

# Uma filosofia perpassada de espiritualidade Sobre alguns vetores teológicos do «Curso Filosófico Conimbricense»

*A philosophy steeped in spirituality  
About some theological vectors of the “Curso  
Filosófico Conimbricense”*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO\*

## Abstract

The article aims at identifying some keys that may provide an understanding of the *Coimbra Jesuit Commentary* beyond the usual commonplace of it being a mere exercise in Aristotelian philosophy. The four following subjects, it is claimed, allow one to capture the spiritual dimension of the *Commentary*: the service philosophy provides to theology, Salamanca epistemological turn, the Ignatian imprint, and the methodological commitment to the so-called middle knowledge.

**Keywords:** Conimbricenses; Philosophy; Theology; Hermeneutics; Aristotle; Thomas Aquinas.

## Resumo

O artigo identifica algumas chaves de leitura que, ultrapassando o lugar comum do *Comentário Jesuíta Conimbricense* ser um mero exercício de

---

\* Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras; Investigador do Centro de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra; Doutor em Letras, pela Universidade de Coimbra; <https://orcid.org/0000-0002-8257-9962>; [carvalhomario07@gmail.com](mailto:carvalhomario07@gmail.com).

filosofia aristotélica, põe em relevo a sua dimensão espiritual, entendida como o «próprio» da filosofia, reconhecível nos seguintes quatro elementos fundamentais para a hermenêutica do *Comentário*: do serviço que a filosofia presta à teologia, da mudança epistemológica salmanticense, da impressão do espírito inaciano e da obrigação metodológica da ciência média.

**Palavras-chave:** Conimbricenses; Filosofia; Teologia; Hermenêutica; Aristóteles; Tomás de Aquino.

*In memoriam Mariae C. Monteiro Pacheco*

### Introdução

Começaria com uma afirmação óbvia: o célebre «Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense» é um comentário filosófico a Aristóteles, como era então moda fazerem as melhores escolas europeias do século XVI. Concebido, primeiro, no Colégio de Jesus de Coimbra – e, por isso, fazendo questão de o deixar sempre bem evidenciado no título global, *Collegii Conimbricensis Societatis Iesu* –, logo após a sua publicação (entre 1592 e 1606) o curso foi adotado como manual obrigatório no Colégio das Artes, vindo ainda a conhecer uma inusitada expressão e expansão geocultural<sup>1</sup>. Sobre todo este horizonte poderá o leitor mais curioso ir sendo progressivamente atualizado mediante a consulta do *website* e da Enciclopédia internacional que dirijo<sup>2</sup>.

O que, então, em primeiro lugar, gostaria de deixar bem frisado, pois esta é uma das particularidades e originalidades do Curso, é que com as suas mais de três mil páginas é de filosofia, e explicitamente de

---

<sup>1</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo conimbricense,» em *Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo*, ed. Carlota Simões, Margarida Miranda e Pedro Casaleiro (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020), 121-143.

<sup>2</sup> Cf. [www.conimbricenses.org](http://www.conimbricenses.org) e nomeadamente a Enciclopédia aí publicada.

filosofia aristotélica, que se trata. Respeitando as normativas disciplinares da *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus e as balizas epistemológicas da «metábasis eis allo génos»<sup>3</sup>, os quatro autores do Curso – Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto – ativeram-se à filosofia, deixando para os teólogos o que à Faculdade de Teologia pertencia. Assim se evitaria um qualquer «conflito de faculdades», para recorrer a um célebre título e polémica que Kant tornou moderna, mas que era afinal de matriz medieval parisiense<sup>4</sup>. Não é verdade que Santo Alberto Magno havia, por exemplo, pleiteado por uma leitura restrita da *Physica* aristotélica? E que esta sua reivindicação, aliás também reconhecível nos mais jovens Boécio de Dácia e Sigério de Brabante, seria partilhada por São Tomás de Aquino, evidentemente, em polémica mais ou menos aberta contra os franciscanos, e quiçá contra o próprio Boaventura? E que, enfim, também ao Aquinate preocupava a ilegitimidade de a filosofia se imiscuir em assuntos teológicos?

A razão pela qual demoro e insisto neste ponto, quiçá para alguns desnecessário, prende-se com um facto contra-intuitivo, mas que tantas vezes testemunhei. Com efeito, qualquer leitor apressado dos, e nos dias de hoje, colhe a legítima impressão de que a matéria teológica, ou pelo menos religiosa, emerge constantemente nas páginas do *Curso Jesuíta Conimbricense*. Uma rápida consulta ao meu *Dicionário* poderá ainda fazer aumentar este sentimento<sup>5</sup>. Admita-se: descontado o erro de paralaxe, há alguma razão de ser nessa impressão. Os anjos, a Eucaristia, a figura de Jesus Cristo, o apelo à autoridade da Sagrada Escritura e a tantos e tantos teólogos torna difícil, por vezes, perceber porque é que e como é que, apesar de tudo, o vulgarmente considerado pai da filosofia moderna, Descartes, pôde estudar «filosofia» em semelhantes páginas. Repletas de explicações, questões e artigos, e abundando em erudição, e mesmo em

---

<sup>3</sup> Cf. Aristóteles, *An. Post.* I 7, 75a39; Id., *De Caelo* I 1, 268sg.; László Lukács, *Monumenta paedagogica Societatis Iesu* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1965), 299.

<sup>4</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «O estatuto da Filosofia em Boécio de Dácia,» *Biblos* 71 (1995): 433-459.

<sup>5</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense* (Coimbra: Palimage, 2020).

bizarrices, a despeito da retórica do *Discurso do Método*, a historiografia filosófica depressa habilitou Descartes, na qualidade de leitor de Coimbra e de outros manuais afins, enquanto iniciador de uma época<sup>6</sup>.

Os poucos temas acima evocados – mas tantos mais habitam as páginas coimbrãs – são também, entre outras coisas mais, a expressão patente de uma dimensão latente que urge reconsiderar. O mesmo se poderia dizer, aliás, em relação à presença de Aristóteles, texto mais do que patente, atravessado, embora, por uma latente dimensão não-aristotélica. Este estranho perfil justifica esta breve reflexão e incursão, que procurará esclarecer e ilustrar o que se acabou de salientar e é, normalmente, recalcado ou desconsiderado. Adianto, à guisa de exergo, que a obra filosófica de que aqui me ocuparei poucos intérpretes ainda conheceu à sua altura. Pode, portanto, dizer-se que o *Curso Jesuíta Conimbricense* ainda aguarda o seu Heidegger, isto é, uma interpretação deveras pensante e que, por isso, faça época, à semelhança da intervenção do filósofo da Floresta Negra sobre, v.g., a interpretação de Aristóteles<sup>7</sup>.

### 1. Alguns quadros de leitura do «Curso»

Baste por ora uma primeira justificação do subtítulo acima, e de algumas analogias mais, a que, a bem da exposição, irei recorrer, retiradas, numa amálgama heterodoxa, à geometria analítica, à psicanálise e mesmo à história da arte. O leitor austero perdoará tais liberdades. Em se tratando de um segmento de reta orientado em grandeza, direção e sentido, a noção de «vetor» ajuda a pôr em perspetiva a maneira como se devem ler todos as referências ligadas, por exemplo, aos anjos ou à Eucaristia. Sabemos que a noção de «vetor» é preciosa nos capítulos da física ocupados com a velocidade e a aceleração. Também é sabido que ambos os temas foram objeto da *Physica* de Aristóteles e, portanto, das páginas

---

<sup>6</sup> Cf. Simone Guidi, *L'Angelo e la macchina. Sulla genesi della "res cogitans" cartesiana* (Milano: Franco Angeli, 2018).

<sup>7</sup> Cf. Walter A. Brogan, *Heidegger and Aristotle: the Twofoldness of Being* (Albany: State University of New York Press, 2005), sobretudo para os casos de «physis» e «aletheia».

de Manuel de Góis<sup>8</sup>. De passagem, diga-se que é um erro tentar pesar a valia do Curso pelo lado da ciência, tal como ainda se costuma fazer, desde Hernâni Cidade a Sebastião da Silva Dias. Não é, portanto, sob tal perspectiva que gostaria de me manter. Outrossim, no facto de uma discussão tão relevante como aquela sobre, repito, os anjos – seja por parte de Sebastião do Couto (*De Interpretatione* I c. 1), seja de Manuel de Góis (*De Anima* III c. 5) –, ter uma função operativa e constituir um espaço vetorial. De notar que à disciplina vetorial interessa não aquilo que é, mas aquilo que se faz e o respetivo espaço, tal como numa soma ou multiplicação, é determinado pelo respeito das respetivas propriedades, por exemplo, comutação, associação e distribuição. Para dizê-lo de uma maneira muito rápida, que me perdoarão, mas se justifica em prol da clareza da exposição: sempre que no decurso de uma discussão filosófica, simultaneamente laboratorial e dialogal, comparece um argumento extensível aos anjos, o argumento avança e cria um novo espaço mental vetorial cujas propriedades preenchem e determinam a discussão, rigorosa e invariavelmente. Bastará exemplo e duas alusões. O primeiro, relativo ao modo do conhecimento angélico. Seja mediante espécies, seja por via intuitiva, seja no caso do autoconhecimento o tratamento dado ao conhecimento angélico vai permitir a aquisição e o aprofundamento de um espaço temático e problemático que fará avançar incomensuravelmente o tema moderno da separação substancial da *res cogitans*<sup>9</sup>. Por outra banda, e passo à primeira alusão, estaria a presença axial ou vetorial do neoplatónico Pseudo-Dionísio Areopagita, cuja «regra» vetorial, como tantas vezes tenho lembrado, atravessa a economia de um Curso sobre Aristóteles levando-o a dizer muito mais do que o Estagirita saberia. E fá-lo-á, acrescento, num horizonte espiritual a cujo espelho o Macedónio jamais se reconheceria. Permito-me uma alusão mais, a discussão sobre

---

<sup>8</sup> Cf. Alfredo Dinis, «Tradição e transição do “Curso Conimbricense”,» *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991): 535-560.

<sup>9</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «Beyond Psychology – The Philosophical Horizon of the “Coimbra Commentary on Aristotle’s *De Anima*” (1598),» em *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*, ed. Daniel Heider (Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016), 67-95.

matéria Eucarística. Não é verdade que ela serve, a Couto e a Góis, para estudar, patente, mas não menos latentemente, o estatuto dos acidentes na lógica<sup>10</sup>? Tal como só a Góis, o estatuto da quantidade e da geração<sup>11</sup>?

Explico outra analogia de que me servirei retoricamente, no que se segue. Não fora um salto epistemológico assaz inconveniente, e a passagem da geometria ao jargão psicanalítico, aliás há pouco evocado, poderia ser útil, para a presente reflexão, sobretudo no tocante à diferença entre «conteúdo manifesto» (*Manifestes Trauminhalt*) e «conteúdo latente» (*Latentes Trauminhalt*). Também aqui não me refiro à aproximação mais lateral ou episódica feita na «Introdução Doutrinal» para o volume dos *Parva Naturalia*<sup>12</sup>. Aludo antes ao aspeto mais profundo em que um vetor teológico manifestamente introduzido coloca o professor frente ao desafio do «conhecimento de si», quer dizer, ao trabalho de interpretação (*Deutung*) que é a desimplicação de «símbolos» religiosos (*Übersetzung von Symbolen*) naquilo que está a ser pensado, histórico-filosoficamente falando. Um caso soberbo desta desimplicação é, v.g., o de Jesus Cristo. Longe de pensar, como é óbvio, que os autores jesuítas estejam conscientes da desimplicação ou mesmo do simbolismo. No fim de contas, não lhes podemos pedir que tivessem lido Ricoeur. Mas salta à vista como, ao mesmo tempo símbolo e ápice da beleza humana e dotado da característica da admiração (*admiratio/thaumadzein*) típica de qualquer filósofo, a figura de Jesus Cristo comparece num Curso de filosofia, apesar de tudo tão austero<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020), Cac4q1a1p258; GcIc4q4a2p50. Para nos referirmos aos vários livros do Curso, utilizamos aqui sempre as siglas estabelecidas no quadro da edição bilingue.

<sup>11</sup> Cf. *O Curso Aristotélico*, GcIc4q7a2p77 (para a geração); *O Curso Aristotélico*, GcIc5q17a6p287 (para a quantidade).

<sup>12</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «Introdução Doutrinal,» em *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense: Comentários aos Livros denominados «Parva Naturalia»*, Tomo I, trad. e notas de Bernardino Fernando da Costa Marques, estabelecimento do texto latino por Sebastião Tavares de Pinho e Marina Fernandes (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020), 41.

<sup>13</sup> *O Curso Aristotélico*, GcIIv8q3a3p455 e AnIIIc13q1a5p420, respetivamente.

Não há «conhecimento de si» desfasado do tempo em que esse desafio se levanta. Seria, por isso, um erro ler-se, por exemplo, o *De Anima* de Manuel de Góis desenquadrando-o do avanço significativo que se reconhece entre as *Adnotationes in Ecclesiam* (1532) de Lutero e as duas redações que Philipp Melanchthon dedicou àquele título de Aristóteles (1540 e 1575). Não convém esquecer como Lutero negava a ideia de que o estudo da alma pudesse ser objeto da filosofia, embora Melanchthon tivesse rechaçado essa negação. Não seria, com efeito, de todo improvável, tal como virá a suceder no caso da metafísica, que, na diferença epistemológica entre os dois, já ecoasse um qualquer apelo jesuíta culminante nas Universidades luteranas e calvinistas<sup>14</sup>. Sem querer levar demasiadamente longa a analogia freudiana, é consabido como na gramática da interpretação onírica o recalçamento (*Repression*) tem função vetorial. À exceção de Fonseca, nenhum autor do Curso menciona o pai da Reforma, mas é patente que com ele dialoga. Martinho Lutero viu em Aristóteles um corruptor da teologia cristã, labéu que aliás estendeu ao «Thomas loquacissimus». Algumas indicações, entre as demais possíveis, desta presença latente de Lutero no Curso de Coimbra encontramos-las na referência feita por Góis a Jerónimo de Hangest, ao tratar, naturalmente, do horizonte da vontade<sup>15</sup>. Ou igualmente no constante, sensível e crítico diálogo com a autoridade de Tomás de Vio Caietano<sup>16</sup>. Uma breve palavra sobre o diálogo com estas duas figuras, esta última mais patente do que aquela. A obra *De Academiis in Lutherum* (1532/33) de Hangest representava, ao mesmo tempo, uma defesa das instituições universitárias e do seu horizonte católico – entretanto Lutero havia publicado a *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517) – como, sobretudo, um assaz

---

<sup>14</sup> Para o caso do *De Anima*, vd. em particular Sascha Salatowsky, “*De Anima*”. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert* (Amsterdam-Philadelphia: Walter de Gruyter, 2006).

<sup>15</sup> *O Curso Aristotélico*, Etd1q2a1p10; veja-se a minha «Introdução Doutrinal,» em *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense: Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros das «Éticas de Aristóteles a Nicómaco»*, Tomo II (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020), 6, 17-18, 32; também Philippe Büttgen, *Luther et la philosophie. Études d'histoire* (Paris: Éditions de l'EHESS-J. Vrin, 2011), 180-92.

<sup>16</sup> Cf. Bernhard Lohse, «Cajetan und Luther. Zur Begegnung von Thomismus und Reformation,» *Kerygma und Dogma* 32 (1986): 150-169.

relevante contributo para a filosofia moral. Ora acontece que Góis lhe deu eco. Muitos outros críticos de Lutero, mormente após a intervenção parisiense de 15 de abril de 1521, como o flamengo Josse van Clichtove e o seu *Antilutherus* – este autor valeria aqui precisamente pelo lugar central do Pseudo-Dionísio no *Antilutherus*<sup>17</sup> – comparecem nas páginas de Coimbra, mas bastará aqui a seguinte e rápida menção estatística sobre o Cardeal Caietano. Nas noventa e cinco páginas de um apêndice ao volume do *De Anima*, o *Tratado da Alma Separada*, Baltasar Álvares cita Caietano vinte e quatro vezes. Sobressai, compreensivelmente, a sua *Summa* (dezasseis vezes), mas também podemos contar três comentários bíblicos (ao livro do *Génesis*, ao *Eclesiastes*, e à *Carta aos Romanos*) e um outro ao *De Anima*. O comum apreço pela Patrística que se reconhece em Tomás de Aquino e nos nossos jesuítas – de notar que os Padres são os quase únicos autores a receberem o qualificativo de «Doctores» nas páginas de Coimbra – tem, no confronto com o mestre medieval, uma interessante particularidade. Refiro-me ao facto de que, enquanto Tomás é um *teólogo* que se serve da filosofia para uma apresentação sistemática da sua religião, Góis vê-se a si mesmo como *filósofo* atravessado pelo espírito religioso. Isto é dizer, e a um olhar luterano, insuficientemente radical no que à Sagrada Escritura tange.

Enfim, e inequivocamente, inúmeros «vetores» teológicos, na epistema dos dias de hoje, perpassam, mas, sobretudo, no que é ainda mais relevante, dinamizam o trabalho filosófico dos Jesuítas autores do Curso no sentido de dar uma resposta a um tempo prenhe de interpelações. Esta não é apenas uma consequência do que há muitos anos denominei «filosofia bárbara», mas é, de certo modo, um seu estuário, que gostaria de enquadrar, a partir de agora, mediante uma intersecção da geometria do quadrado com a história da arte<sup>18</sup>. Eis, então, os quatro lados da figura geométrica e, com esta derradeira analogia, concedo-me a liberdade

---

<sup>17</sup> Büttgen, *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, 172-77, como é sabido, o *De captivitate* de Lutero visava o Pseudo-Dionísio Areopagita.

<sup>18</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «Filosofia Bárbara (Considerações sobre a Patrística),» *Itinerarium* 41 (1995): 345-368.

de identificar alguns elementos imprescindíveis para uma interpretação exigente do *Curso Jesuíta Conimbricense*. O primeiro deles diz respeito ao serviço que a filosofia devia prestar à teologia, designadamente em conformidade com o território desenhado por São Tomás de Aquino, também ele, tal como Aristóteles, «maître à penser» para a Companhia de Jesus. O segundo é relativo à, chamemos-lhe, «epistemological turn», ocorrida em Salamanca, graças à intervenção pioneira na Europa, de Francisco de Vitória, substituindo as *Sentenças* de Pedro Lombardo pela *Suma* de Tomás de Aquino. Em terceiro lugar, um elemento especificamente «jesuíta» ou, se quisermos, proveniente da impressão espiritual de Inácio de Loyola que, nos estudos de Coimbra, foi uma tempestiva bandeira de Jerónimo Nadal já no ano de 1561. Por último, o vínculo à célebre doutrina da «ciência média» que, por exemplo em Pedro da Fonseca, um dos primeiros paladinos do Curso, se generalizou como uma obrigação metodológica<sup>19</sup>. Não sem atrevimento, julgo ter acabado de redesenhar o «quadrado de Malevich». No mero campo da arte resulta um atrevimento, para não dizer um «escândalo», comparar o barroquismo do Curso com a depurada geometrização do suprematismo (Супрематизм), quer dizer, a refinada e apurada sensibilidade pela interioridade, em detrimento do meio original. Contudo, e sem obliterar a resposta que o Curso procura dar ao seu tempo, não seria exagerado aproximar Kazimir Malevich e Inácio de Loyola. Ambos, *mutatis mutandis*, experimentam uma noite suprema e interiormente sentida. E o revolucionário reflexo a que, em cada um deles, uma tal noite deu corpo e expressão, permite-me trilhar deliberadamente o paradoxo. Refiro-me à aproximação da proposta suprematista da «experiência da forma absoluta como realidade concreta»<sup>20</sup> com a exaustiva aplicação da forma lógica no Curso, com todos os seus recursos formais. Talvez haja quem pense que o tirocínio

---

<sup>19</sup> Miguel Baptista Pereira, *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca I. O Método da Filosofia* (Coimbra: Universidade de Coimbra, 1967), 326: «A dimensão teológica do método vinculou para sempre Fonseca à célebre doutrina da “ciência média”.»

<sup>20</sup> Cf. Hans Sedlmayr, *A Revolução da Arte Moderna*, trad. do alemão (Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.]), 166.

e a geométrica presença da forma lógica no Curso nada tenha de inaciano. Não se trata, no fim de contas, de respeitar e seguir um tique humanista, retórico e aristotelicamente analítico (leia-se: consequência do *Organon*)? Para responder àqueles que não veem qualquer afinidade entre geometria (Malevich) e espiritualidade (Loyola), gostaria de lembrar as palavras insuspeitas de Bertrand Russell em 1914. Em ambas via Russell uma mesma partilha, tal como sucede entre a mística e a lógica, em ambas, um mesmo despojamento frente aos desejos<sup>21</sup>. Na verdade, a depuração do formalismo lógico que preenche rítmica (e por vezes exaustivamente) «explicações» (*explanationes*), «questões» (*quaestiones*) e artigos (*articuli*) num estonteantemente formal e tecnicamente desafiador diálogo visa apenas o serviço do rigor. É este serviço que faz erguer a bandeira da ciência como resposta a uma época dividida, sopesada por Loyola como não isenta de «perigo» (*Exercícios Espirituais*), e por alguns intelectuais de então como incapaz de verdade ou mesmo cética (*Quod nihil Scitur*). No que se segue individualizarei, conquanto telegraficamente, cada um dos lados do quadrado acabado de redesenhar. Com ele, também à maneira de uma grelha, pretendo deixar uma possível pista de leitura que incite à tarefa do que ainda falta pensar (ou pode ser pensado) sobre o *Curso Jesuíta Conimbricense*.

### 1.1. O quadro Aristóteles/Tomás: o texto-legenda

Começo, então, pela primeira interpretação conimbricense, uma presumível «abstração» geométrica, relativa à equação Aristóteles/São Tomás. Certamente que a imposição relativa a seguir-se Aristóteles em filosofia se traduz, desde logo, na tarefa hercúlea e monumental de comentar

---

<sup>21</sup> Cf. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays* (London: Georg Allen & Unwin Ltd., 2008) [EBook #25447]. Última atualização: 5 de maio, 2012. Prod. Jeannie Howse, Adrian Mastronardi and the Online Distributed Proofreading Team at <http://www.pgdp.net>, 5: «... the greatest men who have been philosophers have felt the need both of science and of mysticism: the attempt to harmonise the two was what made their life, and what always must, for all its arduous uncertainty, make philosophy, to some minds, a greater thing than either science or religion.»; cf. também Mário Santiago de Carvalho, «Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística,» em *Medievalia\_ Textos e Estudos* 10, trad. do grego e estudo complementar (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1996).

algumas das suas obras. Mas seria estultícia pensar-se que o movimento que interpretei em Fonseca como uma «Aristotelian turn»<sup>22</sup>, e que foi de facto encarnado pelo comentarismo de Manuel de Góis e demais companheiros, visava um regresso puro e simples a Aristóteles. Voltar a Aristóteles equivalia, para Fonseca, a um regresso aos seus textos e respetiva hermenêutica, enquanto mero «texto-legenda». Tratava-se de um texto primitivo que devia ser lido como fundador de um comentário responsável, posto que promissor. Houve uma altura em que, a este respeito, evoquei palavras de Michel Foucault<sup>23</sup>, mas o princípio do «texto-primitivo» ou «texto-legenda» configurou um espaço aberto em que o regresso à leitura carregava as promessas de futuro de um monumento histórico visitado por uma longa tradição. Talvez no volume da *Ethica*, decerto um dos mais heterodoxos frente ao programa hermenêutico proposto por Fonseca, se possa rever a expressão e dimensão do que significa um texto-legenda. É que ali, decerto por razões pragmáticas letivas e igualmente programáticas, Manuel de Góis toma para a sua leitura da *Ética Nicomaqueia* a grelha da I.<sup>a</sup>-IIae e da II.<sup>a</sup>-IIae da *Suma de Teologia*<sup>24</sup>. Esta alteração de perspetiva que introduz São Tomás numa cadeia interpretativa reaparece em todos os outros volumes, mas no volume da *Ethica* uma evidência ilustra conscopicamente o que pretendo dizer, embora ainda a ele terei de voltar. Dado ser a inteligibilidade do texto-legenda que é servida, mesmo nos casos em que, como nos grandes comentários (*Physica*, *De Anima*, *Dialectica*, etc.), é evidente a demora filológica, o que dá que pensar é a mensagem religiosa, tal como a ouvir, a letra (v.g. em Palestrina)<sup>25</sup>. Ora a estrutura da *Ethica*, patenteia a «honra e o limite» da

---

<sup>22</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* (Coimbra-Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra-Imprensa Nacional, 2018), 24 (existe edição inglesa deste título em Mário Santiago de Carvalho, «Cursus Conimbricensis», em *Conimbricenses.org Encyclopedia*, ed. Mário Santiago de Carvalho and Simone Guidi, URL = <http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/cursus-conimbricensis/>, última revisão: 28 de maio, 2019), doi = 10.5281/zenodo.3234133.

<sup>23</sup> Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense* (Lisboa: Edições Colibri, 2010), 29. Existe versão italiana deste título: *Psicologia e Etica nel "Cursus Conimbricensis"*, present. Francesco Mattei, trad. Alfredo Gatto (Roma: Anicia, 2015).

<sup>24</sup> Carvalho, «Introdução Doutrinal,» Tomo II, 9.

<sup>25</sup> Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, 25-26 para Palestrina.

ancilaridade tomasina, pedra de toque iniludível<sup>26</sup>, ao mesmo tempo que antecipa o tema kantiano dos limites da razão: a fé é o limite da razão e esta o limite daquela. Quer dizer-se: tal como nas «cinco vias» se dá um salto para a linguagem da fé cristã, na conclusão, em jeito de refrão, «... et hoc dicimus Deum», assim também a grelha e linguagem «tomista» patente na *Ethica* representa apenas um salto baseada nas possibilidades da fé<sup>27</sup>. A diferença entre o horizonte da filosofia desenhado por Aristóteles, segundo Aquino, e o dos nossos jesuítas, reside em que, para os segundos, o texto-legenda está ilustrativamente carregado de história e é lido num tempo que nada tem a ver com o século XIII. Por isso, transformado em hipertexto<sup>28</sup>, como sua expressão também barroca, o *Curso Jesuíta Conimbricense* assume São Tomás apenas como mera grelha, ponto de partida para um «salto», mas nunca como «legenda» filosófica. Fique dito, de passagem, que repito deliberadamente uma palavra nuclear em Kierkegaard, relativa à descontinuidade (*Spring*) ontológica típica da passagem do pensamento à existência<sup>29</sup>. Terei a oportunidade de voltar a esta última, ao passar de imediato à marca de Francisco de Vitória.

### 1.2. Coimbra/Salamanca: o caminho da filosofia

O segundo lado do quadrado que está a ser esboçado é relativo à relação Salamanca/Coimbra e levanta a pergunta óbvia sobre o alcance do gesto do humanista dominicano Francisco de Vitória. É certo que falamos de filosofia – insiste-se – e é certo também que a *Suma* era obra

---

<sup>26</sup> Mário Santiago de Carvalho, «Ler São Tomás, hoje?», *Revista Filosófica de Coimbra* 4 (1995): 103-130.

<sup>27</sup> Otto Hermann Pesch, *Tomás de Aquino. Límites y grandeza de una teología medieval*, trad. do alemão (Barcelona: Herder, 1992), 154-56.

<sup>28</sup> Cf. Serhii Wakúlenko, «Enciclopedismo e Hipertextualidade nos “Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae” (Coimbra, 1606),» em *Enciclopédia e Hipertexto*, ed. Olga Pombo et al. (Lisboa: Edições Duarte Reis, 2006): 302-357.

<sup>29</sup> Cf. Alastair McKinnon, «Kierkegaard and the “Leap of Faith”,» *Kierkegaardiana* 16 (1993): 107-125, aqui 116; de referir que este intérprete lembra, nas páginas 108 e 119, sem concordar com tal leitura, uma aproximação de Louis Pojmann, entre o «salto» e a aristotélica «metábasis eis allo génos», mas se o afastamento de McKinnon em relação a Pojmann pode ser aceite na estrita discussão sobre a inexistência de uma qualquer «Troens Spring», a aproximação resultaria todavia significativa no âmbito do quadrado que estou a redesenhar acima.

de estudo nas cátedras de teologia. Afora a situação particular da *Ethica*, contamos dezoito citações de Tomás de Aquino no referido apêndice ao *De Anima*, de Baltasar Álvares, e em apenas duzentas páginas da *Physica*, Tomás de Aquino comparece cento e noventa e nove vezes. Do facto de quase a cada página comparecer o nome do Aquinate, quarenta e duas das citações de Álvares à obra do teólogo dominicano medieval provêm da *Summa theologiae*. Pode, contudo, ir-se mais além do que de estatísticas, sem beliscar o que ficou dito sobre a grelha «tomista». Circa 1155 (ano do início do trabalho para o manual das *Sentenças* do Mestre Pedro Lombardo) e 1254 (altura em que Tomás de Aquino inicia o seu tirocínio como sentenciário com vista à obtenção do grau), e não obstante as diatribes de Rogério Bacon contra o prestígio do Lombardo, a teologia universitária havia naturalmente consolidado a sua dimensão de *scientia* numa formulação sobretudo didática. Tomás iria modificá-la. O *Scriptum super Sententiis* do Aquinate não só tratou de substituir o modelo augustinista *uti/frui* pelo neoplatónico *exitus/reditus*, como sobretudo recolocou Deus como tema (*subiectum*) da «ciência teológica». O campo vetorial epistemológico da *sacra doctrina* é identificável, em fidelidade à época, com a *ordo scientiae*<sup>30</sup> e um tal «caminho da teologia» fica consumado na *Summa theologiae*. Como é comum reconhecer-se, isso sucede mediante a articulação da seta económica do tempo histórico com o círculo neoplatónico (a estrutura tripartida da *Summa*), rasgando-o, atravessando este com aquela. A noção hegeliana de «fenomenologia do espírito» (*Phänomenologie des Geistes*) vem a talhe de foice para se falar de uma «fenomenologia cristã» (da própria história do Cristo incarnado) conquanto fique vincado como, nas palavras do próprio teólogo dominicano, a terceira parte da *Summa* trata: «de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.» (*I.<sup>a</sup> Pars*, q. 2, prol.). Como há muito escreveu, e bem, Marie-Dominique Chenu, a «transição da II.<sup>a</sup> para a III.<sup>a</sup> Parte representa a passagem da ordem necessária às realizações

---

<sup>30</sup> Cf. Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris: Institut d'Études Médiévales-J.Vrin, 1974); Pasquale Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico* (Roma: Carocci ed., 2012).

históricas, do domínio das estruturas para a história concreta dos dons de Deus»<sup>31</sup>. Felizmente que a exegese contemporânea vem prestando cada vez maior atenção à presença de uma teologia bíblica na *Summa* mas, sob pena de simplificação, competiria à «fenomenologia» (não no sentido de Husserl, mas de Hegel) exprimir conceptual ou cientificamente o devir da verdade na unidade entre o Homem e Deus, o tempo e a eternidade. Ora, quando Francisco de Vitória caucionou definitivamente a substituição da *Summa* como manual de ensino em Salamanca, à fenomenologia algo se acrescentou que muito se veio a repercutir em Coimbra e designadamente no Curso. Refiro-me à reintrodução e reinterpretação do motivo tomasino da perfeição da existência, «*el giro hacia la existencia en la escolástica*», tal como tão acertadamente o chamou José Luís Fuertes. No momento em que o mestre dominicano Vitória volta a comentar a primeira parte da *Suma de Teologia* (1539/40), e designadamente ao investigar a diferença real entre ser (*esse*) e bem (*bonum*), Vitória escreverá que se aquilo de que se trata não for ente/existente, então «*todo le falta*» (assim mesmo, em castelhano, no manuscrito latino)<sup>32</sup>. Esta razão que aclara, no caso de Coimbra, a elevada sensibilidade para a física, para a natureza, o mundo e a ecúmena, para o horizonte criacionista sem o qual se inviabilizaria qualquer proposta antropológica<sup>33</sup>, tal como a que é plasmada v.g., no comentário ao *De Anima*<sup>34</sup>. Num texto magnífico de *De Caelo*, ao qual periodicamente volto, vibra toda uma estética criacionista aberta a ser sensibilizada pelo cunho central da existência (*esse/existentia*) que todos estes autores liam como «ser fora das causas»<sup>35</sup>, mas que se

---

<sup>31</sup> Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 270.

<sup>32</sup> Cf. José Luís Fuertes Herreros, *El Discurso de los Saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco* (Salamanca: Ediciones Universidad, 2012), 104; cf. também Santiago Orrego Sánchez, *La Actualidad del Ser en la "Primera Escuela de Salamanca"*, *Con Lecciones Inéditas de Vitoria, Soto y Cano* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2004), 446.

<sup>33</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «"Viver segundo o Espírito": Sobre o tema do Homem Superior», *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008): 19-51.

<sup>34</sup> Cf. Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, 93-110.

<sup>35</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «"Inter Philosophos non mediocris contentio". A propósito de Pedro da Fonseca e do contexto medieval da distinção essência/existência», em *Quodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J. M. da Cruz Pontes anno iubilationis suae offertae Conimbrigae MCMXCV*.

abre ao criacionismo rigorosamente pensado no quadro da causalidade exemplar, alheia a Aristóteles:

«Existem sobretudo três aspetos pelos quais se torna evidente a perfeição e a beleza do mundo (*mundi perfectionem et pulchritudinem*): o acabamento (*absolutio*) de cada uma das coisas de que se compõe, a distinção e a variedade da natureza (*naturarum distinctio et varietas*) e a ordem das suas partes (*partium ordo*). Estes três aspetos resplandecem admiravelmente (*mirifice elucent*) no mundo inteiro (*in mundi universitate*). No que respeita ao primeiro [...], uma obra deve considerar-se tão perfeita quanto segue de perto o seu princípio; por isso, o círculo ocupa o primeiro lugar entre todas as figuras e o movimento circular entre todos os movimentos, dado que se realiza nele um retorno ao seu princípio. Com efeito, todos os seres criados regressam à sua fonte e à sua causa, que é Deus, pois reproduzem, pela existência e pela natureza, a sua imagem e as suas perfeições [...]. E cada ser pela sua própria indivisibilidade representa a unidade de Deus, tal como pelo ornamento (*decor*) representa a sabedoria e pela utilidade, a bondade. Quanto à variedade e à distinção da natureza, também por este lado é perfeito o Universo (*universi absolutio*) por conter todas as categorias de seres [...], dado que compreende em si os géneros supremos das coisas — nos quais em primeiro lugar o ser se realiza —, assim como as substâncias corpóreas e incorpóreas, os compostos mistos e os simples, os seres animados dotados de razão e os desprovidos dela; e ainda as formas unidas à matéria e as que dela estão libertas [...]. Para além disso — como a natureza de uma só espécie não pode encerrar todos os graus de perfeição e como é necessário que existam muitas espécies pelas quais esses graus se disseminem, superandose, assim, umas às outras em dignidade —, verifica-se que aquela variedade e desigualdade

(*varietas et inaequalitas*) ocorre a cada passo em todo o Universo, no qual as espécies se dispõem numa gradação ascendente: de facto, os mistos são mais perfeitos que os elementos, as plantas mais que os metais, os animais mais que as plantas, os homens mais que os animais e as substâncias imateriais mais que os homens. Precisamente por este motivo [...], existe no mundo como que uma certa harmonia (*quasi harmonia*). Tal como no canto a disciplina das vozes origina um concerto harmonioso, também a totalidade do Universo forma um todo ajustado através do acordo e da variedade de coisas desiguais e dissemelhantes [...]. Resplandece, por fim, a perfeição do mundo, como dissemos, pela ordem das partes de que se compõe. A ordem é a disposição de coisas iguais e desiguais, ocupando cada uma delas o seu lugar [...]. Mas existe, para além desta ordem de posição (*ordinem situs*), uma outra que salienta admiravelmente (*mirifíce*) a perfeição dos seres criados; por ela — à semelhança do que acontece com os soldados (*milites*) entre si e em relação ao comandante do exército —, as partes do Universo ordenam-se reciprocamente em função de um chefe (*unum principem*), que é Deus: Deus como sua causa eficiente, exemplar e último fim.» (CoIc1q1a35)<sup>36</sup>

### 1.3. *A plástica cristã*

Na passagem do cosmos ao Homem microcosmos lê-se, é certo, a inscrição física de quem se eleva frente à natureza. Mas entre a beleza da natureza e a do ser humano, o ponto foi assinalado acima, ergue-se a figura de Jesus Cristo. Ora, no terceiro lado do quadrado, atinente à encarnação do «espírito jesuíta» por parte dos nossos autores, propomos captar a pura sensibilidade plástica dos protagonistas de Coimbra, respondendo ao tempo que foi o seu. De muitas maneiras se poderia

---

<sup>36</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «La compiutezza della natura e la natura dell'umano. Due motivi centrali del Corso gesuita conimbricense,» em *Cercando Educazione. Scritti in onore di Francesco Mattei*, Ed. por Cristiano Casalini (Roma: Editoriale Anicia, 2019), 143-176; Maria da Conceição Camps e Mário Santiago de Carvalho, *Cor, Natureza e Conhecimento no Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (1592-1606)*, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016), 40-44.

evidenciar esta dimensão. Noutra ocasião, tentei cerzi-la no tecido do comentário à doutrina aristotélica dos sentidos e dos sensíveis, pelo que talvez não valha a pena insistir<sup>37</sup>. Comentar Aristóteles deveria ser, afinal, a ocasião para definir, desenvolver, aplicar e explorar a melhor espiritualidade haurida nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola e a que Jerónimo Nadal voltou nas suas preleções aos colegiais de Coimbra. As palavras deste último ilustram, também para os professores de filosofia do Colégio, como todo o seu trabalho pode ser atravessado pela espiritualidade de um coração (*corde*) desejavelmente no grau máximo da abstração religiosa (Deus). Idealmente, tal abstração deveria coincidir com o grau máximo de atenção ao pormenor, às tarefas do dia-a-dia, «*sea estudio, cocina, predicaciones, confesiones o qualquier otra*». Certamente que deveras exigente, mas quem for ler o Curso filosófico ignorando este imperativo, ao menos vetorial, e não vir como a palavra de Nadal se cruza com o horizonte de exemplaridade ontológica do «*ser fora das causas*» (acima evocado, mas seguindo Fonseca), passará irremediavelmente ao lado do que importa pensar. A lição de Nadal fala por si só e, por isso, vale a pena deixá-la aqui transcrita, sem mais, precisamente na parte que diz respeito ao mais prosaico da vida humana:

«Decir o oír corde no quiere decir que sea sólo del órgano natural, que es sólo carne y vale poco para lo que queremos, sino que proceda del de la caridad y afectuoso amor de Dios, que son el verdadero corazón. Querría yo que procediese todo lo que hablase, y todo lo que hiciese o pensase deste suavísimo corazón; y por ello querría que se moviesen y aparejasen todos para oír y se poder aprovechar. Esto es el buen corazón que deseo que tengamos todos, haciendo de él muchos actos de amor del Señor, afectuándonos a El, y procurando de unirnos con El; y desta unión venir a las cosas en que tratáremos, o sea estudio, o cocina, o predicaciones, o confesiones, o cualquiera

---

<sup>37</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «How Could Aristotle Have Read the “Spiritual Exercises”? Francisco de Toledo, Francisco Suárez and Manuel de Góis on Aristotle’s “De Anima” II 7-12,» *Revista Filosófica de Coimbra* 28 (2019): 411-432.

otra; porque, viniendo desta manera, el estudio, el leer, los oficios bajos y todo será con suavidad, con alegría, con aumento de gracia, con gran deseo de servir y con mérito contentar en ello a la Divina Majestad, con quien se tiene unido el que lo hace. Y esto es hacer las cosas corde.»<sup>38</sup>

Finalmente, é possível fechar o quadrado que tenho vindo a esboçar e voltar à marca metodológica de Pedro da Fonseca e de Luís de Molina no *Curso Jesuíta Conimbricense*. Falo da *scientia medial/condicionata*, segundo a versão de Fonseca, em sua *Metaphysica* (VI c. 2, q. 4, s. 8, § 1). Independentemente da *quaestio vexata* relativa à atribuição da autoria desta doutrina, uma coisa é certa e talvez a mais relevante para aqui mencionar: esta doutrina teológica é um produto do Colégio de Coimbra, tal e qual como o Curso dali proveniente<sup>39</sup>. De igual modo, e muito para além da interferência de Fonseca na gestação e publicação do Curso, outro dado é certo: Molina e Fonseca são autores citados com algum apreço, tal como se depreende do trabalho feito para o nosso *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*. Em várias instâncias textuais se percebe o motivo do comumente chamado «molinismo». Sirva-nos um caso, uma vez mais retirado do volume mais aristotelicamente heterodoxo de Góis (*et pour cause*). Ao tratar da doutrina dos hábitos (*ecsis/habitus*), e do hábito da caridade e da prática das bem-aventuranças, qualquer leitor se apercebe como uma fina tese filosófica de Aristóteles surge ao serviço da refutação de uma não menos fina tese teológica de Lutero. Dificilmente poderia haver resposta mais tempestiva num Curso apressadamente avaliado como sendo insensível à época que o viu nascer. Seria insuficiente interpretar-se a lição de Manuel de Góis relativa à «atividade mais perfeita de todas» – como é sabido, o bem supremo dos seres humanos, para Aristóteles,

---

<sup>38</sup> *Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, ed. con introducción y notas por Miguel Nicolau S.I. (Granada: Facultad de Teología de Granada, 1945), # 12.

<sup>39</sup> Cf. Mário Santiago de Carvalho, «Fonseca, Pedro da,» em *Conimbricenses.org Encyclopedia*, ed. Mário Santiago de Carvalho and Simone Guidi, URL = <http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/fonseca-pedro-da>, última revisão: 29 de janeiro, 2020, doi = 10.5281/zenodo.2563270.

é a contemplação, *theoria* – na linha exclusivamente aristotélica dos «hábitos». Uma vez mais o texto-legenda será superado, intersetando-o com a problemática do sobrenatural e da gratuitidade da liberdade. Para o autor é indiscutível que os «atos meritórios» da caridade ou do amor pregado por Jesus Cristo são a «prática das virtudes» e estamos em crer que se há de ler estas «práticas» como a última perfeição da vontade<sup>40</sup>. A tónica nos «hábitos» é o elogio da vida prática ou ativa entendida como exercitação disciplinada por uma vontade amorosa, i.e. transformada pela liberdade. Semelhante acentuação é contextualmente explicável, mas ela não pode ser alheia à superação de um conceito de natureza ontologicamente autónoma, tal como sucedia no caso do Estagirita. O problema estará sempre na tónica posta sobre o verbo empregado há pouco, «transformar». Por se tratar, enfim, de um patamar sobrenatural, a transformação de que se fala só é legível no quadro problemática da Graça e da Liberdade, ou seja, no cerne do denominado molinismo. Contemporaneamente a Góis, Molina trabalhava na sua célebre obra sobre a graça divina e a liberdade humana, *Concordia Liberi Arbitrii* (1589), a qual acabou por dar corpo a uma identidade, embora ainda não esteja feito o estudo sobre a receção da doutrina por parte dos seus pares de Coimbra e em Évora. Um facto talvez curioso: em achados recentes da época da expulsão dos jesuítas, nessa altura depositados às escondidas na Sé de Coimbra, encontraram-se materiais manuscritos atinentes a esta polémica ainda a dividir no século XVIII dominicanos e jesuítas<sup>41</sup>.

Embora defendendo a maior perfeição do «ato» sobre o «hábito», e mesmo da Razão sobre a Vontade, os Jesuítas induzem o seguinte desvio na doutrina e no autor que comentam: a conjugação da *superioridade* da Razão com a *soberania* da Vontade na posse da Felicidade visa destruir a circularidade fechada dos hábitos, a disciplina autónoma de uma vontade exclusivamente «racionalista» (dir-se-ia, *avant la lettre*). Não vela

---

<sup>40</sup> Para o que se segue, cf. Carvalho, «Introdução Doutrinal,» Tomo II, 16sg.

<sup>41</sup> Margarida Miranda, «Os Achados do Colégio de Jesus: 260 anos depois, o legado de um Jesuíta exilado,» em *Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo*, ed. Carlota Simões, Margarida Miranda e Pedro Casaleiro (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020), 99-100.

a pena, decerto, demorar na importância deste desvio aristotélico numa ordem religiosa que fez da educação da mocidade pedra de toque. Não deverá ser a vontade (humana) a estabelecer o que deve ser a felicidade; uma natureza que não assente na gratuidade da liberdade (divina) carece de criatividade, do «ser-criatura». No fundo, tratar-se-á de assinalar que aquilo que sobrenaturaliza a ação livre – o que a torna criadora – é a prática incarnada, política, comprometida, das bem-aventuranças. E isto no fim de contas, não é mais do que continuar a ser-se fiel à intuição radical de Loyola. Daí que não seja surpreendente que se tenha visto no interior da Companhia, sobretudo para o seu século xvii, o choque de dois modelos sobre a caridade: o paradigma tradicional da lei natural – recordemos que para o próprio São Tomás (*Summa* I.<sup>a</sup>-IIae q. 109, a. 4) a caridade também é um *modus agendi* conferente de moralidade às ações humanas – e o das implicações do Sermão da Montanha no qual, em Coimbra, Góis toca ao comentar a *Ethica* de Aristóteles<sup>42</sup>.

## 2. Criação e Liberdade: conclusão

As duas noções mais radicalmente vetoriais do Curso são «liberdade» e «criação». Molina defendia a identidade entre o livre consentimento da vontade humana e a transformação da «graça preveniente» em «graça cooperante». Aquela tornaria possível a escolha de um ato salvífico, pela vontade humana, e transformava-se nesta última graça quando a vontade consentia e cooperava, de facto, nesse ato. O teólogo Molina cria não haver qualquer incompatibilidade entre o facto de, segundo a teologia cristã, Deus exercer uma providência universal e particular, e o exercício situado e histórico da vontade humana ou, o que é o mesmo, da experiência da liberdade, situação humana que, naqueles tempos anteriores à suspeita (de Marx, Nietzsche e Freud), não carecia de grande discussão. «Liberdade» porque, de acordo com o molinismo, Deus conhece, numa *scientia media*, como reage circunstancial ou ocasionalmente a vontade humana, o modo como uma determinada vontade humana reage em

---

<sup>42</sup> Cf. Carvalho, «Introdução Doutrinal,» Tomo II, 16sg.

qualquer série de circunstâncias passíveis de serem concebíveis, quer pela «graça preveniente», quer pela «graça cooperante». Enfim, à luz exposto, atrever-me-ia a dizer que pelo Curso – que todavia se dirime entre a Natureza (cosmologia) e o Homem (antropologia) – perpassa uma leitura inteiramente dedicada a pensar um ser-humano cósmico (*microcosmos*), ontológica e plenamente natural (como Aristóteles o teria pretendido, aliás), sob uma luz de espiritualidade obviamente jesuíta, sensível à assimetria do aperfeiçoamento da Natureza pela Graça (*Ver.* 14, 9 ad 8 ou 27, 6 ad 3) no quadro mais radical da Criação. Por «espiritualidade» entendo, como noutra oportunidade tive o ensejo de observar, apelando para o Mestre Eckhart, o próprio esforço da filosofia, o seu próprio (*eigenschaft*), por este mestre denominado «consciência atenta», «aplicada» ou «cuidadosa», *merckliches mitwissen*, tal como também *kommen in das aigen aigen* (S. 5a) designava, no Mestre renano, a apropriação do próprio. No limite, tal só será possível quando Deus for o próprio de todas as coisas<sup>43</sup>, mas talvez, nessa altura – e para se evocar o sensível jogo de linguagem criado por Wittgenstein, entre «zeigen» e «sagen» –, só nos reste o silêncio (*schweigen*) frente à revelação (Tract. 6.36 e 7). Tanto quanto me é dado saber, em nenhum momento Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães ou Sebastião do Couto escreveram ou reconheceram algo de parecido. Mais ainda: é quase certo e seguro que nunca compulsaram Eckhart. Todavia, é minha convicção que deixar de ler o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* como uma resposta apropriadamente «filosófica» a todo o complexo resultante da Criação, é faltar ao essencial e perder o olhar na sua mais mortífera expressão histórico-filosófica.

### Bibliografia

Brogan, Walter A. *Heidegger and Aristotle: the Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press, 2005.

---

<sup>43</sup> Carvalho, «Viver segundo o Espírito»: Sobre o tema do Homem Superior,» 46.

- Büttgen, Philippe. *Luther et la philosophie. Études d'histoire*. Paris: Éditions de l'EHESS-J. Vrin, 2011.
- Camps, Maria da Conceição, e Mário Santiago de Carvalho. *Cor, Natureza e Conhecimento no Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (1592-1606)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1107-5>.
- Carvalho, Mário Santiago de. «Beyond Psychology – The Philosophical Horizon of the “Coimbra Commentary on Aristotle’s *De Anima*” (1598).» Em *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*. Editado por Daniel Heider. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2016, 67-95.
- Carvalho, Mário Santiago de. «De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo conimbricense.» Em *Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo*. Editado por Carlota Simões, Margarida Miranda e Pedro Casaleiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5>.
- Carvalho, Mário Santiago de. «La compiutezza della natura e la natura dell’umano. Due motivi centrali del Corso gesuita conimbricense.» Em *Cercando Educazione. Scritti in onore di Francesco Mattei*, editado por Cristiano Casalini. Roma: Editoriale Anicia, 2019.
- Carvalho, Mário Santiago de. *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra-Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra-Imprensa Nacional, 2018. Edição inglesa deste título em Carvalho, Mário Santiago de, «Cursus Conimbricensis.» Em *Conimbricenses.org Encyclopedia*. Editado por Mário Santiago de Carvalho and Simone Guidi. URL=<http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/cursus-conimbricensis/>, última revisão: 28 de maio, 2019. Doi=10.5281/zenodo.3234133.
- Carvalho, Mário Santiago de. *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*. Coimbra: Palimage, 2020.
- Carvalho, Mário Santiago de. «O estatuto da Filosofia em Boécio de Dácia.» *Biblos* 71 (1995): 433-459.
- Carvalho, Mário Santiago de. «Filosofia Bárbara (Considerações sobre a Patrística).» *Itinerarium* 41 (1995): 345-368.
- Carvalho, Mário Santiago de. «Fonseca, Pedro da.» Em *Conimbricenses.org Encyclopedia*. Editado por Mário Santiago de Carvalho and Simone Guidi. URL=<http://www>.

- conimbricenses.org/encyclopedia/fonseca-pedro-da, última revisão: 29 de janeiro, 2020. doi=10.5281/zenodo.2563270.
- Carvalho, Mário Santiago de. «How Could Aristotle Have Read the “Spiritual Exercises”? Francisco de Toledo, Francisco Suárez and Manuel de Góis on Aristotle’s “De Anima” II 7-12.» *Revista Filosófica de Coimbra* 28 (2019): 411-432. [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_56\\_5](https://doi.org/10.14195/0872-0851_56_5).
- Carvalho, Mário Santiago de. «“Inter Philosophos non mediocris contentio”. A propósito de Pedro da Fonseca e do contexto medieval da distinção essência/existência.» Em *Quodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J. M. da Cruz Pontes anno iubilationis suae offertae Conimbrigae MCMXCV*. Editado por Mário Santiago de Carvalho e José Francisco Meirinhos. *Mediaevalia, Textos e Estudos* 7-8, 529-562. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1995, 529-562.
- Carvalho, Mário Santiago de. «Introdução Doutrinal.» Em *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense: Comentários aos Livros denominados «Parva Naturalia»*. Tomos I e II. Tradução e notas de Bernardino Fernando da Costa Marques. Estabelecimento do texto latino por Sebastião Tavares de Pinho e Marina Fernandes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- Carvalho, Mário Santiago de. «Ler São Tomás, hoje?» *Revista Filosófica de Coimbra* 4 (1995): 103-130.
- Carvalho, Mário Santiago de. «Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística.» Em *Mediaevalia, Textos e Estudos* 10. Tradução do grego e estudo complementar. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1996.
- Carvalho, Mário Santiago de. *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*. Lisboa: Edições Colibri, 2010. Versão italiana: *Psicologia e Etica nel “Cursus Conimbricensis”*. Presentazione di Francesco Mattei. Traduzione di Alfredo Gatto. Roma: Anicia, 2015.
- Carvalho, Mário Santiago de. «“Viver segundo o Espírito”: Sobre o tema do Homem Superior.» *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008): 19-51.
- Chenu, Marie-Dominique. *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*. Montréal-Páris: Institut d’Études Médiévales-J.Vrin, 1974.
- Dinis, Alfredo. «Tradição e transição do “Curso Conimbricense” .» *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991): 535-560.

- Fuertes Herreros, José Luís. *El Discurso de los Saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Salamanca: Ediciones Universidad, 2012.
- Guidi, Simone. *L'Angelo e la macchina. Sulla genesi della "res cogitans" cartesiana*. Milano: Franco Angeli, 2018.
- Lohse, Bernhard. «Cajetan und Luther. Zur Begegnung von Thomismus und Reformation.» *Kerygma und Dogma* 32 (1986): 150-169.
- Lukács, László. *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1965.
- McKinnon, Alastair. «Kierkegaard and the "Leap of Faith".» *Kierkegaardiana* 16 (1993): 107-125.
- Miranda, Margarida. «Os Achados do Colégio de Jesus: 260 anos depois, o legado de um Jesuíta exilado.» Em *Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo*. Editado por Carlota Simões, Margarida Miranda e Pedro Casaleiro, 99-100. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- Orrego Sánchez, Santiago. *La Actualidad del Ser en la "Primera Escuela de Salamanca". Con Lecciones Inéditas de Vitoria, Soto y Cano*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2004.
- Pereira, Miguel Baptista. *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca I. O Método da Filosofia*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1967.
- Pesch, Otto Hermann. *Tomás de Aquino. Límites y grandeza de una teología medieval*. Barcelona: Herder, 1992.
- Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Editadas, con introducción y notas por Miguel Nicolau S.I. Granada: Facultad de Teología de Granada, 1945.
- Porro, Pasquale. *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*. Roma: Carocci ed., 2012.
- Russell, Bertrand. *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: Georg Allen & Unwin Ltd. Release Date: May 12, 2008 [EBook #25447]. [Last updated: May 5, 2012]. Produced by Jeannie Howse, Adrian Mastronardi and the Online Distributed Proofreading Team at <http://www.pgdp.net>, 5.
- Salatowsky, Sascha. *"De Anima". Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam-Philadelphia: Walter de Gruyter, 2006.
- Sedlmayr, Hans. *A Revolução da Arte Moderna*. Tradução do alemão. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.].

Wakúlenko, Serhii. «Enciclopedismo e Hipertextualidade nos “Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae” (Coimbra 1606).» Em *Enciclopédia e Hipertexto*. Editado por Olga Pombo et al. Lisboa: Edições Duarte Reis, 2006.

### **Sitiografia**

[www.conimbricenses.org](http://www.conimbricenses.org)

Artigo recebido a 9.10.2020 e aprovado a 16.01.2021



