

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.14 | n.º28 | 2005

Mário Santiago de Carvalho

Diogo Ferrer

Carlos Morujão

Giannina Burlando

Alain David

José Reis

METAMORFOSES DA ÉTICA PERIPATÉTICA: ESTUDO DE  
UM CASO QUINHENTISTA CONIMBRICENSE:  
AS DISPUTAS SOBRE OS LIVROS  
DA 'ÉTICA A NICÓMACO'

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

**1. Sobre a recepção da ética aristotélica\***

Se a emergência de uma ética filosófica, em sentido estrito, está ligada à recepção da obra de Aristóteles, não são ainda totalmente nítidos os contornos histórico-filosóficos desta recepção. É consabido que a *Ética Nicomaqueia* foi tardiamente conhecida no Ocidente latino<sup>1</sup>. Não obstante a existência, no século XII, de uma *antiquissima translatio* da chamada «ethica vetus» (Livros II e III), a obra só conhece uma versão integral em 1246-47, da responsabilidade de Roberto Grosseteste (a denominada *translatio lincolniensis*)<sup>2</sup>. Ademais só na segunda metade do século XIV é que os livros da *Nicomaqueia* passaram a fazer parte

---

\*Uma versão oral do presente artigo foi apresentada ao «Seminário informal de Filosofia Medieval» da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 4 de Junho de 2004.

<sup>1</sup> G. Wieland, «The Reception and Interpretation of Aristotele's Ethics» in N. Kretzmann et al. (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge 1984, 657-672; A.de Libera, «Moyen Age» in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie Morale*, Paris 1996, 1011; G. Frank, «Die zweite Welle der Wiederaneignung des 'Corpus Aristotelicum' in der frühen Neuzeit: die ethische und politische Tradition – ein Forschungsbericht» *Bulletin de Philosophie Médiévale* 44 (2002) 141-154. Poderá ver-se também o estudo preliminar de C.A. Lértora Mendoza in *Tomás de Aquino. Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de A. Mallea, Pamplona 2000.

<sup>2</sup> Umhas breves referências de ordem técnica: chama-se «ethica vetus» (século XII) à *antiquissima translatio* dos livros II-III (até 1119 a 34); «ethica nova» designa a circulação

obrigatória dos *curricula*: em 1335 para os dominicanos da Provença, em Paris trinta e um anos depois. A *translatio lincolniensis* tornou-se um texto clássico a partir do uso que dela fez Alberto Magno (*expositio litterae e quaestiones*) no seu primeiro curso (1248-52). Todavia, o ensino universitário da *ethica* está assinalado desde 1215, «in festivis diebus», e em cursivo desde 1250, para os três primeiros livros, justamente na base da *lincolniensis*. Em 1255 passa para curso ordinário mas, como se referiu, só em 1366 é que se torna curso obrigatório na licenciatura (com os quatro primeiros livros) e «da maior parte dos livros» no mestrado. No nosso País, crê-se assinalar o seu estudo, também na Universidade, pelo menos desde 1431, ano da «reforma universitária» promovida pelo Infante D. Henrique, gesto também concretizado com a criação da cátedra de Filosofia Natural e Moral<sup>3</sup>, enquanto que em Pádua data de 1407 a criação de um curso de filosofia moral<sup>4</sup>.

Se o *Pedagogo* de Clemente de Alexandria pode ser considerado um manual de ética cristã e o itinerário interior de Agostinho uma reinvenção cristã da ética, nestes dois casos o horizonte é radicalmente

---

autónoma do livro I; e por *antiquior translatio* (que teve uma disseminação literária muito particular) referimo-nos aos livros I, fim do III (1119 a 34-b 18) e livros IV-X; da reunião da *vetus* com a *nova* resultaram os chamados *libri ethicorum* (em 3 ou 4 livros: os capítulos 1-8 do livro III formaram o terceiro livro e os capítulos 9-15, o quarto livro). Dá-se o nome de *ethica borghesiana* aos fragmentos dos livros VII e VIII (até 1157 b 17) utilizados por Alberto Magno. A tradução de Grosseteste, também conhecida por *translatio lincolniensis*, é uma revisão da *antiquior translatio*, das *notulae* de Roberto e de uma recolha de comentários gregos (a saber: livro I por Eustrato; II-V, de um Anónimo; V, de Miguel de Éfeso; VI de Eustrato; VI também, de um Anónimo mais recente; VIII, de Aspásio; e IX-X, de novo de Miguel de Éfeso). De referir que a tradição universitária baseia-se numa recensão de Grosseteste denominada «editio minor», i.e., amputada dos comentários e das *notulae* acima enumeradas. Existe uma recente tradução da *Ética a Nicómaco*, por A.C. Caeiro, Lisboa 2004.

<sup>3</sup> J.de Carvalho, «Instituições de Cultura- Período Medieval» in *Joaquim de Carvalho. Obra Completa*, Lisboa 1982, III, 178, 187; vd. ainda J.V.de P. Martins, «O Humanismo (1487-1537)» in *História da Universidade em Portugal. 1 volume, tomo I: 1290-1536*, Coimbra Lisboa 1997, 235; A.A.de Andrade, «Introdução» in *Curso Conimbricense I: Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introd., estabelecimento do texto e trad. de A.A.de Andrade, Lisboa 1957, XLVIII.

<sup>4</sup> Cf. A. Poppi, «Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento: platonismo e aristotelismo nella definizione del metodo dell'etica» in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris 1976, 106; vd. também D.A. Lines, *Aristotle's 'Ethics' in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden Boston 2002.

teológico. Devia, por isso, esperar-se por Pedro Abelardo (séc. XII), o qual, sem se eximir à exigência teonómica anselmiana, regista em latim, num título, pela primeira vez, o termo técnico «ethica», anunciando um novo tempo mediante a ruptura provocada com a mais imediata tradição teológica moral monástica. Enquanto a anatomia e a fisiologia começavam a substituir o pseudo-espiritualismo moralizador, nos tratados *De anima*, a vida moral organizava-se segundo regras relativas ao bem e ao alcance da felicidade. Isto não significava, obviamente, a subtração ao poder absoluto de Deus, uma vez que a natureza, senhora do Universo, era a expressão, ou como dizia o discípulo de Gilberto de Poitiers, Alão de Lille, a vicária do Todo-Poderoso<sup>5</sup>. Mas, posto que a dimensão filosófica da ética releva também da progressiva separação histórico-literária da disciplina relativamente ao seu horizonte gramatical e tópico<sup>6</sup>, além do de Abelardo poder-se-ia invocar nomes como os dos Vitorinos, do Pseudo-Guilherme de Conches, Radulfo de Beauvais, Bernardo Silvestre, Radulfo de Longo Campo, Gundisalvo, João de Salisbúria, além dos teólogos Gilberto de Poitiers, Alão de Lille e Nicolau de Amiens. Não é este, porém, o local para o fazer.

Ainda numa primeira fase do estudo da ética aristotélica, mediante comentários (casos de Avranches, Pseudo-Peckham, Kilwardby, etc<sup>7</sup>), predominou a perspectiva teológica cristã identificadora da Felicidade com Deus. Quis-se ver no estudo da felicidade sobre a *ethica nova* (i.e. a circulação autónoma do livro I), por volta de 1235/40, o anúncio da autonomia profissional da filosofia<sup>8</sup>. O pendor filológico prevalente na Faculdade das Artes determinou algumas disputas filosóficas

---

<sup>5</sup> M.-D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Paris<sup>3</sup> 1976, 247: «Anatomie et physiologie se substituent au pseudo-spiritualisme moralisant dans les traités *De anima*, qu'ils proviennent du cistercien mystique Guillaume de St.-Thierry ou du naturaliste chartrien Guillaume de Conches. La vie morale elle-même s'organise dans une nature, dont les lois sont règles du bien et assurance du bonheur; ce qui n'est point soustraire à l'absolu pouvoir de Dieu, puisque cette nature, maîtresse de l'Univers, est l'expression, et comme dit alors le disciple de Gilbert de la Porrée, Alain de Lille, la 'vicaire' du Tout Puissant.» Sobre Alão de Lille poderá ler-se a nossa notícia in *Revista Filosófica de Coimbra* 13 (2004) 271-283.

<sup>6</sup> G. Wieland, *Ethica. Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981, 22-33.

<sup>7</sup> Entre os mais antigos comentários que testemunham o ensino da ética no primeiro ano do curso, G. Wieland (*Ethica...* 44 sg.) regista os seguintes: Avranches (II e III 1-11), Pseudo-Peckham, Roberto Kilwardby, Paris Nat. Lat. 3572 (II e III até 1104 b3) e Nápoles (de 1095 b 13 a 1108 b 8).

<sup>8</sup> V. Buffon, «Sobre el concepto de 'felicitas' de la 'Ethica nova' en el comentario de París, ms. 3804<sup>a</sup> (1235-1240)» *Patristica et Mediaevalia* 23 (2002) 102-107.

que passavam pela necessidade de se distinguir, e no limite de se desvincular, a Filosofia da Teologia. A incidência do *syllabus* de 1277 na ética<sup>9</sup>, passou tanto pela condenação do determinismo quanto pela crítica às posições mais intelectualistas – «filosofismo» parece ser uma etiqueta mais adequada, em vez das tradicionais designações «averroísmo latino» ou «aristotelismo heterodoxo» –, como as que derivavam da doutrina albertino-tomasina da razão como raiz da liberdade (e da vontade como uma faculdade passiva). O estudo do «contexto ético» e da pré-história daquela condenação (a *Ética* é explicitamente citada no artigo 157 no respeitante às virtudes e ao tema da felicidade) mostra-nos agora que ao menos desde os anos 50 se anunciava a constituição de uma ciência moral em sentido estrito, i.e., excluindo qualquer referência à Revelação. Quanto ao avanço do «filosofismo», situamo-lo agora entre os anos 30/60, como *Weltanschauung* assente no horizonte de fontes agustinistas e neoplatónicas judeo-cristãs, desempenhando o empirismo aristotélico, posto em evidência pela hermenêutica rigorosa de Averróis, um lugar mitigado<sup>10</sup>. Da interpretação mística da *phronesis* aristotélica em Arnaldo de Provença (a *Divisio scientiarum* é de c. 1250 quando a *lincolniensis* havia sido realizada há apenas três ou quatro anos), à defesa, por Boécio de Dácia, nos anos 70, de um ideal de felicidade (*summo bono*) identificada com a contemplação filosófica e intelectual da Primeira Causa, assiste-se à conquista de um novo horizonte para a moral<sup>11</sup>. Alain de Libera particularizava alguns conteúdos desta ética alternativa avocando, em complemento, e

<sup>9</sup> Cf. S. Alvarez Turienzo, «Incidencia en la ética de la condena parisiense de 1277» *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 4 (1976) 55-98; M.E. Ingham, «The Condemnation of 1277: Another Light on Scotist Ethics» *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37 (1990) 91-103; F.X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg Paris 1995; D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999, 227-83; E.P. Mahoney, «Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy» in J. Aertsen et al. (hrsg.), *Nach der Urteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhundert*, Berlin New York, 2001, 929 para uma referência, embora parcelar, à marca da condenação no Curso dos jesuítas de Coimbra, que será objecto deste estudo.

<sup>10</sup> Cf. Cl. Lafleur, «L'Introduction à la Philosophie 'Vt testatur Aristotiles' (vers 1265-1270)» *Laval théologique et philosophique* 48 (1992) 92.

<sup>11</sup> Cf. D. Piché, *La condamnation...* 261-71. Pode ler-se o título de Arnaldo de Provença in Cl. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Paris 1988, 297-347. Alain de Libera («Moyen Age» 1015-16) continua lembrando que a oposição a este paradigma se encontra no intelectualismo da 'vetula' (a velhinha piedosa), a santa ignorância, reclamada por Petrarca (*De sui ipsius et multorum ignorantia*), da qual os Reformistas comungarão.

mais alguns autores: a questão da superioridade da magnanimidade sobre a humildade, a exaltação do celibato, o egoísmo virtuoso vivido na *koinonia* ou intimidade autárquica, a vida segundo o intelecto, a passagem da monástica à *philia* (depois de Boécio e de Sigério de Brabante temas repetidos em Tiago de Douai, Egídio de Orleães, Tomás Wylton, João de Jandun, João de Dácia, Raul o Bretão, Tiago de Pistóia e João Buridano). Nas suas típicas introduções à filosofia, quer Albérico de Reims, quer o anónimo 'Vt testatur Aristotiles', ambos anteriores a 1270, citam a «vetus» da *Ethica* (II 3, 1105 a 31-33) para elogiarem a ciência filosófica enquanto meio de aquisição da felicidade mental<sup>12</sup>. De forma incontestável, porém, só «o *De summo bono* de Boécio de Dácia traduz uma autocompreensão do aristotelismo que traz uma resposta coerente à questão, resposta essa nascida mais do trabalho concreto do que da declamação retórica ou do encadeamento circunstancial dos *topoi* herdados»; quer dizer: Boécio consegue «sistematizar claramente a concepção que se pode considerar 'peripatética' sobre a essência e o fim da filosofia, em torno das teses da *Ética a Nicómaco* relativas à natureza e à função da *theoria*»<sup>13</sup>.

Georg Wieland viu no trabalho comentarístico atribuído a Roberto Kilwardby (mestre em Artes c. 1245) sobre a *ethica noua et uetus* a marca de uma primeira contribuição para a independência da ética filosófica frente à teologia<sup>14</sup>. Consolidadamente, porém, foram primeiro Alberto Magno (em 1248-52 e na paráfrase de 1263-67), e depois o seu discípulo Tomás de Aquino (1271-72), os teólogos que inauguraram uma conseqüente tradição comentarística filosófica de rigor sobre o texto integral de Aristóteles. Alberto Magno, v.g., ainda que defenda uma harmonia fundamental entre os dois saberes, distingue nitidamente o ponto de vista filosófico do teológico (no caso do tema da felicidade ou da das virtudes naturais) e esta separação torna-se ainda mais nítida no trabalho similar de Aquino. De facto, ao confinar a teoria

---

<sup>12</sup> Cf. R.-A. Gauthier, «Notes sur Siger de Brabant II. Siger en 1272-1275: Aubry de Reims et la scission des Normandes» *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68 (1984) 30-31; Cl. Lafleur, «L'Introduction...» 98.

<sup>13</sup> A. de Libera, «Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle» in O. Weijers & L. Holtz (ed.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford XIIIe - XVe siècles)*, Turnhout 1997, 438.

<sup>14</sup> G. Wieland, *Ethica...* 172-77; P.O. Lewry, «Robert Kilwardby's Commentary on the 'Ethica nova' and 'vetus' in Ch. Wenin (ed.), *L'Homme et son Univers au Moyen Age. Actes du Teme Congrès International de Philosophie Médiévale*, Louvain-la-Neuve 1986, 799-807.

de Aristóteles sobre a felicidade ao domínio de uma ética filosófica prática, Tomás de Aquino autonomizou esta disciplina, e pôde justamente fazê-lo – disse-se – porquanto dominou perfeitamente o conceito recíproco de *theoria*<sup>15</sup>. É conhecida a sua tese da dupla felicidade, dada a antecipação da *visio Dei* pelo *intelligere* ou *cognoscere Deum*, a que adiante voltaremos.

No século XIV a situação muda. Mais do que as contribuições de teólogos como Guido Terrena, Guiral Ot, Guido de Rimini ou Ricardo de Chillington, voltam a imperar os comentários de pendor filosófico. Sobressaindo os comentários filosóficos de Gualter Burleigh (1333-45), de Alberto de Saxónia (c. 1316-1390) ou de João Buridano (+ após 1358), este último grandemente influente fora dos círculos parisienses<sup>16</sup>. De igual maneira, no enquadramento antropológico da tese teológica da felicidade, a situação alterar-se-á, como veremos adiante. Em 1370 aparece aquela que poderá ser a primeira versão em vernáculo da *Ética*, da autoria de Nicolau Oresme, feita com base no texto latino de Grosseteste<sup>17</sup>, mas o legado dos séculos chamados do Humanismo é rico nas novas versões latinas: em 1416-17, a de Leonardo Bruni de Arezzo (1374-1444), impressa só em 1469 e conhecida em Portugal<sup>18</sup> (a *lincolniensis* só foi impressa em 1476); ou a do bizantino João Argirópoulo que aparece em Florença em 1480. Sabe-se ainda que o professor do Colégio das Artes de Coimbra, Nicolau de Grouchy, corrigiu a tradução da *Nicomaqueia* da autoria de Périon (Paris 1556)<sup>19</sup>. Num período anterior, há menção, na Coimbra de Trezentos, de «huum livro das Eticas em boa letera e em boom vollume aballiado a duas dobras», deixado em testamento por D. Rui Lourenço, antigo deão da Sé<sup>20</sup>. O Infan-

<sup>15</sup> G. Wieland, «The Reception...» 662. Deste mesmo autor, vd. «L'émergence de l'éthique philosophique au XIIIe siècle, avec une attention spéciale pour le 'Guide de l'étudiant' parisien» in Cl. Lafleur & J. Carrier (ed.), *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll 109*, Turnhout 1997, 167-180.

<sup>16</sup> Cf. J. B. Korolec, «La morale pratique au XVe siècle à Cracovie» in Ch. Wenin (ed.), *L'Homme et son Univers...* 822-26 para um caso ilustrativo.

<sup>17</sup> Cf. N. Oresme. *Livre des Ethiques d'Aristote*, ed. A.D. Menut, New York 1940; G. Guldentops & C. Steel, «Vernacular Philosophy for the Nobility: 'Li ars d'Amour, de Vertu et de Boneurté', an Old French Adaptation of Thomas Aquinas' Ethics from ca. 1300» *Bulletin de Philosophie Médiévale* 45 (2003) 67-85 trouxeram à luz um texto em francês da Picardia circa 1300 onde é patente o conhecimento da *Summa theologiae* de Tomás de Aquino.

<sup>18</sup> Cf. J.V.de P. Martins, «Humanismo...» 197, n. 65; A.Ade Andrade, «Introdução» XLVII.

<sup>19</sup> Cf. A.A.de Andrade, «Introdução» II nota 1.

<sup>20</sup> S.A. Gomes, «Três bibliotecas particulares na Coimbra de Trezentos. Em torno das elites e das culturas urbanas medievais» *Revista de História das Ideias* 24 (2003) 47.

te D. Pedro (1392-1449) conhecia a *Ética*<sup>21</sup>, o mesmo podendo suceder quer com Gomes Eanes de Zurara (+ 1473/4), provavelmente a partir da biblioteca de D. Afonso V (+ 1481), quer quiçá com a bibliófila rainha D. Leonor (+ 1525)<sup>22</sup>. Os portugueses juntavam-se assim aos polacos, alemães, austríacos ou franceses na atenção à ética aristotélica. Em 1529 Luís Nunes de Santarém é nomeado substituto de Filosofia Moral na Universidade de Lisboa; Garcia de Orta ensina a Ética aristotélica no ano lectivo de 1531-32 e a 30 de Setembro de 1544 Gaspar Bordalo recebe nomeação vitalícia como professor de Filosofia Moral<sup>23</sup>.

## 2. A recepção da *Ética* no Colégio dos Jesuítas de Coimbra

Na altura em que a Europa se dividia por motivos religiosos (1529), em 1532 e depois em 1550 Filipe Melanchton compunha no espaço alemão uma ética aristotélica sintonizante com o espírito do luteranismo. Por seu lado, em 1593 saía do prelo de Lisboa uma das versões da reforma católica de um Curso que Manuel de Góis lera entre 1574 e 1582. Será ela que doravante nos ocupará<sup>24</sup>. De acordo com as pesquisas de António de Andrade, este havia sido precedido pelo menos por cinco cursos manuscritos: o de Pedro Luís (que terá concluído em 1567 a leitura integral da *Ética*), os restantes contendo quatro versões distintas dos cursos de Lourenço Fernandes apenas

---

<sup>21</sup> J.de Carvalho, «Cultura Filosófica e Científica – Período Medieval» in *Obra Completa...* III, 293; A.A. Nascimento, «As livrarias dos Príncipes de Aviz» *Biblos* 69 (1993) 273 lembra a existência de uns *Éticorum, politicorum et yconomicorum* pertença do bispo de Vich, na livraria do Infante; cf. também A.A.de Andrade, «Introdução» LVIII.

<sup>22</sup> Cf. J.V.deP.Martins, «Humanismo...» 188, 192.

<sup>23</sup> Cf. A.A.de Andrade, «Introdução» LXV.

<sup>24</sup> A título informativa, refira-se a tradução para chinês das Disputas sobre a Ética, por Alfonso Vagnone, *Xiushen xixue* (i.e. *Doutrina Ocidental sobre a Cultura Própria*) 1631; cf. Q. Zhang, «Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature» in J.W. O'Malley et al. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto Buffalo London 1999, 369. Sobre o Comentário da Ética aqui em causa, vd. os meus mais recentes: «Des passions vertueuses? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l'anthropologie moderne» in J.F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve 2005, 379-403 e «Psicofisiologia ou teologia das paixões» in *X Congreso Latino-Americano de Filosofía Medieval: De las pasiones en la filosofía medieval* (Santiago de Chile, no prelo).

sobre os três primeiros livros. Tal como Pedro Luís também Lourenço Fernandes ensinou Moral na Universidade de Évora, nos anos setenta<sup>25</sup>.

Nada há nisto de assinalável. Independentemente do seu espaço geográfico ou das convicções religiosas dos seus professores, a ética universitária no Renascimento era sobretudo de factura aristotélica<sup>26</sup>. Quando predominava o método comentarístico, utilizavam-se os trabalhos afins, dos séculos XIII e XIV, cujas edições eram impressas a um ritmo estonteante, embora continuasse a imperar a *sententia* de Tomás de Aquino, de novo fosse entre humanistas fosse entre protestantes ou católicos<sup>27</sup>. Entre nós D. João II (+ 1495) solicitava a Cataldo Sículo (+ 1517) que ensinasse a *Ética* a D. Jorge com os comentários de São Tomás<sup>28</sup>. Outros métodos possíveis de estilo ou de exegese adequavam-se às mais variadas finalidades. Jill Kraye recenseia as seguintes formas: centrando-se nas similitudes e diferenças entre as doutrinas éticas cristãs e aristotélicas (Melancton, Vermigli e Javello); concentrando-se antes nos aspectos de natureza filológica (Lambin, Muret, van Giffen); adoptando o vernáculo (Felice Figliucci, Galeazzo Florimonte, Giulio Landi), os dois últimos em forma de diálogo (Florimonte transcrevendo alegadamente o ensino de Agostinho Nifo ao príncipe de Salerno, Landi adaptando aparentemente sem sucesso o latim de Lefèvre e de Clichtove). E a enumeração daquela estudiosa continua: comentários do género 'quaestio/responsio' (Samuel Heiland para a Universidade de Heidelberg, John Case para Oxford, Teófilo Golius para a Academia de Estrasburgo); ou sumários de livros e/ou capítulos, contando-se, entre os mais breves, o de Johannes Herbetius, e entre os de pretensões mais sistemáticas, o de Theodor Zwinger; adoptando o estilo tratadístico ou manualístico (Francesco Filelfo, Giovanni Nesi, Francesco Piccolomini, Bartholomeus Keckermann); tratados sobre temas (o *De liberalitate* de Giovanni Pontano sobre IV.1, o *De magnificentia* sobre IV.2 e o *De magnanimitate* sobre IV.3); ou até mesmo a apresentação da *Ética* de Aristóteles sob a forma de poemas épicos alegóricos (Bartolomeo Delbene publica assim um *Civitas veri sive morum*)<sup>29</sup>. A esta lista de J. Kraye faltaria ainda mencionar, pelo menos, o *Memoriale virtutum*, baseado na *Ética* de Aristóteles e dedicado pelo autor, D. Alonso de Cartagena, a El-Rei

<sup>25</sup> A.A.de Andrade «Introdução» LXXVII-LXXXI.

<sup>26</sup> J. Kraye, «Moral Philosophy» in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by Ch.B. Schmitt et al., Cambridge New York 1988, 325.

<sup>27</sup> J. Kraye, «Moral...» 326-27.

<sup>28</sup> J.de Carvalho, «Cultura Filosófica e Científica...» 283.

<sup>29</sup> J. Kraye, «Moral...» 328-29.

D. Duarte<sup>30</sup> que o acolheu no *Leal Conselheiro*<sup>31</sup>. Por maioria de razão, temos de acrescentar que o estilo disputacional adoptado no mencionado volume do Curso dos Jesuítas de Coimbra é mais um a juntar a esta impressionante variedade. Neste particular, o tomo da Ética distingue-se, dada a sua tipologia, de alguns dos mais importantes volumes do Curso (*Physica, De Coelo, De Anima e De Generatione*)<sup>32</sup>. Esta diferença aparece-nos justificada pragmaticamente: as «disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur», quer dizer, «as disputas que contêm alguns dos principais capítulos da Ética» reúnem (*comprehendere*) uma selecção (*summa*), sistemática (*ordo*) de alguns dos melhores (*potior*) temas que na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles foram tratados com dispersão (*sparsim tractanda sunt*). Repare-se que «disputationes» é também o título do trabalho sistemático de Suárez sobre a metafísica, tal como Lourenço Valla é autor de umas *Dialecticae Disputationes* ou Georg Liebler de umas *Disputationes physicae tres de anima* (Tubinga 1593)<sup>33</sup>. Também numa resposta do Reitor do Colégio de Coimbra (1596), João Correia (+ 1616), somos ainda informados que as disputas filosóficas se dividem só em três dias, «quaedam sunt privatae in gymnasio, aliae duae publicae, scilicet de Iovis et die sabbati.»<sup>34</sup>.

Os autores do curso jesuíta de Coimbra justificarão o seu trabalho de selecta, que omite a interpretação do contexto aristotélico (*interpretationem Aristotelici contextus*), não porque aqueles temas sejam negligenciáveis, mas porque não seria exequível a explicação aos alunos de mais matéria no tempo lectivo determinado (*certo annorum spatium*). Mesmo no final da obra os autores repetem que não é a dig-

<sup>30</sup> N.deC. Soares, «A 'Virtuosa Benfeitoria', primeiro tratado de educação de príncipes em português» *Biblos* 69 (1993) 294.

<sup>31</sup> A.A.de Andrade, «Introdução» LIII; sobre a polémica em torno da qualidade da tradução de Leonardo Bruni, cf. *ibidem* LIV-LV; Id., *Contributos para a História da mentalidade pedagógica portuguesa*, Lisboa 1982, 39-60.

<sup>32</sup> Vd. o meu «Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao 'De Anima' de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)», in *Caminhos do Pensamento. Homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa 2005, 497-522.

<sup>33</sup> Sobre as origens da 'disputatio', a partir da 'lectio' e da 'quaestio disputata', vd. O. Weijers, «La 'disputatio'» in ID. (ed.), *L'enseignement des disciplines...* 393-404 Sobre as disputas públicas nos jesuítas, em geral, vd. MP II 100-102 e sobretudo MP VII 70-72 para as quatro espécies de disputas (a dominical 'in casa'; a semanal, privada; a mensal, pública; e a final ou solene). (MP abreviará sempre: *Monumenta Paedagogica Societatis Jesu*, ed. L. Lukács, Romae 1965 e sg.)

<sup>34</sup> Cf. MP VII 189.

nidade da matéria mas motivo didáctico que explica o privilégio da *brevitas* no tratamento<sup>35</sup>. Isto, sublinhavam ainda à guisa de justificação, exige a omissão de referências à tradição (*quid ab aliis scriptum sit*) e um exercício de economia ou laconismo sobre o que poderiam de facto escrever (*aut scribi a nobis possit*)<sup>36</sup>. Como se sabe, ao contrário do procedimento da maioria dos restantes colégios jesuítas, em Coimbra, e oportunamente também em Évora, o curso das Artes durava sete semestres<sup>37</sup>. Deste ponto de vista, aliás, a relevância das duas escolas lusitanas no contexto da rede escolar jesuíta é óbvia<sup>38</sup>. Na versão do *Ratio* de 1591 dedicada às 'Regulae professoris moralis philosophiae', determinava-se que este deveria ler o respectivo programa no último semestre do curso<sup>39</sup>. Se temos razões de sobra para crer que esta indi-

<sup>35</sup> *In libros Ethicorum ...* d. 9, q. 3, a. 2 (288): «Haec cursim breuiterque hoc loco dicta sint, quae si enucleate et prout rerum dignitas postulat, explicanda forent, haud dubie multo longiores essemus, quam necessaria, et ob eas causas, quas alibi exposuimus, affectata breuitas patiatur.» *In libros Ethicorum...* remete sempre para a edição supra mencionada do I vol. do Curso Conimbricense, da autoria de A.A.de Andrade.

<sup>36</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* Prooemium 58; A.M. Martins, «Conimbricenses» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa 1989, 1118.

<sup>37</sup> Vd. MP V 95: «Philosophiae cursus triennio absolvendus est iuxta Constitutiones (par. 4 cap. 15 num. 2). Id tamen non servatur Conimbricae, ubi ex fundatione academiae, quae ex regia autoritate dependet, post triennium audiunt etiam philosophi dimidio circiter anno lectionem unam philosophiae antemeridianam. (...) Idem fit in eborensi collegio; licet enim sine consensus regis possit id P. Generalis mutare, optandum tamen est, ne minus habeant eborenses, quam conimbricenses, cum utraque academia sit regis opus, et ex una in alteram fiant discipulorum frequentes commigrationes; quibus non parum incommodaretur, si non idem rerum cursus ac tenor utrobique servaretur...»). Em Roma (1561-62) Bento Pereira (+ 1610) recomendava também três anos e meio, tempo que justificava por razões de extensão didáctica (MP II 459): «acciochè le materie si trattino meglio, si legga più di metaphysica, et si possa leggere l'ethica. Et nell'altro mezz'anno sentano una lectione di theologia, et faccio i suoi atti.»

<sup>38</sup> MP II 669: «Nelle università famose della Compagnia dovria essere una lectione straordinaria, oltre li tre corsi, per quelli del terzo anno, d'*Ethica*, del quarto della *Meteora* o delli *Parvi naturali*; la quale dovria leggere un maestro d'authorità straordinario, il quale potria essere quello che ha finito il corso l'anno inanzi.» Não será preciso dizer que também os dois outros títulos supramencionados foram objecto de um volume no Curso dos jesuítas de Coimbra; sobre o denominado Curso Conimbricense, vd. A.M.Martins, «Conimbricenses» 1112-1126; e o meu «Filosofar na época de Palestrina» *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002) 389-419.

<sup>39</sup> Cf. MP V 235, 284: «Constitut praepositus provincialis et philosophia moralis professorem, qui semestri tempore libros *Ethicorum* Aristotelis explicet iis philosophis, qui post triennium (nisi ubi moris esset, ut a philosophici cursus professore, et in ipsomet cursu ethica praelegantur) repetendae philosophiae, eiusque actibus celebrandis vacant per sex menses.»

cação não era seguida certo é que o estudo da ética no contexto geral do curso das Artes era desvalorizado (debilidade compensada pelo estudo ulterior dos célebres «casos de consciência»<sup>40</sup>). Como entender senão literalmente os advérbios da seguinte indicação de 1599 nas regras para os mesmos professores «... progrediendo in textu breviter, docte et graviter praecipua capita scientiae moralis, quae in decem libris *Ethicorum Aristotelis* habentur, explicare»?<sup>41</sup>

Os professores do Colégio das Artes de Coimbra propõem-se trabalhar na sala de aula com os seus alunos a ética aristotélica (em 1548 lia-se essa imposição do P. Nadal para o Colégio de Messina<sup>42</sup> e o princípio repete-se e expande-se em 1586 e nas Regras para o professor de filosofia moral, quer em 1591 quer em 1599). No caso, estudariam alguns dos dez livros a Nicómaco, embora, de novo por economia, mediante a apresentação dos temas dos capítulos, compreendidos de uma maneira breve, logo anotados, apreciando algumas informações mais célebres; ao que se seguiria o estudo de algumas (poucas) questões com base nos princípios de Aristóteles, omitindo aquelas que dependem das verdades reveladas, sobretudo porque temas como os das paixões, dos hábitos, das virtudes em geral ou outros são mais amplamente tratados pela competência dos teólogos (*quae vix attingit theologus*)<sup>43</sup>.

Seja como for, *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum...* é a epígrafe exacta do título coimbrão, título que nos faz pensar, sobretudo porque, como veremos, a *Suma teológica* de S. Tomás se sobrepõe, nele, à obra de Aristóteles.

---

<sup>40</sup> MP V 388: «Ad quartum genus pertinent conscientiae casus. In quo generalibus quibusdam rerum moralium principiis, de quibus disputari theologico more solet, contenti, subtiliorem illam ac minutiorem praetereant casuum explanationem.» (das 'Regulae professoris scholasticae theologiae')

<sup>41</sup> Cf. MP V 401.

<sup>42</sup> MP I 25: «Omnibus diebus dominicis et festis enarrabit ethicam Aristotelis ad Nichomachum, et suis iubebit repetere, atque ante lectionem de praecedenti disputare.»

<sup>43</sup> MP V 102: «Ut autem uno anno possint octo libri Ethicorum (nam octavus et nonus compendio percurrendi essent) absolvi, satis erit sic singula capita Aristotelis exponere, ut cuiusque capituli sententia breviter comprehensa, annotentur mox et expendantur quaedam sententiae celebriores; tum paucae quaestiunculae tractentur ex solis principiis Aristotelis, iis omnino praetermissis, quae ex revelatis veritatibus pendent. Quin potius de iis disseratur fusius, quae vix attingit theologus, ut de passionibus, de habitibus, de virtutibus in genere, et aliis huiusmodi.»

### 3. O ético-político nos jesuítas conimbricenses

Se a explicação de adequada oportunidade didáctica nos convence, mais débil, ou se se preferir, mais curiosa, nos aparece a justificação selectiva. Haja em vista que, no Prefácio geral de todo o Curso, legível, alegadamente, no volume dedicado à *Physica*, recorrendo ao lugar-comum retórico helenista e renascentista, se havia louvado o pendor sistemático de Aristóteles (*mira ordinis elegantia*)<sup>44</sup>. Ora isto colide, ao menos em parte, com a acusação de prolixidade e de dispersão, podendo, aliás, indiciar que a justificação da oportunidade didáctica também serve para um afastamento relativamente à ética de Aristóteles. Se cabe recordar a impossibilidade de a *Nicomacheia* servir de matriz ao trabalho disputacional, a opção por uma óptica tomista baseada na *Suma de Teologia*, já estudada pelo editor português<sup>45</sup>, é evidente a partir do Apêndice, publicado no final deste estudo (que organiza as citações explícitas das *Disputas*), embora ainda seja cedo para ponderar o horizonte da aludida selecção.

Decidir tomar a *Summa theologiae* em vez das *Sentenças* de Pedro Lombardo como referência também para a filosofia moral e política foi fundamentalmente obra do dominicano Francisco de Vitória, de quem se diz ter sido o introdutor em Salamanca (1524) da chamada Segunda Escolástica<sup>46</sup>. A seguinte declaração dos jesuítas hispânicos (datada de 1593-97) é sobremaneira clara: «Lo que toca a la lición de philosophia moral, se ofrece representar que aunque en las universidades que la Compañía tuviere por sí, o estudios enteros, es bien que aya esta lición para el splendor y autoridad de la academia, pero en nuestros particulares estudios y cursos de philosophia no conviene introducilla porque en la 1.a 2.ae de S. Thomás se leen mejor aquellas materias y sin ella no se entenderán, quando mucho se podrá el último año de las artes, en las vacaciones, acerca de ellas tomar alguna hora para correr el texto de Aristóteles, porque los estudiantes no estuviessen del todo ayunos dél y aun esto puede ser voluntario.»<sup>47</sup>

<sup>44</sup> J. Krayer, «Moral...» 325.

<sup>45</sup> A.B. de Andrade, «Introdução» LXXXVIII-XCV.

<sup>46</sup> Cf. A. Brett., «Individual and community in the 'second scholastic': subjective rights in Domingo de Soto and Francisco Suárez» in C. Blackwell & S. Kusukawa (ed.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, Aldershot Brookfield 1999, 147, 152; S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la 'Primera Escuela de Salamanca'. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona 2004, 68-71.

<sup>47</sup> Cf. MP VII 146.

Qualquer leitor do volume de Coimbra verifica que as nove disputas e o respectivo programa não coincidem com o plano da *Ethica*, tal como os jesuítas o apresentam com base na *sententia* de Tomás de Aquino, a qual no entanto também não seguem<sup>48</sup>. De uma rapidíssima inspecção ao esquema na página a seguir resultam óbvias ao menos duas alterações: a adição de um tratado das paixões (mais ou menos dispersas na *sententia* tomasina) e sobretudo a insignificância do tratamento dado à amizade (despachada num período gramatical e em dois parágrafos<sup>49</sup>). A quase ausência da amizade (de notar, no entanto, que os alunos poderiam estudar o *De amicitia* ciceroniano no curso de gramática<sup>50</sup>), sobretudo o seu desfasamento em relação à filosofia aristotélica, poderia reforçar a ideia de que é a *Suma de Teologia* e não a *sententia* tomasina que dirige as *Disputationes* de Coimbra. Em recente dissertação sobre a amizade em Tomás de Aquino, observava-se bem o carácter subdeterminado do tema numa obra de Teologia como é a *Suma*<sup>51</sup>. No entanto, nessa omissão também pode transparecer alguma consonância com esse novo período da história da amizade que, em radical contraste com a espiritualidade cristã monástica, e na esteira do *Imitação de Cristo*, tenderá no século XVII à mais injustificável desvalorização desse elo humano, social e espiritual<sup>52</sup>. Quanto à inclusão de um tratado das paixões, é clara a sua extensão e horizonte teológicos, aliás em aparente e relativa assonância com uma explícita determinação já citada, *quae uix attingit theologos*<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> MP I 299: «In logica et philosophia naturali et morali et metaphysica doctrina Aristotelis sequenda est.». O índice dos dez livros da *Ética Nicomaqueia* é assim apresentado (*In libros Ethicorum...* § De libris moralibus 64): «... in quorum primo agitur de fine, ad quem actiones humanae diriguntur. In secundo de virtutibus generatim. In tertio de principiis honestarum actionum: quo etiam inchoatur explicatio singularum virtutum. In quarto continuatur earundem virtutum tractatio. In quinto disseritur de iustitia. In sexto de quinque habitibus intellectus. In septimo de heroica virtute, de continentia et incontinentia. In octavo de amicitia, eiusque speciebus. In nono quaedam ad amicitiam pertinentia traduntur. In decimo de contemplatrice beatitudine disputatur.» Seguimos naturalmente os úteis esquemas de *Sancti Thomae Aquinatis. In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, ed. R.M. Spiazzi, Torino 31964.

<sup>49</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 6, q. 5, a. 2; *ibid.* d. 9, q. 1, a. 4. Veja-se D. Ross, *Aristóteles*, trad., Lisboa 1987, 235-37.

<sup>50</sup> Cf. v.g., MP V 434.

<sup>51</sup> D. da Cunha, *A Amizade segundo São Tomás de Aquino*, Lisboa 2000, 342-404.

<sup>52</sup> Cf. J.-M. Gueullette, «L'amitié dans la communauté: les enjeux théologiques d'une histoire complexe» *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 87 (2003) 261-291.

<sup>53</sup> Sobre a disputa das paixões, cf. os nossos estudos já citados «Psicofisiologia ou teologia das paixões? Breve contribuição para o tema da (des-)valorização das paixões» e «Des passions vertueuses».

<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>Sententia</i> (de Aquino)	<i>Disputationes</i> (de Coimbra)
I O fim	Felicidade, fim e sumo bem (20 lectiones)	d. 3, d. 2, d. 1
II As virtudes	As virtudes (11 lectiones)	d. 7
III Os princípios das honestas: explicações das virtudes	Os princípios dos actos; a fortaleza e a temperança (22 lectiones)	d. 4, d. 5, d. 9
IV Tratado das virtudes	Virtudes morais; liberalidade, magnificência, magnanimidade, mansidão, etc. (17 lectiones)	d. 7, d. 9
V A Justiça	Justiça (17 lectiones)	d. 9
VI Os cinco hábitos intelectivos	Virtudes intelectuais: ciência, arte, entendimento, sabedoria, prudência, eubulia, synese e gñome (11 lectiones)	d. 7, d. 8
VII A virtude heróica, a continência	Virtudes consequentes: heroica e continência (14 lectiones)	d. 7, d. 9
VIII A amizade	Natureza da amizade e suas espécies (14 lectiones)	d. 6, d. 9
IX A amizade	Propriedades da amizade (14 lectiones)	
X A beatitude contemplativa	Os fins de virtude: felicidade contemplativa e activa; preparação para os livros da 'Política' (16 lectiones)	d. 3, d. 9

De acordo com a própria indicação dos autores, para se determinar o horizonte da ética, é necessária a leitura dos Prólogos da *Physica* e da *Ethica*<sup>54</sup>. Antes, porém, interessar-nos-ão dois pontos prévios.

Os jesuítas de Coimbra seguem a tripla estrutura (*diuisio*) tradicional da Filosofia em Dialéctica, Natural e Moral. Justificam-na eclecticamente com base nos *Tópicos* de Aristóteles, na *Cidade de Deus* de

<sup>54</sup> *In libros Ethicorum...* Prooemium 60: «Quem vero tum doctrinae, tum dignitatis ordine, tota haec facultas, inter alias disciplinas locum vendicet, exposuimus in *Physicis*.»

Agostinho, no livro de Alcino, ou melhor de Albino (*Didaskalikos*)<sup>55</sup>, e na *Preparação Evangélica* de Eusébio de Cesareia. Como se sabe, esta classificação é helenística e romana e corresponde à ordenação que Andrónico de Rodes consagrou para todo o sempre da obra completa conhecida de Aristóteles<sup>56</sup>. Quanto à não menos costumeira tríplice divisão, agora da filosofia moral – Ética ou Monástica (ou Monóstica), Económica ou Doméstica (*familiarem*) e Política ou Civil – as autoridades chamadas à fundamentação são, além do já citado Albino, Fílon o Judeu (*De Temulentia*) e os dois trabalhos seguintes de Tomás de Aquino *Summa theologiae*: a II<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>, q. 48, a. un. e o início do primeiro livro da *sententia* que dedicou em 1271-72 à *Ética Nicomaqueia*, redigido ainda debaixo da influência do curso dado por Alberto Magno durante os anos 1248-52. A segunda tripartição, como se sabe, conjuga as duas obras homónimas de Aristóteles com o *Económico* de Pseudo-Aristóteles e tornou-se a estrutura padrão do *curriculum* universitário medieval e renascentista (vigente pelo menos até ao século XVII) respeitante à moral, fosse esse currículo de cariz aristotélico ou tivesse ele antes um pendor platónico<sup>57</sup>. Desde o Proémio do curso que os jesuítas conimbricenses o seguem e também continuava a ser amplamente aceite a justificação de Tomás, baseada na natureza social do ser humano duplamente dependente de outros.

É natural que o Prólogo da *Physica* conheça as definições renascentistas (ou helenísticas<sup>58</sup>) da filosofia mas prefira o paradigma aristotélico do conhecimento pelas causas, sempre que possível (*cognitio rerum ut sunt. Verba illa ut sunt idem valent atque per suas causas*

<sup>55</sup> Cf. D. Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Paris<sup>2</sup> 1993, s.v. 52.

<sup>56</sup> Cf. M. Crubellier & P. Pellegrini, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris 2002, 30. Noutro passo os jesuítas ordenam em cinco géneros as obras do Estagirita, cf. *In VIII libros Physicorum... Prooemium § De Distributione...*

<sup>57</sup> Cf. J. Kraye, «Moral Philosophy» 303-306. Aristóteles refere-se só de passagem àquela divisão, *Eth. Eud.* 1.8 (1218b 13-14). Poder-se-á ver a divisão proposta por Boaventura, *Recondução das Ciências à Teologia* § 4, trad. M.S.de Carvalho, Porto 1996, que acompanha a divisão de Hugo de São Victor, a qual, por sua vez, faz-se eco das tradições mais antigas de Boécio e Cassiodoro (vd. *Hugues de Saint-Victor. L'Art de lire: Didascalicon*. Introd., trad. et notes M. Lemoine, Paris 1991). De referir que a designação originalmente mais difundida é «monostica» e não «monastica», vd. O. Weijers, «L'appellation des disciplines dans les classifications des sciences aux XIIe et XIIIe siècles» *Archivum Latinitatis Medii Aevi [Bulletin du Cange]* 46-47 (1988) 48-49.

<sup>58</sup> Das quarto definições de «Filosofia» duas delas remetem para Platão (uma a partir da interpretação de *De secretiore sapientia secundum Aegyptios*, a outra a partir do *Asclépio*)

*si eas habuerint*). Na abordagem explícita do lugar da ética (e da dialéctica e da física) no quadro helenístico tradicional, nada nos permite inferir da prioridade ou anterioridade epistemológica da ética sobre as duas restantes disciplinas<sup>59</sup>. Sem haver regularidade na enumeração das três disciplinas (tidas no entanto hierarquicamente por graus, *tres veluti gradus*), apenas se enuncia a sua adequação, em dois momentos. Primeiro com Tomás, depois com Agostinho, nos textos indicados, embora com a particularidade de ser textualmente a partir do eudemonismo radical deste último – a filosofia visa a felicidade humana – que se justifica a abertura para a *Ética Nicomaqueia*. Os estudantes teriam a oportunidade de ler que o desejo universal (de que falava Agostinho) é o de uma felicidade que Aristóteles esclarece e analisa nos capítulos 7 e 8 do primeiro livro da sua obra, no sentido de uma hierarquizada finalidade, uma actividade conforme com a virtude e a contemplação da verdade. À filosofia moral competiria a primeira finalidade (e à física a segunda), na medida em que a ciência moral se ocupa precisamente da noção de bem em si (*honestum*) ao ensinar a virtude e a probidade dos costumes<sup>60</sup>. Tomás de Aquino confirma que a moral (citada em último lugar) é requerida para que a razão prescreva à vontade o que ela, devidamente instruída (*voluntas ut ratio*), deve buscar, o que é recto e bom em si<sup>61</sup>. Já a tese epistemologicamente teleológica e teológica de Agostinho é assim interpretada: para que o Homem se possa assemelhar a Deus (finalidade também das outras duas ciências), à filosofia moral compete a purificação mediante a regulação dos costumes e a estirpação das fibras dos vícios<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Cf. A.A.de Andrade, «Introdução» CVII, para uma interpretação distinta mas insustentável. Dever-se-á ver, por isso, A. Coxito, *Estudos sobre Filosofia em Portugal no século XVI*, Lisboa 2005, 155-193.

<sup>60</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, § De duplici philosophiae distributione: «Quod vero haec partiendae Philosophiae ratio apta sit, et perfecta, hunc in modum ostendi potest. Philosophia ad humanam felicitatem dirigitur. Ut enim D. Augustinus lib. 19 de *Ciuit. Dei* cap. 1 ex Platone asserit, philosophandi causa nulla est homini, nisi ut beatus sit. Humana autem felicitas, teste Aristotele cap. 7 et 8 primi lib. *Eth. ad Nichomachum*, partim in actione virtuti consentanea, partim in contemplatione veritatis sita est. Oportet ergo aliquam dari scientiam, quae honesti rationem contineat et ad virtutem, morumque probitatem erudiat. Haec vero Moralis est Philosophia.» (Remetemos para a edição de Lugduni 1594).

<sup>61</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, § De duplici philosophiae distributione: «Tertius, quem ratio voluntati praescribit, ut illa probe instituta rectum, atque honestum prosequatur.»

<sup>62</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, § De duplici philosophiae distributione: «Sunt itaque, ex D. Augustini sententia, hae tres partes Philosophiae, tres veluti gradus, quibus perfecte sapiens, aspirante caelesti aura, summa petit, et ad Dei similitudinem proprius evadit. Eisdem quoque apposite quis dixerit tria dona singularia, quibus humanae

Fique dito que o motivo filosófico-literário de um Agostinho como grelha de leitura de Aristóteles é um tópico recorrente também nos jesuítas de Coimbra<sup>63</sup>. Mas dá-se aqui o caso de se reconhecer que Aristóteles também esclarece Agostinho. Dito de outra maneira: as componentes física e metafísica da moral estrevistas por Agostinho são esclarecidas por Aristóteles, as suas dimensões metafísica e teológica, vislumbradas por Aristóteles, foram interpretadas por Agostinho. Terá Tomás de Aquino servido de gonzo para semelhante concepção an-histórica? Sobre uma possível (ou não) imbricação destes patamares autorais no caso da discussão do tema da felicidade, diremos algo mais adiante, no último parágrafo.

Numa segunda divisão da filosofia, respeitante à parte contemplativa ou especulativa da filosofia (metafísica, fisiologia e matemáticas) lê-se outra alusão à ética. Lembrando a posição de Platão que – anunciando Lévinas, de algum modo –, considerava a moral como a verdadeira filosofia<sup>64</sup>, os jesuítas repõem a paternidade desta tese em Sócrates, ampliam-na depois para os estoícos, acabando, por isso, por interpretar benevolmente Platão, justificando o retrato do verdadeiro filósofo dado no *Banquete*: ou hiperbolizou ou limitou-se a transcrever o pensar do seu mestre<sup>65</sup>. Noutro lugar, remetendo para o segundo capítulo do livro dois da *Ética*, frisarão que a moral, tal como aliás a dialéctica, é uma ciência absolutamente (*simpliciter*) prática<sup>66</sup>, assim justificando a explícita anterioridade da física relativamente à ética sob o ponto de vista da doutrina<sup>67</sup>.

---

mentes ad exemplum caelestis Hierarchiae illuminantur, purgantur, perficiuntur. (...) Moralis Philosophia, dum mores componit, et vitiorum fibres evellit, purgat...

<sup>63</sup> Vd. O meu estudo, no prelo, «Intellect et Imagination : la «scientia de anima» selon les 'Commentaires du Collège des Arts de Coimbra'»

<sup>64</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 1, a. 1. Numa primeira resposta (ibid. q. 1, a. 2) os autores consideram-na absurda por aglomerar as várias virtudes numa só. Como é patente, os jesuítas não dizem aqui que a ética é «filosofia primeira», mas antes «filosofia verdadeira»; note-se porém que no contexto da questão aborda-se o problema de uma única ou radical ciência (cf. sobre este assunto, J. Benigno Zilli, *Introducción a la Psicología de los Conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*, Xalapa 1960.)

<sup>65</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 1, a. 6.

<sup>66</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 3, a. 3: «Verbi gratia Moralis doctrina, nisi ad principem eius finem, quod opus quoddam est, videlicet recta vitae institutio, ac morum conformatio, attendendum sit, nemo eam absolute practicam dixerit, cum non pauci in ea sint habitus contemplative, idest, qui in se spectati nullam tradunt operandi regulam, ut ii, qui circa effata illa versantur, iustitia est praestantior fortitudine, virtutes sunt inter se connexae, alique complures. (...) Cum igitur hoc nihil obstat, quominus et doctrina Moralis, ut 2. *Ethi.* ca. 2 Aristoteles edocet (...). Cum inquam hoc nihil obstat, quominus hae artes absolute in practicis numerentur, consentaneum est...»

<sup>67</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1.

O entendimento que os jesuítas fazem da filosofia moral como «animae medicatrix»<sup>68</sup> requer a anterioridade da filosofia natural na medida em que só se pode saber em e o que cuidar caso se conheça a natureza da alma (*quid sit anima*)<sup>69</sup>. Esta resposta consolida a opinião daqueles que aludiam à maturidade necessária no que concerne à moral e à maior experiência exigida a quem deve cuidar das normas da vida, afinal tão incertas e mais facilmente sujeitas a erro. Igualmente, frente à objecção que sublinhava a importância da ciência dos costumes para a prática da filosofia e das ciências em geral, fazendo jus à sua condição de teólogos pedagogos, os jesuítas respondiam daí também não se seguir qualquer anterioridade, tendo em vista que a proibidade dos costumes se pode aprender mais, «com a ajuda de Deus» pelo «estudo individual, a disciplina familiar, o exemplo alheio, e outros meios convenientes.»<sup>70</sup> Por último, perante aqueles que, do ponto de vista da contemplação, defendiam a utilidade e a necessidade da ciência moral cuja incumbência básica é a correcção dos costumes, bastar-lhes-ia antepor àquele critério pragmático o critério onto-epistemológico da dignidade da consideração absoluta da ciência (*honorabilius vel ad scientiae rationem absolute praestantius*)<sup>71</sup>.

Como se sabe, por não fazer parte do currículo do Colégio de Coimbra, nem os livros da *Política* nem dos *Económicos* chegaram a ser comentados pelos nossos jesuítas, embora saibamos que em 1553 Martinho de Olave propusera a leitura da *Politica*, «non si dimorando se non in quello che è più sustantiale»<sup>72</sup>. São apesar de tudo escassas as referências explícitas aos livros da *Política*, nos jesuítas de Coimbra:

<i>In libros Ethicorum</i> (Coimbra)	<i>Política</i> (Aristóteles)
Disp. 1, q. 1, a. 2	I, 1
Disp. 2, q. 3, a. 2	V, 1
Disp. 3, q. 1, a. 2; q. 3, a. 1 e q. 3, a. 3	I, 6; II, 3 e VII, 2
Disp. 4, q. 3, a. 2 e a. 3	I, 5 (corrigido)
Disp. 9, q. 1, a. 2	V

<sup>68</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1.

<sup>69</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1: «Nec enim, ut Plato ait in *Alcibiade* primo, scire possumus quomodo aliquid curandum sit, nisi eius naturam cognitam atque exploratam prius habeamus...»

<sup>70</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 3: «... tum quia morum probitas non solum Philosophantium praeceptis, sed etiam, ac multo magis, privato studio, domestica disciplina et aliorum exemplo, aliisque ad id appositis mediis, accedente divina ope, adipiscitur.»

<sup>71</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 4.

<sup>72</sup> MP I 178.

Não podemos ler as nove disputas sobre os livros da *Ética* sem qualquer relação com o quadro geral de uma ciência moral e portanto também com a «política». Em tratando do objecto global, ou do assunto, ou do tema da ética (*subiectum totius moralis scientiae*), se diz expressamente ser ele o Homem enquanto é um sujeito de acção livre (*libere agit*), enquanto se pode aperfeiçoar na prática do bem (*bonis moribus excoli*), conseguindo assim a felicidade própria do ser humano (*humanamque felicitatem obtinere*), i.e., sob a perspectiva da sua tríplice variedade disciplinar, ética, económica e política<sup>73</sup>. Segue-se daqui que, nos termos de uma antropologia filosófica, os meios da acção e o fim ético se especializariam nos três planos indicados, incluindo, por isso, os governos e a disciplina da família e da sociedade política. A boa ordem seria assim: «componendi mores», «regenda familia», «instituenda Respublica»<sup>74</sup>. É em qualquer caso mais do que evidente que os autores consideram a primeira parte como a mais essencial para uma espécie de antropologia fundamental (*homo in se*). Assim se afastam, em parte, do Aristóteles que defende a naturalidade política do ser humano (*Pol. I 2, 1253 a 2*) ao mesmo tempo que continuam na senda da referida correcção de Aristóteles introduzida por Agostinho. Curioso é atentar-se que aquela precedência assenta em dois princípios ingénuos, económicos e pragmáticos, nitidamente incompreendidos pelo editor português: a ética subjaz às outras duas dimensões porque (i) versa a realidade mais simples (*de re simpliciori disputat*), o Homem considerado em si mesmo (*de homine secundum se instituendo*), o qual é mais simples do que a Família (que provém dos Homens singulares) e do que o Reino (que se constitui do conjunto de famílias e cidades); e também porque (ii) é necessário organizar a própria vida antes de se chegar ao governo da família ou da coisa pública<sup>75</sup>. E chegam mesmo a acrescentar aquele passo de Aristóteles que retira à juventude competência para a ciência política<sup>76</sup>.

Além disto, na disputa sobre a justiça (d. 9), abordam o direito, as leis em prol do Bem comum, as várias divisões da justiça, os actos

<sup>73</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* Prooemium 60.

<sup>74</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium q. 5, a. 1.

<sup>75</sup> *In libros Ethicorum...* Prooemium 60: «E tribus partibus, Ethica doctrinae naturaeque ordine reliquas duas praeit etc passar o resto» De notar, que, por não ter separado o parágrafo anterior – em que alude ao Prólogo da Física – do texto imediatamente a seguir (conforme se vê na nota 2 do editor, 61), Andrade sobrevalorizou o lugar da Ética no contexto geral do Curso. A prova definitiva da nossa leitura ver-se-á a seguir quando passarmos para o Prólogo da Physica.

<sup>76</sup> Aristóteles, *Eth. Nic. I 3 (1095 a 2)*; *In VIII libros Physicorum...* Prooemium q. 5, a. 1.

da justiça comutativa e suas partes potenciais, etc. Trata-se, infelizmente, de estritas definições, mas é indubitável que todas dizem respeito aos dois domínios complementares da ética. A consanguinidade entre a ética e a política em Aristóteles permite-nos afirmar que aquela é social e que a política é ética sem que haja ali qualquer confusão entre os dois domínios. Não obstante, Aristóteles não parece ter sido suficientemente claro. David Ross recorda o início da *Ética* que descreve o bem do Estado como «mais importante e mais perfeito» que o indivíduo, mas não deixa de observar que «o seu sentido do valor da vida individual parece crescer à medida que a vai discutindo, e, no fim do livro, exprime-se como se o Estado estivesse meramente ao serviço da vida moral de cada indivíduo...»<sup>77</sup> O que se passa é que o curso de Coimbra parece interpretar a anterioridade *cronológica* das associações humanas em relação à cidade em termos não aristotélicos (segundo os quais a 'polis' é *naturalmente* anterior). Se fosse preciso, este ponto tornar-se-ia também claro na recusa explícita em dar à Política qualquer primazia de carácter epistemológico (ressalvando-se o seu carácter ordenador) entre as ciências<sup>78</sup>.

Analisando a lei como um acto da vontade, dado consistir na ordem ou acto de ordenar, os autores confrontam-se com a posição de João Duns Escoto (c.1265-1308), que dissera que a ordenação era do domínio da apetite ou da vontade<sup>79</sup>. É esta opinião que é tratada quando lembram haver quem diga que a lei pertence à vontade e não ao intelecto. Na resposta à tese escotista, dizem que, nesse caso, a vontade do Príncipe teria força de lei (*vim legis*), mas os cidadãos (*cives*) só são obrigados a cumprir a vontade que se exprime sob a perspectiva do intelecto, *quia lex est formaliter directio et regula, dirigere vero pertinet ad intellectum*<sup>80</sup>. Os autores de Coimbra negam que a lei natural remeta para um acto voluntário e por isso tomam os ditames do direito natural numa acepção de lei enquanto «regra ou medida de qualquer acção com a qual se é obrigado a conformar».

<sup>77</sup> D. Ross, *Aristóteles* 194, e 193.

<sup>78</sup> *In VIII libros Physicorum...* Prooemium q. 5, a. 4: «Quod vero ad Politicam attinet, dicendum non sic eam reliquis scientiis ordinare, quasi eis vel materiam, in qua versentur, vel speculandi methodum praefiniat (...), sed quatenus ad civilem usum et utilitatem eas accommodat, statuens quae artes, quo tempore, a quibus perdiscendae, aut exercendae sint... Haec autem ordinandi praerogativa, non tanti est, ut ob eam Política caeteris disciplines nobilior censeretur, cum ei ratio attingendi finem et obiectum, praeponderet.»

<sup>79</sup> Cf. João Duns Escoto, *Ord.* IV, d. 14, q. 2, n. 5.

<sup>80</sup> *In libros Ethicorum...* d. 8, q. 2, a. 1.

Também o estudo da virtude moral que é a justiça – objecto de um outro artigo sobre o meio termo (d. 7, q. 2, a. 2) – interessa ao universo do político, do direito e da economia. Da alta dignidade da virtude moral da justiça abordam de novo a divisão do direito (natural e positivo ou legal, *legitimum*) e passam a enunciar, telegraficamente embora, as partes integrantes da justiça (guardar equidade nas coisas que respeitam ao próximo e não destruir a equidade), as suas partes sujeitas (geral ou legal e particular, por um lado, e distributiva e comutativa)<sup>81</sup> e as suas partes potenciais (religião, piedade, observância, verdade, gratidão, liberalidade, afabilidade e amizade) com particular atenção às distinções da primeira das partes potenciais, a saber: devoção, oração, adoração, sacrifício, voto, juramento, adjuração e louvor<sup>82</sup>. No interim, enumeram e definem, também com brevidade, os doze actos da «justiça comutativa»: compra, venda, usufruto, uso nu, arrendamento, aluguer, depósito, aceitação de penhor, garantia de fiador, promessa simples, estipulação e transacção<sup>83</sup>.

Ensinando na qualidade de comentadores de Aristóteles (em particular da referência da *Ética* aos bens externos, 1098b 12), os jesuítas admitem a possibilidade de se falar de uma felicidade política, também chamada civil (*civilem politicamve felicitatem*), considerada accidental em relação às outras formas mais perfeitas (*quoad perfectionem accidentariam*) de que trataremos adiante. Ela concerne quer ao cidadão (*hominis politici*) quer ao político propriamente dito (*qui in Reipublicae luce versatur*), e traduz-se na possibilidade que um espírito superior tem de conservar a moderação, de reprimir os apetites errantes, de não se envaidecer com a vã ostentação, ao mesmo tempo que comporta um esplendor próprio inerente à defesa da coisa pública, ao exercício da beneficência, à repelência das injúrias, etc.<sup>84</sup> Pode-se lamentar que este tema e objecto não tenham sido amplamente debatidos, sobretudo, como é sabido, quer porque a discussão ético-política jesuíta decorrente da expansão marítima colonial ou do encontro com o Novo Mundo foi uma realidade ímpar<sup>85</sup>, quer porque os teóricos da alta política do império hispânico dependiam inevitavelmente da

<sup>81</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 9, q. 1, a. 2.

<sup>82</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 9, q. 1, a. 4.

<sup>83</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 9, q. 1, a. 3.

<sup>84</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 4, a. 2, p. 132

<sup>85</sup> Cf. M. Delgado, «Kolonialismus und Menschenwürde. Die Ethikdiskussion des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der spanischen Expansion» in Th. Brose et al. (hrgs.), *Umstrittene menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Hildesheim 1994, 35-67.

idiomática política fundada por Francisco de Vitória em Salamanca<sup>86</sup>. Isto para não lembrar, ainda, que alguns jesuítas haviam estabelecido tacitamente a possibilidade de uma incoação «moderna» do político que entroncava precisamente com o tema da felicidade<sup>87</sup>.

Se perguntarmos em que sentido a ciência moral é prática a resposta deverá ser uma vez mais tríplice: ela tem por finalidade ensinar (*docere*) a noção de uma vida recta, dar forma à (*informare*) proibidade dos costumes e levar a (*perducere*) um estado de vida feliz<sup>88</sup>. O horizonte é educativo, prescritivo e eudaimonista. Quer dizer: salvo melhor juízo, parece-nos que aquilo que os jesuítas preconizam é que o estudo da ética é tecnicamente indispensável àquele que deseja ser um bom filósofo (*perfectum philosophum*), ou ser devidamente formado na filosofia (*recte philosophandum*), mas que ela não é menos necessária para a vida humana, pura e simplesmente. Andrade já o havia observado, mas tresleu o horizonte noético da prescrição que deve ser interpretado nos quadros de uma ética prudencial e vestibular. Acima de tudo, o erudito intérprete não observou a correspondência deste horizonte com a virtude da prudência, eventualmente a que dizia mais respeito ao grupo dos discentes que – nas palavras dos autores – seguem o currículo das boas artes (*in bonarum artium curriculo versantur*). Recomenda-se-lhes o tratamento do ser (*quid*) da virtude (*honestum*) e do seu oposto (*quid turpis*) ou do que se deve procurar (*quid amplectendum*) ou afastar (*fugiendum*)<sup>89</sup>. Numa formulação mais breve: a doutrina moral trata da norma do recto viver<sup>90</sup>, da disciplina da vida ou do modo como se devem reger ou moderar as vontades dos seres humanos<sup>91</sup>. Ora, se esta formulação corresponde ao múnus da prudência (*recte vivendi rationem tradit, et quid fugiendum amplectendumve*

<sup>86</sup> Cf. A. Brett, «Individual...» 147-148.

<sup>87</sup> J.-F. Courtine, «Théologie morale et conception du politique chez Suárez» in L. Giard (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble 1996, 261-278. Há trad. portuguesa de Francisco Suárez, *De Legibus. Livro I: Da lei em Geral*, por G. Moita e L. Cerqueira, Lisboa 2004.

<sup>88</sup> *In libros Ethicorum* ... Prooemium 58: «Igitur scientiae Moralis institutum, ac finis est, honeste vivendi rationem docere, probitate morum informare, atque ad felicem vitae statum perducere.»

<sup>89</sup> Cf. *In libros Ethicorum*... Prooemium 58.

<sup>90</sup> *In VIII libros Physicorum*... Prooemium q. 2, a. 2: «... ut ad Moralem doctrinam, quae recte vivendi normam tradit.»

<sup>91</sup> *In VIII libros Physicorum*... Prooemium q. 5, a. 1: «ad vitae disciplinam et regendas ac moderandas hominum voluntates...»

*sit praescribit*<sup>92</sup>), cabe referir que nesse mesmo passo do curso se lêem os limites da filosofia moral: não atingir a perfeita noção da virtude da prudência ou não alcançar o Bem absoluto<sup>93</sup>. No que se segue propomo-nos considerar esta limitação e a necessidade da sua superação, mediante o estudo de dois temas, relações intelecto/vontade e filosofia/teologia, nos quadros de uma antropologia eudaimonista.

#### 4. A superação da ética peripatética: uma 'metafísica' das bem-aventuranças

É consabido como a filosofia moral mudou radicalmente de fundamento com João Duns Escoto e com Ockham<sup>94</sup>. Contida, por Escoto, nos limites do possível lógico, a livre vontade divina tornou-se daí para a frente a substância da moralidade e da legalidade. A consequência desta alteração, que equivale não a um voluntarismo radical, mas à refundação da ética numa base não naturalista, passava por rejeitar derivar o *Sollen* do *Sein* e por romper com as descrições teleológicas da ordem natural que na interpretação de tradição aristotélica eram *morales*<sup>95</sup>. No projecto inicial de Fonseca respeitante à redacção do Curso constava a atribuição a Marcos Jorge das controvérsias sobre Duns Escoto, e também se sabe que foi desígnio do Pe. Nadal que os estudos jesuítas superassem as velhas facções tomistas, escotistas e nominalistas<sup>96</sup>.

As *Disputas* de Coimbra conhecem a distinção entre actos do Homem (*actus hominis*) e actos humanos (*actus humani*)<sup>97</sup>. Um acto pode ser dito

<sup>92</sup> *In libros Ethicorum...* d. 8, q. 1, a. 1; *ibid.* d. 8, q. 2, a. 1: «Itaque prudentiae munus est per se de mediis tantum, seu de iis, quae ad finem sunt, disponere, dirigendo nimirum alias virtutes morales circa media ad earum fines obtinendos accommodata, ut docet Aristoteles lib. 6 Ethic. cap. 13. et D. Th. in 2.2 q. 47 art. 6 ubi lege Caietanum Scoto pro D. Thoma respondentem.»

<sup>93</sup> *In libros Ethicorum...* d. 8, q. 1, a. 1: «Quam tamen rectitudinem voluntatis non exigit moralis philosophia. Unde est quod habentem non simpliciter bonum facit, proindeque nec perfectam virtutis rationem obtinet, ut prudentia.»

<sup>94</sup> Cf. P.V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999, 245-272 (M. Adams), 227-244 (P. King); W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962.

<sup>95</sup> Cf. A. de Libera, «Moyen Age» 1018.

<sup>96</sup> M. P. 93, 99 (apud L. Martínez Gomes, «Síntesis de Historia de la Filosofía Española» in J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, trad., Barcelona 1977, 605)

<sup>97</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 1: «...item actus subiti voluntatis et intellectus, sunt humani, quandoquidem soli humani conveniunt, nec tamen liberi sunt...»; cf R. McInerney, «Ethics» in N. Kretzmann & E. Stump (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993, 196-216.

humano de duas maneiras, quanto à sua proveniência especificamente humana (*quoad substantiam entitatemve*), tal como pensar ou chorar (de acordo com a nota anterior dizem-se humanos porque só convêm ao Homem), e quanto ao modo de se realizar (*quoad operandi modum*), caso em que só serão humanas as acções livres<sup>98</sup>. Como é óbvio, neste caso é que se pode falar de ordem moral (a fonte daquelas acções é a razão e a vontade) porque só a propósito delas é que se pode falar de actividades consciente e voluntariamente realizadas, a determinação da *ratio finis*.

Isto põe-nos forçosamente perante o debate das relações intelecto/vontade (d. 4, q. 2) acerca da qual a primeira conclusão será a de que a vontade move o intelecto quanto ao exercício, movendo também as restantes faculdades quanto aos actos humanos<sup>99</sup>. Há, evidentemente, actos movidos apenas pelo objecto com a intervenção da espécie inteligível e das representações sensíveis; mas há actos em que o intelecto é movido pela vontade, como quando o fim dos actos do intelecto está contido no fim da vontade, *finis vero actuum intellectus continetur sub fine voluntatis*. Os autores atêm-se ao papel da vontade nos actos humanos, *humanorum actuum* (d. 4, qq. 1 e 3)<sup>100</sup>. Para isso, definem a vontade como a causa mais universal do movimento das outras faculdades, *voluntas omnes alias potentias ad suorum actuum exercitium moveat* (d. 4, q. 3, a. 1). Há porém limites neste poder da vontade. Apelando para a «experiência quotidiana» separam-se da tese que sustentaria que a vontade e a razão movem a faculdade cogitativa com um poder irresistível, senhorial ou despótico. Explicam uma alegada «tenacidade das concepções» impeditivas ou de um irresistível domínio da vontade ou da sua aplicação despótica aos sentidos internos pela presença real do objecto, a instigação interna dos demónios, ou mesmo pela disposição do órgão (caso dos melancólicos), o que faz com que os sentidos internos se apeguem às suas representações de maneira tal que a vontade não os pode demover<sup>101</sup>. Também será a «experiência», dizem, a ensinar que a vontade move o apetite sensitivo não com um poder despótico, mas político, *imperio politico*

<sup>98</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 2.

<sup>99</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 1: «Sit prima conclusio. Voluntas quoad exercitium mouet intellectum, sicuti et reliquas potentias quoad actus humanos.»

<sup>100</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 1

<sup>101</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 2, p. 150: «Nam cur appetites rationi e voluntati non promptu obediat, causam esse ait, quia appetites non semper a cogitative, sed ab aliis sensibus interdum movetur.» Remetem para Tomás de Aquino, *Su. theol.* I<sup>o</sup>, q. 81, a. 3, ad 2 (ed. p. 398): «Sic igitur anima dicitur dominari corpori despótico principiatu: quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae (...) Intellectus autem,

*non autem despotico*<sup>102</sup>, distinção esta entre *imperium despoticum* e *imperium politicum* que vão buscar à analogia aristotélica entre o ser vivo e a autoridade<sup>103</sup>. O dilema de São Paulo (*Rom.* 7, 23) – que para São Tomás era o da oposição entre as faculdades irascível e concupiscível, e para os nossos jesuítas (num falso golpe cartesiano, *avant la lettre*<sup>104</sup>) será o da oposição entre as lei do corpo e as da inteligência – acaba por explicar por que o poder é ali tão-só «político» no que é, quer o reconhecimento dos limites da vontade frente aos poderes do apetite sensitivo, quer a subdeterminação do sentido comum aos sentidos externos e internos. Segundo um recente intérprete, igualmente leitor do volume da *Ética* dos Jesuítas de Coimbra, a metáfora da comunidade política visa alertar para o facto de que o «ser humano é um composto de necessidades que devem ser ordenadas no acordo de uma comunidade de mútua satisfação» entre a razão e a sensualidade<sup>105</sup>. Ordinariamente a vontade não move o apetite (por meio da apreensão do sentido interno, i.e, fazendo com que a faculdade imaginativa pense desta ou daquela forma para que o apetite depois a abrace ou fuja) *de maneira imediata* (isso pode suceder, admitem, no caso em que o sentido interno já conhece o objecto), mas por incitação (*affectus voluntatis*)<sup>106</sup>.

---

seu ratio, dicitur principiari irascibili et concupiscibili politico principiati: quia appetites sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. (...) Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.»

<sup>102</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 3. Sobre o universo da 'experientia' nos autores, em contexto mais vasto, cf. A.A.de Andrade, *Contributos para a História...* 29-36.

<sup>103</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 2, p. 150: «Imperium despoticum est, quo dominus imperat seruis, qui facultatem resistendi non habent, cum nullo modo sui iuris sint. Imperium politicum est, quo princeps Reipub. imperat ciuibus, qui tametsi eius praeceptis obediant: tamen, cum liberi sint, aliquid suum habent, quo eius imperio resistere valeant». Remetem para Aristóteles, *Pol.* I 3, mas deve tratar-se, obviamente, de I 5 (1254 b 4-5): «A alma governa o corpo com autoridade de senhor (*despotikén*), enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia (*politikén e basilikén*) sobre o apetite.» (Trad. de A.C. Amaral).

<sup>104</sup> Cf. R. Descartes, *Tratado das paixões* § 2 (trad. N. de Macedo, Lisboa 2 1976, 66): «... o melhor caminho para chegar ao conhecimento das nossas paixões é examinar a diferença que existe entre a alma e o corpo...». Vd. os nossos dois estudos citados: «Des passions vertueuses?» e «Psicofisiologia...»

<sup>105</sup> G. MacAler, *Ecstatic Morality and Sexual Politics. A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, New York 2005, 35, 100, também 16.

<sup>106</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 3. Os autores vão mesmo ao ponto de explicar como é que a vontade move os membros exteriores (seguindo uma vez mais a

Na relação vontade/intelecto está em causa também a própria caracterização da liberdade e a determinação do grau de liberdade da vontade<sup>107</sup>. Uma acção é humana na medida em que é livre e é livre na medida em que a vontade (enquanto apetite natural ou tendência) é qualificada. Cabe ao intelecto deliberar e à vontade livre seguir essa deliberação<sup>108</sup>, mas todos os actos humanos têm a sua origem na vontade, na vontade livre. Isto porque, embora a raiz da liberdade esteja no intelecto, à vontade compete a liberdade formal de eleger o seu objecto próprio que é o bem. Do ponto de vista da vontade, isso pode ser feito de duas maneiras: ou mediante produção (caso do amor) ou mediante ordenação (caso da deliberação intelectual)<sup>109</sup>. Ainda no quadro da controvérsia dirão que o intelecto move a vontade no respeitante à forma do acto, *intellectus quoad speciem actus movet voluntatem*<sup>110</sup>. Isto significa que «o intelecto propõe o objecto à vontade, como princípio formal externo da própria vontade<sup>111</sup>. O bem conhecido (*bonum cognitum*) é aqui então princípio (causa formal externa) e fim.

Os autores deixarão para o seu comentário ao livro nono da *Metafísica*, que não conhecemos, a decisão sobre a tese eventualmente mais provável quanto a saber se a notícia intelectual também concorre activamente (*active*) com a vontade. Para já remetem-se ao próprio quadro

---

«experiência», mas também a autoridade das psicologias de Tomás e de Caietano), mas este é um dos tais casos em que o texto envelheceu despidoradamente (Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 4).

<sup>107</sup> A.A. Coxito, «A Filosofia no Colégio das Artes» in *História da Universidade...* 751: «Um ponto básico de doutrina que importa destacar é o que respeita ao livre arbítrio, que é entendido como um poder do homem que não é eliminado pelo poder finalista do universo, nem pela presciência divina, nem sequer pela graça enquanto ajuda extraordinária de Deus concedida gratuitamente.»

<sup>108</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 2: «... actio dicatur a libera voluntate profisci, quae a voluntate intellectus deliberationem sequente elicitor, aut imperatur.»

<sup>109</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 2: «Hoc posito respondemus omnes actus humanos proficisci a libera hominis uoluntate, quod ex eo ostenditur, quia etsi radix libertatis sit in intellectu, formalis tamen libertas a sola uoluntate est (...). Patetque ex eo, quia libertas dicitur, qua aliquid, ut libet eligimus: electio autem fertur in bonum, quod cum sit obiectum uoluntatis, consequens est, ut formalis libertas pertineat ad uoluntatem. Quare nullus omnino erit actus humanus, qui non oriatur a uoluntate siue eum ipsa in se eliciat, cuiusmodi est actus amoris, siue imperet, ut deliberata motio intellectus, uel appetitus, et uniuersim omnes actiones potentiarum, quae uoluntati subditae sunt, si ab eis eliciantur, prout uoluntati libere mouenti subijciuntur.»

<sup>110</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 1.

<sup>111</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 1: «... intellectus proponit uoluntati obiectum, a quo tanquam a principio formali externo, actus uoluntatis speciem sumunt.»

da polémica refutando três argumentos: (i) o intelecto não pode ser movido pela vontade, porque é primeiro e mais nobre; (ii) a relação intelecto/vontade é indefinidamente interminável (*infinita progressio*) em termos de precedência: a vontade move o intelecto para conhecer, mas o intelecto conhece para que a vontade apeteça; (iii) se a vontade move activamente o intelecto e o intelecto a vontade ambos são simultaneamente movente e movido. Em resposta, atacam a alegada simultânea indistinção entre movente e movido distinguindo duas acções: não é o mesmo acto a vontade mover o intelecto para deliberar ou emitir um juízo e a própria deliberação do intelecto<sup>112</sup>. Contraditarão o segundo argumento com um exemplo impeditivo da progressão indefinida e que obriga a postular a anterioridade intelectual: tudo começa com um acto natural e não livre que não envolve a vontade, quando o intelecto é movido pela representação sensível (*obiectum interventu phantasmatis*)<sup>113</sup>. A refutação do primeiro argumento é mais interessante: ao defender-se que a vontade é absolutamente (*simpliciter/absolute*) inferior ao intelecto, não se diz que ela não pode ser mais nobre sob um certo ponto de vista (*alia consideratione et secundum quid praestantius*), a saber, o de ela poder mover o intelecto, *spectata prout intellectum moveri*<sup>114</sup>.

O que podemos dizer sobre esta posição 'sui generis'? É evidente que os autores de Coimbra seguem em princípio a tese tomasina da anterioridade do intelecto sobre a vontade. Quando ela foi defendida por Tomás de Aquino imediatamente se seguiram críticas que procuraram, com razão ou sem ela, ressaltar o carácter essencialmente

<sup>112</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 2: «Ad tertium (...) respondemus non sequi ex eo idem secundum idem esse simul mouens, et motum. Nam cum uoluntas mouet intellectum ad eliciendam notitiam alicuius rei, non concurrit tunc intellectus per eandem notitiam ad illam actionem uoluntatis, sed ad aliam: u.g. mouet uoluntas intellectum ad deliberandum iudiciumque ferendum de pharmaco: intellectus per hanc actionem non concurrat cum uoluntate ad illum actum, quo eum uoluntas mouit: sed ad alium, nempe ad electionem pharmacy, quod ei, ut conueniens ad obtinendam ualetudinem, repraesentat.»

<sup>113</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 2: «Ad secundum (...) dicendum, non omni intellectus actioni praeire actionem uoluntatis: quia tandem consistendum erit in aliquo actu intellectus, ad quem, ut supra diximus, intellectus ab obiecto interuentu phantasmatis moueatur: qui actus, quia saltem in suo primo ortu, naturalis est, et non liber: non oportet ad eum eliciendum concurrere uoluntatem.»

<sup>114</sup> *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 2: «Ad primum horum, dicendum fieri posse ut id, quod alio simpliciter deterius est, eodem tamen, alia consideratione et secundum quid praestantius habeatur. (...) Sic ergo tametsi intellectus absolute praestantior sit, quam uoluntas, nihil mirum si uoluntas spectata prout intellectum mouet, hac ex parte ipso praestantior censeatur.»

espiritual do ser humano. Fizeram-no defendendo uma actividade própria, uma espontaneidade na vontade como indicador dessa autonomia do Homem frente à Natureza. Em poucas palavras: à vontade caberia o papel de conferir a liberdade à inteligência, sem o que o advento da heteronomia seria inconcebível. Em muitos passos da sua obra Tomás de Aquino fala dessa interpenetração<sup>115</sup>. Mas o dissídio teve a sua própria história e desenvolvimento, e aqui importa atentar que a posição dos jesuítas conimbricenses visa um equilíbrio dialéctico que passa tão-só por atribuir à vontade o papel de conferir a liberdade formal da eleição do Bem como seu objecto.

Resta-nos ver repercussões possíveis deste equilíbrio no quadro de uma antropologia eudaimonista, sensivelmente actualizada mas seguramente comprometida. Com base na afirmação «uma potência que se mantenha a mesma não pode actualizar-se senão relativamente a uma coisa que esteja contida no seu objecto primeiro»<sup>116</sup>, João Duns Escoto acusou Tomás de Aquino de destruir a identidade do intelecto. Na qualidade de filósofo, o Aquinate afirmaria que o objecto primeiro do intelecto humano se encontrava compreendido nos limites da quiddidade sensível e, como teólogo, sustentaria que o termo da sua perfeição é a contemplação de Deus. Para o franciscano, a natureza do intelecto não se altera na visão beatífica, o que equivale a fazer assentar na natureza do intelecto a constituição de uma «antropologia definida e definitiva.»<sup>117</sup> Ao pretender que o intelecto humano criado necessita de uma intervenção sobrenatural que rompe os quadros da própria

<sup>115</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Su. theol.* Ia-IIae, q. 17, a. 1 c (ed.70): «... importa considerar que o acto da vontade e o da razão podem dizer respeito um ao outro, pois, uma vez que a razão raciocina sobre o que é preciso querer e que a vontade quer aquilo que raciocina, então é porque um acto da vontade foi precedido por um acto da razão e inversamente. (...) [D]ar uma ordem é um acto da razão que pressupõe todavia um acto da vontade em virtude do qual a razão move, mediante a ordem que dá, com vista à execução do acto.»; para mais desenvolvimento, vd. J.F. Selles, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona 1995, com bibliografia

<sup>116</sup> João Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, § 113 (ed. Vaticana III 70): «Contra: istud non potest sustinere a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognosceret per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo abiecto.»; cf. O. Boulnois in *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris 1988, 131 e 357-358. Veja-se também o meu «Viver segundo o Espírito. Sobre o tema do Homem superior» *Revista Portuguesa de Filosofia* (no prelo).

<sup>117</sup> O. Boulnois, «Les deux fins de l'Homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie» *Les études philosophiques* 2 (1995) 213.

natureza humana (a visão beatífica altera as disposições do intelecto), a teologia quebraria a unidade antropológica de uma maneira inaceitável para Duns Escoto. O que em Tomás seria então acordo, quiçá difícil (ou mesmo «paradoxal»<sup>118</sup>), tornar-se-á na possibilidade de um desenvolvimento autónomo de duas antropologias, filosófica e teológica<sup>119</sup>. Testemunha-lo-á Caietano (1468-1534), para quem o destino sobrenatural, precisamente porque sobrenatural, nos é desconhecido<sup>120</sup>. Em consequência, falava, por um lado, da satisfação natural da natureza humana e, por outro, da posterior intervenção de um Deus na história e na natureza humana, iniciativa arbitrária da potência absoluta de Deus<sup>121</sup>. Nos termos que têm sido os nossos até agora e que decorrem do parágrafo inicial, diríamos que perpassam consequências da crise intelectual post-1277, o que terá tido como efeito uma reordenação epistemológica entre filosofia e teologia e a resposta à ameaça de uma cisão antropológica.

A atmosfera histórico-filosófica havia porém mudado, como é natural. A luta contra o averroísmo paduano e a hipertrofia das teologias da onipotência absoluta dos séculos XIV-XV não podem ser alheias à solução caietanista da cisão que inverte o ordenamento epistemológico da Faculdade de Teologia do século XIII. Entre os séculos XV e XVI já não parece ser só a teologia a deter o direito de conferir limites à filosofia. Uma nova conformação dos princípios filosóficos condiciona agora a teologia e o que ela tem a dizer sobre a natureza humana. «O fim sobrenatural, que é como que a sua pedra angular, deixa de ser a pedra angular da filosofia. O estudo do Homem parte-se em dois [a saber: um relativo à indagação natural sobre a perfeição humana, outro no quadro de uma ciência dogmática e positiva indagando o fim sobrenatural]...»<sup>122</sup> Se a teologia está prestes a abdicar do seu lugar primacial, há que observar o modo como os jesuítas de Coimbra reagem a esta alteração.

A sua proposta evidenciará o compromisso crítico de uma teologia das bem-aventuranças e, portanto, de uma teologia da caridade e do *homo viator*, com uma teologia da visão intelectiva. Quer-se dizer: uma teologia da pátria que atribui à natureza (humana) tudo o que lhe pode atribuir. «A felicidade sobrenatural que se alcança na outra vida

<sup>118</sup> P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*, Paris<sup>2</sup> 1924, 186.

<sup>119</sup> O. Boulnois, «Les deux fins...» 217

<sup>120</sup> Tomás de Vio (Caietano), autor dominicano, estudante em Nápoles, Bolonha e Pádua, e mais tarde professor 'in via Thomae' em Pádua, Pavia e Milão.

<sup>121</sup> Cf. O. Boulnois «Les deux fins...» 217-220

<sup>122</sup> H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, 260-61.

*consiste na contemplação intuitiva da natureza divina*» – dirão os nossos jesuítas. Repetir Tomás? Sem dúvida: o intelecto é a faculdade apreensiva (*potentia apprehensiva*) que atrai o objecto e o presentifica, a fim de o possuir unitivamente (*quae ex suo peculiari modo operandi trahit ad se obiectum, sibi que praesens et unitum possidet*); o intelecto é a mais nobre das faculdades (*intellectum est omnium nobilissima*) e o seu objecto é o mais simples e abstracto (*simplicius et abstractus*), «visto que o intelecto vai até à coisa com um acto perfeito, abstraído da existência, e a vontade nada apetece com acto perfeito, a não ser com ordem à existência.»<sup>123</sup> Mas os jesuítas apressam-se a clarificar a definição da felicidade sobrenatural acima transcrita, dizendo que ela não consiste nem «no acto de amar a Deus claramente visto» nem «em ambos os actos simultaneamente, do intelecto e da vontade, isto é, na contemplação intuitiva da divina natureza e no amor ou fruição da mesma». Gostaríamos de mostrar que estas precisões negativas chamadas a consolidar a tese tomista da *clara Dei visio* são respostas post-tomisticamente justificadas e podem procurar responder criticamente à cisão da antropologia evidenciada por Caietano.

Sempre foi uma constante a tese do *homo capax Dei*, mas o que desde Agostinho se frisava era o tom antropológico da inquietude que domina com radicalidade absoluta o desejo mais radical do ser humano. Aquino glosava-o da seguinte maneira (ScG III 50): «nenhum ser finito pode fazer repousar (*quietare*) o desejo do intelecto; o que, de facto, se comprova, porque o intelecto, quando lhe é dado qualquer coisa de finito, faz um esforço para apreender além disso que lhe é dado...» Mas, sendo assim, «se nenhuma substância criada pode, pelas suas próprias forças naturais, chegar a ver Deus na Sua essência»<sup>124</sup>, «a graça e a natureza defrontam-se uma com a outra; a natureza está em posição para a graça e a graça tem como fim conduzir a natureza à sua própria perfeição.»<sup>125</sup> Mas a solução de Caietano, neste ponto, revela que a abertura da antropologia tomasina comporta esta filosoficamente difícil composição: a graça da visão beatífica não suprime a naturalidade do desejo de ver Deus, torna-o possível, mas a natureza humana, exigindo embora necessariamente o seu aperfeiçoamento, não requer a visão essencial, pura e simplesmente porque esta não lhe é devida. Por outras palavras, desatar o nó górdio entre graça e natureza

<sup>123</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 124.

<sup>124</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III 52 (ed. Marietti. Torino 1934, 283).

<sup>125</sup> E. Gilson, *Autour de saint Thomas*, Paris 1983, 73 (trata-se de um artigo de 1956: «Sur la problématique thomiste de la vision béatifique»).

afirmando que o sobrenatural (a visão de Deus) não altera a natureza do natural (o desejo de ver Deus) mas realiza-o é sempre uma resposta que evidencia a proeminência da teologia, só possível enquanto ela detiver o poder do saber. É tomisticamente consequente, por isso, a cisão antropológica de Caietano enunciada pela tese de uma Graça que, acrescentando-se extensionalmente à Natureza, é absolutamente inacessível a quem, como na filosofia, a habita e é por ela habitada (o bom-senso ou a razão é naturalmente igual em todos os Homens, dirá Descartes<sup>126</sup>), num tempo em que a teologia começa a já não saber declinar-se no singular.

No terceiro debate que os jesuítas conimbricenses dedicam à natureza da felicidade (*de felicitate*), pergunta-se «em que operação se coloca a felicidade» (d. 3, q. 3, a. 2)<sup>127</sup>. Começam então por distinguir beatitude natural e sobrenatural. Apesar dos matizes interpretativos que lhe possamos dar<sup>128</sup>, a tese da dupla felicidade é aquinatense. Subdistinguem, depois, a beatitude sobrenatural em respeitante a esta (*hanc mortalem vitam*) e em respeitante à outra vida (*aliam vitam*). A beatitude natural será subdistinguida em especulativa e prática<sup>129</sup>. Enquanto filósofos, os jesuítas seguem a *Ética Nicomaqueia*, designadamente a divisão entre uma felicidade activa ou prática e uma contemplativa (1178 a 5-9). A felicidade contemplativa, superior por se tratar de uma operação do intelecto especulativo (*speculativi intellectus operatio*), consiste na «contemplação de Deus, sobretudo, e das substâncias imateriais»<sup>130</sup>. Se não houvesse outra vida, passaria por esta forma de contemplação, dita natural e perfeita (*naturae vires perfectiori*), a única possibilidade de possuímos Deus. É significativo que a felicidade contemplativa seja, em Coimbra, abordada assaz expeditamente. Talvez se possa explicar esta brevidade, por ela ser apenas um degrau para um tipo de felicidade superior também acessível nesta vida, abrindo-se assim a possibilidade de uma antropologia unitária à maneira escotista. Nesta linha, que de algum modo mitiga o intelectualismo, o raciocínio entre as duas formas de felicidade (nesta e na outra vida) deixa de ser paralelístico ou binário, justaposto segundo uma ordem

<sup>126</sup> R. Descartes, *Discurso do Método*. Parte I (ed. p. 5).

<sup>127</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Su. theol.* I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 3, a. 1-8 (ed. 16-23).

<sup>128</sup> H.de L. Vaz, «Teocentrismo e Beatitude. Sobre a actualidade do pensamento de S. Tomás de Aquino» *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974) 39-78; cf. Tomás de Aquino, *Su. theol.* I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 4, a. 5 c. (ed. 27); *ibid.* q. 5, a. 3 c (ed. 32); não pudemos ter acesso a O. Bonnewijn, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Roma 2001.

<sup>129</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 122.

<sup>130</sup> Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 122.

presidida pelas faculdades (vontade/intelecto nesta vida, vontade/intelecto na outra vida) e por uma mais ou menos harmoniosa correlação Graça/Natureza. O argumento dos nossos jesuítas torna-se, de facto, teologicamente orientado segundo um ritmo ternário distinto, porque estritamente histórico, desmultiplicável na seguinte expressão quaternária, intra-histórica e finalmente meta-histórica: (i) felicidade natural-temporal prática (prudência); (ii) felicidade natural-temporal contemplativa (contemplação de Deus e dos imateriais); (iii) felicidade sobrenatural-temporal (caridade sobrenatural das bem-aventuranças); (iv) felicidade sobrenatural-atemporal (contemplação intuitiva da natureza divina). O momento crítico é o (iii) e a sua dimensão intermediária de participação ou ligação representa um alargamento do horizonte do tempo histórico o qual, acontecendo pela práxis da caridade, comporta uma redimensionação antropológica que se inscreve no princípio escotista de que a teologia confere à filosofia horizontes inauditos. Não é a beatitude uma oferta infusa possível (embora não na sua última expressão) ou acessível à natureza humana historicamente considerada? Com absoluta propriedade textual ousaríamos falar, a propósito de Coimbra, de uma «metafísica das bem-aventuranças» que «constitui a beatitude desta vida nas acções virtuosas», *in virtutum actionibus*, dominada pela virtude sobrenatural da caridade.

Sendo embora uma etapa para a beatitude sobrenatural só alcançável após a morte, a felicidade sobrenatural incarnada tem por gramática própria a acção da «caridade sobrenatural», traduzível em actos meritórios, *numa parte provocados pela caridade, noutra parte por ela ordenados*<sup>131</sup>. De lembrar que no amor a vontade intervém de maneira livre na produção do seu objecto próprio. Ao repararem que a sua tese não colidia com aquela sua outra da menor perfeição da vontade em relação ao intelecto, os jesuítas portugueses defenderão que a vontade, embora segunda na ordem da natureza e em grau, é primeira (*perfectior*) quanto à própria noção e operação da tendência (*quoad rationem et officium tendendi*) relativamente à beatitude celeste. O problema estava porém em que, de acordo com a consequência tomista experimentada por Caietano, v.g., esta primordialidade (ou naturalidade) não podia ser alcançada de maneira natural. Os nossos autores dirão, ainda, que é o dom da Caridade infundido por Deus, e não o da

<sup>131</sup> *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 124: « Quod ad supernaturalem huius vitae beatitudinem spectat, cum istiusmodi beatitudo sit tendentia quaedam ad supremam illam felicitatem, de qua proxime disseruimus, utique oportet eam in actione charitatis supernaturalis potissimum contineri, quia talis tendentia maxime fit per actos meritorios, quos partim elicit, partim imperat charitas.» Os sublinhados são nossos, naturalmente.

Graça, que é princípio imediato de operação (*operandi principium*), a qual deve ser imputada ao hábito, sua fonte e princípio imediatos<sup>132</sup>. O confronto implícito com o luteranismo é evidente, mas não o será menos com o tomismo que não necessita da terceira dimensão jesuíta conimbricense, esta só explicável pela necessidade de expandir o universo de uma antropologia unificada, mas, por isso, teologicamente reconfigurada.

O dom infuso da práxis da caridade, princípio de operação (*operandi principium*), envolve a vontade teologicamente transformada, como sua sede, estrutura capital de perfeição e de aperfeiçoamento no processo beatífico, na medida em que a finalidade do hábito está na operação<sup>133</sup>. Incluindo a inteligência e a vontade como instrumentos qualitativos da acção (como hábitos portanto), a tese de Coimbra equivale a reivindicar o direito de pensar a existência cristã enquanto existência humana num plano antropológico e teológico que vinca a espontaneidade, a abertura ao transcendente como dimensão de uma única antropologia.

---

<sup>132</sup> *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 124: « Quare et Christus Dominus, coelestis disciplinae magister in sermone de beatitudinibus huiusce vitae beatitudinem in virtutum actionibus constituit. Nec obstat, quod voluntas, in qua insidet charitas, secundum gradum ordinemque naturae minus perfecta sit, quam intellectus, sat enim est eam perfectione esse, si spectetur quoad rationem et officium tendendi per actiones meritorias ad coelestem patriam et Dei visionem, tanquam ad ultimum terminum creaturae intellectualis. Itaque non probatur nobis eorum sententia, qui supernaturalem huius vitae beatitudinem praecipue in cognitione supernaturali Dei, sive in dono sapientiae collocant. Etenim licet donum hoc aliaque eiusmodi, quae nostris animis divinitus infunduntur, ad beatam vitam promoveant, ea tamen promotio in actionibus charitatis praecipue consistit. Charitatis, potius diximus, quam gratiae, quia gratia ex eorum sententia, qui eam a charitate distinguunt, quam magis probamus, non proprie vel saltem non immediatum dicitur operandi principium, sed charitas. Beatitudo autem cum in operatione sit, ei habitui, a quo talis operatio proxime oritur, tanquam fonti ac principio ascribenda est.»

<sup>133</sup> *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 126: «Beatitudo autem cum in operatione sit, ei habitui, a quo talis operatio proxime oritur, tanquam fonti ac principio ascribenda est.»

## APÊNDICE

<i>In libros Ethicorum</i>	<i>Summa theologiae</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
d.1	Ia-IIae 8, 1: q.2, a.2 Ia 5, 6: q.3, a.2	VIII, 2: q.2, a.2 I, 6: q.3, a.1
d.2	Ia-IIae 1, 4: q.3, a.1	I, 1: q.1, a.1 I, 7: q.3, a.1
d.3	Ia-IIae 2: q.1 a.1 I-IIae 4, 2: q.2, a.4 Ia-IIae 3, 2: q.3, a.1 Ia-IIae 4, 7: q.4, a.2	I: q.1., a.1 X: q.1, a.1 V, 5: q.1, a.1 I, 5: q.1, a.2 I, 12: q.1, a.2 X, 2: q.2, a.1 VII, 11: q.2, a.3 X: q.2, a.4 I, 7: q.3, a.1 e a.3 X, 6: q.3, a.1 III, 1: q.3, a.1 X, 7 e 8: q.3, a.2 VI, ult.: q.3, a.3 X, 7: q.3, a.3 I, 8: q.4, a.2
d.4	Ia 84, 4: q.3, a.1 Ia 81, 2: q.3, a.2 Ia-IIae 17, 7: q.3, a.3 Ia 81, 3: q.3, a.3 e a.4 Ia-IIae 77, 1: q.4, a.4 Ia-IIae 10, 3: q.4, a.2	X, 7: q.2, a.2 I, ult.: q.3, a.2 e a.3 III, 3: q.4, a.1 VII, 3: q.4, a.2
d.5	Ia-IIae 18, 9: q.1, a.1 Ia-IIae 7: q.2, a.1	II, 1: q.1, a.1 II, 8: q.1, a.1 III, 1: q.2, a.1

<i>In libros Ethicorum</i>	<i>Summa theologiae</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
d.6	Ia 81,2: q.1, a.2 Ia-IIae 25,1: q.1, a.2 Ia-IIae 82,2: q.1,a.3 Ia-IIae 45,3: q.2, a.1 Ia-IIae 22,1: q.2, a.2 Ia-IIae 24,2: q.3, a.1 Ia-IIae 22,3: q.3, a.2 IIa-IIae 123,10: q.4, a.1	IV, 5: q.1, a.1 II,1: q.5, a.1
d.7	Ia-IIae 64,1: q.2, a.1 Ia-IIae 63,1: q.3, a.1 I-IIae 65,1: q.4, a.1, a.2 e a.3 Ia-IIae 56,4: q.5, a.2 Ia 79,12: q.6, a.1 Ia-IIae 18,1: q.6, a.1 Ia-IIae 51,4: q.6, a.2 Ia-IIae 63,3: q.6, a.2	II,6: q.1., a.1 III,8: q.1, a.1 II,5: q.1, a.2 II,8: q.1, a.2 II,6: q.2, a.1 V,3 e 4: q.2, a.1 V,5: q.2, a.2 V,2: q.2, a.2 I,1: q.3, a.1 II,1: q.3, a.1 VII,1: q.4, a.1 VI,12 e 13: q.4, a.2 VI, ult.: q.4, a.2 I, ult.: q.5, a.1 III,10: q.5, a.2 II,3: q.5, a.2 VII: q.5, a.3 II,1: q.6, a.1
d.8	IIa-IIae 47,5: q.1, a.1 Ia 79,11: q.1, a.2 IIa-IIae 47,6: q.2, a.1 IIa-IIae 48: q.2, a.2	VI,3, 6 e 11: q.6, a.1 VI,5 ou 4?: q.1, a.1 VI, 2: q.1, a.2 VI,13: q.1, a.3 VI,9 e 10: q.2, a.1 X, 9: q.2, a.1
d.9	IIa-IIae 57: q.1, a.1 IIa-IIae 79,1: q.1, a.2 IIa-IIae 123: q.2, a.1	V,1: q.1, a.1 V,2: q.1, a.1 V,7: q.1, a.1

	IIa-IIae 128,1: q.2, a.2 IIa-IIae 141: q.3, a.1 e 2	V,6 e 7: q.1, a.1 II,4: q.1, a.1 V,1 e 3: q.1, a.2 IV,1: q.1, a.4 VIII, 2: q.1, a.4 III,6: q.2,a.1 II,4: q.2, a.1 II,7: q.2, a.1 III, 6: q.2, a.1 II, 4: q.2, a.1 II, 7: q.2, a.1 III, 6: q.2, a.1 III, 9: q.2, a.1 IV, 2 e 3: q.2, a.2 III, 10: q.3, a.1 IV, 9: q.3, a.1 IV, 5: q.3, a.2
--	--	---