal — Diogo de Gouveia (1467-1557) — definisse uma linha de continuidade e de crescimento de uma instituição para todos os efeitos jovem. No entanto, Diogo de Gouveia, o *Sénior*, principal conselheiro de O *Piedoso* na criação do Colégio, pouco tempo ocupou o cargo, vendo-se deposto no Outono de 1549, quando uma profunda crise, gerada num ambiente de más relações no corpo docente, pôs a vida

colegial em graves riscos. Instalara-se rivalidade entre *bordaleses* e *parisienses*. Suspeitava-se de toda a novidade. Perscrutavam-se as opiniões, e vivia-se o trauma da heresia. Da surdina passou-se à denúncia. Antes que a situação se complicasse, alguns bordaleses decidiram abalar para suas terras, após a morte de André Gouveia. Professores estavam suspeitos de luteranismo e de reformismo, pelo que Diogo de Gouveia instigou um processo de esclarecimento das suspeitas, levando outros à Inquisição: João da Costa, Diogo de Teive e Jorge Buchanan, ou *Buqueneano*. Detidos por suspeita de heresia, a mandado do Inquisidor-mor, o Cardeal Infante D. Henrique, foram sujeitos à inquirição de vida e de pensamento, a partir de 17 de Outubro de 1549. Os três entravam nos cárceres inquisitoriais de Lisboa em 15 de Agosto de 1550. O processo da Inquisição aos Professores do Colégio das Artes é um dos mais complexos, senão o mais complexo do ponto de vista doutrinal, dos primórdios da Inquisição joanina ⁽¹⁵⁾, bastando mencionar que esse processo mudou o curso da vida do referido Colégio.

Houve autenticidade nas acusações? As suspeitas tiveram uma causa genuína, despida de intencionalidade? A Companhia de Jesus actuou no caso como *intruso*, porventura determinado a obter a magistralidade colegial, por forma a anexar o Colégio das Artes ao Colégio de Jesus, como, ao menos física e disciplinarmente, aconteceu? Há respostas possíveis para os vários níveis de quesitos suscitados pelo processo, mas cremos que, no mínimo, o que se saberá é o que se sabe: existiram motivos de suspeita de heresia traduzidos em pública acusação, que deram origem a um processo inquisitorial, concluído em sentenças que

resultaram em abjuração e, pois, em libertação sem mais culpa; culpados de causa, ou dela inocentes, os professores do Colégio das Artes abandonaram o país antes que a Inquisição os envolvesse. Chamado a depôr em juízo, Simão Rodrigues, pessoa muito voluntariosa, superior personalidade dos primórdios da Companhia de Jesus e, todavia, lançado num *purgatório* em que o seu brilho se ofusca, nada afirmou de grave que pudesse contribuir para o agravamento da situação dos inquisicionados. ⁽¹⁶⁾ À sua presença se deve, em grande parte, a anulação das acusações que tentaram envolver o instituto inaciano numa poderosa cabala de apropriação do Colégio das Artes. Porque não haver interesse da própria Universidade, face à questão da igualdade das garantias e privilégios? O julgamento de João da Costa, de Diogo de Teive e de Jorge Buqueneano ocorreu em 29 de Julho de 1551, todos abjurando dos erros que lhes eram assacados, e recebendo sentenças benignas. Teive viu-se recluso em Belém, João da Costa, em Santo Elói e Buchanan em S. Bento, todos em Lisboa. Foram, enfim, libertados, seguindo novos rumos. Os dois portugueses voltaram ao Colégio das Artes, enquanto Buchanan regressou à matéria escocesa. Terminava a infância do Colégio em crise e em diáspora magistral. João da Costa, limpo de suspeitas, assumiu o cargo de Principal, mas foi incapaz de recriar a energia inicial, pelo que saiu e seguiu outros rumos. Os sucessores no cargo de *Principal*, — Paio Rodrigues de Vilarinho e Diogo de Teive — não foram mais felizes num percurso que mostrava esmaecer de dia para dia. Ou se continuava a ilusão, ou se encerrava o Colégio, ou se procurava uma solução, alternativa.

A Companhia de Jesus, embora já dispusesse de colégios internos, não abria qualquer *escola pública*. Inácio de Loyola, em carta de 1 de Dezembro de 1551 ao Padre Simão Rodrigues, instruía-o para que abrisse escolas públicas em Lisboa, em Évora, e em outras cidades. Deposto em 1552, as instruções de Loyola foram transmitidas aos sucessores de Simão Rodrigues, e cumpridas na medida do possível, achando-se Coimbra no plano inaciano. Os primeiros contactos com a côrte deram-se nos começos de 1553, ano em que o Padre Jerónimo Nadal foi enviado a Portugal para o efeito de se publicarem as Constituições da Companhia de Jesus em Lisboa, o que sucedeu conforme previsto. ⁽¹⁷⁾ Por então, o Infante D. Luís sugeriu que o Colégio das Artes fosse entregue aos Jesuítas — coisa de que já se falara, aquando dos problemas havidos com os professores. O Infante D. Luís entabulou negociações com o Padre Jerónimo Nadal, as quais se prolongaram no decurso de 1554 e o que mais favorecia a intenção do Infante era a dificuldade de arranjar novos professores. A côrte preocupava-se principalmente com a existência de um corpo docente. António Pinheiro, (fal. 1582), grande humanista, mestre dos *moços fidalgos da côrte* e pessoa de influência na esfera do poder régio, apadrinhou a entrega do Colégio à Companhia. Criou ele, no ambiente do paço, uma tendência irreversível. O fruto: em carta de 10 de Setembro de 1555, D. João III ordenava ao Principal, Diogo de Teive, que entregasse o Colégio das Artes ao Provincial da Companhia de Jesus. A entrega fez-se, conforme o determinado, em 1 de Outubro de 1555, e, neste mesmo dia, procedeu-se à solene reabertura do que iria ser um Colégio *novo*. A

oração de sapiência, inaugural do novo ciclo, foi proferida pelo humanista valenciano, Pedro de Perpinhão (1530-1566), jesuíta da primeira hora, e fluente latinista. ⁽¹⁸⁾

A Companhia de Jesus aceitou na íntegra os *Estatutos de 1552*, procedendo-se à modificação do título de *Principal*, que passou a designar-se *Reitor*. ⁽¹⁹⁾ As aulas iniciaram-se no dia seguinte, 2 de Outubro de 1555, com os cursos já instituídos, mas com uma certa redistribuição: Francisco Monclaro encarregou-se do ensino primário, ou seja, do curso de *ler e escrever*; os cursos de latinidade foram entregues a dez padres — Cipriano Soares, Pedro Perpinhão, Manuel Álvares, Miguel de Barros, Afonso Barreto, André de Cabrera, Rui Vicente, Fernão Carvalho, António Delgado e Manuel Álvares; quanto aos quatro cursos de Filosofia, foram entregues a Jorge Serrão (substituído por Pedro Gomes, quando Serrão teve de mudar-se para ensinar Teologia), Maximiliano Capela, Pedro da Fonseca e Inácio Martins.

Os Jesuítas tinham uma vida algo difícil. Viviam na *alta*, todos os dias eram obrigados a descer à *baixa*, dispersando-se em obrigações. Logo iniciaram o projecto de juntar o Colégio das Artes ao Colégio de Jesus, o que lhes daria o ensejo de um eficaz zelo na gestão de ambos os colégios, tanto mais que os professores eram defensores da tese da junção, recusando cada vez mais a continuidade do Colégio das Artes na *Sofia*. Iniciou-se a construção de um novo edifício, preparado para receber religiosos e um milhar de estudantes, estreado em 1566, na *alta*, a par do Colégio de Jesus, a que ficou ligado por um *passadiço*, a

diade na unidade. Dois projectos diferentes sob uma única e mesma direcção mental.

Assim ficou estabelecida uma instituição, destinada a fundamental influência na vida da Companhia de Jesus e da Europa (e do mundo novo...) e que sobreviveu até 1759, ano em que o último Reitor (aliás: vice-Reitor) Francisco Taveira, abandonou a residência e o país, na seqüela da política pombalina. Marcava ele o 85.º Reitorado desde o primeiro, que esteve um ano (1555-1556), Padre Leão Henriques. Restaurada a Companhia, e regressada a Portugal, o Colégio das Artes ainda lhe foi devolvido (1832-1834) mas sem frutos, pois que, em 1834, os institutos religiosos foram de novo sujeitos a homízio. O poder do Colégio das Artes expandiu-se, mediante três principais documentos: o alvará de 2 de Janeiro de 1560, assinado pela Rainha D. Catarina, determinando que todos os membros da Companhia, que tivessem estudado no Colégio das Artes, teriam direito a receber graus, sendo incorporados na Universidade; o alvará de 5 de Setembro de 1561, de D. João III, incorporando o Colégio na Universidade; e, enfim o alvará de 24 de Setembro de 1561, determinando que o Conservador da Universidade deveria ser também o Conservador do Colégio das Artes. *Mutatis mutandis*, em vista dos acordos e das situações, o maior ónus da Universidade coimbrã era cometido à Companhia de Jesus.

III — OS REGIMENTOS DE ESTUDOS

A Companhia de Jesus, considerada «a maior associação de ensino que jamais existiu» (20) não surgiu com esse propósito. A causa da sua geração é nitidamente missionária, e, nos primórdios, de estudos só dispunha dos que destinava aos seus professores, visando prepará-los para a evangelização e para a missão. Quando, em 1540, o novo instituto foi aprovado, tudo indica não existir um projecto de especialização no ensino, ainda que Inácio de Loyola, ao lançar os fundamentos da Companhia, já houvesse cursado estudos em Alcalá (1526), Salamanca (1527), e Paris (1528-1535), depois de reflectir que, ambicionando ser um instrumento útil, a formação militar lhe seria insuficiente. Em todo o caso, a sua intenção não era o ensino público.

A influência do método parisiense tornou-se sensível nos estudos internos da Ordem, uma vez que o fundador acabara de completar os estudos na Universidade de Paris, mas as crescentes necessidades do ensino interno não acharam uma solução global e imediata, substanciada num programa, e mesmo Inácio de Loyola teve ensejo de modificar alguns dos seus

pontos de vista quanto ao currículo e quanto ao método. Na carta de 1 de Dezembro de 1552 para que Simão Rodrigues proceda à abertura de escolas em Lisboa, Évora e noutras cidades, ele recomenda, não o modelo parisiense, mas o modelo do *Colégio Romano* que a sua Companhia fundara em Roma e que, alfim, numa aliança com as determinantes parisienses, constituiria o quadro metodológico do que nominaremos de *método jesuíta*.

Inteligência e vontade — outros nomes para os carismas institucionais: *contemplação* e *ação* — assumiram-se como armas espirituais do método. Virtude, sim, mas ciência também. A virtude acompanhada de ciência reveste-se de um outro valor, tal como ciência desacompanhada de virtude se despe de um valor que a garante e a justifica. A noção de *arété*, peculiar ao filosofismo humanista, como que renasce no contexto de Quinhentos, quer por determinação da própria filosofia aristotélica, quer por refrescamento trazido pela nova leitura do pensamento platónico. Ao entrarem para a Companhia, os alunos deveriam persuadir-se de que a sua instrução abarcaria ambas as vias: a virtude e as artes liberais. ⁽²¹⁾ Por isso, as *Constituições* determinam que o ciclo escolar incluía três cursos, ou graus: o curso de Letras (*Humanidades*), contendo as línguas clássicas, sobretudo o Latim, a Gramática e a Retórica; o curso de Filosofia (*Artes*), cujo núcleo é a Lógica e a Dialéctica; e, por fim, coroa de saber, o curso de *Teologia*, análogo ao de Artes, com a duração de um quadriénio. ⁽²²⁾ Aliás, a parte mais extensa e mais pormenorizada das *Constituições da Sociedade de Jesus* era justamente a quarta, versando o programa de estudos do instituto e lançando

os fundamentos para o que seria uma constituição na especialidade, a *Ratio Studiorum*.

A *Ratio Studiorum* ainda não estaria na mente dos responsáveis da Ordem quando esta assumiu a regência do Colégio das Artes de Coimbra, em que se respeitariam, por um lado, as Constituições e, por outro, os Estatutos régios da instituição. Admitimos, porém, que o progressivo envolvimento da Companhia no ensino público tornasse mais sensível a urgência de um quadro disciplinar e metodológico.

Em 1581, o Geral, Padre Cláudio Acquaviva (fal. 1615), designou uma comissão, formada por doze padres, com o fito na elaboração de uma *Ratio Studiorum* para a Companhia, dela fazendo parte dois portugueses, Pedro da Fonseca e Sebastião de Moraes. A comissão, ou porque fosse muito numerosa, ou porque não visse com nitidez todas as problemáticas da tarefa, não chegou a definir um plano de estudos, pelo que o Padre Geral nomeou uma nova comissão, de apenas seis membros, incluindo portugueses, a qual apresentou um primeiro programa em 1586. Na Companhia seguiu-se entretanto a «Breve Instrução do Modo que se deve guardar na Leitura do Curso de Filosofia», anterior a 1586 e, no Colégio, respeitava-se a norma estatuída para o curso de Artes, em quatro anos. No primeiro, a *Lógica*, que, após uma *isagoge*, ou introdução, abria o estudo de Porfírio, dos Predicamenta e do *Perihermeneias*, segundo Aristóteles; no segundo, continuava-se a *Lógica* (leitura dos *Priores*, *Posteriores*, *Tópicos* e *Elencos*) e iniciava-se o estudo dos *Físicos*, cujos primeiros seis livros faziam parte da matéria; no terceiro ano prosseguia-se a leitura dos *Físicos*, incluindo, de Aristóteles, o *De Coelo*, o *Meteoros*, a *Metafísica* e os escritos intitulados *Parva*

Naturalia; enfim, no quarto ano, concluía-se o curso pela reflexão dos livros *De Generatione et Corruptione*, do *De Anima* e dos livros das *Éticas*. Tudo Aristóteles, Porfírio incluído, uma vez que Porfírio era estudado tão somente como isagogo para as Categorias e, pois, para o todo do *Organon*.

Quanto à *Ratio*, o texto de 1586 acabou por ser presente e, analisado por todos os membros da Companhia, e rectificado e melhorado, foi tornado público. A *Ratio atque Institutio Studiorum* (1599), considerada a definitiva, e demorando treze anos a ser redactada, constitui um programa de cuidado labor, de exigente aplicação ao método, passando por um dos documentos filosófico-pedagógicos mais singulares do século XVI. «Os Padres incumbidos da *Ratio Studiorum* tiveram presentes não só os métodos já então vigentes na Ordem, mas cada qual trouxe da respectiva nacionalidade os programas das diversas universidades.»⁽²³⁾ O influxo da experiência conimbricense na *Ratio* de 1599 tornar-se-á patente quando se proceder a uma leitura paralela do programa colegial e da referida *Ratio Studiorum*, cuja vigência durou até 1773.

Convém distinguir: a *Ratio* destina-se aos estudos internos, mas a sua energia não deixa de transitar para as escolas públicas cometidas à Companhia, havendo como que uma osmose de valores — a ciência das escolas actualiza a Companhia, a axiologia da *Ratio* dá como que espiritualidade às escolas, por transacção do ideal e da doutrina, importando memorar que, segundo as determinações institucionais, o jesuíta tinha de investir cerca de dezoito anos na formação. O jovem professa aos quinze anos. Seguem-se dois anos de *noviciado* e de Humanidades, mesmo que o noviço já

saiba as Humanidades. Depois, um novo biénio de formação em Línguas Clássicas, e um quadriénio no curso de Artes ou de Filosofia. Nesta altura, o jovem completa a idade de 23 anos. Se sai aprovado deste curso, vai ensinar Latim, Poética e Retórica durante um período de cinco ou seis anos, ao fim do qual atinge a idade de 29/30 anos. Só então entra no curso teológico, que terá a duração de um quadriénio. ⁽²⁴⁾ Claro, nem todos completavam este itinerário de forma tão linear, havendo os que, concluindo Artes, fariam opção por outra *faculdade maior*, fora da Companhia. Todavia, o movimento e a vida do Colégio das Artes acabam por ser também ordenados em torno desta galáxia de doutrina, de método e de disciplina.

Visto com mais pormenor, o plano de estudos do Colégio das Artes, em vigor desde 1552, constituía-se da seguinte forma e ordem:

Primeiro ano:

- 1.º trimestre: De Terminorum Introductione; Dialectica; Porphyrius; Isagoge.
- 2.º trimestre: In Aristotelis Praedicamenta; Perihermeneias; Topica (iniciação).
- 3.º trimestre: Continuação dos Topica, até ao livro VII; livros Ethicorum, I-IV.

Segundo ano:

- 1.º trimestre: Analytica Priora; VIII Topicorum; Analytica Posteriora (início).
- 2.º trimestre: Analytica Posteriora (continuação e conclusão); livros Ethicorum, V-VI.

3.º trimestre: Ethicorum, livros VII-X; De Sophisticis Elenchis; Livros Physicorum I-II.

Terceiro ano:

- 1.º trimestre: Physicorum, livros II-VIII.
- 2.º trimestre: De Coelo et Mundo; De Generatione et Corruptione; Metaphysica (início).
- 3.º trimestre: Meteorologicum, livros I-IV; De Anima, livros I-II; Metaphysica (continuação).

Quarto ano:

De Anima, livro III; Parva Naturalia; Metaphysica (conclusão). ⁽²⁵⁾

As tentativas de 1548 para reduzir o curso a um triénio foram de certo modo irrealistas, dada a extensão do curso septivial e o pormenor com que se desejava abordar todas as questões. Os sucessivos *Regimentos* desde 1565 a 1596 mantiveram o esquema quadrienal com ligeiras alterações. No Regimento de 1565 o último ano só dura seis meses, lendo-se o *De Anima*, as aulas terminando em Março.

Em geral davam-se três aulas de manhã, e três de tarde. O último semestre dispndia-se nos actos públicos de licenciatura em Artes, concluindo-se o ano lectivo por alturas da Quaresma. Salvo impedimento, o mesmo professor de um curso tinha de assegurar todas as matérias desse curso, e quase todos os professores iniciaram e concluíram cada um dos cursos que lhe foi atribuído. ⁽²⁶⁾

O curso filosófico destina-se a transmitir polimateia — iniciação geral às ciências — e agudeza de engenho, mediante o ensino da arte de razoar, e de raciocinar, obtendo o domínio dos argumentos para a confutação, e para a refutação. O propósito final é, porém, mais que o domínio da enciclopédia das ciências, a maturação da perspicácia, ou agudeza, ou engenho, conforme a teorizou Aristóteles, por isso que o método se constitui prioritariamente numa arte de exercitar o engenho — *excicetur ingenium*, de onde o primado concedido à oralidade. Todos os dias se procurava cerca de meia hora para a *disputa*, ou controvérsia, incluindo o jogo de tese e de antítese, num entrelaçado lúdico-lógico de tese, argumento, conclusão e, vice-versa — antítese, contra-argumento e conclusão, incluindo, ou confutação ou refutação. Nas tardes de terças e de quintas-feiras o curso reunia-se para a *disputa*, mais longa e regulamentada, em que os interlocutores, por vezes opositores, tinham de respeitar as regras instituídas no método aristotélico, e de suscitar uma orientação de ancilaridade ou de serviço, fosse para as teses oficiais da Campanhia no âmbito das ciências e da filosofia, fosse para os artigos de fé e dogmas da doutrina católica. O debate não se esgota no ludismo acadêmico; prepara-se para enfrentar o real, já na vida forense, já na vida missionária, em que a preparação em teologia controversista seria, no curso teológico, uma formação a dominar.

A necessidade do debate era tal, que a falta de tempo para as *sabatinas* e os *sarans*, (em que se apurava o domínio da arte *quolibetale*, as disputas depois tão criticadas pelos modernos e pelos iluministas) esteve entre as principais causas do surgimento dos livros do

Curso Conimbricense. O método dispõe em duas linhas: lição e discussão, exposição e altercação, ou tema e debate, num esquema que não nos repugna adjectivar de socrático, embora apoiado pela estrutura orgânica da lógica formal. O escopo seria muito mais difícil de atingir por via escrita, do que por via oral, tanto mais que, na região da realidade, o filósofo, que é homem, tem de se haver com os problemas quotidianos e, por isso, de dispôr de *viva voz*. «A voz viva do professor faz mais impressão, emprime os conceitos com mais rigor, grava-se mais profundamente, tem mais despertas as faculdades, prende mais a atenção, desenvolve melhor as ideias: pelo contrário, no ditado tudo é languidez e morte. ⁽²⁷⁾ A escala de valores serve também para os estudantes: dominar o discurso oral tem outra qualidade que o domínio do discurso escrito, pois este mais medeia do que objecta.

O costume da oralidade implantou-se no Colégio desde os primeiros dias. Enquanto esperava por novas ordens, vindas de Roma, o Reitor Diogo Mirão escrevia a Inácio de Loyola: «Acá agora quasi guardamos los Statutos que ellos antes tenian, hasta que vengam los de Roma» ⁽²⁸⁾, querendo dizer com isto que continuavam em vigor os costumes franceses dos debates, pelo que se mantinham as disputas públicas, embora ampliadas, para conferência e emulação dos estudantes.

Não obstante o primado da oralidade, o tempo dispendido a escrever era considerável, sobretudo pelo exercício da *postila* — «a lição, que dão os Lentes, fazendo as pausas, e intervalos, que se costumam quando se dita». Lido o texto magistral, o mestre ou o aluno aditavam um comento, uma glosa, um esclarecimento, uma marginália, embora, nas aulas, o

mestre também proferisse apostilas orais, que não chegavam a ser registadas, mas serviam para melhor entendimento da lição magistral. No final do curso, os alunos gastavam tempo considerável na redacção da prova pública, em geral assente em conclusões, *conclusiones ex*, relativas a algum tema ou problema seleccionado para o exame, necessariamente argumentado e processado em método de debate ou de disputa. Este acto é, afinal, a apresentação da tese, com a qual o curso encerra.

O curso desenvolve-se de modo dinâmico e, diríamos, experimental. Quando se menciona o fixismo conimbricense — e temos em mente as críticas exaradas durante o Pombalismo — tem-se mais em vista o eventual ancilozamento da *prática* do que os ditames da teoria. O método sustenta-se no *magistério*, que, por sua vez, determina a necessidade de uma *ratio studiorum*, que, enfim, requer a presença viva de três vectores: o *mestre*, a *ciência* e os *discípulos*. A verdadeira mediação incumbe à ciência, no caso, à filosofia. Se considerarmos o funcionamento da *praxis* em relação à teoria, tanto a estatuída no *Regimento* do Colégio como a derivada da *Ratio Studiorum*, podemos enunciar uma tese, que solicita demonstração: *orgânico*, o curso conimbricense é também *experimental*.

IV — O PROJECTO DO CURSO FILOSÓFICO

Desejava-se mais tempo para o debate oral, mas concluía-se que os estudantes gastavam as aulas a escrever o ditado dos mestres. Enchiam-se as laudas de *sabendas* (étimo da corruptela académica *sebenta?*) com as postilas e glosas do áulico. A ideia de um curso, ou de um compêndio, que servisse de livro de texto, para evitar as *sebentas*, poupando o trabalho da escrita estudantil, aparece como efeito de uma necessidade — a eficácia, de algum modo limitada pelo ditado.

«Este método de ensinar, embora fosse considerado muito melhor e mais útil que o anterior, todavia, por causa do assíduo trabalho de escrever, implicava incrível incómodo e dificuldade para os alunos (para não falar nos mestres). Gastava-se, com o ditado, não sem grande inconveniente, um tempo que se poderia empregar mais utilmente no ensino e na disputa.»⁽²⁹⁾ Era este o parecer de Pedro da Fonseca, habituado às dificuldades que o método antigo lhe propunha dia a dia, em cada ano lectivo, admitindo que, no decurso dos quatro anos, apesar do esforço do professor e da boa vontade dos estudantes, não se chegavam a percorrer todos os livros

indicados para cada curso filosófico, pelo que, na ponta final do quadriênio, ou se omitiam lições, ou se davam a correr, sem necessária detença. Por outro lado, numa escola que sabia destinar-se ao *pensamento orante*, ao discurso na oralidade, o exercício da controvérsia, o método da *altercatio*, a arte da disputa, o treino quodlibetal, viam-se progressivamente restringidos na prática. Ciente do facto, Pedro da Fonseca congeminara a solução de *compendiar* as lições, e disso foi dada notícia a Roma, numa carta de Miguel de Torres que, em 9 de Fevereiro de 1560, considerava que um lente do Colégio das Artes tinha já efectuado um boa parte de uns ditados, para se poderem imprimir.

No tempo do Padre Geral Diogo Laínz, o escriturista e teólogo Jerónimo Nadal (fal. 1580), maiorquino de nação, em visita à Província portuguesa da Companhia de Jesus, conferenciou com os professores do Colégio das Artes sobre a vantagem de se compôr de imediato um curso de filosofia. E escreveu nas suas Instruções: «Para se evitar o trabalho de escrever-se tanto como se escreve, se procure 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 impressos.»⁽³⁰⁾

Disposta esta ordenação pragmática, visando libertar os mestres e os alunos para o ensino oral e o debate, Jerónimo Nadal sugeriu que se elaborasse um questionário a que responderiam os professores da Ordem e todos os que quisessem colaborar para o bom sucesso do projecto. Tudo isto ocorria em 1561, no tempo do Reitor Manuel Álvares (fal. 1582), o gramático.

O grupo encarregado da tarefa era constituído por dois portugueses e dois espanhóis: Pedro da Fonseca (fal. 1599); Marcos Jorge (fal. 1571) que foi professor de filosofia no Colégio das Artes (1556-1560) e de Teologia Colégio de Jesus (1561-1566); Cipriano Soarez (fal. 1593), «mui versado nas escrituras divinas e mui lido nas letras humanas»⁽³¹⁾, autor do *De Arte Rhetorica Libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano* (1560, obra editada ainda no século XVIII); e Pedro Gómez (fal. 1600, no Japão), professor de filosofia no Colégio por duas vezes — 1555-1559 e 1559-1563, regendo cursos completos.⁽³²⁾ As tarefas foram assim distribuídas: Fonseca efectuaria o cotejo da parte filosófica e da respectiva bibliografia; Cipriano trataria dos elementos matemáticos e astronómicos; Marcos Jorge trabalharia sobre a filosofia aristotélica não tomista. Pedro Gómez parece não ter recebido incumbência específica, enquanto os demais trabalhavam todos os dias no Curso, a partir das lições e das postilas escritas já existentes. Fonseca dedicava ao projecto duas horas diárias; Cipriano, uma; e Marcos Jorge outra. Pedro da Fonseca, então professor de um curso (1555-1561) procurou recusar o mandato, em que a sua capacidade

era posta à prova. Acabou por não rejeitar de momento, mas carece de tempo. Acha-se absorvido na redacção das suas *Institutiones Dialecticarum*, que desejava servissem de prolegómeno aos estudos filosóficos, e tem o projecto da *Isagoge* a Porfírio e dos *Comentários sobre a Metafísica de Aristóteles*. Uma vez aceite a responsabilidade, Pedro da Fonseca mandou adquirir livros no estrangeiro, e iniciou os trabalhos com os colegas, prevendo-se que o Curso Filosófico em livro estaria pronto dentro de dois a três anos, aí por voltas de 1564 ou 1565.

A sua carta, escrita em Sanfins, em 14 de Janeiro de 1562 ao confrade Jerónimo Nadal é um documento de muito interesse para a compreensão do estado do projecto nessa data. Havia falta de livros, e, dos responsáveis, uns tinham pouca saúde, outros achavam-se ocupados, sendo necessário desocupá-los. Além disso, antes de se entrar no trabalho a fundo, era necessário ventilar mais as matérias, excitar dúvidas, e que se procedesse ao envio de uma memória a mestres e a alguns teólogos, a título de inquérito, para que eles trouxessem apertações ao Curso, e que eram necessários livros, que o Padre Adorno poderia comprar em Veneza, para remeter para Coimbra. Conta ainda como ele e os colegas distribuem o tempo na função, e o que cada um tem feito, e se propõe fazer. Por fim, admite que a obra esteja concluída dentro de dois a três anos.

Eis a carta:

Mui Reverendo em Cristo Padre,

De Sanfins escrevi a V. R. que já me achava melhor e que começava a aproveitar-me bem daquela terra, mas isto não durou muito, porque em breve fiquei pior do que estava aqui, a tal ponto que o que mais lá desejava, chegados os meus companheiros, era dispôr de licença para voltar, conforme mandara pedir. Chegada a licença, vim para o Porto, onde ao mesmo tempo que sofri umas febres durante uns sete ou oito dias, me curei e senti tão bom, que logo pude ajudar o P. Cota nas suas prêgações por ele precisar e eu ter licença de ficar lá até que o P. Gonzaga Vaz chegasse. Chegado o Padre e vindo de Braga, trouxe-me consigo para este colégio, onde agora estou melhor do que V. R. me deixou.

Passados uns dias sobre a chegada do Padre, querendo ele conversar sobre um apontamento que V. R. deixara quanto às anotações ou comentários sobre Aristóteles, reuniu os que podiam entender do assunto, e perguntou-me o que entendera eu de V. R. quanto ao modo de o executar. Disse-lhe que V. R. antes de partir concluira que agora não se metesse a mão de propósito no assunto, mas que se intentasse fazê-lo daqui por algum tempo, em vista da falta de livros que há na casa, e desocupações de outros, o que tudo era muito necessário para se fazer coisa que fosse digna do que se pretende; e que entretanto se ventilariam mais as matérias, excitariam dúvidas, e tornariam mais claras todas as coisas; e que eu lhe desse uma memória para encomendar aos mestres e a alguns teólogos, que entretanto fizesse por anotar cada um no seu cartapácio as dúvidas e tudo o mais que no processo dos seus estudos lhe ocorresse, que pudesse servir para qualquer parte do curso, e que eu me entregasse entretanto ao escolástico, tendo sempre em mente ver juntamente coisas que me possam ajudar para quando se tomar o propósito; e que escrevesse ao P. Adorno que por via de Veneza comprasse lá os livros que sabe faltarem-nos aqui, o que logo fiz, escrevendo V. R. juntamente ao P. Planco que lhe desse lá ordem para isso. O Padre disse logo que se fizesse isso mesmo, e logo mandou avisar os de Évora que tivessem

o facto em mente, cada um no que pudesse, parecendo a todos que era este um modo de se fazer algo de muito proveito, e que em tanta multitude de livros se pudesse ler com gosto. Ocorreu-me para tanto que, já que V. R. me dava a parte maior no assunto, e repartia o trabalho com o P. Cipriano e com os Padres Marcos Jorge e Pedro Gómez, seria bom que os que pudéssemos tomássemos todos os dias algum tempo, para cada um de nós ver coisas que possam ajudar, e preparar a matéria para quando se fizer, que eu tirasse duas horas, o P. Cipriano uma, e o P. Marcos Jorge meia, com esta contínua proporção de tempo, cada um em conformidade com as suas ocupações, deixando o P. Pedro Gómez com as que tem, porque muito fará agora em lhes acudir.

Mesmo assim parecia-me que eu fosse vendo neste tempo todos os livros de Aristóteles que ainda não vi e possam servir (ou não tão bem vistos) apontando as dúvidas e as boas exposições com dois ou três graves intérpretes como por cifras, expondo uns lugares por outros, etc.; porque isto é o que mais ajudará a quem tomar o principal assunto; e que o P. Cipriano atendesse especialmente às coisas de matemáticas que há em Aristóteles, como sejam exemplos de geometria, demonstrações, lugares que se referem ao que pertence à cosmografia, astrologia e perspectiva, pois há muitos nos livros de coelo e meteoros; e além disto procurasse trazer algo das teóricas dos planetas ao 4.º capítulo da sphaera de Sacrobosco que lemos aqui, quando de boamente se pudesse fazer, e se compadecesse com o tempo que se dá já a estas coisas. Finalmente que lesse em Plínio e outros o que possa servir à matéria de meteoros, como sejam ventos, de origine fontium, etc., passando também as obras de filosofia de Cícero, e anotando os modos de falar e tratar que comodamente podemos extrair dele; e que o P. Jorge poderia ver algumas questões (que sabe serem altercadas no curso) por Escoto e outros que lhe parecesse, anotando sucintamente, o que há de dificuldade ou de resolução, e lêsse as questões naturais de Séneca, Alexandre Afrodísio e de

algum outro antigo que interessasse. Tudo isto pareceu muito bem ao Padre, e logo ordenou que se trabalhasse todos os dias o tempo que referi. Decerto, creio que ainda que este pareça porventura demasiado, é o melhor caminho que se pode tomar para se fazer a coisa com exacção e proveito. E tanto melhor se fará quanto menor o fastio, e ficando tempo para outras occupações que podiam interromper, por causa das necessidades, o fio dos que se entregassem totalmente ao assunto. Creio que ao cabo de dois ou três anos, caso procedamos como digo, e os outros mestres e teólogos ajudarem no que disse, estará a matéria tão disposta, que muito em breve se conclua todo o curso, e com a occupação de quase não mais do que uma pessoa. É isto o que se passa quanto a este assunto; e porque o P. Gonçalo Vaz me disse para escrever a V. R. fui um tanto mais longo do que as suas occupações o sofrerão. Do que adiante acerca disto acontecer fá-lo-ei saber a V. R. caso me ordenarem que o faça.

O resto do tempo que disto e das minhas obrigações me fica, gasto-o no que me é necessário para pregações e doutrinas que me mandam fazer e estudo algo de teologia moral, na qual sou muito noviço, como cá dizia a V. R. Nosso Senhor se sirva de tudo. Escrevo com esta ao P. Adorno por duas vias sobre o mesmo negócio dos livros, por não haver a certeza de lhe ser entregue a outra. V. R. no-la fará expedir, e encomendar o envio do dinheiro ao P. Planco, ou a outro, se ele não se encontrar em lugar onde o possa fazer; e assim nos ajudará com tudo o que nos poderá ser proveitoso, em que em tudo, como no mais, V. R. verá o que será melhor, e ordenará o que de mais serviço for de Deus Nosso Senhor, cuja santíssima mão tenha sempre a V. R. debaixo de protecção. Encomendo-me muito aos seus santos sacrificios e orações. Perdoe V. R. os vícios do castelhano, porque nunca estive em Castela.

Hoje, 14 de Janeiro de 1562.

Indigno Filho, Pedro da Fonseca.

Pedro da Fonseca tinha, porém, o seu próprio projecto de um curso de iniciação lógica, cuja elaboração não interrompeu, por forma a que o mesmo, *Institutionum Dialecticarum*, sairia dos prelos em 1564. A tarefa assumida colegialmente não se desenvolvia, sendo notório o atraso em 1565, decerto provocado pela circunstância de Fonseca ter sido enviado para Évora, onde regeria um curso teológico, de 1564 a 1566. De Roma pedia-se o cumprimento da monita do Padre Nadal quanto à confecção do Curso e o seu rápido envio a Roma, para exame. Nomeado Reitor do Colégio (1567-1569) e de feitio vagaroso, por meticulosidade, Fonseca não consegue avançar no trabalho comum. Os outros comissionados iam fazendo algo, mas sem a exacção com que tinham começado, segundo Pedro Gómez confessa numa carta de 1 de Maio de 1569 a Francisco de Borja, então Geral da Companhia.

Aliviado das funções de Reitor, recebe ordens para concluir e rever o Curso com vista à impressão mas, em vez de prosseguir o esquema inicial, decidiu alterá-lo, por forma a que o primeiro livro a ser impresso contivesse a Metafísica. O Provincial, Luís Gonçalves da Câmara, aceitou a emenda, e Pedro da Fonseca iniciou a redacção da obra, uma vez liberto de algumas tarefas, que lhe permitiram concentrar-se, mas, em 1572, vê-se escolhido para vogal da Congregação, que reuniria em Roma, para eleger o novo Geral da Companhia, o que o afasta das suas tarefas. O Provincial, Jorge Serrão, solicita o urgente retorno de Pedro da Fonseca. Em carta de 15 de Fevereiro de 1573 ao novo Geral,

Everardo Mercuriano, Jorge Serrão atesta que Pedro da Fonseca já havia feito o mais difícil e trabalhoso da Metafísica, que poderia estar concluída dentro de um ano, mas, por outro lado, exprime o receio de que o projecto falhe, o que escandalizaria quem tanto lutava por ele.

Por sua vez, em 1575, o Provincial Manuel Rodrigues comunicava a Roma que as glosas de Fonseca demoravam, sendo pouco adequadas a leitura nas escolas, melhor servindo para doutores. Apontado como nada fazendo, Pedro da Fonseca sente necessidade de se justificar: «No que respeita aos restantes comentários da Filosofia que, na primeira edição, prometi vir a escrever, não há motivo sólido para alguém me acusar, com razão, de nada ter publicado até agora; com efeito, apenas concluída a exposição da *Isagoge* de Porfírio, e das *Categorias* de Aristóteles, fui obrigado a dedicar-me, durante não poucos anos, a assuntos que nenhum tempo livre me deixavam para escrever. Porém, regressando finalmente à minha disponibilidade, propus-me o programa de, antes de tudo, comentar os livros da Filosofia primeira e, até, de os publicar»⁽³⁴⁾. A alteração, que também propôs ao esquema, para tudo se iniciar pela Metafísica, por ser preferível expôr antes de tudo os temas contidos nos princípios em que se fundamenta toda a filosofia, contribuiu para o definitivo atraso do Curso. O primeiro volume dos *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis* saiu em 1577, sem satisfazer às reais necessidades do que lhe fora pedido, e, dois anos depois, a Província volta a pedir ao Geral que se estampe o Curso, sem se esperar mais por Fonseca, que não cumpria o que assumira, a nosso ver por três causas

principais; o ser vagaroso, o achar-se por demais ocupado, e o ter um plano pessoal que não coincidia com o esquema colegial proposto no início. No entanto, o seu labor paralelo, na mesma área da criação de compêndios comentarísticos, evidencia como ele certamente esperava que os seus livros, designadamente as *Instituições Dialécticas* e os *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, ficassem estabelecidos como fontes primordiais do mesmo e projectado Curso.

Contudo, nem o elaborou — e ele tinha excepcionais qualidades para o efeito, embora fosse também uma personalidade de singular carácter criativo, que teria dificuldade em se dissolver numa *obra comum* — nem conseguiu alterar as propostas, nem sequer que o seu projecto alternativo fosse aceite. Mais tarde, lastimou-se por não ter levado por diante o «Curso inteiro de Artes», não podendo agora cumprir a sua promessa, visto que a atrasara tantos anos. Reconhecia, no entanto, que esse trabalho estava sendo levado a cabo por outros ⁽³⁵⁾, que se preparavam para a paternidade dos *Conimbricenses*, de cuja esfera, por isso, ele se afastou. Num acto de reconhecimento do seu contributo, Sebastião do Couto considera-o, porém, como um dos «conimbricenses», ainda que os seus livros não gozassem desse predicado titular, porque haviam sido escritos com intenção convergente ⁽³⁶⁾, e por estar na sua origem.

Em 1580, há cursos preparados para a impressão. Nomeado Provincial de Portugal, chega de Roma o Padre Sebastião de Moraes com instruções para mandar estampar o Curso. O Geral Mercuriano morre e o sucessor, Cláudio Acquaviva, ordena a revisão dos escritos já disponíveis para que sejam impressos. O interesse pela obra sobrelevava o contexto local: era um

interesse universal da Companhia. Em face da decisão de Acquaviva, levantou-se a dificuldade de saber que Curso se imprimiria, uma vez não se dispôr de nenhum propositadamente confeccionado, em condições de impressão. Luís de Molina, que fora professor no Colégio das Artes (1563-1567) e que emulava em tudo com Pedro da Fonseca, propôs que se imprimisse o texto ditado no curso de 1563-1567, justamente o que ele ditara. ⁽³⁷⁾ Luís de Molina estava convencido da superioridade do seu curso, que as suas glosas eram mais completas. Escrevendo ao Geral Acquaviva, diz-lhe: «Há dezanove anos que recebi ordens de ler um Curso de Artes. Li-o, compondo glosas, e ditando-as palavra por palavra, conforme ao estilo de cá. E pelos muitos anos que tinha gasto no exercício de disputas, e em presidir continuamente em Artes e Teologia, em examinar e substituir, e ser como um centro a quem os Irmãos e outras pessoas acudiam para resolver suas dúvidas, e por ser já formado em teologia e substituir nela, e ter facilidade em resolver e entender os doutores teólogos, e haver por escrito resolvido muitas questões duvidosas, fiz, a juízo de todos, uns ditados, que se avantajavam a quanto até então se tinha impresso e ditado em matéria de Artes; e quem quer que os vir, creio que os achará muito dignos de impressão.» ⁽³⁸⁾

Era a luta por uma autoria nominal, em contra do projecto colegial. Repetia-se com Molina o que em parte determinara Pedro da Fonseca — a predominância do nominal afrontando o comum. Com uma diferença: Molina parece temer a assunção de Pedro da Fonseca. Acha despropositado que a Companhia mandasse fazer a outros o que por ele estava feito, e bem, mas, na carta em que emite esta opinião, já não deve visar Fonseca

porque, face à inoperância deste, e face às pressões do Colégio e do Geral, um outro jesuíta, o *Padre Manuel de Góis*, fora encarregado de redigir o curso. Corria o ano de 1582, e Góis acabara de leccionar o curso filosófico de 1574-1582. Afastado Fonseca, nomeado Góis, Molina não aceita a indicação, e acusa: que a Província portuguesa lhe estorvava a publicação do seu livro com o Curso de Filosofia; que era tido e havido como estrangeiro; que o acusavam de não escrever o latim tão bem como outros professores; e que, enfim, — pormenor talvez anotável — os portugueses queriam para eles o privilégio da autoria do Curso Filosófico. Nisto não se enganou. Todo o processo se orienta no sentido de que fossem portugueses a redactar uma obra a que se preconizava universal magistério. Aliás, sendo Assistente Geral, Pedro da Fonseca levou para Roma o texto manuscrito do Curso, segundo Molina, mas não se interessou, nem pela sua aprovação, nem pela sua impressão, porque Pedro da Fonseca queria que o curso fosse de portugueses.

No entanto, durante o ano de 1582, antes da nomeação de Góis, ainda expressou ciúme face a Pedro da Fonseca. Numa carta de 29 de Agosto de 1582, para o Geral Acquaviva admite: «Muchos años ha que siento en el Padre Afonseca aversion, y disfavor a mis cosas...». ⁽³⁹⁾ Fonseca era de Molina o inimigo, o que mais guerra lhe havia feito — queixava-se Molina ao Geral — e que o roubara. De facto, no curso que se lia no Colégio das Artes, obra comum de sucessivos professores, também havia contributos de Molina, o qual, por isso, se queixava muito; que lhe utilizavam as glosas, que lhe censuravam frases, e que lhe alteravam a ordem das matérias. Chegou a insinuar que Fonseca

gostaria de o ter a ele, Molina, como lente de Filosofia no Colégio das Artes, para se aproveitar dos seus escritos. O problema da interacção do pensamento de Molina e de Fonseca subsiste. Molina sentia-se plagiado. Fonseca idem, mas talvez não houvesse plagiato. Numa comunidade de autores, em que uns falam com os outros, nada mais fácil do que haver osmose e interdependência de teses. E, no fundo, o pensamento colegial absorvia os contributos do pensamento individual.

Para obstar ao mau ambiente feito por Molina, e com vista a ultrapassar as dificuldades criadas, o Provincial Sebastião de Moraes chega a solicitar a Acquaviva (23.2.1586) que o autorize a imprimir o Curso de Molina, persuadido de que, se a impressão se não fizesse, Molina o consideraria a ele, Moraes, e aos outros (Góis, Fonseca?...) como seus opositores. Numa carta de 30 de Dezembro de 1589, Sebastião de Moraes chega a revelar: «(Molina) dá-nos cá bastante incómodo, e ele só nos embaraça muito com suas coisas e opiniões. Não obstante é tratado com caridade, como pede a razão.» ⁽⁴⁰⁾ O Geral não cede. Molina parte em 1591 para Espanha. O seu projecto é posto de parte. Manuel de Góis, então figura muito menos brilhante do que o duo Fonseca-Molina, trabalha na ordenação do material já existente, desde 1582. Ordena-o a seu modo, redige-o, apura o estilo latino e deixa o primeiro volume pronto em 1584. Faltava apenas vencer as objecções de Molina e concretizar o projecto numa tipografia.

V — OS «COMMENTARII COLLEGII
CONIMBRICENSIS»

Luís de Molina saía de Portugal, para Cuenca, em 1591. A par das dificuldades surgidas entre Fonseca e Molina, quanto à autoria do curso — portuguesa, castelhana, mista, nominal ou colegial — o trabalho de elaboração e de redacção continuava, ainda quando finais decisões não houvessem sido tomadas. Alguns professores do Colégio das Artes haviam aceite o encargo da tarefa, sendo quatro os que, documentalmente, assumiram a responsabilidade de formatar uma obra de cunho colegial: Manuel de Góis, Baltazar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto.

Manuel de Góis (Portel, Évora, 1543 — Coimbra, 13.2.1597) é o principal autor, dado o número de textos cuja composição lhe foi cometida. Regeu dois cursos no Colégio das Artes (1574-1578 e 1578-1582) no fim do segundo, ao que se calcula, tendo sido escolhido para levar a efeito o sonhado Curso Conimbricense, para tanto se podendo servir dos cursos manuscritos que existiam no Colégio, ainda que lhes transmitisse, necessariamente, um cunho pessoal. Góis é o autor de

sete dos oito livros que constituem o chamado Curso Conimbricense. ⁽⁴¹⁾

Baltazar Álvares (Chaves, 1560 — Coimbra, 1630), foi principalmente teólogo, ainda que houvesse regido oito anos de Filosofia em Coimbra e em Évora, sendo o responsável do curso de 1594-1598, em Coimbra. No decurso de três anos ajudou Manuel de Góis na redacção dos *Commentarii* e, enquanto leu o curso em Coimbra, redigiu o *Tractatus de Anima Separata*, que seria impresso conjuntamente com os três livros de *Anima*, de Aristóteles, segundo Manuel de Góis. Deve-se-lhe também a revisão e a preparação dos escritos do Padre Francisco Suárez para a edição impressa. ⁽⁴²⁾

Cosme de Magalhães (Braga, 1551 — Coimbra, 1624) ensinou sobretudo Humanidades e Teologia no Colégio de Santo Antão em Lisboa. Coube-lhe ser o editor do volume *In tres libros de Anima*, a que juntou — a par do tratado já citado de Baltazar Álvares — uma parte final sobre *Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus spectantium* ⁽⁴³⁾, sobre os sentidos.

Sebastião do Couto (Olivença, 1567 — Montes Claros, 1639) regiu filosofia no Colégio das Artes (1597-1601), e distinguiu-se também como instigador de motins em Évora, contra o domínio castelhano. É um dos indiciados participantes no motim do Manuelino, em Évora, no ano de 1637. Após ter lido em Coimbra o curso de 1597-1601 permaneceu no Colégio das Artes para redigir o tratado de Lógica, que seria o último da série dos *Commentarii*. Saíu então para Évora, obtém o grau em Teologia, e regressa a Coimbra para assistir à impressão do mesmo tratado. ⁽⁴⁴⁾

O sentido colegial dos *Commentarii* é uma exigência, todavia originando alguma querela. Manuel de Góis

revelou obediência e espírito de serviço, ao aceitar, por fim, que os seus trabalhos ou composições fossem editados sem nome de autor, melhor, sob a autoria do *Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus*. Parece que, pelo menos antes da impressão do primeiro volume, esperava ele que o seu nome fosse de algum modo exarado na obra, mas isso não se verificou, o que lhe doeu. Numa carta ao Provincial João Álvares, em 25 de Janeiro de 1592, Pedro da Fonseca revela: «... este padre (Góis) todo su sentimiento es no salir esta obra en su nombre, y sin isto ninguna cosa lo contentará, y siempre hará por mostrarse em todas ocasiones autor della. (45) Ignoramos se o comentário de Fonseca para o Provincial constitui uma simples descrição *de facto*, se uma crítica ao desejo de Góis quanto ao relevo a conceder ao seu nome. Talvez, em face dos anteriores exemplos de Luís de Molina e de Pedro da Fonseca, que se revelaram incapazes de assunção da autoria colegial com prejuízo do valor individual, Manuel de Góis tivesse idêntico desejo de atribuir o seu nome à obra. Dizemos sua em plenitude de confecção, porque, embora servindo-se dos manuscritos e dos borrões existentes no Colégio, ele deu *corpo* ao Curso. Reside aqui o problema da colegialidade e da singularidade da obra. Segundo Francisco Rodrigues, ela é colegial; segundo João Pereira Gomes, numa opinião mais moderada, ela apresenta também cunho pessoal. A nosso ver, nem a colegialidade cerceia na íntegra a singularidade, nem esta se vê de todo inibida por aquela. Há um projecto comum, com uma forma comum, mas o redactor e compositor não deixa de inserir nesse corpo o seu próprio espírito. No entanto, o que decide do problema é a intencionalidade: queria-se um curso

colegial, de que alguém houvera de encarregar-se. Manuel de Góis não foi decerto um simples procurador do Colégio, mas foi nessa qualidade que se esperava ele actuasse, para que a autoria fosse colegial e não individual.

O processo de aparecimento dos livros durou quatorze anos, desde a data em que saiu o primeiro (28.3.1592) até à publicação do último (1606), abrangendo os reitorados de Nicolau Pimenta (1588-1595), João Correia (1595-1598), Jerónimo Dias (1598-1601), António Mascarenhas (1601-1604) e Pedro Lopes (1604-1607), que preserveram no cumprimento da obra, apesar das dificuldades e dos sobressaltos quanto a eventuais alterações. Segundo consta, o primeiro volume começou a ser lido e explicado, mesmo ainda antes de impresso, nos colégios de Coimbra, de Braga, de Évora e de Lisboa, talvez com o propósito de efectuar um teste quanto à sua eficácia.

Por alvará de 25 de Agosto de 1572, D. João III concedera à Companhia um privilégio: «que ninguém possa imprimir nem trazer de fora, nem vender quaisquer livros compostos, ordenados, ou tresladados por eles (Jesuítas) sem sua aprovação, sob pena de perder os ditos livros que lhe forem achados, e trinta cruzados» — e este Privilégio passou a constar habitualmente das edições da Companhia, incluindo os *Commentarii*, que, pois, ficavam protegidos de edições espúreas ou extravagantes.

O Prepósito Geral, então Pedro da Fonseca, exarou a licença para a edição dos *Commentarii*, estando em Lisboa, em 23 de Outubro de 1591: «Há alguns anos ordenara o... Padre Geral Cláudio Acquaviva que se desse realização ao velho desejo de muitos de se rever e

se imprimir, depois de aumentado e enriquecido, o manuscrito dos comentários comuns de Filosofia (*communes Philosophiae Commentarii manuscripti*) que no Colégio Conimbricense das Artes Liberais, confiado à nossa Companhia, se ditavam com quotidiano labor dos estudantes (*quotidiano excipientium labore*). Mas como esse trabalho que nos fora entregue, demorasse muito, (...) julgámos que tão grande alívio dos estudantes não devia ser protraído por mais tempo.

E assim, como depois de se empregar maior atenção, estivesse preparada para o prelo, com cuidado e ponderação e devidamente corrigida pelo alto engenho dos Mestres, as partes em que se expõem os livros da auscultação natural, e os restantes comentários se continuassem a aperfeiçoar com maior diligência, não houve razão para esperar pelos que pertencem à Dialéctica, a fim de dar, por eles, início à edição. Enquanto uns se imprimem, revêm-se e acabam-se outros.»⁽⁴⁶⁾ E, não constando erros, manda que o trabalho dos tipógrafos se publique. Da licença do Prepósito infere-se que, na data, ainda havia debates quanto à oportunidade da impressão, por a Lógica não estar feita. Contudo, a decisão tomou-se e, assim, surgiram os chamados *Conimbricenses*, que são:

1. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu IN OCTO LIBROS PHYSICORUM Aristotelis Stagiritae*. Tipografia de António de Mariz, Coimbra, 1592. Vol. 235 x 165 mm., 4 + 825 + 22 pp. Contém as licenças de Pedro da Fonseca na qualidade de Prepósito. Autor: Padre Manuel de Góis.

2. *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. IN QUATOUR LIBROS DE COELO, Aristotelis Stagiritae.* Tipografia de Simão Lopes, Lisboa, 1593. Vol. 230 x 170 mm., 6 + 447 pp. Autor: Manuel de Góis.
3. *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. IN LIBROS METEORORUM, Aristotelis Stagiritae.* Tipografia de Simão Lopes, Lisboa, 1593. Vol. 230 x 170 mm, 143 pp. Autor: Manuel de Góis.
4. *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in Libros Aristotelis, qui PARVA NATURALIA, appellantur.* Tipografia de Simão Lopes, Lisboa, 1593. Vol. 230 x 170 mm, 104 pp. Autor: Manuel de Góis.
5. *In Libros ETHICORUM Aristotelis ad NICOMACHUM, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus Praecipua quaedam Ethicae Discipline capita Continentur.* Tipografia de Simão Lopes, Lisboa, 1593. Vol. 230 x 170 mm., 96 pp. Autor: Manuel de Góis. É o único tratado que omite a sigla autoral *Commentarii Collegii Conimbricensis*, mas a tradição manda que se refira ao mesmo grupo.
6. *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in duos Libros DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE Aristotelis Stagiritae.* Tipografia de António de Mariz, Coimbra, 1593. Vol. 245 x 185 mm., 12 + 505 + 28 pp. Autor: Manuel de Góis.

7. *Commentarij Collegij Conimbricensis S. I. in tres Libros DE ANIMA Aristotelis Stagiritae.* Tipografia de António de Maris, Coimbra, 1598. Vol. 245 x 175 mm., 4 + 558 + 28 pp. Com Licença do Bispo D. Afonso de Castelo Branco, em 6 de Março de 1598. Autor: Manuel de Góis.

7.1 *Tractatus de Anima Separata*, pp. 441-532. Autor: Baltazar Álvares.

7.2 *Tractatio aliquot problematum, ad quinque sensus spectantium*, pp. 533-558. Autor: Cosme de Magalhães.

Nenhum destes dois textos dispõe de rosto autónomo com a sigla *Commentarij*, devendo-se considerar anexos ao *De Anima*.

8. *Commentarij Collegij Conimbricensis S. I. in UNIVERSAM DIALECTICAM Aristotelis Stagiritae.* Tipografia de Diogo Gomes Loureiro, Coimbra, 1606. Vol. 255 x 185 mm., 548 + 32 pp. Autor: Sebastião do Couto. ⁽⁴⁴⁾

Esta é a sequência. Em virtude da arrumação dos vários tratados em volumes encadernados, e tomando por base o que existe na Biblioteca Nacional, a sua disposição é a seguinte:

Tomo I: *In Octo Libros Physicorum.*

Tomos II/I: *De Coelo/In Libros Meteororum/In Parva Naturalia.*

Tomos II/II: *Ethicorum ad Nicomachum.*

Tomos III: *De Generatione et Corruptione.* Tomos IV: *De Anima/De Anima Separata/ Quinque Sensus.*

Tomos V: *In Universam Dialecticam.*

Importa registar que a identificação por referência aos tomos pode tornar-se imprecisa, pois o facto de, numa colecção, os tratados se acharem assim ordenados, noutras podem surgir de modo diferente. Trata-se de um pormenor, aliás accidental. *A natureza do curso manda respeitar a referência por tratados, que são efectivamente oito.*

O *corpus conimbricensis* apresenta duas deficiências: o não se iniciar pelas instituições de Lógica, e o carecer do tratado da Metafísica. Quanto ao primeiro aspecto, a Licença do Prepósito Geral Pedro da Fonseca expressa nítida consciência dele, e o decidir-se pela publicação dos Físicos constitui uma como que solução de emergência, para evitar mais atrasos na realização do projecto. Num dado instante, tem-se a sensação de que a Lógica e a Metafísica seriam definitivamente omissas. Com efeito, ao publicar-se o *De Anima*, em 1598, escreveu-se, numa declaração final: «Só resta que o trabalho que tomou o Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus, para bem dos comuns estudos, editando o curso de toda a filosofia, o queira olhar com agrado Deus, que o bafejou em seu princípio e o levou ao fim desejado.»⁽⁴⁸⁾ Deveras, estava incompleto, e

desde 1592 que os superiores tentavam identificar os redactores para ambos os tratados, chegando-se a pensar de novo em Pedro da Fonseca para a Metafísica. No entanto, e tendo iniciado o trabalho, demorou, o que sugeria ao Padre Geral a necessidade de nomear outro professor para o efeito, chegando-se a pensar em Sebastião do Couto, já indigitado para a Lógica. Desejava-se, em princípio, que fosse Góis a confeccionar a obra, mas sem efeito, tanto mais que faleceria em 1598, talvez a época ideal para se publicar o tratado. Dizia o Provincial Francisco de Gouveia ao Padre Geral Acquaviva, em dada altura:

«Outra dificuldade se oferece sobre os Comentários da Metafísica porque o P. Manuel de Góis tinha o encargo de os fazer (aos livros) por lhe estar encomendado todo o Curso de Artes e já nos Físicos e no de Coelo e nos de Generatione e de Anima que tem para imprimir se remete para a Metafísica, e vai sempre com as opiniões comuns e recebidas das escolas, e a uniformidade das opiniões em toda esta obra e na de Lógica e há-de ser mais breve porque se terá de remeter para a Metafísica e isto tem de ser mais aceite pelas escolas. Por outro lado tenho entendido que o P. Fonseca com licença de Vossa Paternidade determina fazer compêndio de sua Metafísica para se ler nas nossas escolas e o Padre Góis deseja saber a determinação de V. P. para cessar o seu intento e dispôr as coisas de outra maneira, não fazendo menção da Metafísica. Por outro lado o P. Fonseca é muito vagaroso na sua composição e deste modo pode temer-se que nem ele acabe nem outro componha por respeito dele e fiquemos com o curso imperfeito. Veja V. P. se será conveniente que cada um faça os seus

comentários e depois se verá quais se devam ler nas escolas. Porque o P. Fonseca tem muitas opiniões contra o comum, e o P. Góis vai com as recebidas nas escolas e refuta no que está impresso algumas opiniões do P. Fonseca sem o nomear por lhe guardar o devido respeito. O P. Manuel Ruíz que foi assistente deseja muito que o P. Góis componha a Metafísica pelas razões que aponte.»⁽⁴⁹⁾

Alguns incisos: Góis queria ser o autor da Metafísica, conquanto pedisse clareza, se Fonseca estava ou não dela nomeado; Góis seguia o *saber comum*, enquanto Fonseca propunha teses pessoais; enfim, Góis, opunha-se a teses de Fonseca, sem lhe nomear o nome, por respeito. Tudo indica que os *Commentariorum Metaphysicorum* de Pedro da Fonseca, começados a sair dos prelos em 1577 e concluídos em 1615, foram lidos no Colégio das Artes, a título precário, enquanto se não elaborasse obra comum, ou tratado colegial. Já ao tarde, Sebastião do Couto, enquanto redigiu a Lógica, reservou matéria para um tratado metafísico, e que seria conveniente guardar unidade em ambos os tratados, sendo feito pelo mesmo autor, mas o projecto ficou por realizar,⁽⁵⁰⁾ contra o que desejava o Procurador a Roma, Padre Fernão Rebelo, que naturalmente considerava como ponto de honra a publicação do nono e último livro, uma vez a Lógica já conseguida.

O tratado da Lógica só se tornou realidade após o acidente da chamada *Lógica Furtiva*, que, sendo um acto de contrafacção, dá, porém, a medida do prestígio que os *Conimbricenses* já tinham conquistado na Europa escolar e culta. Com efeito, um editor alemão aproveitou um compêndio de Lógica, ao que parece

redigido uns trinta anos antes, e consumou uma fraude, imprimindo-o sob a propriedade autoral do Colégio Conimbricense, e obtendo sucesso, pois fez quatro edições simultâneas em Francoforte, Hamburgo, Colónia e Veneza, em dois volumes, intitulados: *Collegii Conimbricensis Societatis Iesu Commentarii Doctissimi in Universam Logicam Aristotelis*. O título apresenta dois defeitos: um, o não respeitar a estrutura nominal — *Commentarii Collegii Conimbricensis* —, outro, o propagandear-se a si mesmo, com a introdução do inciso adjectivo «doctissimi».

Casa roubada, trancas à porta, Sebastião do Couto viu-se pressionado para dar a obra pronta à tipografia. Lamentando que, antes de cumprimento da promessa, tantas vezes feita, de se editar a *Lógica*, livreiros alemães hajam publicado uma «furtiva *Dialecticae glossemata Cursus nostri Commentarii*» ⁽⁵¹⁾, suposta como fidedigno texto conimbricense, e a que se convencionou designar por *Lógica Furtiva*.

Quem é o autor desta *Lógica Furtiva*? Segundo Frederico Stegmüller, «comparando a obra impressa em 1604 com os manuscritos de Lisboa... chega-se à conclusão de que os textos reproduzem as lições de Gaspar Coelho, proferidas em Évora em 1584. Por sua vez Coelho aproveitou as lições que Francisco Cardoso ditara em Coimbra no ano de 1571. Ao sair da Companhia, certamente Coelho levou consigo os cadernos das lições e mais tarde vendeu aos editores.» ⁽⁵²⁾

Gaspar Coelho (1552-1593) rebelou-se dentro da Companhia juntamente com Luís de Carvalho, tendo colaborado no *Libelo Infamatório* de 1589, contra os Superiores, que verteu para latim. Tendo suscitado

problemas no Colégio do Espírito Santo em Évora, houve de ser expulso, tornando-se um «génio vagabundo», até ingressar na Ordem de Cister, que também o irradiou, aí se lhe perdendo o rasto. É considerado o autor de umas *Annotationes in Universam Aristotelis Dialecticam* (1584), códice manuscrito n.º 2010 da Biblioteca Nacional de Lisboa, em volume de 306 páginas, a que Stegmüller se refere. Diferente é a tese, aliás mais credível, de João Pereira Gomes: o texto da *lógica furtiva* parece-se com outros textos e postilas da mesma época, sendo oriundo de escola portuguesa, possivelmente de Coimbra, ou de Évora. Contudo, não se pode afirmar que o seu autor seja Gaspar Coelho. A *Lógica Furtiva*, como sugere Sebastião do Couto, pode ter sido redigida por volta de 1575, trinta anos antes da *Lógica* autêntica, sendo o original levado para fora do país por um estudante, ou italiano, ou alemão, que tivesse cursado estudos em Portugal. Sabia Couto quem era o verdadeiro autor, já que trabalhara nos manuscritos vários sobre os quais realizou a sua obra? Se o sabia, guardou segredo...

Sublinhe-se que a *Lógica Furtiva* tem maior amplitude do que a *Universam Dialecticam* de Sebastião do Couto. Enquanto esta apresenta sete partes, a furtiva desenvolve-se em oito, porquanto integra os comentários *in Topica*, ou seja, os comentários ao livro *Tópicos* (envolvendo os oito livros sobre o silogismo dialéctico, o silogismo sofístico e o silogismo demonstrativo). No mais, e salvo o maior desenvolvimento concedido aos *Elencos* na edição alemã, a estrutura de ambos os compêndios é análoga. Quanto à tese de Stegmüller há necessidade de proceder-se à

verificação interna e comparativa dos textos, para se aferir da razão da mesma tese.

A questão importa que a série dos *Commentarii*, por reacção a um infausto procedimento, se aumentou com o tratado da Lógica, último a publicar-se quando, na arquitectura septivial, deveria ter sido o primeiro e, por repetida impossibilidade, ficou para último. De qualquer modo, sem a publicação do compêndio de Metafísica, o curso não atingiu a plenitude, restando de algum modo como outras «capelas imperfeitas» da nossa memória e da nossa via de perfeição.

VI — O LICEU ARISTOTÉLICO

A herança metodológica da última medievalidade do século XV preceituava que o comentarista propusesse um prólogo com algumas questões gerais sobre a disciplina ou o livro que tratava de seguir-se. Definia, nesse prólogo, as causas material, formal, final e eficiente da disciplina, indicando a seguir as divisões da mesma e, tomando cada uma delas, procedia a subdivisões, até esgotar o assunto, fechando o círculo filosófico pelo regresso à proposição inicial. Ou seja: partindo um curso filosófico de uma tese, ou de um universo de teses, no começo do ano lectivo, a explanação e o desenvolvimento das divisões e subdivisões, mediante a técnica do debate, o final do curso haveria de concluir pela demonstração das teses propostas no início. Segundo Charles Thurot, o mestre não passava de uma parte da obra para outra, nem de um capítulo para outro, nem sequer de uma frase para outra, sem levar a efeito a análise exaustiva de cada parte, justificando também a ordem, porque esta questão deve estar antes, ou depois, daquela outra. ⁽⁵³⁾ Este método seguia-se como preceituado na Universidade de Paris, em todas as questões se

extraíndo proposições discutíveis em ambos os sentidos, de tese e de antítese, *sic et non*, gerando o ambiente para a controvérsia colegial entre o mestre e os alunos, e entre os alunos. Cada parte estabelecia os respectivos argumentos de defesa, demonstração e conclusão, pelo que nenhuma questão era analisada unilateralmente, mas todas se sujeitavam à bilateralidade e, muitas vezes, por síntese, à trilateralidade. O professor tinha de decidir a favor de uma das partes, a da tese, ou da antítese, conforme os casos, tudo fundamentado num texto doutrinal em torno do qual se desenvolviam os comentários, as glosas, as postilas e as teses, mediante a utilização dos recursos dialécticos patrocinados pela lógica formal de Aristóteles.

O modelo acha-se nos cursos manuscritos das escolas, e, circunscrito a uma escola, cada modelo tem o seu quê de esotérico perante escolas estranhas. Cada escola entende, ou tem *intendência*, sobre o seu curso. A opção pelo objecto tipográfico põe dois problemas: como adaptar o método das lições manuscritas ditadas ao texto impresso; e como tornar eficaz, do ponto de vista didáctico, cada um dos livros, sem perda do vínculo escolástico. Enfim, também se punha a questão da manuseabilidade dos compêndios, que não podiam formatizar-se, nem em *cartapácios*, nem em livros de bolso.

Alguns autores já tinham acedido à impressão de cursos: Rodolfo Agrícola, com uma *Lógica*, Janduno, com uma *Física*, Javelo, com um *De Anima* e, em Coimbra, os bordaleses tinham posto em circulação impressa uns tratadinhos de iniciação à *Lógica*. Todos, porém, se apresentavam aos professores do Colégio das Artes, ou como pouco manuseáveis, ou como textos

expositivos sem carácter demonstrativo e, sobretudo, sem o ritmo da *altercatio*. Eram, alfim, *ditados* impressos, para serem lidos em voz alta, e registados, sem dinâmica de oralidade filosofante. A resposta para as inquietações sentidas no Colégio das Artes começou a ser recebida de um franciscano, Francisco Titelmans, ou Titelmano, antigo professor em Lovaina. Publicara ele um *De Consideratione Dialectica* (1545), que fora o compêndio de estudo de Simão Rodrigues em Santa Bárbara de Paris, onde era muito apreciado pelos estudantes. Apresentava foros de renovação relativamente aos esquemas do século XV e, por isso, adoptara-se nos estudos internos dos Jesuítas, no Colégio de Jesus de Coimbra, onde, em boa verdade, na disciplina da Ordem, se estudavam as decisões a tornar efectivas no Colégio das Artes. ⁽⁵⁴⁾ A estrutura dos *Commentarii* seguiria, *grosso modo*, a *ordo* e a *sequentia* do livro de Titelmans. A analogia garante a justeza desta afirmação que, todavia, se deixa ainda como hipótese, dado ser possível que os colegas houvessem achado, no próprio Aristóteles, a inspiração para a sequência dialéctica dos problemas, por forma a que nenhuma das teses ficasse sem ser considerada.

Os *Commentarii* não são expositivos de uma *tese dogmática* sobre cada um dos problemas filosóficos; são uma enciclopédia de todas as teses sobre cada problema, teses essas expostas e demonstradas umas contra as outras, só que, alfim, o silogismo, em rigor, é elaborado por forma a concluir pelo que chamaríamos *tese oficial*. Estamos hoje muito afastados do juízo emotivo e baseado numa evidente ignorância de Hernâni Cidade — aliás, Hernâni limitou-se a repetir outros antecessores — que julgava os *Commentarii*, do lado de fora, considerando-os uma simples *ruminação peripatética* ⁽⁵⁵⁾.

Na verdade, cada um dos *Commentarii* substancia-se num exercício de liberdade enciclopédica: todas as teses conhecidas sobre um determinado problema, ou questão, ou artigo, são chamadas à colação. Seguidamente, expostas e descritas. Seguidamente, confrontadas umas com as outras, formulando-se várias sequências de tese/antítese, ou várias cadeias de *sim e não*. Cada tese é deduzida segundo o esquema lógico. Arguida e/ou refutada, e/ou confutada, e/ou corroborada. Exercendo a liberdade de pensamento, cada um dos estudantes podia, ao menos na mente, formular o silogismo que refutasse a tese oficial, ainda que, do ponto de vista institucional, o não devesse fazer; mas podia fazê-lo, enquanto se limitasse a filosofar.

O método conimbricense adapta o método parisiense, simplificando-o, em vista da eficácia didáctica. No centro da página imprime-se, como retrato, um texto de Aristóteles, sobre a questão. Nas edições portuguesas de Coimbra e de Lisboa, usa-se o texto latino das obras de Aristóteles, diversamente de algum proceder de Pedro da Fonseca que, designadamente na *Metafísica*, cita directamente os códices gregos. No curso conimbricense de tipografia portuguesa, embora sejam feitas menções dos «*graeci interpretes*», ou tradutores, o texto aristotélico acha-se sempre impresso em latim. Em algumas edições alemãs e francesas, o centro da página acha-se ocupado pelo mesmo texto, mas em grego. O texto de Aristóteles corresponde à *explanatio*, ou à explanação do tema, ou do capítulo, ou da questão, pelo que todo o articulado se faz sob a autoridade de Aristóteles. Numa espécie de moldura rectangular, e envolvendo o texto de Aristóteles, apõem-se o comentário do mestre e, à

margem do comentário, as glosas e postilas. A matriz tipográfica, assim composta, podia ser transportada de uma terra para outra e facilitar novas edições, mesmo com texto grego, bastando substituir a «caixa» central.

Dadas as explanações mediante o texto aristotélico, seguem-se as *quaestiones*, ou questões, divididas em artigos. Cada um dos artigos enumera e expõe as várias opiniões em curso sobre o tema, sejam idênticas, contrárias, ou contraditórias. Quando se diz que um certo número de teses não podiam ser ensinadas, com esta proibição queria-se definir o seguinte: que mesmo as teses consideradas erros deviam ser expostas, mas não ensinadas, isto é, não defendidas nem postuladas como defensáveis. Enfim, no último artigo responde-se às opiniões sofisticas e apresenta-se a *resolutione*, ou resolução da dificuldade. O esquema de maior rigor desenvolve-se segundo capítulos organizados em *quaestiones*. Cada *quaestione* propõe uma sequência de *articulus*, cada *articulus* constrói-se num argumento da *Ratio Studiorum*, fechando com a *solutione*. Seguem-se os artigos com as opiniões ou teses adversas, justapostas à confutação e à refutação, com as necessárias objecções e argumentos. Construído o raciocínio silogístico de certeza demonstrada, procede-se à *responsio*, ou resposta, por vezes seguida de uma *assertione*, asserção e, enfim, o debate encerra-se por uma *conclusionem*, segundo o escopo, ou *scopus*, ou causa final da lição magistral. As questões são uma das partes mais interessantes dos *Commentarii*, em virtude da clareza e da simplicidade e do recurso a factos novos — não usados, por exemplo, em Paris, como fossem os contributos dos descobrimentos na ordem da geografia e da cosmografia, ainda que poucos,

uma vez nem todos os novos conhecimentos estarem confirmados por *escola*.

O curso conimbricense apresenta diversas inovações: evidente modernidade quanto à esfera dos conhecimentos, alargando-se a presença do número de especialidades; uma metodologia expositivo-demonstrativa orientada para o diálogo e a participação na controvérsia; as explanações ao centro do texto, em caracteres tipográficos mais pequenos e, em torno, os comentários questiunculares. Enfim, simplificavam-se as questões e as explanações, porque, em vez de ser o professor a ditá-las, punham-se, diante dos estudantes, as fontes originais e magistrais.

O estilo latino dos Comentários é elegante e vivo. Apesar da influência do latim eclesiástico, há um arfar do latim renascentista, dominado por escritores de humanidades, que haviam aprendido Cícero e Quintiliano. Quando se aponta, no latim dos *Commentarii*, um tónus clássico, significa-se justamente a qualidade do estilo latino das obras, sendo lapidar o estilo de Manuel de Góis, notável escritor latino. Luís António Verney que, na ordem e no método, aprofundou uma posição anti-conimbricense, ao criticar os autores de livros de filosofia em latim, considera a maior parte deles — portugueses e estrangeiros — de baixo coturno, concede em duas exceções: os Conimbricenses e Pedro da Fonseca, por ele considerados como grandes escritores clássicos. ⁽⁵⁶⁾ Compreendemos, assim, como os escritores dos *Commentarii* se acham «a meio caminho entre a claridade da Renascença e as sombras do Barroco» ⁽⁵⁷⁾ sendo lícito questionar se, na sua unidade, o «curso conimbricense» não antecipa o estilo barroco em

filosofia, sem prejuízo da sua ancestral inserção na medievalidade, com flecha orientada para modernidade, e, mais, com sua origem na *ordo disciplinae* do liceu aristotélico.

A Segunda Escolástica, de muitos modos condicionante dos Conimbricenses — se é que não foram os Conimbricenses e os Salmanticenses os criadores da chamada Segunda Escolástica ⁽⁵⁸⁾ — efectua a renovação dos métodos da Filosofia e da Teologia, recuperando as espiritualidades medievais anterenascentistas — Tomismo e Escotismo, Realismo e Nominalismo — pondo maior esmero no estilo latino por influência do gosto renascentista já barroquizante, corrigindo o latim bárbaro, e regressando ao latim clássico-elesiástico. Por outro lado, as perspectivas de antiga exclusividade filosófica pró-teológica abrem-se às condicionantes do pensamento da ciência, do homem e da política, convertendo o saber numa *unidade metodológica*, qual essa que os Conimbricenses, apesar de algumas limitações no âmbito das ciências experimentais, exercitaram. Cumpre anotar que os *Commentarii* se destinam, não a uma Faculdade maior, mas a um Liceu, preparatório dos estudantes para a compleição posterior de um curso profissional — Direito, Medicina, Teologia — na Universidade. Embora o compêndio de Lógica só fosse publicado mais tarde, por motivos de conjuntura, o curso compendia o septívio: a iniciação à arte de pensar, com todo o *organon* ou arte do juízo perfeito, e a introdução nas ciências naturais e nas ciências morais e metafísicas, ainda que o curso metafísico se não escrevesse, recorrendo-se a outros compêndios. Sendo um curso filosófico, não tinha de abranger a Teologia, atinente a outro curso,

qual coroa do septívio, estudada em outra escola, Coimbra e Évora.

Antes de olharmos cada um dos compêndios em pormenor, basta obter uma visão de síntese: o *Universam Dialecticam* é o compêndio de Lógica, que se estuda, uma vez feita a iniciação na Gramática e na Retórica, em que se seguiam Cícero, Quintiliano e Cipriano Soares. Fechava-se o trívio e passava-se ao quadrívio. Assim: o *Physicorum* constitui o livro de cosmologia, o *De Anima*, o curso de psicologia, o *Ethicorum*, o livro de ética, os demais, introduções à física e à metafísica.

O primeiro tratado, in *octo libros Physicorum Aristotelis* constitui-se numa longa introdução, pelo autor titulada de «Proemium» 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 do movimento e suas partes. 7, e 8. Do Primeiro motor e seus atributos.

O segundo tratado, *in de Coelo*, 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»: ⁽⁵⁹⁾ 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.

O terceiro tratado, *in libros Meteororum*, 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 Terramotos. 12. Do fogo subterrâneo. 13. Dos metais. Os treze comentários atingem oitenta capítulos questionais, pois enquanto temas como a teoria geral se limita a três capítulos, os ventos, as águas e os mares requerem cinquenta e nove capítulos, sendo o aspecto com maior desenvolvimento.

O quarto tratado, *in Parva Naturalia*, em torno dos opúsculos naturais de Aristóteles — «parva de rebus naturae opuscula» — inclui oito comentários: 1. Da Memória e da Reminiscência, em dez capítulos. 2. Do sono e da vigília, em nove capítulos. 3. Do Sono, em seis capítulos. 4. Da adivinhação pelo sono, em quatro. 5. Da respiração, em sete. 6. Da juventude e da velhice, em nove. 7. Da vida e da morte, em oito. 8. Da longitude e da brevidade da vida, em dois capítulos. Os problemas são versados na ordem da filosofia da natureza, embora com entrosamentos para a gnoseologia, a estética, a psicologia e a ética.

O quinto tratado contém os comentários à *Ética a Nicómaco*, versando-se a matéria na ordem da «Moralis scientia» com as implicações dialécticas e naturais, em quinze questões capitulares: 1. Do acto. 2. Do apetite. 3. Da bondade e do bom (*bonitas et bonum*). 4. Das circunstâncias. 5. Da felicidade. 6. Do fim (causa final). 7. Do hábito. 8. Da justiça e do direito. 9. Do meio

termo (com a tese «de mediocritate virtus») 10. Da paixão. 11. Da filosofia moral. 12. Da prudência. 13. Da virtude. 14. Da vontade. 15. Do prazer. O tratado abrange, pois, as questões I-X da epístola de Aristóteles a Nicómaco. ⁽⁶⁰⁾

O sexto tratado abunda sobre os dois livros *De generatione et corruptione*, de Aristóteles, em duas partes. Na primeira, um proémio 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 proémio e onze capítulos disputados, trata-se dos quatro elementos do universo, *vulgaris mundi elementis*.

O sétimo tratado, *In tres libros de Anima*, abrange os três livros da *Peri Psuqué* de Aristóteles, em três comentários: 1. Proémio sobre a ciência da alma. 2. Doze capítulos sobre as opiniões dos antigos acerca da alma. 3. Proémio e mais treze capítulos sobre a natureza da alma, a alma vegetativa, a alma sensível e a alma intelectual. O livro encerra com dois comentários, ou glossas, uma de Baltazar Álvares sobre a «alma separada», estabelecendo a ponte entre as teses da filosofia e da teologia; outra de Cosme de Magalhães sobre a teoria dos sentidos, em seis secções. 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 acto de conhecer, do objecto do conhecimento e do movimento da alma, constituindo um verdadeiro tratado de Psicologia Racional.

O oitavo e último comentário insere a *Universa Dialectica* de Aristóteles, em sete partes: 1. Proémio sobre a Dialéctica 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. Curiosamente, Sebastião do Couto, ao tratar o *Organon*, quase omite os Tópicos, limitando-se a versar três capítulos, no mais remetendo os estudantes para o *Institutiones Dialecticarum* de Pedro da Fonseca.

Do ponto de vista pragmático, está correcto o juízo que afirma: «Os filósofos do Mondego mantêm-se fiéis à escolástica do século XIII e à sua aposta em assentar na peripatética o edifício da cultura católica» ⁽⁶¹⁾, efectuando a cristianização de Aristóteles depois da descristianização a que fora sujeito pelo averroísmo latino, designadamente o averroísmo paduano, e apoditicizando a Filosofia à Metafísica e às Ciências Sagradas. Não obstante, pode afirmar-se que os Conimbricenses renovam, de igual modo, a *ordo* da escolástica árabe oriental, e, enfim, que actualizam o essencial do *liceu aristotélico*, por isso se tendo constituído no singular «baluarte da filosofia» ⁽⁶²⁾ que se manteve de pé no decurso de quase dois séculos, ligando a antiguidade à modernidade através da medievalidade e, por isso, conseguindo uma unidade de tempo didáctico e espiritual.

A chave reside na ordem e no método. Eis a teoria: «Do mesmo modo que no universo nada há de mais divino nem mais belo para a vista que a ordem, o mesmo sucede com as doutrinas, às quais nada empresta mais esplendor e dignidade do que a ordem e a disposição das coisas que são ensinadas». ⁽⁶³⁾ No longo e imponente Proémio aos *Commentarii* e ao livro de Física, Manuel de Góis assim dispõe. Sem ordem didáctica não

há magistério. Fora da ordem há desordem e confusão. O que é a *ordem*? A ordem, *ordo*, consiste na aliança da *disciplina* e da *doutrina*, as duas mãos do *magistério*, cuja teoria se funda nos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles. «Doctrinam ut est a magistro Disciplinam vero ut recipitur in discipulo». ⁽⁶⁴⁾ Doutrina e disciplina são causas comuns e recíprocas, por isso contemporâneas, simultâneas e coactuais. Como se distinguem, parecendo um só causa? «É uma e a mesma ciência que se chama doutrina, e que se chama disciplina. É doutrina, ao vir do mestre, de viva voz ou por escrito. É disciplina, porém, enquanto recebida no discípulo». ⁽⁶⁵⁾ A doutrina procede do mestre, mas por tal forma que seja principalmente produzida pelo entendimento do discípulo. O discípulo, nesse caso, filho do mestre? Sebastião do Couto clarifica: o mestre não é um *naturador* do discípulo, é, dele, um *director*. Nada mais. Não lhe cabe determinar um homem; cabe-lhe *inducere* na arte do discernimento, numa *preparatio vivae*, num acto de preparação do filósofo jovem para a vida adulta: «Doutrina vero ita est a magistro, ut principaliter producat ab intellectu discipuli». ⁽⁶⁶⁾ A imagem grega do *ginásio* ressurge aí: o liceu não se destina a ensinar a fazer. A sua missão é ensinar a pensar, a iniciar no discernimento — uma doutrina que se faz disciplina, uma disciplina que se faz doutrina, o método por excelência da claridade e da agilidade.

VII — UM ARISTOTELISMO INTEGRAL

Que primeiríssima causa determinou o primado da filosofia aristotélica na escolástica dos Conimbricenses? — A resposta de Manuel de Góis indica e explica essa causa: os filósofos que floresceram antes de Aristóteles escolheram, por via de regra, uma outra parte da Filosofia, ou Física, ou Ética, ou Metafísica, mas nem Sócrates nem Platão deixaram «um género de doutrina absolutamente perfeita com afirmação certa e constante». ⁽⁶⁷⁾ Em fundo contraste, Aristóteles apresentava-se como o curso total: «Aristóteles... tratou não só da Lógica, como também da Física e de todas as outras faculdades. Conduzindo o corpo da doutrina desde os próprios princípios das cousas até ao fim (*ab ipsis rerum primordiis ad finem usque perducta serie*) com admirável elegância de ordem (*mira ordinis elegantia*) colocou cada ouvinte no seu género, para que se chame com toda a justiça pai das boas artes e lídia pérola dos Filósofos.» ⁽⁶⁸⁾ O ter feito uma universidade sapiencial, um *estudo geral* com todas as disciplinas, oferecendo uma realidade de pensamento (saber das cousas como são), uma finalidade objectiva (saber das cousas para que são), uma originalidade de causa (saber da primeira

causa) e uma ordem metodológica assente num critério de lógica absoluta, eis as razões de Aristóteles ser escolhido como o «daemonium» dos Conimbricenses, o mestre — «principium dirigens», o que dirige.

Aristóteles é o eixo do curso. Toda a doutrina dos *Commentarii* efectua as explanações e as resoluções mediante o «diligentissimus observator Aristoteles» ⁽⁶⁹⁾, «cum Aristotele» ⁽⁷⁰⁾ em conformidade com o «Institutum Aristotelis» ⁽⁷¹⁾ e, enfim, com o sistema orgânico do Estagirita. Este integralismo não é, porém, rigorosamente feito letra a letra. Em primeiro lugar, abandonou-se o texto grego, preferindo-se a versão latina, segundo a tradução (ao que se admite, carecendo de ser confirmado) de J. Argiropulo. Em segundo lugar, os tratados de Aristóteles não foram todos dados na íntegra, o que só ocorre com os textos *De Physicae*, *De Coelo*, *De Anima*, e *De Generatione et Corruptione*. Os demais só parcialmente tiveram comentário.

Surge Aristóteles de modo espontâneo no Colégio das Artes? Não. A elevação de Aristóteles é o fim de um percurso, qual esse que deriva da utilização do impuro aristotelismo da medievalidade — impuro, ou porque estivesse prenhe de neoplatonismo, ou porque só parcialmente se conhecesse, ou porque o acesso a ele se fazia por isagoges parcelares, ou porque se apresentava de mistura com espiritualidades religiosas, ou porque as tendências mais nítidas quanto ao *aristotelismo real*, (aristotelismo averroísta, predominante em Itália, e aristotelismo alexandrinista, predominante em Bolonha), obturavam uma clara visão do *corpus aristotelicus*, que, na medievalidade, só a Escolástica árabe conhecia em plenitude. A identificação proposta no termo «dois aristotelismos» tem razão de ser, porque na época da

definição dos Conimbricenses se defrontam um aristotelismo medieval, parcial e inseguro, quase só atento à Lógica, e um aristotelismo renascentista, sem dúvida provocado pelo conhecimento das obras de Averroes, que deseja um Aristóteles íntegro — todo o sistema lógico, físico e metafísico. Há, porém, outras paridades, sobretudo na esfera da Teologia, onde também se apõem o Augustinismo e o Tomismo, cada um com sua leitura aristotélica — a platonizante do augustinismo e a aristotelizante do tomismo, sobretudo do chamado. tomismo integral da Ordem dos Pregadores. O cânone aristotélico ainda se achava por dominar. As *Sumula Logicales* de Pedro Hispano continuavam a ser o compêndio mais utilizado nas escolas, mas não ia para além da *lógica velha*, por desconhecimento da totalidade do *Organon*. No entanto, em Coimbra, começaram a surgir novas experiências no âmbito universitário, que exorbitavam da Lógica e já tentavam a Física. Embora residisse em Salamanca, Pedro Margalho elaborara um *Physicas Compendium* (1522) que alarga o magistério aristotélico às ciências da natureza. A fundação do Colégio das Artes propicia o aparecimento de novos tratados de matriz aristotélica. Nicolau Grouchy imprimiu uma versão da *Lógica Aristotelica* (1549) em dois livros, muito seguida depois por Belchior Beleago. Diogo de Contreiras não fez obra original, mas anotou e publicou a *Dialectica* (1551) segundo a aula de Jorge de Trebisonda, *George Trapezontij Dialectica*. António Luís, «o Grego», nomeado para ler Medicina em Coimbra, atém-se, e só, ao original grego. Estando já em Coimbra, os Jesuítas imprimiram uma *Lógica Aristotelis*, um pouco ao jeito do manualzinho de Belchior Beleago. E, por fim, em 1564 publicavam-se as

Institutionum Dialecticarum, texto de absoluto aristotelismo. (72)

Não obstante, o apuramento do aristotelismo para a Renascença ficara sendo obra de António de Gouveia, na sua polémica contra Pedro Ramo, constante do livro *Pro Aristotele Responsio, adversus Petri Rami Calumnias* (Paris, 1543). Gouveia estudava, desde 1541, o texto grego do filósofo, enquanto Pedro Ramo apenas o conhece através de Cícero. Pedro Ramo desvaloriza Aristóteles, enquanto António de Gouveia o valoriza. Ele não ama, decerto, o Aristóteles imperfeito da Escolástica, mas ama o «Aristóteles original». O problema que se põe aos Conimbricenses é realmente este: obter um Aristóteles original e, se possível, total. Esse não podia ser, nem o que procedia dos árabes, também impuro, já que seguiu o caminho Grécia — Síria — Árabes, nem o que procedia dos romanos, ainda mais impuro e parcelar. Aliás, nos fins do século XIII já se tendia a pôr de lado as traduções velhas arábicolatinas (*translatio vetus*) preferindo-se a tradução do grego (*translatio nova*). O sentido decadente que se apodera da Escolástica medieval garante a muitos humanistas o desejo de sacudir o chamado «jugo de Aristóteles», mas, no século XVI, era necessário conciliar a valor real do aristotelismo com as novas exigências do humanismo. A polémica Gouveia/Ramo oferece esta conciliação, que, alfin, seria obtida na Segunda Escolástica e, diga-se, com origem no exercício do aristotelismo conimbricense, que permitiu a suficiente elasticidade de espírito para os renovados realismo, nominalismo e idealismo. Nem sempre se anotava que o anti-aristotelismo não abarcara todo o Aristóteles, mas sobretudo a Física porque, verificando-se novos

achamentos, não fazia sentido manter válida a tese de Aristóteles. A oposição de Leonardo da Vinci, de Galileu Galilei e de Francisco Sanches a Aristóteles visa principalmente a Física, e, pois, a teimosia de, mesmo em causa nova, se dar prioridade ao *magister dixit*. Nos primeiros dias do instituto inaciano, Aristóteles não se punha em toda a extensão. Em Itália recomendava-se que era conveniente seguir Averroes a par dos seus comentadores. Em tempo, Inácio de Loyola procura orientar a Companhia para o seguimento de Aristóteles em Filosofia e de Santo Tomás de Aquino em Teologia, por lhe parecerem mestres seguros para uma atitude doutrinal perante a Europa reformista. Uma orientação clara data de 1563, devendo-se a Francisco de Borja, que mandou se seguisse Aristóteles, levando o seu próprio texto para a aula, evitando-se desvios da doutrina magistral. A doutrina de Pedro da Fonseca confirma a orientação: «Todo o empenho devia ser colocado na explanação dos livros de Aristóteles.» ⁽⁷³⁾ Houve desvios?

Os eborenses queixavam-se a Roma, em 1567, de que na Companhia se ensinavam teses aleatórias. O Padre Ledesma redigia uma longa lista de opiniões e de teses que não deviam ser ensinadas nas aulas jesuítas. As teses acham-se em sete classes: 1. Sobre a Silogística, quatro teses. 2. Sobre a Metafísica, dez teses. 3. Sobre a criação, seis teses. 4. Sobre a acção e poder divino, quatro teses. 5. Sobre a alma, quinze teses. 6. Sobre as categorias, dez teses. 7. Sobre a parva naturalia, quatorze teses, num total de sessenta e três teses. ⁽⁷⁴⁾ Trata-se de teses nominalistas, de elencos sofisticos, de proposições indefensáveis, quer do ponto de vista da lógica argumentária, quer do ponto de vista da doutrina da fé.

Que significa *ensinar*, no contexto, uma vez que a estrutura dos *Commentarii* obriga à enumeração e explicação de todas as teses sobre cada questão? — Significa *defender, postular*, ou seja, os professores podiam e deviam informar os alunos dessas teses, mas não as podiam assumir como suas. A V Congregação Geral da Companhia exarou um cânone para que não houvesse desvios de Aristóteles em «questões de monta», salvo se isso contrariasse a ortodoxia. Que Averroes pudesse ser lido, desde que lhe corrigissem os erros e, enfim, que não se defendessem opiniões contrárias às do «saber comum» das escolas, mantendo-se a unidade da doutrina na Companhia. Na redacção de 1586 da *Ratio Studiorum* já se preconiza a adopção de Aristóteles em toda a sua pureza, mas a versão de 1599 faz o definitivo apuramento dessa pureza. Determinação: «In Logica et Philosophia naturali et morali et Metaphysica, doutrina Aristotelis sequenda est.»⁽⁷⁵⁾ Cada professor poria toda a sua diligência em interpretar bem o texto de Aristóteles. Todas estas normas seriam havidas como parâmetros na redacção dos projectados *Commentarii*, nos quais, embora chamadas à lição, as teses proibidas não são defendidas.

«Os professores do Colégio das Artes lutaram com denodo para levar a novo esplendor a doutrina aristotélica»⁽⁷⁶⁾, procurando substituir o nominalismo pelo realismo e o escotismo franciscano por um tomismo que não seria necessariamente o dominicano, alfim, o tomismo jesuíta. Após anos de elaboração mental e prática, os livros conimbricenses podiam trazer à luz o aristotelismo peculiar: o texto de Aristóteles na versão latina, os primeiros comentadores de Aristóteles, desde Porfírio a Averroes, e todos os comentadores

medievais do aristotelismo, desde os greco-romanos aos árabo-medievais. Assim o entendeu a leitura de Bartolomeu de Saint — Hilaire: «Os Coimbrões querem estudar Aristóteles com o arsenal inteiro de todos os Comentadores que ele produziu» ⁽⁷⁷⁾, o que constitui uma leitura diversa da bem modesta de Brucker, que apenas mencionou a «erudição peripatética» e as «subtilezas escolásticas».

«Nos *Conimbricenses* (o aristotelismo) atinge proporções mais generosas: abrange toda a filosofia greco-romana e árabo-medieval, não só nos seus valores mais representativos mas até em alguns bem obscuros.» ⁽⁷⁸⁾

Aristóteles é o eixo, mas não a grade da prisão. Quer-se um sistema para um pensamento de *direito pensar*, mas também flexível para se caminhar. A ignorância crítica viu cegueira aristotélica nos *Conimbricenses*, aliás, quando esta ignorância crítica se refere aos *Conimbricenses* tem em mente apenas o Colégio das Artes, omitindo ou esquecendo o miolo, os próprios *Conimbricenses*. Ora, no cânone original, Aristóteles é o eixo mas as rodas rodam. Os autores uma vez se afastam dele, outras procuram conciliá-lo com o mais conforme à fé ⁽⁷⁹⁾ porque, só por uma meio dúzia de erros de facto não se devia alijar toda a estrutura.

A ossatura aristotélica cede espaço para as carnes e as adiposidades. Cabem aí as fontes autorais de que os *Conimbricenses* se servem. Teria grande utilidade o índice onomástico de Autores dos *Commentarii*. A título meramente digestivo, eis alguns: humanistas, são citados em cópia, tanto antigos como modernos; dos filósofos, tanto se citam os escolásticos como os não-escolásticos,

incluindo averroistas, renascentistas e aristotélico-humanistas; dos escolásticos tanto há lugar para os escotistas — Duns Escoto — como para os tomistas — Francisco de Victoria; cientistas como Leonardo da Vinci, Copérnico e Galileu têm lá o seu nome, por muito que seja para espantar, só, que, de acordo com a *regula mentis*, as suas teses eram ensinadas mas não defendidas; e cabalistas como João Pico de Mirandola e outros; e mostram dominar, com perfeição de leitura, a herança medieval, tomista, nominalista, escotista. ⁽⁸⁰⁾ E corrige-se.

São várias as correcções que os *Commentarii* introduzem no discurso aristotélico sobre as ciências, mormente na Geografia. v.g., que o Nilo nasce no Reino do Congo e que há um quarto continente, a América, com base nos contributos dos descobrimentos a que, todavia, não concedem todo o relevo, talvez porque, à data, ainda se não soubesse tudo às claras. Manuel de Góis apela para os contributos dos descobrimentos e introduz consideráveis modificações na Cosmografia.

As teses do *De Revelationibus* (1545) de Copérnico deviam ser mencionados no curso de Física, mas quem as aceitava? Nem Francisco Bacon, nem Isaac Cardoso, ambos cosmopolitas de grandes urbes, se rendiam às hipóteses copernicianas. No Colégio de Coimbra havia um livro de Cristóvão Clávio, o *Comentário à Astronomia de Sacrobosco* (1570), no qual Copérnico aparece citado como o mais sábio dos astrónomos mas, citando a sua teoria heliocêntrica, repele-a. O mesmo Pedro Nunes, quando aceitasse a hipótese, queria que ela fosse demonstrada como tese. Como podia um *curso liceal* assumir, para fins didácticos, uma hipótese ainda a

comprovar como tese digna de aceitação? Por isso, as teses geocêntricas continuaram a considerar-se oficiais, enquanto o nó do problema não fosse desfeito.

Importa apenas distinguir: os Conimbricenses eram enciclopédicos; se não sabiam tudo, sabiam quase tudo; mas, nas teses a defender, só jogavam nas testadas por certeza científica. O mestre ensina o discípulo, mas só lhe deve dar pão cozido.

Evitar a transmissão da ciência mediante alegorias, mitos e símbolos. Antepôr o carácter definitório das cousas que são, e como são. Por isso, a pouca felicidade de Platão no curso, de onde o dizer-se, por vezes, que há um anti-platonismo nos *Commentarii*. Afirmação inócua. Platão, velho e novo, juntamente com os platónicos antigos e modernos — Proclo, Jâmblico, Nicolau de Cusa, Marsílio Ficino — e com os seus opositores, aparecem na *lectio* conimbricense, com suas virtudes, valores e teses, muitas vezes apuradas e defendidas. Com uma nota a mais: todos eles são ancilares da lição aristotélica, porque o eixo que move o carro se chama Aristóteles.

A opção demorou, mas, quando Manuel de Góis chegou à hora de confeccionar o primeiro tratado conimbricense, já não restavam dúvidas, e, a partir daí, o aristotelismo apurou-se, melhorou-se e amplificou-se em cada um dos sucessivos tratados, aspecto em que os cursistas acederam às razões tão funda e explicitamente invocadas por Pedro da Fonseca e pelo superiores da Companhia. A escolha fez-se com critério. Nunca se cedeu a um juízo priorístico. Quando Manuel de Góis chama a Aristóteles «diligentissimus observator»⁽⁸¹⁾ chegava mais a uma conclusão do que assumia um ponto de partida. No entanto, como vimos, sendo o

eixo, Aristóteles nunca foi tido como grade de prisão: «Tratamos todas as questões com a máxima liberdade. Deixamos alguns autores, como deixamos o próprio Aristóteles.»⁽⁸²⁾ Nada impede que a prática posterior haja contrariado a teoria inicial, mas, com autenticidade e com procura séria, os Conimbricenses quiseram todo o Aristóteles como garante da filosofia enquanto órgão de liberdade.

Liberdade, claro, limitada pela prudência e pelo senso do comum, expresso na via colegial.

VIII — CONTEXTO TÉTICO

Que é Filosofia? — De acordo com o método apresentam-se as três principais definições anteriores à de Aristóteles: a) que a Filosofia é o amor da sabedoria, mas a definição peca por ligar o acto mais à vontade (amor) do que à inteligência, quando a sabedoria não reside na vontade, mas na inteligência; b) que é uma ciência das cousas humanas e divinas, contudo esta definição tem deficiência por não ser universalmente aplicável a todas as partes da Filosofia; c) que é uma contemplação da morte, conforme o que Platão atribui a Pitágoras, contudo, a definição resulta incompletíssima. Feita a crítica das priores definições, faz-se a resolução por uma quarta, a de Aristóteles: *Philosophia est cognitio rerum, ut sunt* — Filosofia é o conhecimento das cousas como são, e explica-se que este *como são* significa o mesmo que conhecer por suas causas (*atque per suas causas*). ⁽⁸³⁾ Conhecer as causas de uma coisa obriga ao conhecimento de todas as causas, incluindo as primeiríssimas, de onde estas serem próprias da sapiência, que as conhece. Sapiência define-se como a «cognitio rerum per altissimas causas», o conhecimento das cousas pelas altíssimas causas. ⁽⁸⁴⁾

A Filosofia apresenta uma tripla divisão: *natural*, *moral* e *dialéctica*, por ser tríplice a ordem das cousas que caem sob a sua alçada: as *coisas físicas*, que a razão não produz, mas só examina e pondera; as *coisas mentais*, que a razão patenteia a si mesma; as *coisas da razão e da vontade* em vista da procura do que for honesto e verdadeiro. Dito ao modo de Góis: a primeira filosofia é a da ciência natural, a segunda é a da ciência racional, a terceira é a da ciência moral. ⁽⁸⁵⁾ A Filosofia, para absolutamente o ser, deve incluir nela toda esta distribuição, pelo que a obra aristotélica é absoluta Filosofia, por não fazer omissão de qualquer uma das suas partes, incluindo a característica de ter sido um «acerrimus naturae indagator», um acérrimo indagador das coisas naturais. O juízo não supõe que o sistema aristotélico detenha a verdade absoluta; supõe que é um sistema de indagação da verdade, havendo matérias em que cometeu erro, por dificuldade de aplicar os princípios a uma situação particular da qual eles possam ser deduzidos, pelo que o método aristotélico é de seguir, embora rectificável, onde careça de rectificação, por amor de verdade. Diz Manuel de Góis, no Proémio:

A nós agrada-nos muito aquela [definição de Filosofia] que refere, entre os antigos São João Damasceno, no livro 4 da sua Dialéctica e Amónio, no princípio dos Predicáveis, tirada principalmente de Aristóteles, no livro 10 da Metafísica, capítulo 3 a saber: Filosofia é o conhecimento das coisas como são. As palavras «como são» dizem o mesmo que «por suas causas», se as tiverem.

Da mesma forma que as coisas cujas causas se investigam conseguem existir pelas causas, assim se diz perceberem-se como são, quando por elas se conhecem. Consta, porém, que a Filosofia

deve surpreender as causas, porque do mesmo modo que da admiração, isto é, do conhecimento dos efeitos e ignorância das causas, começaram os homens a filosofar, isto é, a inquirir as causas, como ensina Platão, no Teeteto e Aristóteles, no livro 1 da Metafísica, cap. 2, assim é justo considerar perfeitamente Filósofo ou sábio todo aquele que atingiu o conhecimento das causas. Toma-se, no entanto, algumas vezes Filosofia, por enevoada e imperfeita inteligência das coisas, como em Platão no Convívio. Noutras, só pela Primeira Filosofia, como em Aristóteles, livro 4 da Metafísica, capítulo 2, texto 5. Nós, porém, no decurso da obra preferimos considerá-la segundo a noção que por último foi definida, em que se diz conhecimento das coisas como são.

Muitas divisões da Filosofia foram apresentadas pelos antigos. Examinaremos duas delas com demora, consideradas mais célebres e de maior interesse para o presente fim. A primeira é aquela que distribui a Filosofia em natural, moral e dialéctica. Compreende, porém, neste lugar a palavra «natural» (na acepção lata de natureza, donde tira o nome), não só a Filosofia, mas também a Metafísica e as disciplinas matemáticas. Esta divisão acerca de cujo autor nem todos os escritores concordam, foi recomendada por Platão, como atesta Alcino no livro da sua doutrina, capítulo 3 e Eusébio Cesareense no início do livro II da Preparação Evangélica. A mesma seguiu Aristóteles no livro 1 dos Tópicos, capítulo 12, Crisipo, Eudromo, Xenócrates e outros que Laércio recorda na Vida de Zenão, depois de Plutarco, livro 1 Das Sentenças, capítulo 1.

Que esta maneira de dividir a Filosofia é apta e perfeita pode mostrar-se do modo seguinte: a Filosofia tem em vista a felicidade humana. (Como assevera Santo Agostinho no livro 19 da Cidade de Deus, capítulo 1, seguindo Platão, o homem não tem outro motivo para filosofar, senão o desejo de ser feliz). Porém a felicidade humana, segundo atesta Aristóteles, capítulos 7 e 8 de

livro 1 da Moral a Nicómaco reside parte na acção conforme a virtude, parte na contemplação da verdade. Importa, pois, que exista alguma ciência que contenha a razão de honesto e contribua para a virtude e probidade dos costumes. Esta é, com efeito, a Filosofia Moral. Do mesmo modo, outra que prescrite os ocultos mistérios da natureza e se consagre apenas à ocupação de conhecer a verdade. Ora esta diz-se Física. Depois a aquisição e prática deste género de ciências tornam-se evidentes com a discussão. Mas nisto, muitas vezes, alucina-se a mente, enganada pelo erro. Tem, pois, de se estatuir uma terceira arte que anteponha a luz e habilmente proveja por que a falsidade não tome o lugar da verdade. Esta chama-se Dialéctica. Por conseguinte, outras tantas são as partes da Filosofia.

[...] A Filosofia, portanto, nem precisa de mais nem pode contentar-se com menos partes.

Santo Agostinho, em parte no livro 8 da Cidade de Deus, capítulo 4, e em parte no livro 11, capítulo 25, explica a razão da mesma tripartida variedade, com uma comparação, mais ou menos deste modo: como são três os requisitos que se exigem em qualquer artifice para fazer alguma coisa — natureza, saber e exercício, das quais, a primeira é julgada pelo engenho, a segunda pela ciência, a terceira, pela obra produzida — assim os Filósofos tiveram de encontrar três disciplinas: a natural, por causa da natureza; a racional, por causa do saber; a moral, por causa da prática. E visto que o homem foi criado por Deus, de modo que, por meio do que nele é superior, chegue àquilo em que leva vantagem a todas as coisas: por esta mesma tripartida ciência, o homem atinge o uno, vero e óptimo Deus, sem o qual nenhuma natureza subsiste, nenhum saber instrui, nenhuma prática aproveita. São, pois, segundo a opinião de Santo Agostinho, estas três partes da Filosofia, como que três graus, com os quais o perfeitamente sábio, aspirando a brisa celeste, procura alcançar o ponto mais elevado, acabando por ficar mais próximo da

semelhança de Deus. Com razão alguém as denominou também três dons singulares, com que as inteligências humanas, a exemplo da hierarquia celeste, se iluminam, purgam e aperfeiçoam.

Efectivamente, a Dialéctica, enquanto com o artifício de discutir, distingue o verdadeiro do falso, alumia a alma, difundindo a luz da verdade; a Filosofia Moral purifica, enquanto regula os costumes e estirpa as fibras dos vícios, a Natural, aperfeiçoa enquanto adorna a inteligência com a mais alta compreensão das cousas ocultas.

[...] Uma última divisão é aquela em que se não divide toda a Filosofia, mas somente a parte que assenta na contemplação, a saber. Metafísica, Fisiologia e disciplinas Matemáticas.».

O critério da verdade prevalece sobre a escolha de um filósofo. «Quem adere às opiniões de um Filósofo, ainda que de engenho e doutrina excelente, com o propósito de não se afastar dele nem uma unha, dá-nos claro ensejo de julgarmos que esse não pretende encontrar a verdade, mas sim seguir a preconcebida autoridade do doutor... Nada mais alheio ao verdadeiro filósofo, que o mesmo é dizer, ambicioso da verdadeira sabedoria, do que isso. Para ele, a amizade de Platão deve contar menos do que a verdade.»⁽⁸⁶⁾ Ou seja: a amizade de Aristóteles deve contar menos do que a verdade. O espírito livre de pesquisa, de indagação, e de itinerário da mente para a verdade segue o método e o saber de Aristóteles, mas Aristóteles não deterá o indagante de indagar e de ver o que a ele, mestre, lhe não foi dado ver.

Que é a Ciência? É o conhecimento certo de cada uma das coisas em particular e de todas em geral, de modo exaustivo e plenário. «Dado que a palavra ‘Ciência’ se entende em várias acepções, aplicando-se

umas vezes a qualquer conhecimento, outras vezes somente ao conhecimento verdadeiro, outras vezes nem a todo o verdadeiro, mas apenas ao demonstrado e imutável, outras vezes, finalmente, apenas ao conhecimento verdadeiro, demonstrado e discursivo, — no caso presente só o último sentido é objecto de definição; não, porém, em toda a sua amplitude, mas enquanto se diz ciência *propter quid*.»⁽⁸⁷⁾ De *scire, scientia* é o saber que conhece não só objecto mas a sua causa, e saber ainda que causa é a razão de ser do objecto. Dispõe-se como conhecimento judicativo da razão, e não dos sentidos; é conhecimento pelos efeitos e indutivo até ao achamento da primeira causa; é conhecimento, tanto por causa próxima como por última causa; enfim, *ciência é o conhecimento necessário*.⁽⁸⁸⁾ Logo, se não se tem a certeza, não se tem ciência, cujo objecto é necessário e perpétuo. O que se dá por sorte ou por acaso não pode ser objecto de ciência, quer dizer, os acidentes, conjunturas ocasionais, não são objecto de uma ciência peculiar. A ciência sabe por causas e por princípios universais mediante a razão raciocinante. As propriedades da ciência são cinco: certeza, determinação, objectividade, fundamentação e discursividade racional, sendo a certeza a propriedade absolutamente necessária, por se definir como «firma stabilisque cognitio». Toda a ciência é demonstrável, pois, tudo o que se sabe por ciência passa por uma demonstração. «Omnis doctrina, omnisque disciplina intellectiva ex praecedenti cognitione fit», tal como a razão: a razão é demonstrativa; a ciência é da razão, a ciência é-o, se for demonstrativa.⁽⁸⁹⁾ Concluindo com Aristóteles: «habitus per demonstratione acquisitus» — o hábito (conhecimento) adquirido por demonstração. A

unidade da Ciência como epistemologia permite a pluralidade das ciências, que são, ou concretas, ou abstractivas. As concretas carecem dos sensíveis singulares, não assim as ciências abstractivas, que integram a «contemplativa Philosophia», e que são as ciências naturais, as matemáticas e as metafísicas. Nas ciências naturais, o entendimento prescinde dos sensíveis singulares, nas ciências matemáticas, o entendimento prescinde da matéria comum e, enfim, na metafísica, o entendimento prescinde das razões materiais e fixa-se na simples razão de ser do ser em geral e do ser em particular. ⁽⁹⁰⁾

A Ciência não se esgota na contemplação abstractiva. Dado que o conhecimento também passa pelos sentidos, a experiência é adjuvante da ciência. Os princípios de Pedro da Fonseca foram considerados pelos Conimbrencens, neste aspecto — «o que é contrário à experiência repugna à razão» ⁽⁹¹⁾, sempre se fazendo assento na experiência, de um modo ou de outro, porque «a experiência gera as artes e as ciências; a inexperiência produz o acaso; a experiência é a mãe da filosofia e, por isso, as coisas que caem debaixo dos sentidos não devem ser estudadas por meios matemáticos e metafísicos, mas sim por recurso à experiência, com o auxílio dos sentidos.» ⁽⁹²⁾ A lição provém de Aristóteles que, nas ciências naturais, deu primado à observação.

O medianeiro da Ciência é o conhecimento — adequação do objecto à mente, assimilação do conhecível pelo conhecente, o que envolve a questão da alma, por nela residirem as sumas das faculdades cognoscentes. Há dois níveis de conhecimento, o sensitivo, que conhece o objecto enquanto recebe a

espécie, produz o acto de sentir e recebe o próprio acto em si; e o conhecimento intelectual, que se divide em intuitivo e abstractivo. ⁽⁹³⁾ O primeiro, ou de visão, é a notícia do objecto presente enquanto presente; o segundo é o conhecimento de algo que não se acha de imediato presente. Os sentidos são a porta de passagem das coisas que se conhecem, «janelas da alma» e tudo passa pelos sentidos: «omnis nostra cognitio a sensu oritur». ⁽⁹⁴⁾

A *via*, a *ratio*, a *ordo* ou o *modus* da verdade, e da Ciência, é a Dialéctica, *ars disserendi*. «Só a Dialéctica investiga a verdade discorrendo..., mas só ela ensina de que modo o nosso espírito deve discorrer rectamente e sem erro, revelando o desconhecido a favor do conhecido» ⁽⁹⁵⁾, de onde a Dialéctica se instituir como a arte de ensinar a ensinar. Consiste numa prática, numa praxe: «cuius finis est praxis, seu operatio». A Lógica é uma arte que visa a prática, instituindo-se como ciência operativa da própria ciência. Esta articula-se e torna-se razão demonstrativa da ciência e da certeza acerca dela.

A questão dos Universais é suscitada pela *Isagoge* de Porfírio com que Sebastião do Couto inicia o seu tratado. Os Conimbricenses identificam *predicável* e *universal*, achando-os vocábulos comuns, «communi vocabulo». Que é o *universal*? É unidade, com capacidade de predicar — «est unum quid, ad multas pertinens», ou seja: tem as características de unidade (*unum quid*), de aptidão predicável (*aptitudinem*) e variedade (*de pluribus*), seguindo, contra o nominalismo e o platonismo, a regra do realismo e de Aristóteles. O universal é dizível em quatro acepções: *in causando* (diz-se das causas comuns, v.g. Deus), *in significando* (dos nomes comuns a vários, v.g. anjos), *in essendo* (das naturezas comuns existentes

em vários indivíduos, v.g. natureza humana) e *in praedicando* (que se predica de vários, v.g. cavalo).⁽⁹⁶⁾

Os critérios físicos e cosmológicos, com entrosamentos metafísicos, partem da lição aristotélica. Respeitam-se os arquétipos e os paradigmas téticos, os motes necessários do discurso aristotélico e, quanto aos observáveis, introduzem-se correcções e modificações, desde que se achem fundamentos, garantidos, ou pelo senso comum, ou pelo senso das escolas. Há coisas que existem por natureza: animais, plantas, corpos simples. O objecto da Física é a própria ciência da natureza enquanto tal, em que se verificam os movimentos e as mutabilidades, categóricas e acidentais. Os elementos do movimento são a potência e o acto em relação um com o outro, mediante a perfeição. O movimento decorre da fonte, o *motor imóvel*, que o produz.

O conceito de matéria, discutido no contexto do hilemorfismo, propõe que, se a matéria existisse dependente da forma, só teria existência enquanto a forma subsistisse. A matéria é, por isso, um real distinto e positivo: a nova forma não traz consigo, numericamente, a mesma matéria.

De cada coisa se dirá conhecer-se por *natura*, por *essentia*, e por *quiditate*. Os acidentes não têm substância própria. Acção e paixão constituem *unus et idem actus*. A astrologia não se resolve a simples matemática, mas assume a física. O universo é perfeito, no todo e nas partes, enquanto o mundo surge como uma «*ordo et digestio universonum*». ⁽⁹⁸⁾ Os corpos celestes são matéria concreta e a terra acha-se constituída no centro do mundo. Estável e central — aqui se segue também a doutrina bíblica — e os elementos ocupam receptáculos: *sinus terrae, graemiu aquae, receptaculum aeris*. Os meteoros

pertencem ao mundo sublunar, não sendo celestes, e o trovão constitui um fragor súbito e veemente, causado pela dissolução das nuvens nos ventos. O vento não provém da exalação solar, mas da expiração húmida do mar.

Seguindo-se a regra aristotélica, em alguns aspectos houve de se recorrer aos autores de mais próxima autoridade, com resultados obtidos na experiência. Embora Galileu seja citado, as suas teses não se achavam ainda consentidas definitivamente, preferindo-se o dinamarquês Tycho Brahe (fal. 1601), precursor de Kepler, cuja astronomia, com algumas novidades pontuais, respeitava as teorias clássicas do geocentrismo. Quanto à geografia, os Conimbricenses não passaram ao largo das conclusões obtidas pelos descobrimentos e das informações transmitidas pelos missionários. «O que marca a distância irreduzível entre os Conimbricenses e os intelectuais ligados aos Descobrimientos ou pelos seus dinamismos influídos, é a atitude perante a autoridade da ciência tradicional e o valor dos seus métodos de análise.»⁽⁹⁹⁾ No entanto, foi possível abandonar alguns antigos postulados, sendo a grandeza da terra dada em graus, como nos escritos de Duarte Pacheco Pereira e, quanto às partes da terra, propõe-se um quarto continente, a América, conhecida desde 1492, elucidando-se que o Brasil, descoberto pelos portugueses, é um «vasto prolongamento da América».⁽¹⁰⁰⁾

O enigma dos antípodas também aparece soluto, aceitando-se a sua existência, uma vez descobertos o Congo e o Brasil, pelo que, para os Conimbricenses, os antípodas deixaram de ser questão, por efeito, das navegações. A nova perspectiva do mundo terreno,

embora ainda parcelar, permitiu construir a tese da humanidade de todo o género humano, pela qual a missionologia jesuíta, contra as posições reaccionárias das escolas europeias, ampliou o género humano, assumindo os índios e outros povos como *homens*, e não como bestas, todos tendo, como os europeus, alma e bestialidade.

Algumas interpretações míticas foram abandonadas, transitando-se da ideia de *in significando* para a ideia *in essendo*, por exemplo; que as marés derivam da influência lunar, e que o Mar Vermelho é tão «branco» como qualquer outro, a sua tonalidade se devendo à presença de corais no fundo das águas. ⁽¹⁰¹⁾

Claro, há inúmeros aspectos imutáveis, citando-se apenas a lição sobre a realidade física da Estrela de Belém, ou a interpretação anagógica do *arco-íris*, que Manuel do Góis lê por alegoria — «coelestis figura nobis Dei simul clementiam et severitatem ante oculos ponit», ⁽¹⁰²⁾ glosando Aristóteles. Com alguma frequência, as teses físicas são afirmadas por uma leitura literalista da Sagrada Escritura, que, a essa luz, era incontraditável. A remissão para o *Génesis* e para os *Salmos* para defender o geocentrismo e a constituição da terra como fundamento do mundo é um exemplo. O mundo é, porém, uma criatura. Como o homem, o mundo está pendente do amor divino, criador e primeira causa de tudo quanto existe, pelo que o universo, as criaturas e os homens são *epifânias* — apresentação do poder providencial de Deus.

É este o mundo do homem. E das brutas criaturas, que não têm alma intelectual. Que é o homem? Uma alma criada e incarnada. Uma alma num corpo. Que é a alma? A alma define-se como «acto primeiro substancial

do corpo orgânico e com vida em potência» (103), isso por meio da qual vivemos, sentimos, mudamos de lugar e entendemos. Sem alma, não haveria homem, ou seria matéria informal, sem forma. Elemento operativo, a alma é simples, espiritual, subsistente e imortal. Criada do nada, imaterial, igual em todos os homens, cuja diferença se origina nos corpos, dispendo de cinco potências: vegetativa, sensitiva, locomotora, apetitiva e intelectual. Conhece mediante as comunicações dos sentidos, através das espécies sensitivas, que passam através dos cinco sentidos. Mentalmente formulados, os objectos assumem-se *sinai* produtor de verbo, com cinco requisitos: ser algo na mente, ser gerado pela acção inteligível, ser semelhante à coisa e sua imagem, ser expressiva do objecto e não permanecer, cessando o acto cogitativo. Os sinais apresentam-se em dois graus: o *fantasma*, termo médio que liga as coisas e o entendimento — «para qualquer elemento sensível poder passar para o entendimento é necessário que primeiro exista na fantasia», e a *espécie inteligível*, representação do objecto entendido.

Na alma existem dois intellectos, o intellecto agente e o intellecto passivo. O intellecto agente é a própria alma enquanto entende. Só um imaterial, o intellecto, pode intellectualizar, libertando-a de matéria, a espécie sensível. O intellecto passivo julga e entende. Potenciados na alma, tornam-se actos por virtude da perfeição. No começo, ou na origem, toda a alma é originada como tábua não escrita — «*tabella non scripta*» — e todas as almas são iguais, movimentando-se na diferenciação em vista das espécies inteligíveis que lhe são dadas. Formalmente iguais, tornam-se intellectualmente diferentes.

Os homens, almas vivas, iguais mas diferentes, vivem um saber comum original e devem viver em graça uns com os outros. *Communio et gratia*. No decurso da medievalidade, a Ética, ciência da felicidade em comum, baseou-se nas doutrinas dos Estóicos. Os Conimbricenses operaram duas revoluções: a primeira, chamando a Ética de Aristóteles a primeiro plano; a segunda, abrindo o caminho a uma Ética considerada como tratado filosófico autónomo, conforme se demonstra pelo facto de Manuel de Góis, um pouco à margem do esquema dos *Commentarii*, assumir a Ética de Aristóteles como um valor próprio do curso conimbricense. Enquanto na Universidade a Ética era estudada juntamente com a Teologia, no Colégio das Artes vai ter autonomia e curso próprio.

Que é a Ética? É a ciência moral que tem por fim ensinar o modo de viver honestamente, instruir na probidade dos costumes e levar ao feliz estado de vida, *ad felicitatem vitae statum*.⁽¹⁰⁴⁾ Cada ciência deve definir-se pela sua finalidade, pela sua *causa final*. A causa final da Ética é a felicidade. Qual o sujeito da Ética? — O homem, enquanto actua em liberdade e se pode aperfeiçoar em vista do alcance da felicidade. Quais as partes da Ética? A primeira é a Moral, ou Monástica, que regula os costumes do homem considerado absolutamente em si (*in se absolute*); a segunda é a Economia ou Familiar, que ensina ao governo da família; a terceira é a Política ou Civil, que visa estabelecer a República ideal e orienta o homem para o bem universal. Com vista a este exercício considerou-se fonte imprescindível a *Ética a Nicómaco*, deixando a chamada Ética especial para os cursos teológicos. No

entanto, os Conimbricenses apenas versarão a Ética Moral ou Monástica, equivalente da actual Ética Geral.

A Ética conimbricense influenciou, mediante as suas derivadas para a Economia e para a Política, a Ética especial a que Luís de Molina e Francisco Suárez deram contributo específico e singular, mormente na área do Direito Natural Internacional criado, embora Hugo Grócio tenha mais fama, e raro se mencionem os contributos dos Conimbricenses para o desenvolvimento europeu desta ciência. A Justiça é apresentada como uma virtude moral residente na vontade, atribuindo a cada um o que lhe é devido, ou por natureza, ou por estado, por isso considerando a paridade do Direito: natural e positivo, ou legítimo, o que decorre da Natureza e o que decorre da Lei.

Embora estabeleçam um clima pontifical para a Teologia, os *Commentarii* deixam-na de fora, porque eles querem constituir um *curso filosófico*, mas supõem a sequência correlata para a Teologia: «Do que fica dito, ninguém concluirá que a ciência que trata de Deus..., a Sagrada Teologia, não é distinta da ‘Primeira Filosofia’⁽¹⁰⁵⁾ Os filósofos antigos nunca cuidaram dela, omitindo-a na divisão das ciências. Porquê? Porque a Teologia é uma ciência que, discursada por razão, procede por Revelação e, esta nunca brilhara aos olhos dos antigos. A Teologia é, porém, a causa final segunda da Filosofia — obter a ciência acerca de Deus. A causa final primeira, primeiríssima, é gozar a felicidade divina.

Em Teologia, houve alguma discussão antes de se identificar o modelo a seguir, antes que a opção por Tomás de Aquino prevalecesse. «Facilmente se verá que o não fazemos sem razão, ao considerar o seu preclaro talento, o seu notabilíssimo discernimento, o seu

espírito livre de injustificáveis preferências, e a grandeza e a variedade da sua obra.»⁽¹⁰⁶⁾ Tomás foi aceito e seguido, mas ainda em liberdade. Na presença de vários tomismos — dominicano, carmelita, universitário... — indicou-se Tomás, mas não um tomismo, e esta forma de pôr a escolha propiciou, sem dúvida, o surgimento de um novo tomismo, o jesuíta, cuja natureza e valores nos excedem.

Assim, «o Curso Conimbricense, pela sua estrutura sistemática e densidade especulativa, corresponde historicamente ao apogeu da elaboração metafísica portuguesa»⁽¹⁰⁷⁾, não obstante a sua relatividade temporal em termos de ciência das conjunturas. Quanto aos grandes princípios da arte de pensar e da arte especulativa, raro perdeu um grau de actualidade. E o que mais importa: foi a única vez em que se conseguiu, na condição portuguesa, um organon sistemático de todas as ciências, em conformidade com as determinações da Filosofia.

IX — ASCENÇÃO E GLÓRIA

Os *Conimbricenses* foram a norma do pensamento filosófico das escolas da Companhia de Jesus, tanto em Portugal como na Europa, sobretudo nos países onde a prevalência da Escolástica de origem peninsular foi tida e havida como primeiro recurso mental na oposição às teses da Contra Reforma e das ciências modernas que, pelo descobrimento de um *facto novo*, admitiam a hipótese de questionar a validade dos princípios da nominada *philosophia perennis*. As garantias oferecidas, mesmo à Inquisição, em matéria de doutrina, eram tais, que os livros de ideias, cujas teses fossem concordantes com as dos *Conimbricenses*, não careciam de licença do Tribunal da Inquisição de Coimbra.

Tinha-se como justo guardar o universo de teses do Colégio das Artes, sobretudo na disciplina da pesquisa e da defesa do pensamento certo, a Lógica. Visitando o Colégio em 1637, o Provincial Pedro da Rocha determinou que não haveriam de se defender opiniões contra a Lógica *Conimbricense*, nas disputas de mestres e de alunos; quanto muito, e poucas vezes, se poderia pôr a questão de forma problemática, sem incorrer na rejeição das normas lógicas do aristotelismo

conimbricense. ⁽¹⁰⁸⁾ Uns anos mais tarde, e quando a renovação dos *Commentarii* se tornara um problema algo dramático e urgente, o Provincial Jerónimo Vogado sublinhava a geral obrigação de se seguir o Curso, ainda que, num caso ou em outro, se pudesse defender opinião contrária ⁽¹⁰⁹⁾, o que vinha a confirmar as disposições do seu antecessor, Pedro da Rocha. Sabia-se que, pelo menos nas matérias da Física, do Céu, dos Meteoros e mesmo da Geração e da Corrupção, havia lugar a necessárias actualizações, embora o mesmo se não pudesse dizer, com efectiva validade, da Lógica, da Psicologia e da Ética. No entanto, os *Commentarii* não serviam apenas em Coimbra. Eram já seguidos como lição magistral nos Colégios de Évora ⁽¹¹⁰⁾, 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, noutra lugar, o método e o saber do Colégio das Artes. Pondo de lado o peso apologético que possa ter interposto no seu testemunho, merece crédito o escrito por António Franco: «Veneravam as universidades não só o selecto e seguro das suas resoluções, mas a torrente de eloquência, que parece de um daqueles antigos e mais excelentes pais e mestres da língua latina» ⁽¹¹¹⁾ — factor não despiciendo: os cursos universitários achavam, nos Conimbricenses, senão a modernidade, ao menos uma alta lição de humanidades latinas, eloquentes e belas, o que agradava a uma sociedade de estilo, de barroquizante tendência.

A expansão missionária da Companhia de Jesus levou à abertura de escolas em outros continentes. No Brasil, o primeiro colégio a fundar-se foi o de Todos

Santos (1566), onde o primeiro curso filosófico teve por regente o P. Gonçalo Leite, que naturalmente levou de Coimbra, não os *Commentarii* por então ainda não elaborados, mas alguns bordões manuscritos. O colégio de Olinda abriu em 1580, incluindo também um curso filosófico. Segundo consta, o primeiro curso da Baía foi lido a partir de 1572, tendo recebido graus, já alunos da casa, já alunos de fora. O mencionado colégio era, para todos os efeitos, uma *faculdade de filosofia* e, em tempo, os *Conimbricenses* passaram a ser seguidos como livros de fundo do curso filosófico baiano ⁽¹¹²⁾, que mereceu homologação universitária por provisão régia de 16 de Julho de 1675.

De facto, os *Commentarii* eram livros de curso, não apenas em Portugal mas em outras províncias — sendo por então que mais sentida foi a inexistência dos livros de Lógica e de Metafísica, o que constituía uma vergonha. Também se reclamava sobre a pouca disponibilidade de exemplares para todos os cursos.

Na Baía, os *Commentarii* eram seguidíssimos. Em 1613, o Geral Acquaviva oficiava a todos os Colégios, que a controvérsia «de auxiliis», suscitada pelas teses de Luís de Molina acerca da graça e da liberdade, tinha sido suspensa «sine die» pelo Papa. Ficando talvez preocupado, que alguma suspeita pudesse envolver a sua comunidade, o Provincial Henrique Gomes escreve ao Geral, informado que, na Baía, era rigorosamente seguido por mestres e alunos o «Curso de Coimbra», embora também se ensinassem algumas opiniões não-tomistas. Só nos finais do século XVII começaram a aparecer alguns *cursus philosophicus*, de autoria indígena, como o de Domingos Ramos, mas todos, de um modo ou de outro, inspirados no modelo conimbricense. ⁽¹¹³⁾

A primeira escolástica brasileira tem, como predominante factor de influência os Conimbricenses, após a qual outras determinações surgiram. Nem sempre isto foi entendido. Luís Washington Vita diz que a filosofia ensinada pelos Jesuítas foi o tomismo. ⁽¹¹⁴⁾ Em teologia, sim; em filosofia, era o aristotelismo. Há, de resto, exemplos escritos, e documentados por Serafim Leite, de que o tomismo não era absolutamente aceite na Baía. Geraldo Pinheiro Machado trata deste aspecto da presença dos *Conimbricenses* no Brasil de forma ligeira e quase indicativa, no que cerceia a iniciação aos fundamentos brasileiros. ⁽¹¹⁵⁾ Melhor entendimento do tema acha-se na obra de António Paim ⁽¹¹⁶⁾, embora, a nosso ver, todo o capítulo inerente solicite, por um lado, a apanha das pesquisas realizadas por Serafim Leite e, por outro, o levantamento das obras seiscentistas e setecentistas que ofereçam conotações com os Conimbricenses, no âmbito da Segunda Escolástica.

A prática da escolástica conimbricense ter-se-á processado também no Colégio de S. Paulo de Luanda (Angola), aberto em 1605, mas eco maior houve a Oriente. Nem todas as casas jesuítas dispunham de cursos filosóficos, mas o Colégio de S. Paulo (Goa), fundado em 1542, abriu aulas públicas em 1556, com um curso filosófico e um curso teológico. Do curso filosófico, o primeiro lente foi o Padre António Quadros, seguindo-se o esquema conimbricense e, quando os *Commentarii* foram impressos, também eles se tornaram livros de curso. ⁽¹¹⁷⁾ Na China, e nas casas de estudo dos jesuítas, os Conimbricenses foram lidos e respeitados, como mensageiros da filosofia ocidental. Diz-se que o Padre Francisco Furtado (fal. 1653) os

traduziu para chinês, em dez volumes, com o título *Meng-Li-Tan* tal como traduziu o *De Coelo et Mundo*, de Aristóteles, em seis volumes, com o título *Wan Yan-Chuen*.⁽¹¹⁸⁾

O sucesso ocorreu, porém, de modo especial na Europa. O lugar de relevo foi-lhes reconhecido, já ao tarde, por historiadores como João Jacob Brucker, na *História Crítica da Filosofia*, e por B. de Saint-Hilaire, que considerou os trabalhos de «muito valor» e «remoçaram quanto lhe foi possível a escolástica apoiada em Aristóteles». ⁽¹¹⁹⁾ O testemunho de maior clareza provém das edições que se repetiram em várias metrópoles europeias:

Alemanha:

Os *Libros Physicorum* foram editados em Colónia oito vezes, a primeira em 1596, a última em 1625.

Os *Libros de Coelo* tiveram oito edições, a primeira em 1596, a última em 1631, com reedições intermédias.

Os *Libros Meteororum* foram editados cinco vezes, a primeira em 1600, a última em 1631.

Os *Parva Naturalia* tiveram cinco edições, a primeira em 1600, a última em 1631.

A *Ética a Nicómaco* obteve seis edições, a primeira em 1600, a última em 1631.

Os livros *De Generatione et Corruptione* foram editados três vezes em Mogúncia (a primeira em 1600, a última em 1615) e uma vez em Colónia (1633).

Os *De Anima*, sete vezes, a primeira em 1600, a última em 1629.

O *Universam Dialectam* saiu uma vez em Mogúncia (1606) e cinco vezes em Colónia, a primeira em

1605, a última (chamada «1.^a edição alemã») em 1633.

França:

Os *Physicorum* tiveram cinco edições em Lyon, a primeira em 1594, a última em 1610. Alguns autores mencionam uma de 1591, mas acha-se indocumentada.

Os *De Coelo* tiveram quatro edições em Lyon, desde 1594 a 1616.

Os *Meteororum* saíram na mesma cidade em cinco edições, a primeira de 1594, a última em 1616.

Os *Parva Naturalia* apareceram em Lyon seis vezes, a primeira em 1593, a última em 1616.

O *Ética a Nicômaco* teve, na mesma cidade, sete edições, a primeira em 1593, a última em 1616.

O *De Generatione et Corruptione* saiu, na mesma cidade, três vezes, entre 1600 e 1613.

O *De Anima*, seis edições lionesas, a primeira em 1600, a última em 1627, e uma em Estrasburgo, 1627.

O *Dialecticam* teve duas edições lionesas, em 1607 e 1610.

Itália:

Os *Physicorum*, duas edições em Veneza, 1602 e 1616.

Os *De Coelo*, duas edições em Veneza, 1602 e 1606.

O *Ética*, duas edições na mesma cidade, 1593 e 1616.

O *Generatione*, uma edição veneziana, 1616.

O *De Anima*, quatro edições venezianas, a primeira em 1602 e a última em 1627.

O total computado de edições europeias, incluindo as primeiras portuguesas atinge as 112 edições. Como prova de glória se devem mencionar as quatro edições (Hamburgo, Veneza e Francoforte) da chamada *Lógica Furtiva*, de 1604, que apelou, no título, à autoria dos Conimbricenses.

O prestígio destes livros também se consolidou pelas edições de Pedro da Fonseca, assumido como conimbricense. A *Isagoge Philosophica* teve doze edições na Alemanha e na Bélgica; o *Institutionum Dialecticarum* atingiu as trinta e seis edições, até ao primeiro quartel do século XVII, em Itália, Alemanha e França; dos *Commentariorum Metaphysicorum* conhecem-se trinta e uma edições, algumas delas parciais, em Itália, França e Alemanha. Estes livros foram os de origem portuguesa mais lidos na época, por professores, e seguidos por estudantes. Sem dúvida, que os principais utentes eram as escolas da Companhia, mas também acharam, fora delas, leitores interessados e atentos, principalmente a título de consulta, ou a título de pesquisa para o ensino.

Na Alemanha, a presença dos Conimbricenses é um facto testemunhado, estando ainda por efectuar o levantamento do contributo da filosofia conimbricense para o surto da filosofia alemã posterior ao século XVII, mormente a posterior a Leibniz. Valentim Valtheim, professor em Iena na segunda metade do século XVII tinha como autores capitais os seguintes, a que atribuiu encómios: «in philosophia morali S. Thomam *ducem*, in metaphysicam Suarezium *papam*, Vasquesium, Sanchesium, Molinam, Valentiam et Conimbricensis viros dignos immortalitate» ⁽¹²⁰⁾ — alguns deles efectivamente aliados ao pensamento conimbricense, e dos quais,

aludindo principalmente a Fonseca, Leibniz dizia que a filosofia hispânica bem merecia o esforço de uma vigília.

Leibniz estudou o curso conimbricense que, por vezes, andava junto com as *Institutiones* de Pedro da Fonseca, as quais constavam da biblioteca de seu pai. Segundo testemunho do seu biógrafo, Leibniz lia os tratados de Pedro da Fonseca como se fossem um romance de cavalaria e, com eles, decerto, alguns dos Conimbricenses ⁽¹²¹⁾, cujo realismo medianeiro ensinava a evitar os extremos, tanto do absoluto idealismo, como do absoluto nominalismo em que, já no século XVII, o pensamento tendia a cair, gerando, ou idealismos, ou materialismos radicais em posteriores épocas. As diferenças de Leibniz em ontologia e teodiceia não obliteram a presença e a incidência do realismo conimbricense na gestação da sua harmónica forma de pensar e de filosofar.

Noutras linhas sequenciais, identificam-se autores jesuítas que apelam à autoridade dos Conimbricenses. Citem-se Francisco Suárez Granatense, profundamente atingido por eles, tanto no plano do Direito como, de modo especial, nas *Disputationes Metaphysicae* (Salamanca, 1597), e, não abundando em citações nominais, oferece múltiplas convergências doutrinárias. Rodrigo de Arriaga, professor de Filosofia e de Teologia em Salamanca e Praga, remete para os *Commentarii* no seu *Cursus Philosophicus* (Paris, 1632) o mesmo ocorrendo nas *Disputationes Philosophicae* (1618) de Pedro Hurtado de Mendoza. Fora da Companhia, e num instituto ao tempo em aberta concorrência como ela, por causa da questão «de auxiliis», o dominicano João de Santo Tomás, que objectivou a recriação da tradição tomista integral na Ordem dos Pregadores, escrevendo um

extenso e pormenorizado *Cursus Philosophicus* ⁽¹²²⁾, remete, nas questões da Lógica e da Filosofia Natural para os Conimbricenses, por os haver como dignos de crédito, ainda nas questões em que factos modernos já deviam ser levados em conta.

O século XVII francês também respeitou de modo variado a *lectio* de Coimbra, que servia de compêndio em escolas de Bordéus, de Puy, e de Caen, onde o Padre Cally a privilegiava em suas lições, tal como Cornelio a Lapide, nos *Comentários ao Génesis* (1616), servindo-se das teses conimbricenses em Filosofia da Natureza. Por outro lado, Nicolau Malebranche, no *De la Recherche de la Verité* a páginas tantas do terceiro volume, da edição parisiense de 1846, afere à doutrina conimbricense, que cita pelo nome correcto, havendo lugar para questionar em que medida a tese de Malebranche, na analogia da verdade com o verbo divino, harmonizando razão e fé, não depende intrinsecamente da incidência desta tradição magistral.

O caso mais caso é, porém, o de Renato Descartes, último dos escolásticos, primeiro dos modernos. Descartes frequentou o Colégio da La Flèche e leu, sem dúvida, os *Commentarii*. Esteve em La Flèche com os Jesuítas uns nove anos (1606-1615) em que o curso filosófico durava um triénio, tendo sido aluno do Padre Estevão Noel, que, a par dos *Commentarii*, lia Pedro da Fonseca, nas aulas de Lógica. Dos seus textos, o que mais se aproxima do contexto conimbricense é o *Meteoros*, em que a informação haurida no compêndio de Manuel de Góis se torna mais tangível — mantém quase a mesma ordem, exclui uma que outra matéria — v.g. os terremotos — mantendo, a teoria dos meteoros como fenómenos sublunares e não propriamente celestes. Na

teoria do coração oferece analogia com a teoria de Góis. Em 1640, numa carta a Mersenne, dizia contar com objecções providas de fora (tinha publicado as *Méditations Metaphysiques*) e que pretendia estar preparado para as refutar. Para tanto, confessava, carecia de ler certas obras, sobretudo autores de cursos filosóficos publicados no últimos vinte anos — mas, de todos os que pudessem ter sido publicados, só se lembrava *des Conimbres*, de Toeltus e de Ribius. ⁽¹²³⁾ Em outra carta diz a Mersenne já ter visto alguns livros, e que os *Conimbres* são longos, sendo bom que fossem mais breves. Crítica, aliás, já então corrente, mesmo nas escolas da Companhia.

Quem primeiro concitou as atenções para as incidências conimbricenses no pensamento cartesiano foi E. Gilson, designadamente nos *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Systeme Cartésien* (Paris, 1930) onde, de resto indica também outros autores influenciados — Leibniz, Malebranche e Wolf. ⁽¹²⁴⁾ Descartes poderá ter bebido as influências do inatismo augustiniano no pensamento psicológico dos *Conimbres*, aos quais deve o conceito diferencial de *substância*, conceito esse que lhe evitou cometer o sofisma de panteísmo, como sucedeu a Espinosa. Afirmando que *substância* não convém a Deus e às criaturas do mesmo modo, ele evitou o panteísmo e seguiu a teoria conimbricense. Descartes não mereceu, como se sabe, a plena admiração dos escolares jesuítas, que o consideraram deficiente filósofo, embora notável géometra.

A incidência na ética de Espinosa, sugerida por Joaquim de Carvalho, é uma hipótese a explorar, uma vez que Espinosa não a declara. Todos estes factos,

aparecendo como dados aparentemente isolados, contribuem para a abertura de pistas tendentes a explorar as possíveis linhas de continuidade das teses conimbricenses no pensamento filosófico europeu (sobretudo alemão, francês e português) na vertente do seiscentismo para o setecentismo, em que a hora de renovação, de revisão e de actualização urgia, como nunca urgira.

X — TRADIÇÃO E EXIGÊNCIA DE RENOVAÇÃO

Os Colégios das Ordens Religiosas, e designadamente os dos Jesuítas, poderiam ter criado, no decurso do século XVII, uma substanciada tradição filosófica, assente numa base imprescindível, o ensino elementar. Os Jesuítas tiveram condições para o sucesso, tanto no Colégio de Coimbra como no de Évora, mas diversos factores conjunturais impediram o desenvolvimento do óvulo que foi constituído pelos *Conimbricenses*, no seio do qual se propunha uma autêntica licealidade filosófica, provida que fosse a condição da actualização científica, já que, no âmbito das arquitraves, ou dos princípios universais e necessários, tudo se achava em conformidade. As solicitações políticas da Restauração, o maior empenho missionário em outros continentes e a diversão em outras problemáticas, são causas evidentes, embora exteriores, para o insucesso da continuidade.

A escola conimbricense, que surgiu na história da filosofia como flor de renovação, nos fins do século XVI — num mundo em mudança e que se descobre como sujeito de observação — elaborando num

sistemizado *corpus philosophicum* todo o saber antigo, ordenado segundo a arquitectura aristotélica, não se tinha por obra definitiva, nem por visão derradeira de toda a Filosofia. O grupo de livros a que se chama *Conimbricenses* aparece como um primeiro passo, antecedente de outros passos, quais esses que a doutrina e a disciplina viessem a propôr à aventura do conhecimento. Na situação temporal do eclecticismo moderno, não raro nos atemos ao século XVII, todavia, o primeiro modelo de eclecticismo acha-se no Curso Conimbricense. Os seus autores, longe ainda do utilitarismo de que o tardio eclecticismo se revestiu, elaboraram uma sincrese escolástica, ordenada segundo um critério matricial, ou segundo um padrão magistral. Tudo o que de saber certo se sabe, seja qual for a proveniência da certeza, acha lugar nesse corpo filosófico. Este, porém, não se constitui como um aglomerado atômico de certezas: constitui-se como *ordem*, como *disciplina*, segundo o critério da verdade revelada. A coluna vertebral que dá verticalidade orgânica aos Conimbricenses é o realismo aristotélico, a filosofia segundo Aristóteles: deduzida dos universais, aferida aos particulares, enciclopédia, totalista e englobante, medianeira e finalista.

Curso septivial, organizando em sistema as disciplinas triviais e quadriviais, a propedêutica lógica e a prática das ciências, os Conimbricenses foram uma novidade na filosofia europeia do século XVI, reconstituindo o *liceu aristotélico*, reatribuindo à filosofia o *património* da enciclopédia de todas as ciências, adunando o método da escolástica árabe, sobretudo a dos comentários de Averroes, aos desígnios da escolástica latina medieval, e assumindo as tendências

modernizantes da Renascença. Por isso se diz que eles são um dos grandes *descobrimientos* dos portugueses, em que, posta a claro toda a terra, e mais analisado o céu, se orientava o espírito para o esclarecimento de toda a verdade. De nada mais que a verdade, pois outra coisa não quer, nem indaga, a Filosofia.

Segura a mente filosófica pelo rigor de Aristóteles, podia a tendência de pesquisa caminhar afoita por toda a teoria. O aristotelismo serve de âncora a uma caravela que se aventura nas procelas do saber. Ele, aristotelismo, não impede, nem o eclectismo, nem o conhecimento das coisas como coisas, enquanto singulares, antes dá garantias de continuidade e de liberdade. Sendo assim, os Conimbricenses obtinham uma aliança entre a *tradição* e a *renovação*. Esta flor da Filosofia hispânica nasceu no meio de inúmeras dificuldades, e permaneceu ainda por dificuldades envolta, porque, mesmo em Filosofia, há o risco de se preferir a cidade permanente à peregrinação, o que contradiz o espírito da Filosofia. No entanto, as tentativas de renovação foram ensaiadas, desejadas, empurradas, sem que o êxito se encontrasse.

Os grandes princípios — estados de espírito em relação à verdade: ignorância, dúvida, opinião e certeza; os princípios directores da hermenêutica: identidade, contradição e terceiro excludido; os princípios do ser — substancialidade, causalidade, finalidade e lei, não haviam perdido qualquer validade. A divisão tripartida das ciências filosóficas era de manter, *in genere*, bastando alargar o leque das *espécies* em cada uma das distribuições, dado haver simples temas que ganharam relevo, se tornaram matéria seminal e evoluíram no sentido de se assumirem, não diremos como *faculdades*,

mas como *especialidades*. Incorrígível era, como é, o sistema lógico-dedutivo do silogismo e da hermenêutica dialéctica, bastando testar aquelas premissas que se tinham como verdadeiras e universais, (p. ex., *a terra é o centro do universo*) e que não eram, nem verdadeiras, nem universais. A arte da controvérsia dialéctica também não carecia de grandes modificações, salvo nos elencos argumentários. A psicologia, mantendo a sua transcendentalidade solicitava, não obstante, uma fenomenologia psicológica. Na ética, os valores, a axiologia, considerando-se dados imutáveis, só tinham que ser alargados e flexibilizados às exigências das mutações, abrindo-se porventura outras especialidades: direito das gentes, direito internacional, ciências económicas, etc. Onde as alterações suscitavam maior urgência era, todavia, na área dos *físicos*, dos *celestes* e dos *meteoros*, em que a observação e a experiência haviam concitado factos novos que, assim, não careciam de ser concluídos por raciocínio formal, mas por efectiva observação. Ainda no domínio das matemáticas, cumpre evitar os juízos extremados. Francisco Gomes Teixeira, católico insuspeito, e matemático de alta escola, mas um tanto à revelia das fontes, afirmou a decadência dos estudos matemáticos, atribuindo-a à predominância do ensino jesuíta ⁽¹²⁵⁾, o que é porventura menos exacto. A valorização das Matemáticas nas escolas não se deu da noite para o dia, também elas efectuaram um percurso de desenvolvimento: durante os séculos XV e XVI, matemática era coisa mais sabida pelos *ofícios* ligados aos Descobrimentos do que pelas *artes* ligadas às Escolas. Manuel Dias imprimiu um *Tratado da Esfera* (1614) na China, onde construiu um telescópio galileico. Cristóvão Borri rejeitou o sistema celeste de Ptolomeu, na obra

Collecta Astronomica (1629) e, embora não aceite o sistema de Copérnico, ainda vedado, decidiu-se pelas teorias de Tycho-Brache, bastante seguido pelos Jesuítas, aqui e na China. André Pereira enviou relatórios vários sobre observações astronómicas, através de António Nunes Ribeiro Sanches, para a Academia de Ciências de S. Petersburgo, enquanto os Jesuítas assumiam a responsabilidade do Colégio Astral de Pequim. Do ponto de vista da teoria do céu e dos meteoros, podemos admitir, com grande certeza, que, em virtude dos missionários astrónomos, se criaram favoráveis condições para uma excelente modernização, porventura mais ampla do que as dos físicos, a quem só era dado observar o céu europeu.

Surgiam, por outro lado, as novas teses do inducionismo, ou realismo baconiano, do inglês Francisco Bacon, e o racionalismo de Renato Descartes. Muitas outras teorias, observantistas umas, especulativas e subjectivas outras, tinham aparecido. Ora, da técnica dos *Commentarii* era a obrigação de, relativamente a cada problema, conhecer o máximo de opiniões, saber criticá-las por dentro e aceitá-las, ou recusá-las. A crítica das novas doutrinas exigia tempo e circunstância e, não havendo actualização, os elencos de opiniões novas não foram considerados, mantendo-se a informação antiga, sem a crítica dos modernos. Alguns problemas tinham deixado de ser problemas, enquanto temas havia, que se elevaram a problemas.

Quanto a Descartes, já passou de moda o dito segundo o qual os mestres do Colégio das Artes viveram uma cega fidelidade a Aristóteles, no absoluto desconhecimento de Descartes. ⁽¹²⁶⁾ Já vimos como Descartes conheceu bem os Conimbricenses e, adiante,

quando tratarmos da última renovação, levada a efeito por António Cordeiro, veremos de perto como havia reciprocidade de conhecimento.

A revisão era necessária? A renovação impunha-se? Sem dúvida.

«A inquietação filosófica e científica causou apreensões a alguns homens da contra Reforma, desinteressando-os, senão das conquistas científicas da Renascença, do espírito de crítica e de investigação que lateja na época. A consequência desse desinteresse foi o predomínio da filosofia especulativa sobre a filosofia natural.» ⁽¹²⁷⁾ Lido com alguma prudência, este juízo, aliás correcto, suscita a consideração de que a pesquisa prática não era a vocação dos *professores de filosofia*. Os mestres de Coimbra tiveram noção das *rerum novarum* e das limitações dos *Commentarii* para uma rápida renovação, com resposta às novas questões. Surgidos para tornar o ensino mais eficaz, evitando o método das postilas, logo daí a pouco se voltava à prática de apostilar, como forma de complementar e de ampliar o texto de base. ⁽¹²⁸⁾ As limitações dos *Commentarii* foram sentidas dentro da Companhia. Em 1604, o Geral Acquaviva instruíu o Visitador dos Estudos em França para que as escolas francesas seguissem, ou o compêndio de Francisco Toledo, que se estudava em Roma, ou os Conimbricenses. A recomendação foi transmitida às escolas, mas os professores, antecipando o juízo de Descartes, acharam que estes eram muito volumosos, pouco práticos, e que melhor seria confeccionar-se um compêndio mais ligeiro, embora sob a capa de Aristóteles. A tendência era, de facto, para se obter um sumário de todas as disciplinas, resumindo o curso filosófico a um único compêndio, se possível num

volume, o máximo em dois. No futuro século XIX as escolas conseguiram este formato, sem dúvida, mas à custa de que sacrifícios de saber e da ciência? Ainda no século XVIII, Pedro Gassendi e, depois, António Genuense, seriam como que os autores *populistas* na iniciação escolástica, libertos do peso da informação científica que os Conimbricenses assumiram como necessária qualidade.

Não se punham definitivamente em causa os cânones da lógica formal, masurgia rever a Física, a Astronomia, e redefinir a Metafísica, tanto mais que o Colégio das Artes não havia produzido compêndio nesta especialidade. Quanto aos *físicos*, Sebastião do Couto recebeu ordens para proceder à sua ampliação e renovação, o que fez, concluindo o trabalho em 1625, mas sem efeito concreto quanto à edição, que voltou a ser tentada em 1644, e de novo em 1658, ficando a nova versão coutina inédita. Em vez dela, e com uma real perda do *carácter colegial*, avançou-se com uma *Doctrina Philosophica* (1618) de um autor que assinou Luís Dias Franco, que se julgou ser o Padre Baltazar do Amaral, e que se inspirou dos *Commentarii*. Na esfera do céu e dos meteoros, o italiano Cristóvão Borri (1583-1632) professor na Aula de Esfera de Lisboa e que leccionou em Coimbra (1626-1628), intentou na reforma dos livros dos Meteoros, visando operar necessárias correcções na Cosmologia. Borri ainda tentou influenciar Baltazar Teles, mas sem efeito, uma vez que este preferiu redigir a sua própria versão, a *Summa Universa Philosophia* (1642), dando-se a impressão de que se olhava mais para o formato dos livros do que para o acervo científico. No entanto, colhe-se a ideia de que os *Commentarii* eram considerados como uma coisa boa e

útil, e que valeria a pena dinamizar uma tradição de tão bons fundamentos. Cristóvão Borri procurou mentalizar alguns para esta realidade — Francisco Soares Lusitano, Gregório Barreto e António Cordeiro. No entanto, o que se verificou foi o ascenso da autoria individual sobre a autoria colegial e, esta autoria colegial tinha sido um dos segredos do sucesso da iniciativa conimbricense.

Em 1648, o Provincial Jerónimo Vogado ainda sublinhava a geral obrigatoriedade de os *Commentarii* serem lidos, admitindo-se embora que outras opiniões diferentes pudessem ser expostas como *possíveis* (12^o), o mesmo sendo dito pelo Provincial Pedro da Rocha em 1649. Contudo, a renovação ficaria por concluir, pois nem no tempo de D. João V os Jesuítas conseguiram obter do rei as reformas que haviam sugerido para os estudos e perante as quais poderiam criar obra nova. No entanto, as tentativas de renovação continuaram. O Padre Francisco Soares, chamado *Lusitano* (1605-1659), tido como um dos renovadores, publicou um curso, na linha tradicional, intitulado *Cursus Philosophicus* (1651) ainda reeditado em 1703. Constituído por quatro tomos, compreende a Lógica, a Física, os tratados do Céu, os Meteoros, dos *parvos naturais*, da geração e da corrupção, da Alma e da Metafísica, em dois volumes. Considerando embora todo o esquema conimbricense, que resumiu de uma forma verdadeiramente perturbante (os oito grossos tratados dos Conimbricenses resumidos a dois volumes de menor corporatura!), mantém as teses principais da escola, incluindo o geocentrismo, mas não usa, como se vê, no título da obra, qualquer apelo para a tradição conimbricense.

Pareceu melhor, ao depois, autonomizar a Lógica e, com este propósito, o Padre eborense Inácio de

Carvalho (1636-1682) compôs o *Compendium Logica Conimbricenses* (1674), com quatro edições até 1683, e que foi o contributo do Colégio de Évora para a renovação do saber tradicional. Cada um destes livros, (mesmo quando se revestissem do apelido, como sucede no compêndio de Inácio de Carvalho, e como não sucede no de Francisco Soares), fazia esquecer cada vez mais os característicos Conimbricenses, que pareciam, ou olvidados, ou perdidos. Guardava-se, porém, o sentido do privilégio titular, a cuja luz se situa o trabalho de Gregório Barreto de Cantanhede (fal. 1727), autor da *Nova Logica Conimbricensis* (1711), ainda reeditada em 1734, que entrou no calão escolar com o título de *lógica barreta*. A doutrina *barreta* inspira-se em Pedro da Fonseca e nos Conimbricenses, seguindo análogo formulário, análoga estrutura, e equivalente argumentário, desde a exposição à refutação, porque obedece ao cânone aristotélico.

O apelo à titularidade não foi constante. Verificou-se em Inácio de Carvalho, em Gregório Barreto e, sem dúvida, com maior profundidade de empenho, no que seria o último ensaiador da renovação — António Cordeiro.

XI — ANTÓNIO CORDEIRO,
ÚLTIMO RENOVADOR

António Cordeiro, «Lusitano, Insulano, Angrensis» — como ele gosta de se apresentar, e, como no rosto da admirável *História Insulana* se diz — «insulano também da Ilha Terceira», é personagem principal deste teatro da renovação conimbricense, enquanto a sua obra de filósofo nos interpela para o esclarecimento de enigmas, como sejam esses pelos quais os ensaios renovadores permaneceram em pura potência, sem oportuna transição a acto.

Efectuando o balanço dos últimos dias da Segunda Escolástica, Lopes Praça afirmou que «António Cordeiro representa a velha Filosofia Conimbricense»⁽¹³⁰⁾, mas este juízo parece-nos hoje insuficiente, porque, na sua exactidão, carece de uma explicação, para a qual dispomos de alguns elementos, que demonstram o carácter inovador do professor angrense perante uma óbvia inoportunidade de fazer inovação, por isso se nos apresentando como o *último Conimbricense*.

Nascido em Angra do Heroísmo, em 1640, beneficiou, como tantos outros jovens da sua terra, do Colégio que os Jesuítas haviam fundado, em 1570, na

capital da Ilha Terceira. «A concorrência de tantos jovens era atraída pelo renome que desde os primeiros ensaios grangearam os mestres com a sua erudição e boa pedagogia» ⁽¹³¹⁾, pois está hoje limpo de dúvida que o método jesuíta era, no último quartel do século XVI, uma experiência inédita nas escolas, assente numa pedagogia de vanguarda. Cordeiro já não frequentou o primeiro colégio, mas residiu no segundo, chamado da Ascensão, e inaugurado em 1608. Aos dezasseis anos, e depois de incríveis aventuras num mar pouco navegado, chegou ao continente, sendo admitido (1657) no Colégio das Artes de Coimbra, concluindo Filosofia em 1664. Nesse mesmo ano é enviado em missão de ensino para o Colégio da sua matéria, aí permanecendo quatro anos, até que, chamado a Coimbra, conclui teologia entre 1668 e 1672.

O período crítico da sua vida vai decorrer, entretanto, no quadriénio de 1676-1680, na qualidade de encarregado do curso de filosofia do Colégio das Artes, no mandato dos reitores Gaspar Álvares (1676-1679) e João Gomes (1679-1680). Vivia-se, na medida do possível, um tempo de reflexão. Quase um século passado sobre a confecção dos *Commentarii conimbricenses*, múltiplas razões se invocaram para o seu progressivo abandono pelos regentes do curso de filosofia. Uns consideravam os livros incómodos, pelo seu tamanho; outros não podiam aceitar teses de cosmologia e de física que a experiência mostrara serem indefensáveis, e cuja defesa só era possível mediante exercícios silogísticos encadeados que, alfim, tomavam o possível como necessário, concluindo por sofisma; outros, ainda, mesmo quando davam a primazia ao saber segundo o critério teológico da ortodoxia,

achavam necessária a abertura do curso ao ensinamento de teses novas, nem que elas fossem ensinadas como simples hipóteses, mas dessem aos alunos o conhecimento do estado actual da ciência.

O Curso Conimbricense desenvolve-se em espiral sistemática, da inteligência para a crença e, pois, da filosofia para a teologia, e isto já por razões sistemáticas — o realismo aristotélico fundante, se bem que eclético — já por razões pragmáticas: o curso filosófico tinha uma função propedêutica, sendo a isagoge aos estudos teológicos.

Admitia-se que, na verdade, a novidade corrompe. Antes uma segura verdade do que uma perturbante novidade. O Curso Conimbricense acha-se, por isso, elaborado num critério de verdade, mas importa esclarecer o que seja este critério de verdade: é verdade o que a lógica conclui como necessário, e o necessário é, não pode deixar de ser; quanto ao espaço quadrivial das ciências, a verdade assenta na certeza: é verdade o que se tem por certo, isso de que há certeza. A certeza é relativa, enquanto a verdade é absoluta, por isso que, a este nível da certeza, pudesse haver lugar a brechas, a rupturas, a introdução de novidades. Assim, e prevendo a possibilidade da novidade, a *Ratio Studiorum* de 1599 determina, na regra 16: «Os professores que forem inclinados a novidades ou de engenho demasiado livre, devem ser indubitavelmente excluídos do cargo de ensinar».

Sistemático, o curso era também itinerante, isto é, achava-se em trânsito numa época indagatriz, e, na itinerância, todo o itinerante vê seus pés toldados pela poeira dos caminhos. Esta poeira exterior — neoplatonismo, retorno aos arquétipos pré-socráticos,

melhor, aos modelos pré-aristotélicos, realismo inglês de Bacon, gassendismo, cartesianismo — perturbou, não o sistema conimbricense, mas a disciplina. No sistema distinguem-se duas componentes: a doutrina, que é a lição, e a disciplina, que é o conhecimento que nasce da doutrina. A disciplina sofria maior afecção e, nalguns casos, infecção. Entre a *Ratio* de 1599 e o *Elenchus Quaestionum* de 1754 achamos a Companhia de Jesus repetidamente em concílio, para determinar as constantes inevitáveis e as variantes incontestáveis. Uma das Congregações Gerais de maior importância disciplinar foi a de 1706, em Roma, reunida com o principal escopo de discutir a inovação filosófica, sobretudo no domínio das ciências naturais, e os valores do sistema cartesiano. Não perderemos tempo a minudenciar as questões deste fenómeno de modernidade, que, ao tempo, extremaram o ensino da Congregação do Oratório e a disciplina do Colégio das Artes, acentuando no país a já tradicional divisão de aristotélicos e de platónicos, de realistas e de idealistas e, porque não dizê-lo, de universais e de nominais. O *Mercúrio Filosófico*, então dirigido aos filósofos de Portugal, elucida-nos de modo polémico mas percuciente das dissenções que afectaram as classes magistrais. A abertura à modernidade foi lenta, nem a filosofia pode deixar de ser lenta, sob pena de cair em precipitações, e o *Elenchus Quaestionum* de 1754 determina o que de moderno é ensinável e o que do antigo importa que permaneça. Ele foi aplicado às escolas portuguesas, mas já um tanto ao tarde. Daí por quatro anos, o mais tardar cinco, os Jesuítas viam-se expulsos, mediante a vitória política do protopositivismo da filosofia do pombalismo.

Por seu lado, António Cordeiro, depois de uma vida mendicante — professor de Teologia no Colégio de Jesus (1680-1696), pregador em Trás-os-Montes, onde foi vítima de uma tentativa de envenenamento, retirado do ensino em Braga (1696), residente no Porto (1699-1707), etc., morreria em 1722. Iniciara a sua fulgurante carreira de escritor magistral pela filosofia, para de algum modo morrer longe dela, mas evidenciando um carácter versátil e de escritor integral, tão capaz do ensino de teologia (*Teologia Scholastica*, 1715; *Loreto Lusitano*, 1719) como do direito canónico (*Resoluções Theojurísticas*, 1718), como da pesquisa hermenêutica da história da sua matéria, que deixou nas páginas dessa sempre admirável bíblia — a *História Insulana*, 1717 — escrita a partir dos manuscritos de Gaspar Frutuoso, que ele achara no Colégio de Angra. Como jesuíta não conheceria outra evolução disciplinar que não fosse a determinada em 1706, pela Congregação geral de 23 de Abril.

António Cordeiro viveu no signo cartesiano. Descartes, que frequentara o Colégio jesuíta de La Flèche, desenvolveu acções para interessar alguns dos seus conhecidos jesuítas no seu novo método, aliás deduzido, mediante um simples entimema — *cogito, ergo sum* — da filosofia escolástica. Recordemos que entimema é um silogismo imperfeito, em virtude da omissão de uma premissa, que pode ser subentendível ou não. A diplomacia cartesiana parece não ter obtido os desejados efeitos, mas criou uma corrente de opinião de considerável relevo entre os Jesuítas que, num dado instante, acharam necessário dizer uma palavra. Assim, reunida a Congregação Geral em 23 de Abril de 1706, o sistema cartesiano foi sujeito a rigorosa análise, a qual

determinou um catálogo de 30 proposições cartesianas que haviam de ser proscritas das escolas da Companhia de Jesus. A decisão foi comunicada a todas as Províncias. A Companhia evitou promulgar o catálogo por Decreto, mas recomendou a proscricção por carta a todas as Províncias. Afinal, em termos de disciplina escolar, uma Carta da Congregação Geral surtia o efeito do Decreto, ainda que não vinculasse os professores *in extremis*, como aconteceria se houvesse documento decretal, ou canónico. Talvez houvesse, na decisão dos congregados, o propósito de permitir alguma alguma flexibilidade, por forma a, com o tempo, testar a veracidade das teses cartesianas.

Descartes olhava pelo que ia de Portugal, e partilhava da opinião de que, tal como estava organizado, o Curso Conimbricense não era prático para os fins escolares. Andando a redigir *Meditações Metafísicas*, Descartes apontava algumas dificuldades e sublinhava — «Les Conimbres son trop longs». O livro das *Meditações Metafísicas* apareceu em 1641 e logo nesse ano chegaram a Portugal dois ilustres estrangeiros.

Um deles era João Gillot, engenheiro militar contratado por D. João IV. Descartes tinha agora uma razão a mais para esperar novidades portuguesas. Com efeito, numa carta a Mersenne, com data de 31 de Março de 1638, Descartes declara que Gillot é «celuy du monde qui sçait le plus de ma Méthode». Falou Gillot de Descartes em Portugal?

Se falou, como falou? Que notícias deu? Que grau de valor atribuiu ele ao método do seu amigo Renato Descartes?

Simultaneamente chega o afamado Padre Cosmander, isto é João Pascácio Ciermans, flamengo

(1602-1648), jesuíta e opositor a Cartésio. Veio para o nosso país em trânsito como missionário para a China, mas acabou também por cá ficar, como engenheiro militar no Exército português, ainda que, na batalha de Olivença se tivesse mostrado do lado dos castelhanos, aí tendo morrido com uma bala na cabeça. ⁽¹³²⁾ Cosmader foi dos primeiros leitores do *Discurso do Método*, que, como se sabe, serve de prefácio ao tratado *Meteoros, Dióptrica e Geometria*, tratado esse de que Cartésio ofereceu um exemplar a Cosmader, que foi seu correspondente ⁽¹³³⁾, e que, nas casas jesuítas de Lisboa, não deve ter omitido o nome de Descartes em suas eventuais conversas com os confrades.

Mas o que nesse instante preocupava os Jesuítas não era a novidade cartesiana. Era a necessidade de renovar o Curso Filosófico. O sonho era longo, começara ainda durante a impressão dos tomos do Curso Conimbricense, demorou a redacção do compêndio de Lógica (1606) por Sebastião do Couto e adiou *sine die* o esperado compêndio de Metafísica, disciplina em que os colegiais houveram de se ater aos *Comentários* de Pedro da Fonseca que, sendo um livro situado no universo conimbricense não é, porém, um conimbricense puro, uma vez que o livro dos *Comentários* tem personalizada e individualizada, não colegial, autoria. O envelhecimento dos livros conimbricenses dava-se por consumado por voltas de meados do século XVII. Os exemplares tinham envelhecido, alguns deles estavam cheios de apostilas de sucessivos leitores, o seu tomo tornava-se pesado e incómodo. O sentido colegial do Curso Conimbricense vê-se fracturado com o surgimento, aliás desejado pela Companhia, de um compêndio novo, publicado sob o nome de autor individuado — aludimos

ao *Cursus Philosophicus* de Francisco Soares Lusitano, composto durante o ano de 1649 e editado em 1651. Ou seja: um livro novo aparecia para substituir o livro de autoria colegial. Nem todos estariam de acordo quanto à substituição, porque aí se perdia o porventura mais singular valor do Curso Conimbricense: o de, embora redactado principalmente por Manuel de Góis e por Baltazar Álvares, reflectir o consenso colegial de uma cadeia de professores, entrosados numa unicidade doutrinal, de tal forma que os livros se apresentavam, não como obra de fulano ou de beltrano, mas como obra de uma comunidade colegial. Francisco Soares simplificou e actualizou, abrindo o percurso de frustrada modernização que decorre entre, digamos, 1640 e 1722 as datas limite para as actuações de Francisco Soares e de António Cordeiro. Porém, que actualização relativamente ao cartesianismo?

Bom, de cartesianismo em Soares Lusitano realmente nada, do ponto de vista filosófico. Às tantas, Soares, descrevendo o sistema de circulação do sangue, menciona a tese cartesiana ⁽¹³⁴⁾, mas sem a valorizar acima de outras, tanto assim que Descartes aparece mencionado juntamente com o holandês Henrique Régio (Duroy), e sem outras precisões. Não obstante as insinuações de Descartes, não obstante a presença do seu amigo Gillot em Portugal, não obstante as eventuais chamadas de atenção de Cosmander, o carácter conimbricense não se alterou, e o nome de Descartes aparece no texto de Soares num contexto de mera recensão. Houve recensão, não houve recepção.

Quando António Cordeiro tomou conta do primeiro curso filosófico em Coimbra, em 1676, para o acompanhar até 1680, Francisco Soares já tinha falecido

ia aí para uns dezassete anos. Na decadência do curso colegial também se ancilozara o curso de Soares. Não morrera ainda a ideia de um novo Curso colegial, mas tudo se mostrava difícil. Em primeiro lugar, a carestia da vida portuguesa, no fim de uma prolongada guerra restauracionista; em segundo lugar, a falta de livros novos, dos quais se ouvia falar, mas a que não se tinha acesso, como, de resto, foi anotado por António Cordeiro; em terceiro lugar, uma deficiente informação sobre as teses mestras das novas escolas; e, por último, mas sobretudo crítica, a prudência da Companhia de Jesus quanto a um claro e definitivo asserto relativamente às novas doutrinas. Poderiam elas ser professadas nas escolas? Colidiam elas com a unidade final dos valores teológicos a que o curso induzia?

Cordeiro mostrou-se desde logo insatisfeito com múltiplos aspectos do curso em que, aliás, procurou seguir Soares Lusitano, E, nas aulas, começou ele, senão a ensinar, pelo menos a mencionar, certas teses fora da disciplina colegial. Os outros professores resingaram. Principalmente resingaram João Serrão (professor entre 1675 e 1679) e José de Múrcia (professor entre 1678 e 1682), que, nas aulas, opunham comentários a certas teses (quais?) ensinadas por Cordeiro aos alunos. Cordeiro não se ficava e, também na suas aulas, replicava a Serrão e a Múrcia, gerando-se um ambiente polémico, útil do ponto de vista especulativo, mas perigoso do ponto de vista da disciplina. João Serrão pôs o caso para fora das aulas, tornou-o público na Companhia e acusou Cordeiro de lhe impugnar as opiniões em suas aulas.

O processo de censura a António Cordeiro, na sua maior parte inédito em Roma (bom seria que a

Universidade dos Açores o estudasse e publicasse) ⁽¹³⁵⁾ consta mais de generalidades do que de especialidades, mas chegou para afastar Cordeiro do ensino da Filosofia. E para ganhar fama, que toda a vida o perseguiu, mesmo quando ensinava teologia, em que os colegas não lhe deram o benefício do crédito. Acabou também por ser despedido de todo o ensino. Uma carta do Superior Geral, datada de 20 de Julho de 1695, acusa em Cordeiro um «incompositum dicendi modum ac methodi» — uma descompostura no falar e no método — evitando entrar em análise de eventuais heterodoxias em matéria de doutrina. Assim, por ensinar opiniões novas, por impugnar as opiniões de outros professores, por descomposto no modo de falar, Cordeiro viu-se afastado de todo o ensino, ainda que não perdesse o prestígio, como se prova por, ao tarde, lhe ser solicitada a redacção do Curso Filosófico — quando já não era professor, nem teria esperança de o voltar a ser.

Em sua defesa António Cordeiro exarou algumas declarações de vulto: que a falta de livros era notória, não havendo base de critério para se avaliar o que parecia novo e era velho, ou o que, de novo, tinha real carácter; que não havia notícias de doutrinas novas «mas nem ainda a queremos ter quando alguém no-la dê», deste modo apontando o temor colegial pela novidade; que seria útil saber-se dela. Afirma, em resposta à censura: «Bom é saber-se e ter-se notícia dela (nova doutrina), para ao menos saber responder a quem de fora nos vier com ela argumentar, como de facto estão já vindo cada ano aqui de Salamanca filósofos com opiniões novas que já lá são velhas.» ⁽¹³⁶⁾ Desnecessário se torna sublinhar a justeza do argumento.

António Cordeiro queria, sem dúvida, actualizar a doutrina, mas não queria revogar o espírito conimbricense. A tese mais generalizada diz que ele ensinava, nas suas aulas, «teses fundamentais de Descartes». Que teses fundamentais? Algumas próximas do modernismo cartesiano em ciências naturais?

Um breve inventário do eventual cartesianismo de Cordeiro incluiria os seguintes aspectos: — teoria das ideias inatas, processo e valor da sensação, objecto dos sentidos, noções de substância e de acidente, teoria do mecanismo e outros aspectos de menor determinação. A analogia de Cordeiro com Descartes nestes problemas é evidente, sendo nítidas as afinidades. A questão, porventura ainda por deslindar, permanece: se Cordeiro recebeu influência de Descartes, ou se ele, como Descartes, procedeu à dedução mediante análogas fontes e concluiu de modo semelhante. ⁽¹³⁷⁾

É de crer que, no tempo em que regeu aulas, as teses cartesianas fossem de Cordeiro pouco conhecidas, ou porventura conhecidas em segunda mão. Já tarde, e em vista do seu prestígio, o Geral Miguel Tamburini ordenou a Cordeiro que desse as suas obras ao prelo, apesar do ambiente desfavorável que alguns lhe pretendiam criar, e que não deveria sentir-se afectado por esse desfavor. Que escrevesse a obra! E foi assim que António Cordeiro redigiu e obteve publicação para os dois tomos do *Cursus Philosophicus Conimbricensis* (1714 e 1713), depois de um longo tempo em que lhe teria sido possível obter mais ampla informação sobre os modernos da voga: Descartes e Gassendi. O *Cursus* compõe-se de três partes (Lógica, Física e Metafísica), architectado seguido o modo escolástico, ou seja, o tratado dividido em disputas, as disputas em questões e,

as questões, em artigos. Acusado de ser descomposto, procura ser breve nas questões e evita os «efúgios verbais», tentando obter contensão de estilo. Quanto ao teor informativo, podia afirmar, em sua defesa: «Em nenhuma matéria deixo de pôr sempre e plenamente a doutrina e opinião comum com todos os seus fundamentos, e então ou a sigo, confirmando-a (...) ou proponho outra doutrina que julgo mais provável, e os fundamentos todos da comum.»⁽¹³⁸⁾ Para um pensador, para quem o conhecimento «atinge o objectivo dum modo tão claro, como se o visse com os olhos», esta posição indica muito mais o projecto de mudar por dentro do que de alterar de fora para dentro.

A identificação das fontes de Cordeiro elucidam-nos. Que autores o movem? Em primeiro lugar, Francisco Soares Lusitano, cuja autoridade respeita e cujo esquema lectivo segue de próximo, e Francisco Suárez; e, depois, os modernos jesuítas — Ignácio Derkennis, Silvestre Mauro e, ante todos, Honorato Fabri, autor da muito lida *Philosophia Universa* (1646) e que julgamos ser a sua principal fonte para o conhecimento da física moderna, incluindo a cartersiana. No mais, prevalece na lealdade a Aristóteles, ao método conimbricense e à análise cuidada das novas doutrinas à luz da tradição. Serve-se de Noel, de Mersenne e de Fabri, que lhe fornecem um modernismo de Compêndio, mitigadas as fontes originais. Descartes em nominal é pouco frequente, aparece em turbilhão com outros, a que António Cordeiro chama «recentiores Galli»⁽¹³⁹⁾ e onde situaria Descartes, Pedro Ramo e Gassendi, por exemplo.

A inovação não é de tal modo absorvente que trave a tradição. O primeiro e expresso propósito de Cordeiro é o de integrar o corpus *conimbricensis*. Declara, advertindo

o leitor para o seu Curso Filosófico: «Cursus Philosophicus quem dico Conimbricensem, nom ex solo loco quo primum est traditus, sed ex illo etiam obsequio in antiquos Patres Conimbricenses, quos quoad possum sequor»⁽¹⁴⁰⁾ — «Chamo Conimbricense a este Curso Filosófico, não só pelo lugar onde foi ensinado pela primeira vez, mas também em homenagem aos antigos padres conimbricenses». Por ter lido só isto, Lopes Praça achou que António Cordeiro se limitara a representar a «velha Filosofia Conimbricense».

O extremamento do juízo de Praça é tão grave quanto o juízo do radical modernismo. Cordeiro desejou o justo meio da ciência e professou o desejo: «Proponho esta doutrina somente para que, se cair no agrado dos sábios, seja recebida; não, porém, se desagradar, pois busco a verdade e não a novidade.»⁽¹⁴¹⁾ Declara lealdade a Aristóteles e recusa determinante filiação a Descartes enquanto jura seguir a doutrina da *Ratio Studiorum* sobre a *novidade* e a *verdade*. Na questão sobre a constituição formal da substância Cordeiro repete três vezes que a sua tese difere da tese cartesiana. Que cartesianismo?

Impresso o *Curso Filosófico*, os censores da Companhia não acharam senão quatro orações a sujeitar a correcção, e só duas de modo mais íntimo filosóficas, já que as outras duas são mais inerentes à teodiceia. O Geral Tamburini, estando o livro já impresso, mandou que Cordeiro revisse e corrigisse. Cordeiro reviu e corrigiu o que teria de corrigir. Mas, estando o livro confeccionado, limitou-se a pôr, no princípio do primeiro volume, a famosa «Retractação», que se lerá como segue:

Trium Propositionum Expressior Retractatio à
praedicto Authore hic apposita

«Ego Antonius Cordeyro, hujusce operis Author,
Declaro I. me in *Physica p. 2 tr. 1. disp. 2. q. 2 art. 1 §. Instabilis* ad hanc objectam instantiam (Verbum Divinum dici potest factum) respondisse 1. negando talem illationem, cun cōmuni doctrinâ; 2. distinguendo sic: dici potest factum, rogorosè & philosophicà loquendo, nego; loquendo latè & moraliter transeat; sed quid quid sit de hac secundâ solutione, pro prima standum est. Declaro, inquam, quòd sic retractabam talem secundam solutionem; nunc verò protestor, me illam expressiùs retractare omnino ac rejicere, primanque amplecti. Declaro 2. me in cit. *Physica art. 3. dub. 3. resol. 5* docere, quòd causa rigorosè effectiva debet, saltem uno instanti, praecedere suam operationem; meque ibidem addere, Hanc resolutionem propono tantum modò, ut, si sapientioribus placuerit, teneatur; non autem, si displicuerit, &c. hanc tamen opinionem, modò etiam ac expressiùs retracto, ab illaque recedo. Declaro 3. me etiam (in eadem *Physica disp. 4. qu. 1. art. dub. 6*) docere, formam substantialem materialem nom esse substantiam adaequatè distinctam à materia primâ, sed supra materiam primam superaddere solummodo talem complexionem primarum qualitatum & accidētium, &c. & me ipsum ibidem addere, quòd novo iterum examini opinionem subjicio; ideoque non, nisi denuo aprobatam amplectar, rejiciam reprobata, &c. nunc verò profiteor, jme illam plenè planèque rejicere, & sic iterum retractare. In quarum retractationum fidem me subsigno.

Vlyssipone, in Collegio Magni Antonii Societ. Jesu,
die 8. Martii ann. 1713. *Antonius Cordeyro.*

Ou seja:

«Eu António Cordeiro, Autor desta obra, Declaro 1 que, na *Física, parte 2, tratado 1, disputa 2, questão 2, artigo 1, § Instabis*, àquela objecção instada (se se pode dizer que o Verbo divino foi feito) respondi 1. negando tal ilação, de acordo com a comum doutrina; 2. distinguindo assim: pode dizer-se que foi feito, falando em sentido rigoroso e filosófico, nego; falando lata e moralmente, passe; mas seja qual for o valor desta segunda solução, deve-se estar pela primeira. Declaro, pois, que retractava assim a tal segunda solução; agora, porém, protesto retractá-la totalmente, rejeitando-a por completo, e abraçar a primeira. Declaro 2. que na citada *Física artigo 3, dúvida 3, resolução 5* ter ensinado que a causa rigorosamente eficiente deve, pelo menos num instante, preceder a sua operação; e aí mesmo acrescentar, Propondo esta resolução somente para que seja admitida se agradar aos mais sapientes, não porém, se for de desagrado, etc. todavia, mais uma vez e expressamente retracto esta opinião e dela me afasto. Declaro 3. também, (na dita *Física, disputa 4, questão 1, artigo 2, dúvida 6*) ter ensinado que a Forma substancial material não é substância adequadamente distinta da matéria prima, mas sobre esta acrescenta somente um dado completo de qualidades primeiras e de accidentes, etc., e de eu mesmo ter advertido que submeteria esta opinião a novo exame e, por isso, a rejeitaria no caso de não a aprovarem, etc., agora prometo rejeitá-la plenamente e assim retractá-la outra vez. Em prova destas retractações subscrevo-me.

Lisboa, Colégio de Santo Antão da Companhia de Jesus, 8 de Março de 1713. António Cordeiro.»⁽¹⁴²⁾

Não se retractou da quarta, que diz: «pura possibilitate creaturae nihil est quam Omnipotentia Dei, sive virtus divina productiva ipsius creaturae», tese esta que do modo especial acaba por envolver as dificuldades da liberdade e da graça, tão enredadas que andaram na polémica entre Jesuítas e Dominicanos, entre Molina e Banêz, finalmente suspensa pelo papa Paulo V, e de onde a tese de Cordeiro nos aparece como uma quebra do silêncio acerca de um problema de momento indiscutível, por determinação do Magistério.

Parece então possível aduzir que não há de Cordeiro uma dependência de Descartes, mas que há uma efectiva afinidade? O peso da doutrina de Francisco Suárez no ideário de Cordeiro espera ainda uma adequada avaliação, para que se saiba, com um mínimo de rigor como, aberto à novidade, não lhe sacrificou a verdade, mas como, em tudo, ordenou a novidade à verdade. É um moderno pela abertura hermenêutica à novidade, mas é um clássico pela primazia concedida à verdade. Com efeito, a filosofia não é a cedência à novidade; é *hic et nunc*, a demanda da verdade. Nesta demanda se consumiu António Cordeiro que, por moderno não deixou de ser clássico, que, por clássico, não deixou de ser moderno, com ele findando, no plano especulativo, a herança conimbricense, cuja capacidade renovatriz se frustrou por causas estranhas, que não são as da Filosofia.

XII — OCULTAÇÃO E EXÍLIO

Ocultação é o acto pelo qual um objecto deixa de estar presente, vivendo na ausência. A ocultação pode realizar-se através de várias causas formais — desaparecimento, morte, exílio. O saber filosófico, não estando sujeito, nem a desaparecimento, nem a morte, só se ausenta pelo exílio. A ocultação da filosofia conimbricense decorre menos de causas filosóficas, endógenas à Filosofia, do que de causas exógenas, externas à Filosofia: razões sociais, económicas e políticas, o conjunto de causas que determinou o fenómeno da *estatização pombalina*, pela qual se visava tirar uma porção de poder às sociedades civil e religiosa, colocando-a nas mãos do Estado.

Este factores da realidade política e social, óbvios na descrição das arquivadas do poder pombalino, não desmentem, porém, aquela outra realidade, já antes proposta e narrada, da incapacidade de renovação dos Conimbricenses na obediência ao *espírito* que os ditara: a Filosofia como o saber totalmente unificado, que, por isso, por ser unificado, dispõe de solidez para os ensaios de vôo no imponderável do que se ignora. Manda a atelese do salto em altura, desse que se faz «super

terram» em condições reais e não fingidas, que o plano do salto seja consistente, regular e sólido; e que o local de descenso do salto seja, se possível, mole e suave, para evitar agressão. Filosofia como saber totalmente unificado significa o seguinte: para se iniciar a pesquisa de algo novo, é preciso conhecer todo o dado, para que não se abram portas abertas, ou para que não se julge que se procura um novo que, afinal, é já sabido. Gera-se aqui a tese de que a Filosofia não começa na infinita ignorância, que o seu início se gera na sabedoria: é quando se sabe o todo, que importa passar além dele. Ora, o curso como curso ancilozou-se. Ele mesmo se ocultou da ágora, mesmo quando se não exilasse.

Dir-se-á que, para um novo curso, seria necessário elaborar o *index de theses* a enumerar em cada problema e em cada artigo; conhecer as *eficiências* e as *deficiências* de cada tese, para se poder, ou apôr, ou opôr, ou contrapropôr; e que, vistas as sequências analíticas, o inventário de teses, e de factos, e de argumentos, no decurso dos séculos XVII e XVIII se não tinha conseguido, pelo que, na falta de adequada *monita*, um novo curso seria impossível. O argumento não colhe, porque houve precedente: os *Commentarii* foram anteriores à declaração da final *Ratio Studiorum*, na sua maior parte, e, pela sua prática, contribuíram para o desenho final da mesma *Ratio*, ou Regimento de Estudos. Admitamos que, na ordem das ciências naturais, houve impedimentos de natureza inquisitorial, ou mesmo de natureza puramente eclesial. O fruto é, porém, este: os *Conimbricenses* não foram renovados, apesar de oferecerem uma potenciação renovacional e sistemática, porque foram, na origem, fenómenos de renovação e de sistematização do saber totalmente

unificado, pese embora a falta de Metafísica, que não se atribui ao fenómeno em si, mas a causas externas e acidentais.

A Companhia foi procedendo aos apuramentos. Em 1706 listou as trinta teses cartesianas que não podiam ser aceites como certas, por sofrerem de sofisma. Contudo, a posição filosófica não se podia restringir à pesquisa dos negativos; teria de pôr maior ou total empenho na pesquisa das teses — em que se afirma pela positiva — listando a seguir, em relação a cada tese, as conhecidas ou possíveis antíteses.

Viveu-se na indiferença? — Bom, os professores do Colégio das Artes, primeiros responsáveis pela renovação, emaranharam-se em dificuldades: nuns casos, os *Commentarii* continuavam a ser lidos e seguidos; noutros casos, adoptavam-se livros entretanto publicados por outros autores; e, em desespero de causa, retomava-se a prática antiga da postila. Por isso, repetindo anteriores pedidos, os professores do Colégio das Artes insistiam de novo, em 1750, por um corpo de teses institucionais, porque, ali e acolá, professores havia que, à falta de orientação, deixavam entrar nas suas aulas as teses das modernas ciências, sem obstáculo — como sucedia com o Padre António Vieira que, no curso de 1739-1742, no Colégio de Santo Antão de Lisboa, assim deixou que se fizesse. A tendência para a diversificação de estudos, para a tónica nas ciências naturais, para o abandono do peripatetismo, erigiu-se, fatal, no decurso de toda a primeira metade do século XVIII. Eram os *estrangeirados*, eram as lições dos Oratorianos, eram os serões mágico-naturalistas de Teodoro de Almeida — o das *Recreações Filosóficas* —, eram os avanços dos Franciscanos da Terceira Ordem

no sector escolar, por influência de Fr. Manuel do Cenáculo, era a aberta crítica de Verney ao método conimbricense. ⁽¹⁴³⁾ A Companhia de Jesus ia perdendo as razões para o monopólio do ensino secundário, cujo processo de reforma se apresenta sumamente complexo, demorado e contraditório, ⁽¹⁴⁴⁾ mas também queria aderir à modernidade, não sem prévia análise crítica. Iniciou-se então um longo, pesado e atento labor de pesquisa, concluído em 1754. Através da sua fracção portuguesa, completava-se e publicava-se o *Elenchus Quaestionum* com as teses que seriam defensáveis no ensino jesuíta. ⁽¹⁴⁵⁾ Estão abertas, e jamais de ânimo leve, as portas da modernidade. O *Elenchus Quaestionum* de 1754 determina que o curso filosófico se inicie por uma «notícia da história da filosofia». Cedência ao eclectismo e ao historicismo, porque, na *ordo aristotelicae*, a história inere ao centro da filosofia; é pela sequência das teses que se entrosa a história da filosofia. Manda que se prossiga na isagoge à filosofia, ensinando-se o conceito, objecto e distribuição da arte. A seguir, no capítulo segundo, regula o ensino da Lógica, que vincula à Psicologia (influência de Port-Royal e dos sensualistas...) e divide em três disciplinas, conforme as operações mentais: percepção, juízo e discurso. Abre uma via para o que pudesse ser uma quarta disciplina — o método, agora o determinado pelos modernos. O capítulo terceiro abrange a Física, com a sua noção, objecto e divisão, distribuindo-se em duas sessões: a Física Geral e a Física Particular, nas quais deviam ser considerados todos os modernos, desde Descartes a Newton, afirmáveis no que houvessem de afirmável e refutáveis no que tivessem de sofisticado, falsidade ou erro. Enfim, na terceira parte determinam-se as quatro

partes na Metafísica — Ontologia, Teologia Natural ou Teodiceia, Pneumatologia e Filosofia Moral. Nos alicerces, persistia Aristóteles. Quanto à arquitectura, permitia-se a entrada de materiais de diversa proveniência, ou seja: admitiam-se os contributos de todas as especialidades dentro da unidade essencial do sistema.

Sem notórias diferenças, eis aí o *esquema conimbricense* e a sua potência de adaptabilidade a uma nova circunstância, a prova de que o curso conimbricense era uma doutrina e uma disciplina, um sistema. O sistema não é um castelo de portas cerradas; é uma nau para navegar. O método conimbricense navegava... Que era preciso? Recuperar o senso colegial, indicar os autores que haveriam de construir a nova obra, manter a vigilância sobre as novidades, proceder a contínua formação e a contínua informação.

Tudo, porém, se precipitou. Mesmo que o espírito de missão se mantivesse, o tempo já não deixaria que a obra surgisse.

O Marquês determinou, em 1758, o encerramento de todas as escolas e de todos os colégios orientados pela Companhia. Em 1759, decreta a expulsão da mesma e a total proibição de exercício do ensino. ⁽¹⁴⁶⁾ Por fim, no alvará de 28 de Junho de 1759 lança as bases do novo ensino público, que afastaria o «fastidioso método» dos Jesuítas. Último Reitor do Colégio das Artes, Francisco Taveira (fal. 1770), seguiu para o exílio em Itália; o último professor do curso filosófico, Eleutério de Sousa (fal. 1768 em Ferrara), já não concluiu o curso que iniciara em 1756. O exílio era decretado: a influência dos Conimbricenses proibida. O cânone pombalino é de uma fatal objectividade: «Sou

servido abolir e desterrar, não somente da Universidade, mas de todas as escolas públicas e particulares, seculares e regulares *de todos os meus reinos e domínios*, a Filosofia Escolástica» (147) — leia-se: a filosofia conimbricense. Quem não aceitasse a disposição, seria proibido de aceder ao ensino público, sem apelo. Enfim, confirmando a execução da vontade consular, o Reitor Reformador da Universidade de Coimbra, D. Francisco de Lemos, em carta de 23 de Fevereiro de 1773 para o Marquês de Pombal, garantia o exílio de Aristóteles das «lições de Coimbra». Era o termo de um ciclo de procura (muitas vezes de comodismo e de sedentarismo intelectual) que durara quase duzentos anos. Enfim, num gesto não totalmente esperado, o breve *Dominus a Redemptor Noster Jesus Christus*, assinado pelo papa Clemente XIV, em 1773, extinguiu a Companhia de Jesus, reconstituída em 1814, fora da circunstancialidade que ao nosso tema inere.

Queremos omitir a apologia pombalina em favor das decisões contra os Jesuítas. Limitamo-nos a remeter para livros como a *Dedução Cronológica e Analítica* (1767) e para o *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (1772), em que todo o argumentário gira em torno de um mote: que os jesuítas eram sequazes da seita muçulmana, disfarçados de cristãos, para a conquista do Reino. Obnubilado, o método conimbricense entrava na era da ocultação. (148)

Tudo tem a ver com tudo. As dificuldades da filosofia portuguesa continuam vigentes, tal como Álvaro Ribeiro demonstrou na seu polémico, e pouco atendido, *O Problema da Filosofia Portuguesa* (1943). Aristotélico, Álvaro não aceitava de ânimo leve o aristotelismo conimbricense, que achava impuro, uma

vez ser assumido numa proporção eclesial, e porque, segundo Álvaro Ribeiro, a filosofia tinha de se dispôr a uma equidistância do Estado e da Igreja, para ser livre. A outra tese alvarina concerne ao seguinte: a filosofia é a visão enciclopédica de todas as ciências. Que lhe era dado ver? Que, depois da prova real conimbricense, a filosofia nunca mais voltou a ser apresentada como *organon total e circular* do saber. Os exercícios filosóficos, tal como dizia Manuel de Góis, são ensaios parcelares. Uns se imergem na ontologia, outros na metafísica, outros na ética, outros na estética, outros na política, outros no direito, outros em ínfimas especialidades. A ciência propriamente física como que se divorciou da filosofia, sendo claro que nem os físicos abundam em filosofia, nem a filosofia abunda em física. Lamentava Álvaro Ribeiro, que demorasse o surgimento do «nosso Aristóteles», isto é, do autor, ou da instituição, — individual ou colegial — que elaborasse o ciclo de todas as ciências à luz dos primeiros princípios. Para que não haja lugar a disputas subjectivas, diremos de um modo simples: a meditação da experiência conimbricense testemunha que subsiste o problema da filosofia portuguesa, que dorme na esperança do seu novo filósofo, tal como a alma, no tratado de Manuel de Góis⁽¹⁴⁹⁾, anseia por toda a clarividência universal: *Deus, spes mea, cogita móri.*

REPRODUÇÃO DOS ROSTOS
DOS 8 CONIMBRICENSES

COMMENTARII
COLLEGII CO-
NIMBRICENSIS
SOCIETATIS
IESV,

In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritæ.



CONIMBRICÆ.

*Typis et expensis Antonij à Mariz Vniuersitatis Typographi.
Anno Domini, M.D.LXXXXII.*

CVM PRIVILEGIO REGIS.

Rosto da 1.^a edição dos *Oito Livros de Física* do *Curso Conimbricense* Coimbra, 1592.

COMMENTARII
COLLEGII
CONIMBRICENSIS SOCIETATIS IESV.
IN QVATVOR LIBROS DE
COELO ARISTOTELIS
STAGIRITÆ.

Cum Priuilegio & Facultate Superiorum.



OLISIPONE.

Ex officina Simonis Lopezij.
Anno M. D. LXXXXIII.

Rosto da 1.^a edição dos *Quatro Livros do Céu* do *Curso Conimbricense* Lisboa, 1593.

COMMENTARII
COLLEGGII
CONIMBRICENSIS SOCIETATIS IESV.
IN LIBROS METEORORVM
ARISTOTELIS STAGIRITÆ.

Privilegia, approbationes, facultatesq. ad typographicam editionem horum librorum continentur in principio huius Tomi ante exordium librorum de celo.



OLISIPONE,
Ex officina Simonis Lopesij.
Anno M. D. XCIII.

Rosto da 1.^a edição dos *Libros dos Meteoros* do *Curso Conimbricense* Lisboa, 1593.

COMMENTARII
COLLEGGII CO
NIMBRICENSIS SOCIETATIS
IESV IN LIBROS ARISTOTE-
LIS, QUI PARVA NATVRA-
LIA APPELLANTVR.

Privilegia, approbationes, & facultates ad typographicam
editionem horum librorum continentur in principio
huius Tomi ante exordium librorum de cælo.



OLISIPONE,
Ex officina Simonis Lopesij,
Anno M. D. XCIII.

Rosto da 1.^a edição dos *Parva Naturalia* do *Curso
Coimbricense* Lisboa, 1593.

IN LIBROS
ETHICORVM ARISTOTELIS AD
NICOMACHVM, ALIQVOT CO-
NIMBRICENSIS CVRSVS DISPV-
TATIONES, IN QVIBVS PRAECIPVA
QVAEDAM ETHICAE DISCI-
PLINAE CAPITA CON-
TINENTVR.

Cum priuilegio & facultate superiorum.



OLISIPONE.
Ex officina Simonis Lopesij.
Anno M. D. XCIII.

Rosto da 1.^a edição da *Ética a Nicómano* do *Curso Conimbricense* Lisboa, 1593.

COMMENTARII
COLLEGII CO-
NIMBRICENSIS
SOCIETATIS
IESV,
IN DVOS LIBROS DE GENERATIONE
& Corruptione, Aristotelis
Stagirita.



CONIMBRICÆ

Ex Officina Antonij à Matiz Vniuersitatis Typographi.
Anno Domini, M. D. LXXXVII.

Cum Privilegio Regis, & facultate Superiorum.

Rosto da 1.^a edição dos *Dois Livros da Geração e da Corrupção*
do *Curso Conimbricense* Coimbra, 1597.

COMMENTARI
COLLEGIICO-
NIMBRICENSIS
SOCIETATIS
IESV,

In tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritæ.



CONIMBRICÆ

*Typis & expensis Antonij à Mariz Vniuersitatis Typographi.
Anno Domini, M. D. XCVIII.*

CVM PRIVILEGIO REGIS ET FACULT^{nis} SUPERIORVM.

Rosto da 1.^a edição dos *Três Livros da Alma* do *Curso Conimbricense* Coimbra, 1598.

COMMENTARII
COLLEGI
CONIMBRICENSIS
E SOCIETATE IESV.
IN VNIVERSAM DIALECTICAM
Aristotelis Stagirita.



CONIMBRICÆ,
Ex Officina Didaci Gomez Loureyro Vniuersitatis Ar-
chitypographi. Anno Domini MDCVI.

Cum Priuilegio Regis, & Facultate Superiorum.

Rosto da 1.^a edição da *Dialéctica* do *Curso Conimbricense*
Coimbra, 1606.

NOTAS

¹ B. Saint-Hilaire, in *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, v. Coimbra; João Pereira Gomes, *Verbo*, *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Vol. V, cols. 1399-1403. Alguns autores que utilizam o termo na acepção mencionada: Francisco Suárez Granatense, *Disputationes Metaphysicae*, 1597; Pedro Hurtado de Mendoza, *Disputationes Philosophicae*, 1618; Arriaga, *Cursus Philosophicus*, 1632; João de Santo Tomás, *Ars Logica*, 1631; Descartes, *Oeuvres III*, 1899; Malebranche, *De la Recherche de La Vérité*, etc.

² Francisco Rodrigues, S.I., *A Formação Intelectual do Jesuíta*, Porto, 1917, p. 274.

³ Domingos Maurício, S.I., in *Brotéria*, Vol. XXXV, p. 311.

⁴ Descartes, *Oeuvres III*, p. 251. Cf. Joaquim de Carvalho, «Descartes e a Cultura Filosófica Portuguesa» in *Obras Completas*, Vol. II, 1981, pp. 1-30.

⁵ Ultimamente, Manuel Dias Duarte, *História da Filosofia em Portugal*, Lx.a, 1987, p. 46 afirma algo de estranho: que as obras de Pedro da Fonseca «constituem a bibliografia básica do Curso dos Conimbricenses». A bibliografia básica deste Curso é, de facto, o acervo dos *Commentarii* que, para isso, foi projectado, redactado e impresso.

⁶ Joaquim de Carvalho, *A Historiografia Filosófica em Portugal*, p. 82. Cf. P. Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lx.^a, 1987, pp. 61-64.

⁷ António Franco, *Imagem da virtude em o Noviciado... de Évora*, Lx.^a, 1714, p. 209; Idem, *Imagem...* Lisboa, Lx.a, vol. 2.º, 1719, p. 90. Na enciclopédica obra de Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, 7 vols., 1931-1950, muitas das fontes mais antigas acham-se citadas e referenciadas, facilitando o

conhecimento desta história, a quem tenha mais dificuldade de acesso às fontes primevas.

⁸ António de Vasconcelos, «Os Colégios Universitários de Coimbra», in *Biblos*, Vol. XV, Coimbra, 1939, pp. 1-170. (Colégio de Jesus, pp. 38-45); António José Teixeira, *Documentos para a História dos Jesuítas*, Coimbra, 1899, p. 169.

⁹ Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 3.º vol., 1939, pp. 108-117. Uma notável visão analítica e crítica é a de J. S. da Silva Dias, *A Política Cultural da Época de D. João III*, Coimbra, 1969.

¹⁰ George le Gentil, *Les Français ou Portugal*. Coimbra, 1928.

¹¹ Nova edição crítica, por Mário Brandão, in *Biblos*, vol. I, 1925 e vol. II, 1926.

¹² Luís de Matos, *O Humanista Diogo de Teive*. Coimbra, 1937.

¹³ *Livro dos Estatutos, Provisões, Privilégios e Liberdades do Colégio das Artes*, A.N.T.T., p. 30; Adolfo Coelho, *O Ensino Histórico, Filológico e Filosófico em Portugal até 1858*. Coimbra, 1900, p. 6.

¹⁴ Teófilo Braga, *História da Universidade de Coimbra*, Lx.^a, 2.º vol., 1892, p. 268.

¹⁵ Mário Brandão, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, Coimbra, 2. vols., 1948-1969; Domingos Maurício, *George Buchanan e o Ambiente Coimbrão no Século XVI*. Coimbra, 1962. Sobre a tese pombalina, exposta no *Compendio Histórico da Universidade de Coimbra*, assacando a causa de todo o processo aos Jesuítas, faltam documentos provativos. Cf. Brandão, *ob. cit.*, Vol. II, cap. X.

¹⁶ Francisco Rodrigues, *História da Companhia*, vol. II do Tomo I, p. 340.

¹⁷ Baltazar Teles, *Chronica da Companhia de Jesus*, II, IV, XIV, pp. 4 e sgs.

¹⁸ Petri J. Perpiniani a S.I. *Orationes Duodeviginti*. Roma, 1587.

¹⁹ Serafim Leite, *Estatutos da Universidade de Coimbra/1559*. Coimbra, 1965, p. 17. O Reitor era nomeado por patente do Geral em Roma, também se criando a figura de Vice-Reitor.

²⁰ Rochemer, *Les Jésuites*. Paris, 1910, p. 225.

²¹ *Ratio Studiorum S.L.*, cap. I.

²² *Constitutiones S.I.*, IV, XII, I. Cf. Francisco Rodrigues, *A Formação Intelectual do Jesuíta*, p. 41.

²³ António Freire, «A Pedagogia dos Jesuítas», in *Diário do Minho*, Braga, 19.2.1986, pp. 5-6.

²⁵ Lopes Praça, *Documentos Comprobativos à História da Filosofia em Portugal*, Coimbra, 1868, pp. 68-75; O mesmo esquema temporal foi mantido nos Estatutos filipinos de 1591 e de 1596.

- ²⁶ João Pereira Gomes, *Os Professores de Filosofia do Colégio das Artes*, Braga, 1955. Este notável Catálogo regista 215 professores, e os nomes de 213, não se sabendo os nomes dos últimos dois. O 213.º foi Eleutério de Sousa.
- ²⁷ *Ratio Studiorum*, Pars. IV.
- ²⁸ Carta de Diogo Mirão (15.10.1555) a Inácio de Loyola. Cf. António José Teixeira, *Documentos para a História dos Jesuítas*, p. 398.
- ²⁹ Pedro da Fonseca, *Instituições Dialécticas trad. port.* Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra, 1964. Pref. da 1.ª ed. (1564) p. 11.
- ³⁰ Carta de 1561, in *Monumenta Historica S.I.* I, p. 600.
- ³¹ Baltazar Teles, *Chronica da Companhia de Jesus*, IV, IV, 4.
- ³² Segundo Domingos Maurício, in *Las Ciencias*, XX, pp. 210-230, existiria ainda uma certa relação entre as ideias do Padre Cristóvão Gil — notável teólogo — sobre a génese do Curso Filosófico, mas esta afirmação suscita reservas, por falta de provas.
- ³³ *Monumenta Historica S.I.* Epistolae P. Hieronymi Nadal. I, pp. 599-603. Reproduzida por Joaquim Ferreira Gomes, na Introdução à edição bilingue das *Instituições Dialécticas*, p. XXVI. Nesta referida Introdução reproduzem-se vários outros documentos, que permitem o excuro por esta problemática, em mais pormenor.
- ³⁴ Pedro da Fonseca, *Inst. Dial.*, prefácio à 2.ª edição (1575). Na edição de Joaquim Ferreira Gomes, p. 13.
- ³⁵ Fonseca, *Comm. Metaphysicorum*, Vol. II, 1589, pref.
- ³⁶ Sebastião do Couto, in *Universam Dialecticam*, II, p. 163.
- ³⁷ Molina, Carta de 29.8.1582, in Rodrigues, *História da Companhia*, II/II, pp. 112-113.
- ³⁸ Id., *id.*
- ³⁹ Id., *id.*
- ⁴⁰ Sebastião de Moraes, Carta de 30.12.1589, in Rodrigues, *ob. cit.*
- ⁴¹ F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora*, pp. 95-99; Domingos Maurício, «As Origens do chamado Curso Conimbricense».
- ⁴² Sommervogel, II, p. 1276; J. Pereira Gomes, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora*, pp. 165-173.
- ⁴³ Sommervogel, V, pp. 305-307; Rodrigues, *História da Companhia*, II, 2, pp. 125-126.
- ⁴⁴ Sommervogel, II, p. 1277-1278; J. Pereira Gomes, *Os Professores de Évora*, pp. 179 e ss.
- ⁴⁵ *Arquivo S.I., Lusit.*, 71, fl. 56.

⁴⁶ *Com. Col. Conimb., In Libros Physicorum*, início. Tradução de A.A. de Andrade in *Curso Comibricense. I. Moral e Nicómaco de Aristóteles*, 1957, p. 3.

⁴⁷ A Biblioteca Nacional de Lisboa dispõe de um considerável acervo de edições, algumas delas em mau estado de conservação.

⁴⁸ *Com. Col. Conimb., De Anima*, p. 558.

⁴⁹ *Arquivo Romano*, Lusit., 72, fl. 396.

⁵⁰ J. Pereira Gomes, *Professores Évora*, p. 186.

⁵¹ S. do Couto, *In Univ. Dialecticam*, Ad Lectorem, p. V.

⁵² F. Stegmüller, ob. cit., 98; J. P. Gomes, ob. cit., pp. 140-142 e 192-196.

⁵³ Charles Thurnot, *Organization de l' Enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Âge*. Paris, 1850, p. 73, cit. apud. António Alberto de Andrade, *P. Manuel de Góis. Moral a Nicómaco*. Lx.^a, 1957, pref. p. XXV-XXVI.

⁵⁴ Cf. Domingos M. Gomes dos Santos, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. XI, 1955, pp. 468-478.

⁵⁵ Hernâni Cidade, *Lições de Cultura e Literatura Portuguesa I*. Coimbra, 1943, p. 262. As opiniões de H. Cidade foram de há muito rebatidas, com conhecimento de causa, por autores especializados como Domingos Maurício, João Pereira Gomes, António Alberto de Andrade, Amândio Coxito, etc. que emitiram teses a partir do conhecimento intrínseco dos *Commentarii*. Hernâni Cidade sabia latim, mas nada indica que tivesse lido os *Commentarii*, emitindo opinião a partir dos lugares comuns herdados da cultura pombalina.

⁵⁶ Luís António Verney, *De Re Logica*, Coimbra, 1762, p. 305.

⁵⁷ José Sebastião da Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*. Coimbra, 1953, p. 39.

⁵⁸ P. Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lx.^a, 1987, pp. 81-87. A opinião de M. de Wulf, tantas vezes citada, explica o valor do Curso: Diz ele: «Trata-se de uma exegese mais ideológica do que literal, dividida em questões, claramente redigidas e agrupadas entre elas; ao mesmo tempo é um inventário dos comentários legados pela antiguidade». Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Vol. II, 1925, p. 284.

⁵⁹ *Commentarii Col. Conimb., De Coelo*, Lib. I, initium.

⁶⁰ Dispomos de uma tradução: *Curso Comibricense. L. P. Manuel de Góis. Moral a Nicómaco de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade. Lx.^a, 1957.

- ⁶¹ J. S. da Silva Dias, O Cànone Filosófico Conimbricense, in *Cultura. História e Filosofia*, Vol. IV, 1985, pp. 257-370; E. Troilo, *Averroísmo e Aristotelismo Paduano*. Milão, 1939.
- ⁶² Cardeal Mercier, *Curso de Filosofia*, pref. à edição portuguesa. Cf. P. Gomes, *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)* Lx.^a, 1986, pp. 203-236.
- ⁶³ *In Octo Libros Physicorum*, I, Prólo. p. 49.
- ⁶⁴ *In Universam Dialecticam*, q. II, art.º 1.
- ⁶⁵ *Id.*, id. a. 1.
- ⁶⁶ *Id.*, id. Sobre o tema, cf. J. P. Bacelar e Oliveira, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. XIX, 1963, pp. 337-344, uma excelente introdução aos valores da trilogia conimbricense: Magistério — Doutrina — Disciplina.
- ⁶⁷ M. de Góis, In *Octo Libros Physicorum*, Proemium, De Distributione Philosophiae.
- ⁶⁸ *Id.*, id.
- ⁶⁹ M. de Góis, *De Coelo*, initium.
- ⁷⁰ M. de Góis, *De Parva Naturalia*, de Somnium, initium.
- ⁷¹ M. de Góis, *De Generatione et Corruptione*, Lib. II, initium.
- ⁷² Cf. «Aristotelismo», in *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, Vol. I, pp. 501-513. com bibliografia atinente.
- ⁷³ Pedro da Fonseca, *Institutionum Dialecticarum*, 1564, pref.
- ⁷⁴ «P. Ledesmae Tractatis Brevis de Propositionibus Philosophicis et Theologicis Prohibitibus», in *Monumenta Pedagogica S.I.*, pp. 548-569; Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, 1974, pp. 187-194.
- ⁷⁵ *Constituições da V Congregação Geral S.I.*, Decreto n.º 41.
- ⁷⁶ Cassiano dos Santos Abranches, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. IX, 1953, p. 53.
- ⁷⁷ Lopes Praça, *ob. cit.*, p. 152.
- ⁷⁸ Domingos Maurício, in *Brotéria*, Vol. XXI, 1935, p. 312.
- ⁷⁹ Pedro da Fonseca, *Comm. Metaphy.*, I, p. 32.
- ⁸⁰ A.A. de Andrade, *Contributos...*, p. 75 e ss. e 98.
- ⁸¹ M. de Góis, *De Coelo*, Lib. IV, Proémio.
- ⁸² Pedro da Fonseca, *Com. Met.*, I, Admonitio.
- ⁸³ *Com. Col. Conimb., De Physica*, Proémio, glosando Aristóteles, *Metafísica*, Livro X, cap. 3.
- ⁸⁴ In *Univ. Dialecticam*, II, p. 490.
- ⁸⁵ *Com. Col. Conimb., De Physica*, De Distributione Philosophiae, 1.
- ⁸⁶ *Id.*, *De Gen et Corrup.*, p. 187.

- 87 Id., Univ. *Dialecticam*, I, II, q. 1.
- 88 Id., id., II, q. 1. art.º 1.
- 89 Id., id., q. 1. Cf. J. P. Bacelar e Oliveira, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, IX, 1963, p. 281.
- 90 Univ. *Dialecticam*, II, XXIII, q. única, art.º 1.
- 91 Fonseca, *Comm. Met.*, 1, 279.
- 92 Id., Inst. Dial., I, 7.
- 93 *Com. Col. Conimb., De Anima*, II, q. 1.
- 94 Id., id., e Univ. Dial., II, 6.
- 95 Id., id., I, 60, q. 1. cf. Amândio A. Coxito, «Método e Ensino em Pedro da Fonseca e nos Conimbricenses», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVI, 1980, pp. 88-107, p. 107. Do mesmo autor, Cf. *Lógica, Semântica e Conhecimento na Escolástica Peninsular Pré-Renascentista*. Coimbra, 1981.
- 96 Amândio A. Coxito, *O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense*. Lourenço Marques, 1966, que seguimos de perto, dada a notável leitura, e rigorosa, que faz do texto.
- 97 *Com. Col. Conimb., Physica*, I, cap. 9, q. 6, art.º 2.
- 98 Id., *De Coelo*, I, II, q. 2.
- 99 J. S. da Silva Dias, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, 1973, p. 43.
- 100 *Com. Col. Conimb., De Coelo*, I, 1. 6.
- 101 Id., id., *Metororum*, 81. Cf. A.A de Andrade, *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, 1982, pp. 61-98, que seguimos de perto.
- 102 Comentário a Aristóteles, *Metafísica*, Livro VI, I.
- 103 *Com. Col. Conimb., De Anima*, II cap. I, q. 1; *Idem*, II, cap. III, q. única.
- 104 Id., *Libros Ethicorum*, Proémio.
- 105 Id., *Physicorum*, Proémio, in finem.
- 106 Pedro da Fonseca, *Comm. Met.*, Admonitio Lectoris. Cf. Lúcio Craveiro da Silva, in *Brotéria*, 74, 1962, pp. 262-269.
- 107 F. da Gama Caeiro, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 38/2, 1982, p. 64.
- 108 Ritual Teológico Manuscrito, cit. apud Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, 1974, p. 186.
- 109 Rodrigues, História da Companhia, III/1, p. 148; A.A. de Andrade, *Verney e a Cultura do seu tempo*, todo o cap. IV.
- 110 J. Vaz de Carvalho, A Universidade de Évora e a sua Orientação Pedagógica in *Brotéria*, 70, 1960, pp. 506-516.
- 111 António Franco, *Imagem do Noviciado Évora*, p. 874.

- ¹¹² Serafim Leite, *O Curso de Filosofia e a Universidade no Brasil*, pp. 109 e 134; Idem, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I, pp. 75-76.
- ¹¹³ Serafim Leite, *O Curso de Filosofia*, ob cit., p. 135.
- ¹¹⁴ Luís Washington Vita, *Escoço de Filosofia no Brasil*, Coimbra, 1964, p. 20.
- ¹¹⁵ Geraldo Pinheiro Machado, *A Filosofia no Brasil*, 1976.
- ¹¹⁶ António Paim, *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, 1967, cap. I.
- ¹¹⁷ *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. I, n.º 2, p. 182.
- ¹¹⁸ Sommervogel, II, p. 1278.
- ¹¹⁹ B. de Saint-Hilaire, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, p. 285.
- ¹²⁰ F. Klimke, *Institutiones Historiae Philosophiae* I, 1923, p. 286.
- ¹²¹ Joaquim de Carvalho, *Leibniz e a Cultura Portuguesa*, p. 28.
- ¹²² P. Gomes, *João de Santo Tomás na Filosofia do Século XVII*. Icalp, 1985.
- ¹²³ Descartes, *Oeuvres*, III, pp. 184-185. Cf. Joaquim de Carvalho, *Descartes e a Cultura Filosófica Portuguesa*, in *Obras Completas*, I, p. 9.
- ¹²⁴ E. Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, 1918.
- ¹²⁵ Francisco Gomes Teixeira, *História das Metamáticas em Portugal*, 1934, p. 204. A opinião do ilustre matemático foi refutada por Domingos Maurício, in *Brotéria*, 20, 1935, pp. 189-205.
- ¹²⁶ Hernâni Cidade, *Ensaio sobre a Crise Mental do Século XVIII*. Coimbra, 1929, *Id.*, *Lições sobre a Cultura Portuguesa*, Coimbra, 1933. João Pereira Gomes, in *Brotéria*, 35, 1942, pp. 420-430, analisou as opiniões de Cidade e de Newton de Macedo, as quais refutou, com conhecimento de causa.
- ¹²⁷ J. S. da Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, p. 39.
- ¹²⁸ *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772, Livro I, Título III, cap. I, n.ºs 80-83.
- ¹²⁹ Rodrigues, *História da Companhia*, III/I, p. 148.
- ¹³⁰ Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, 1974, p. 224. Este capítulo é uma adaptação de um estudo que publicámos na *Revista de Cultura Açoreana*, n.º 2, 1990, pp. 185-200.
- ¹³¹ Rodrigues, *História da Companhia*, II/I, p. 60.
- ¹³² A.A. de Andrade, *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica*, pp. 169-190, versando o tema Descartes em Portugal nos Séculos XVII e XVIII.

¹³³ Carta (Lovaina, Março, 1638), in Descartes, *Oeuvres II*, 1898, pp. 55-62. Cf. Sousa Viterbo, *Dicionário dos Archeólogos, Engenheiros e Construtores*, I, 1899, pp. 231-24.

¹³⁴ Francisco Soares, *Cursus Philosophicus*, III, p. 115. Cf. Domingos Maurício, «A Primeira Alusão a Descartes em Portugal», in *Botéria*, 25, 1937, p. 177.

¹³⁵ António Cordeiro, *Resposta às Censuras*, Arq. Rom. S.I., Ges. 671, n.º 52.

¹³⁶ Id., id., fl. 31.

¹³⁷ Cf. Manuel Moraes, *Cartesianismo em Portugal. António Cordeiro*. Braga, 1966. Apesar da razoável bibliografia sobre António Cordeiro, esta monografia é de longe a mais completa. Cf. outrossim, Ernesto Ferreira, *Estudos Filosóficos nos Açores (Esboço Histórico)*, Lx.^a, 1940; Ruy Galvão de Carvalho, *Contribuição dos Açores para a História da Filosofia Portuguesa*. Braga, 1955.

¹³⁸ Cordeiro, *Resposta*, fl. 11 v. Cf. Moraes, *ob. cit.*, p. 27.

¹³⁹ Cordeiro, *Cursus Philosophicus, In Physicam*, n.º 528.

¹⁴⁰ Id., id., no início.

¹⁴¹ Id., id., n.º 332. Cf. José Enes, *Influências Mecanicistas no Pensamento Filosófico de António Cordeiro*. Braga, 1955.

¹⁴² Cf. Manuel Pinto F. de Sousa, *Retractação de António Cordeiro*, Braga, 1967, a melhor monografia sobre a questão, que seguimos de perto.

¹⁴³ Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, I, p. 277. Cf. Lopes Praça, *ob. cit.*, p. 270.

¹⁴⁴ António A. de Andrade, *A Reforma Pombalina dos Estudos Secundários (1759-1771)*, Coimbra, 1981, sobretudo o 2.º volume, com inumerável documentação oficial.

¹⁴⁵ Id., *Contributos*, *ob. cit.* pp. 263-334.

¹⁴⁶ T. Braga, *História da Universidade de Coimbra*, vol. III, p. 339.

¹⁴⁷ *Estatutos da Universidade de Coimbra*, Livro II, § 3.

¹⁴⁸ O Centro de Estudos Escolásticos tinha o projecto de traduzir e de fazer a edição crítica de todo o Curso, mas só se levou a cabo o *Ética a Nicómaco*, segundo Manuel de Góis. Contudo, do ponto de vista da análise e da exegese interna dos *Commentarii*, nem tudo corre pela negativa, conforme demonstra a selectiva bibliografia, adiante.

¹⁴⁹ Vinheta final no *De Anima*, de Manuel de Góis.

BIBLIOGRAFIA

ABRANCHES, S. J., Cassiano dos Santos — «Origem dos Comentários à Metafísica de Aristóteles de Pedro da Fonseca», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, II (Braga, 1946) 42-57.

— «Fonseca e a Renovação Escolástica», Id., IX (Braga, 1953) 354-374.

— «Pedro da Fonseca. Valor e Projecção da Sua Obra», Id., XVI (Braga, 1960) 116-123.

ALMEIDA, Fortunato de — «A Antiga Escola de Philosophia Conimbricensis», in *Revista Contemporânea*, I (1894-1895) pp. 161-169 e 251-255-

ALVES, Manuel dos Santos — «Pedro da Fonseca e o 'Cursus Collegii Conimbricensis'», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI, II (Braga, 1955) 479-489.

ANDRADE, António Alberto Banha de — «A Renascença nos 'Conimbricenses'», in *Brotéria*, 36 (Lx.^a, 1943) 270-284, 480-501. (Compilado no volume *Contributos* (cf. adiante) pp. 61-98.

— «Cristóvão Borri», in *Brotéria*, 40 (Lx.^a, 1945) 369-379.

— *Vernei e a Filosofia Portuguesa*. Braga, 1946.

— «A Tradução dos Conimbricenses», in *Brotéria*, 49 (Lx.^a, 1949) 438-442.

— «Os 'Conimbricenses'», in *Filosofia*, I, 4 (Lx.^a, 1955) 31-36.

— «Edições do 'Curso Conimbricense'», in *Filosofia*, I, 4 (Lx.^a, 1955) 52-56.

— «Teses Fundamentais de Psicologia dos Conimbricenses», in *Filosofia*, 13 (Lx.^a, 1957) 32-69. Compilado no volume *Contributos* (cf. adiante) pp. 99-142.

- «A Experiência, Madre da Filosofia», in *Filosofia*, 27-28 (Lx.^a, 1960) 193-199. Compilado no volume *Contributos* pp. 29-36.
- «Para a História do Ensino da Filosofia em Portugal. O 'Elenchus Quaestionum' de 1754», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXII (Braga, 1966) 258-266. Compilado no volume *Contributos* pp. 263-334.
- *Vernei e a Cultura do seu Tempo*. Coimbra, 1966.
- *Diogo de Contreiras, Mestre Coimbra*. Braga, 1967.
- «O Iluminismo Filosófico em Portugal», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (Braga, 1982) 641-665.
- *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*. Lx.^a, 1982.
- ANSELMO, António Joaquim — *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no Século XVI*. Lx.^a, 1926.
- BAIÃO, António — «A Companhia de Jesus», in *História de Portugal*, III (Barcelos, 1931) 293-304.
- BARRETO, S. J., P. Gregório — *Nova Lógica Conimbricensis in sex Tractatus Tributur*. Lx.^a, 1711², 1734.
- BELEAGO, Belchior — *De Dialectica Liber*. Coimbra, 1549 (Reedição in António Cruz, *Biblioteca Portucalensis*, I, pp. 31-60).
- *Logica Aristotelis ab Eruditissimus Hominibus Conversa*, Coimbra, 1549.
- BRAGA, Teófilo — *História da Universidade de Coimbra nas suas Relações com a Instrução Pública Portuguesa*. Lx.^a, 4 vols., 1892-1902.
- BRANDÃO, Mário — *Os Professores dos Cursos das Artes nas Escolas do Convento de Santa Cruz, na Universidade e no Colégio das Artes, de 1535 a 1555*. Coimbra, 1929.
- *O Colégio das Artes. I (1457-1555), II (1555-1580)*. Coimbra, 1924-1933.
- *Documentos de D. João III*. Coimbra, 1938.
- *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*. Coimbra, 2 vols., 1948-1969.
- BRÜCKER, João — *Historia Critica Philosophiae*. IV. Lúpsia, 1766.
- CABRAL, S. J., P. Roque — «Filosofia no Colégio das Artes (Século XVI). Subsídios para a sua História», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (Braga, 1982) 903-908.
- CAEIRO, F. da Gama — *História da Filosofia em Portugal. Roteiro de Matérias e Guia Bibliográfico*. Lx.^a, 1963.

- «O Pensamento Filosófico do Século XVI ao Século XVIII em Portugal e no Brasil», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (Braga, 1982) 51-90.
- CANAPÍCIO, O. P., Crisóstomo — *Logicae Compendium Peripateticae*. Lx.^a 1566.
- CARVALHO, S. J. Inácio de — *Compendium Logicae Conimbricensis e Societate Iesu*. Évora, 1677, 1683.
- CARVALHO, S. J., J. Vaz de — «A Universidade de Évora e a sua Orientação Pedagógica», in *Brotéria*, 70 (Lx.^a, 1960) 506-516.
- CARVALHO, Joaquim de — *António de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença*. I. António de Gouveia e Pedro Ramo. Coimbra, 1916.
- «A Cultura (Renascença e Humanismo)», in *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, I (Lx.^a, 1929) 284-311.
- «Instituições de Cultura», in *História de Portugal*, IV (Barcelos, 1932) 241-227.
- «Cultura Filosófica e Científica», in *História de Portugal*, IV (Barcelos, 1932) 475-528; Id., V (1933) 555-568.
- *Descartes e a Cultura Filosófica Portuguesa*. Lx.^a, 1939.
- *Evolução da Historiografia Filosófica em Portugal até aos Fins do Século XVI*. Coimbra, 1946.
- *Leibniz e a Cultura Portuguesa*. Lx.^a, 1949.
- CARVALHO, Rómulo de — *A Astronomia em Portugal no Século XVIII*. Lx.^a, 1985.
- Catálogo de Manuscritos da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (Códices 2310 a 2376)*. *Apostilas de Filosofia*. II. Física. Coimbra, 1963.
- Catálogo de Manuscritos da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (Códices 2377 a 2528)*. *Apostilas de Filosofia*. Coimbra, 1972.
- CIDADE, Hernâni — *Lições de Cultura e Literatura Portuguesa*. Coimbra, 1959.
- CELHO, Adolfo — *O Ensino Histórico, Filológico e Filosófico em Portugal até 1858*. Coimbra, 1900.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*. Coimbra, 1592.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In Quatuor Libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*. Lx.^a, 1593.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In Libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*. Lx.^a, 1593.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In Libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*. Lx.^a, 1593.

- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In Libros Ethicorum Aristotelis, ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae Disciplina capita continentur.* LX.^a, 1593.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In duo Libros de Generatione et Corruptione, Aristotelis Stagiritae.* Coimbra, 1597.
- Commentarú Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In Tres Libros de Anima, Aristotelis Stagiritae.* Coimbra, 1598.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae.* Coimbra, 1606.
- Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Aristotelis Logicam.* Veneza, 2 vols., 1604 (Esta obra constitui a chamada *Lógica Furtiva*, edição espúrea do Curso Conimbricense).
- Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra.* LX.a, 1771.
- Constitutiones Societatis Jesu.* Florença, 1893.
- CONTREIRAS, Diogo de — *Annotationes quaedam perbreves in Dialecticam Georgii Trapezontii.* Coimbra, 1551.
- CORDEIRO, S. J., António — *Cursus Philosophicus Conimbricensis.* LX.^a, 1714.
- CORREIA, F. Carvalho — «Conimbricenses», in *Gran Enciclopedia Rialp*, Tomo VI (Madrid, 1979) 261-262.
- COXITO, Amândio A. — *O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense.* Lourenço Marques, 1966.
- «Método e Ensino em Pedro da Fonseca e nos Conimbricenses», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 26 (Braga, 1980) 88-107.
- *Lógica, Semântica e Conhecimento na Escolástica Peninsular Pré-Renascentista.* Coimbra, 1981.
- *Lógica e Metodologia em Francisco de Cristo e seu Contexto Renascentista.* Coimbra, 1983.
- CRUZ, António — *Belchior Bealego, Humanista Portuense.* Porto, 1957.
- DELGADO, V. Muñoz — *Lógica Hispano-Portuguesa hasta 1600 (Notas Bibliográfico - Doctrinales).* Salamanca, 1972.
- DEUSDADO, M. A. Ferreira — *A Filosofia Tomista em Portugal.* Ed. preparada por P. Gomes. Porto, 1978.
- DIAS, Arnaldo de Pinho — «A Isagoge de Porfirio na Lógica Conimbricense», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 20 (Braga, 1964) 108-130.
- DIAS, J. de Oliveira — «Fonseca e Molina», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11 (Braga, 1955) 64-77.

- DIAS, J. S. da Silva — *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, 1953.
- *A Política Cultural da Época de D. João III*. Coimbra, 1969.
- *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*. Coimbra, 1973.
- *O Cónone Filosófico Conimbricense*. Lx.^a 1985.
- DIEZ-ALEGRIA, José Maria — «El Conimbricense Ignacio Martins, S. J. y el Concepto de Ley de las Lecturas de 1570 en la Universidad de Évora», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI, II (Braga, 1955) 546-553.
- DINIS, Alfredo — O Comentário Conimbricense à Física de Aristóteles, in *Brotéria*, Vol, 134 (Lx.^a, 1992) 398-406)
- ENES, José — «O Ensino da Teologia e da Filosofia na Universidade de Évora», in *Lumen*, 23 (Lx.^a, 1959) 816-823. *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1559). Ed. de Serafim Leite. Coimbra, 1965.
- FEY, Édouard — *O Ensino da Filosofia em Portugal*. Lx.^a, 1978.
- FIGUEIREDO, Fidelino de — «Para a História da Filosofia em Portugal», in *Estudos de Literatura*, 4.^a série. Lx.^a 1924.
- FONSECA, Neves da — «O 'Curso Conimbricense' em Português», in *Brotéria*, 66 (Lx.^a, 1958) 320-330.
- FONSECA, S. J., Pedro da — *Institutiones Dialecticarum Libri Octo*. Coimbra, 1564. (Trad. port., pref. e notas de J. F.Gomes. Coimbra, 2. vols., 1964-1965).
- *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*. Roma, 2. vols., 1577-1589.
- *Isagoge Philosophica*. Lx.^a, 1591 (Trad. port., pref. e notas de J. F. Gomes. Coimbra, 1965).
- FRANCA, Leonel — *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro, 1952.
- FRANCO, S. J., António — *Imagem da Virtude em o Noviciado de Lisboa*. Coimbra, 1717.
- *Imagem da Virtude em o Noviciado do Real Collegio de Jesus de Coimbra*. Coimbra, 2 vols., 1718-1719.
- *Évora Ilustrada*. Ed. de Adriano de Gusmão. Évora, 1945.
- FREIRE, António — «A Pedagogia dos Jesuítas», in *Diário do Minho*, Braga, 19.2.1986, 5-6.
- Fundação do Real Collegio de Coimbra da Companhia de Jesus*. M. s., B. N. Lx.^a, Códice 4506.
- GAMA, José — *História da Filosofia em Portugal. Tópicos para um Curso e Indicações Bibliográficas*. Braga, 1982.

- GIACON, Carlo — *La Seconda Scolastica*. Milão, 3 Vols., 1944-1950.
- «O Neo-Aristotelismo de Pedro da Fonseca», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, IX (Braga, 1953) 406-417.
- GILSON, E. — *Index Scolastico-Cartésien*. Paris, 1918.
- *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris, 1930.
- GÓIS, S. J., Manuel de — *Curso Conimbricense. I. Moral a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. port., pref. e notas de A. A. de Andrade. Lx.^a, 1957.
- GOMES, S. J., João Pereira — «Crise da Cultura Portuguesa no Século XVII?», in *Brotéria*, 33 (Lx.^a, 1941) 284-301.
- «A Filosofia Escolástica Portuguesa», Id., 35 (Lx.^a, 1942) 420-430.
- «Os Professores de Filosofia do Colégio das Artes (1555-1759)». Braga, 1955.
- *Os Reitores do Colégio das Artes (1555-1759)*. Lx.a, 1956.
- *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora (1559-1759)*. Évora, 1960.
- «As Teses e o Problema da sua Autoria», in *Brotéria*, 73 (Lx.a, 1961) 397-427.
- GOMES, Joaquim Ferreira — *Introdução a «Instituições Dialécticas» de Pedro da Fonseca*. Coimbra, 1964.
- «Pedro da Fonseca e a 'Isagoge' de Porfírio», in *Brotéria*, 81 (Lx.a, 1965) 180-186.
- «Do Colégio das Artes ao Liceu de Coimbra», in *Revista Portuguesa de Pedagogia*, XVII (Coimbra, 1983) 335-364.
- GOMES, Pinharanda — «Aristotelismo», in *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, I, 501-513.
- *A Tradução Portuguesa do 'Curso de Filosofia' do Cardeal Mercier (Visen, 1904)*. Braga, 1983.
- *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal, 1850-1950*. Lx.^a, 1986.
- *Dicionário de Filosofia Portuguesa*. Lx.a, 1987.
- GOUVEIA, António de — *Porphyrii Isagoge in Latinum translata*. Lugduni, 1541.
- *Pro Aristotele Responsio adversus Petri Rami Calumnias*. Paris, 1543.
- *Em Prol de Aristóteles*, trad. port. de Aquilino Ribeiro. Lx.^a, 1940.

- *Comentário sobre as Conclusões e em Defesa de Aristóteles contra as Calúnias de Pedro Ramo* trad. port. de Miguel P. de Menezes. Lx.^a, 1966.
- JOÃO DE SANTO TOMÁS, O. P. — *Cursus Philosophicus I*. Madrid, 1633.
- KLIMKE, S. J., F. — *Institutiones Historiae Philosophiae I*. Roma, 1923.
- LEITE, S. J., António — *Fundação do Real Collegio de Coimbra da Companhia de Jesus*. M.s., B. N. Lx.^a, códice 4506.
- LEITE, S. J., Serafim — *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lx.^a, 10 vols., 1938-1950.
- *O Curso de Filosofia e Tentativas para se criar a Universidade do Brasil do Século XVII*. Rio de Janeiro, 1948.
- *Estatutos da Universidade de Coimbra de 1559*. Coimbra, 1965.
- LEMONS, Luís de — *In Livros Aristotelis Commentarii*. Salamanca, 1558.
- *Paradozorum, seu de Erratis Dialecticorum Libri duo*. Salamanca 1585.
- *De Optima Praedicandi Rationi libri VI*. Salamanca, 1595.
- Livros dos Estatutos, Provisões, Privilégio e Liberdade do Colégio das Artes* M. S. Torre do Tombo.
- LOPES, S. J., António — *Caminhada Pedagógica dos Jesuítas em Portugal* (No Quinto Centenário Inaciano, 1491-1991), in *Brotéria*, Vol. 132 (Lx.^a, 1991) pp. 363-378.
- LOPES, O. F. M., F. Félix — «À volta da Transferência da Universidade para Coimbra em 1537», in *Colectânea de Estudos*, I, 2.^a série, (1950) 37-51.
- MACHADO, Diogo Barbosa — *Bibliotheca Lusitana I*, 581-582.
- MACHADO, Geraldo Pinheiro — *A Filosofia no Brasil*. S. Paulo, 1976.
- MARTINS, António Manuel — «Conimbricenses», in *Logos — Enciclopédia Buro-Brasileira de Filosofia*. Vol. I (Lx.^a, 1989) 1112-1126.
- MATOS, Luís de — *Les Portugais à l'Université de Paris, entre 1500 et 1550*. Coimbra, 1950.
- Monumenta Historica S. I. Jeronimo Nadal Epistolae I*. Madrid, 1898.
- MORAES, S. J., Manuel — *Cartesianismo em Portugal*. António Cordeiro. Braga, 1966.
- NICOLAU, S. J., Miguel — *Jerónimo Nadal, Obras y Doctrinas Espirituales*. Madrid, 1949.

- OLIVEIRA, S. J., J. do P. Bacelar e — «Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XVI (Braga, 1960) 124-141.
- «Sobre a Noção de Ciência na Lógica Conimbricense», Id., XIX (Braga, 1963) 278-285.
- «Do Magistério e sua Arte no Processo da Ciência», Id., XIX (Braga, 1963) 337-344.
- PEREIRA, Gabriel — *Estudos Eborenses. Universidade de Évora*. Évora, 1892.
- PEREIRA, Miguel Baptista — *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca I. O Método da Filosofia*. Coimbra, 1967.
- «Perspectivas do Curso Bracarense», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, X (Braga, 1954) 337-511.
- «Porquê e Programa da Revista Portuguesa de Filosofia», in R. P. F, I, 1 (Lx.^a, 1945) 5-8.
- PRAÇA, J. J. Lopes — *História da Filosofia em Portugal*. Nova edição. Lx.^a, 1974.
- *Documentos Comprobativos à História da Filosofia em Portugal*. Coimbra, 1868.
- RIBEIRO, Álvaro — «Aristóteles e a Tradição Portuguesa», in *Filosofia*, II (Lx.^a, 1955) 34-44.
- RODRIGUES, S. J., Francisco — *A Formação Intelectual do Jesuíta. Leis e Factos*. Porto, 1917.
- «O Dr. Gouveia e a Entrada dos Jesuítas em Portugal», in *Brotéria*, II (Lx.^a, 1926). Separata.
- *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China (1583-1805)*. Porto, 1925.
- *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto, 7 vols., 1931-1950.
- «A Companhia de Jesus e a Literatura Portuguesa no Século XVII», in *Brotéria*, 31 (Lx.^a, 1940) 442-456.
- SÁ, Artur Moreira de — *Os Precursores de Descartes*. Lx.a, 1944.
- SALDIDA, Manuel — «Conceito de Substância e de Atributo no Pensamento Filosófico de Descartes», in *Ação*, Ano VI, n.º 264 (Lx.^a, 9.5.1946) 1 e 6.
- SANTOS, S. J. Domingos Maurício Gomes dos — «Os Jesuítas e o Ensino das Matemáticas em Portugal», in *Brotéria*, XX (Lx.^a, 1935) 189-205.
- «Os Jesuítas e a Filosofia Portuguesa dos Séculos XVI a XVIII». Id., XXI (1935) 257-266 e 310-329.

- «A Primeira alusão a Descartes em Portugal», *Id.*, XXV (1937) 177-187.
- «Para a História do Cartesianismo entre os Jesuítas Portugueses do Século XVII», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, I (Lx.^a, 1945) 26-44.
- «Para a História da Filosofia Portuguesa no Ultramar. I. Índia», *Id.*, *ibid.*, 176-195.
- «O Curso Conimbricense, expressão do Patriotismo Português», *Id.*, XI (Braga, 1955) 458-467.
- «Francisco Titelmans OFM e as Origens do Curso Conimbricense», *Id.* *ibid.*, 46-478.
- «As Origens do chamado Curso Conimbricense», in *Las Ciencias*, XX (Madrid, 1955) 210-230.
- «As 'Annotationes in Librum de Generatione et Corruptione' do P. Cristóvão Gil e as Origens do Curso Conimbricense», *Id.*, XXI (Madrid, 1956) 83-100.
- *A Universidade de Évora. IV Centenário*. Lx.^a, 1959.
- *George Buchanan e o Ambiente Coimbrão no Século XVI*. Coimbra, 1962.
- SANTOS, Mariana Amélia Machado — *Manuscritos de Filosofia do Século XVI existentes em Lisboa*. Coimbra, 1951. — «Apontamentos à margem de Conclusões Impressas dos Mestres Jesuítas de Filosofia em Portugal», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI (Braga, 1955) 561-567.
- «A Escolástica Portuguesa nos Colégios do Brasil», *Id.*, XXXVIII (Braga, 1982) 487-489.
- SARAIVA, António José — *O Humanismo em Portugal*. Lx.^a, 1956.
- SERRÃO, J. Veríssimo — *António de Gouveia e a Defesa de Aristóteles*. Lx.^a, 1964.
- *António de Gouveia e o seu Tempo*. Coimbra, 1966.
- SILVA, José de Seabra da — *Dedução Chronologica e Analyticas*. Lx.^a, 2 vols., 1767-1768.
- SILVA, S. J., Lúcio Craveiro da — «Os Jesuítas e o Ensino Secundário», in *Brotéria*, XXXI (Lx.^a, 1940) 476-486.
- «Originalidade da Escola Conimbricense de Filosofia», in *Itinerarium*, VI (Braga, 1960) 11-18.
- «O Ensino da Ética na Tradição Cultural de Coimbra e Évora», in *Brotéria*, (Lx.^a, 1962) 262-269.
- SOMMERVOGEL, S. J., C. — *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Paris 1890-1932.

- SOARES, Torquato de Sousa — «O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra: ‘Os Conimbricenses’», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI (Braga, 1955) 756-768.
- STEGMÜLLER, F. — *Geschichte des Molinismus I*. Münster, 1935.
- *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no Século XVI*, Trad. port. A. Morujão. Coimbra, 1959.
- SUAREZ, S. J., Cipriano — *Arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano*. Coimbra, 1575.
- TAVARES, S. J., Severiano Lino — «Centenário do Colégio das Artes (1548-1948)», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, IV (Braga, 1948) 115-119.
- «O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal», *Id.*, *ibid.*, 227-238.
- «A Questão Fonseca-Molina», *Id.*, XI (Braga, 1955) 78-88.
- TEIXEIRA, António Braz — *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*. Lx.^a, 1983.
- TEIXEIRA, António José — *Documentos para a História dos Jesuítas*, Coimbra, 1899.
- TELES, S. J., Baltazar — *Chronica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*. Lx.^a, 2 vols., 1640-1777.
- THOMAS, Lothar — *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. port. de António José Brandão. Lx.^a, 1944.
- TRINDADE, Manuel de Almeida — «Os Filósofos do Colégio das Artes», in Franco, Américo, *História da Filosofia-II* (Coimbra, 1968) 66-75.
- VEIGA, M. E. Da Mota — *Esboço Histórico-Litterario da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra*. Coimbra, 1872.
- WULF, M. — *Histoire de la Philosophie Médiévale*. Paris, 1925.