



A Lógica da Necessidade

O ensino de Rodrigo Homem
no Colégio do Maranhão
(1720-1725)

Lúcio Álvaro Marques



Rodrigo Homem é um nome próprio, embora um tanto incomum. Enquanto expressão de um nome não revela praticamente nada sobre quem foi ou o que fez o sujeito que o portava. Nem ao menos pode-se deduzir precisamente sua nacionalidade, porque um nome próprio não passa de um índice linguístico que, no presente caso, permite pensar em um indivíduo do sexo masculino, certamente lusófono. Esse nome foi associado ao Colégio do Maranhão em um intervalo de tempo bastante diminuto. As informações são pouco precisas, pois sequer sabemos o que significava um colégio durante o período colonial, quanto menos o sabemos durante um quinquênio. Todas as informações que recolhemos sobre esse nome próprio constituem uma biografia de cinco ou sete linhas, portanto, pouco esclarecedoras. Assim, afirmar que o motivo desta pesquisa são os escritos de Rodrigo Homem aumenta o grau de complexidade, porque eles pressupõem um escritor, isto é, um autor que os tenha assinado: uma pessoa que, em determinado momento, passou a expressar-se por meio de um discurso. Quando, finalmente, encontram-se seus escritos, então o problema torna-se bem maior, porque surgem diante do observador tanto um autor quanto os escritos e, para completar, de natureza filosófica. O autor somente merece esse nome porque escreveu algo. Reconhece-se facilmente Sócrates como fundador da filosofia ocidental, mas não como autor, porque a autoria exige a personalidade de alguém que responda por algum escrito: não por qualquer palavreado ou qualquer discurso, mas por um uso intencional da palavra. O discurso filosófico não serve ao deleite estético nem pretende alcançar o estatuto de best-seller, nas condições comuns de produção. Isso parece algo esquecido pelos escritores filosóficos que se pretendem sérios. O escrito filosófico não surge de uma inspiração poética nem profética, mas como resultado de trabalho de escola, que cumpre certa exigência de um modo de fazer, inerente ao ethos filosófico. Se o patrono da filosofia ocidental não era dado às letras, seus seguidores, de Platão, Aristóteles e Xenofonte a toda a miríade de pósteros, parecem fascinados pela magia da escrita ou da mitologia branca, segundo a expressão de Derrida. Essa magia parece justificada, porque não há outra conexão entre as ideias, as teorias e o mundo, a não ser pela palavra.



A lógica da necessidade

Comitê Editorial da



Gilberto Mendonça Teles (PUC-RJ)

Márcio José Silveira Lima (UFSB)

Marcos Carvalho Lopes (UNILAB)

Rafael Hadock-Lobo (UFRJ)

Renato Nogueira (UFRRJ)

Ronie Alexsandro Teles da Silveira (UFSB)

Susana de Castro (UFRJ)

Charles Feitosa (UNIRIO)

Wanderson Flor Nascimento (UNB)

Ivan Melo (UNILAB)

Sérgio Schaefer (UNISC)

Aldir Araújo Carvalho Filho (UFMA)

Dante Ramaglia (UNCUYO - Argentina)

Yamandú Acosta (UDELAR - Uruguai)

A lógica da necessidade

O ensino de Rodrigo Homem no
Colégio do Maranhão (1720-1725)

Lúcio Álvaro Marques

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia Brasileira e Latino-Americana - 8

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARQUES, Lúcio Álvaro

A lógica da necessidade: O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725) [recurso eletrônico] / Lúcio Álvaro Marques -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

307 p.

ISBN - 978-85-5696-382-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia Brasileira 2. Período Colonial 3. Colégio do Maranhão (1720-1725) 4. Rodrigo Homem 5. Opera Omnia I. Título II. Série

CDD: 199

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Brasileira 199

Gratias ago

O agradecimento constitui, certamente, a melhor manifestação da importância das pessoas em nossas vidas. Antes de mais, é uma forma de reconhecer a insignificância de nossa individualidade e uma manifestação explícita da necessidade primária de trabalharmos cooperativamente. O indivíduo por si mesmo não atinge autossuficiência. Enredado na individualidade, todos os méritos dissolvem-se na vaidade. Quando se reconhece a presença do outro, nasce com certeza a gratidão por tantas pessoas que as trilhas da vida nos apresentam e às quais nos unimos para urdir teias de relações. Muitas vêm e vão logo em outras direções, outras chegam para ficar e fazer morada em nós. No entanto, todas nos ensinam a caminhar e moldam nossas arestas, por isso todas as conquistas resultam da colaboração direta e indireta de todas essas pessoas que tecem nossas vidas. Isto posto, insistente e efusivamente agradeço a todos os que teceram essas palavras que ora vêm a público. Destaco, primeiramente, os gentis funcionários da Biblioteca Pública de Évora por quem tive acesso aos escritos que ora se publicam, bem como ao amigo João Rebalde que, vizinho dessa Biblioteca, completou a documentação a que não tive acesso durante o rigoroso inverno de 2015. Em segundo lugar, parabênizo e agradeço aos corajosos integrantes do Projeto de Pesquisa *Scholastica Colonialis Brasilis*, da Faculdade Dom Luciano Mendes, que se dispuseram a trabalhar na transcrição, edição e tradução dos escritos durante os anos de 2016 e 2017, em nome dos quais, digo: eis uma expressão do nosso trabalho conjunto¹. Vocês sabem o

¹ Listo os participantes do projeto durante suas diferentes fases: Adryel Soares, Alysson Costa, Anderson Castro, Bruno Barros, Carlos Magri, Douglas Xavier, Edigar Faria, Filipe Resende, Isaac

quanto lhes devo pela motivação para a pesquisa e pela amizade que lhes devoto. Em terceiro lugar, agradeço às revisoras Águida Sá, Helena Carvalho, Mila Lopes e aos revisores Flávio Saldanha, Ivonil Parraz e Paulo Augusto da Silva que gentilmente tiveram a paciência de ler, identificar as principais lacunas e evitar muitas imperfeições no escrito original. Em quarto lugar, agradeço à professora Mila Lopes, com quem tenho partilhado esta pesquisa, e ao Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, de certa forma, herdeiro do Colégio do Maranhão. A descoberta do Estado do Maranhão ensina-me, de forma contínua, a observar atentamente cada detalhe da vida, pois as coisas grandiosas e nobres parecem sempre se revestir com o véu da simplicidade. Finalmente, apresento um agradecimento especial àquele que considero um grande mestre – o professor e amigo Paulo Augusto da Silva – e justifico o agradecimento: aprendi em suas aulas que, primeiramente, deve-se escrever com todo o rigor teórico e correção gramatical, mas sempre de forma acessível ao maior número de interessados. Em segundo lugar, jamais desprezar uma questão de um estudante e, quando a questão é incipiente, mostrar-lhe a amplitude do que ainda se tem por conhecer e, por fim, esse mestre é um poliglota, sábio e gentil, mas é, acima de tudo, uma pessoa profundamente humilde e consciente de seu sacerdócio comum de cristão. As traduções foram viáveis graças à sua colaboração, por isso meu sincero agradecimento. Destaco que o professor Paulo Augusto da Silva, além de conhecedor das línguas latina, grega e modernas, humilde e discretamente sempre coloca todo o seu conhecimento à disposição dos amigos, sem nenhuma vaidade ou arrogância. Por isso, reitero uma bela lição que ele sempre ensinou: o verdadeiro sábio é profundamente humilde.

*...à minha família que me ensina a viver cada dia através do seu amor,
mesmo quando estou ausente...*

[10] Por mim, não me canso de me admirar, de onde vem este desdém tão estranho pelas coisas nacionais. Não é aqui, de modo algum, o sítio para o ensinar, mas é assim que sinto, e já muitas vezes expus como a língua latina não só não é pobre, como vulgarmente se julga, mas é ainda mais rica do que a grega.

[11] Quanto àqueles que prefeririam que escrevêssemos sobre outro assunto, devem ter a isenção de reconhecer que já escrevemos muitos livros, mais do que ninguém no nosso país, e que escreveremos talvez mais, se tivermos vida; e quem se acostumar a ler com cuidado estas nossas obras de filosofia será de opinião que não há assunto sobre o qual valha mais a pena ler.

Sumário

Prefácio	15
Ivan Domingues	
I.....	25
Introdução	
II.....	33
<i>Hy Brazil</i>	
2.1. Os novos rostos falam nheengatu.....	34
2.2. A gênese da brasilidade.....	57
2.3. O lugar da linguagem.....	71
III	83
Collegii Maragnoniensi	
3.1. O ensino no Novo Mundo.....	84
3.2. Colégio Máximo do Maranhão	101
3.3. Modus Philosophandi.....	115
IV	127
Catalogus Eborensis	
4.1. As formas dos escritos e manuscritos	128
4.2. Catalogus Eborensis	135
4.3. Magisterium Maragnoniensi	147
V.....	173
Opera Omnia	
5.1. Alma e funções do intelecto.....	176
5.2. Alma, intelecto e intuição.....	188
5.3. A técnica do raciocínio.....	198
5.4. Apreensão, juízo e discurso	220
5.5. Lógica ou metafísica	232
5.6. Ente, substância e acidentes	255
5.7. Quaestiones quodlibetales.....	281
VI	291
Conclusão	
VII	299
Referências	

Prefácio

Ivan Domingues

Este é o segundo livro de Lúcio A. Marques consagrado à filosofia colonial brasileira – o primeiro datado de 2015, que veio a lume pela mesma editora, e intitulado, abreviadamente, *Philosophia Brasiliensis* –, ambos com escopo parecido e o mesmo propósito de reconstruir a história da segunda escolástica entre nós.

O autor, hoje professor da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, com sede em Uberaba, concluiu seu doutorado em filosofia na PUC-RS e vem ao longo dos anos dedicando seus esforços de pesquisa em estreito alinhamento ao Projeto *Scholastica Colonialis*: de reconhecida excelência acadêmica, estendendo-se do século XVI ao XVIII, liderado no Brasil por Roberto H. Pich (PUC-RS, seu orientador) e Alfredo Culleton (Unisinus), e com ramificações no Peru, no Chile, na Espanha e em Portugal.

Feitas essas brevíssimas considerações biobibliográficas, com o intuito de fornecer o rosto do jovem autor mineiro ao leitor anônimo espalhado pelos quatro cantos do país, é hora de falar do livro. Bem entendido, do livro e também de um certo número de coisas que vem junto com ele, desde os desafios intelectuais enfrentados pelo autor ao trazê-lo à luz – e eles não foram poucos, como veremos –, até os principais resultados a que chegou ao longo da obra, ao se ocupar deste que é sem dúvida o período mais obscuro de nossa história. E obscuro, como todo o resto, não só porque tudo ficou longe e para trás, distanciado de nós há mais de dois séculos, mas também devido à precariedade da documentação, notadamente

no tocante à filosofia, com pouquíssimos registros tendo escapado da sanha destruidora de Pombal, depois da expulsão dos jesuítas de Portugal e do Brasil.

Começo então pelo sumário, composto por quatro capítulos, mais a introdução e as referências bibliográficas.

Antes de expor-lhes os conteúdos específicos e destacar os principais feitos ou achados de Lúcio A. Marques em cada um deles, convém deixar claro que o livro consiste numa obra de história da filosofia, com o autor se ocupando de seu objeto com as armas e as bagagens do historiador, tendo adquirido a *techne* e as ferramentas, inclusive o domínio do latim, porém com os olhos, a mente e o *feeling* do filósofo: trata-se de uma obra historiográfica, em suma, voltada para um período da filosofia moderna que em outros países da Europa se acreditava longe do período medieval, por ter introduzido com Bacon e Descartes um *non turning point*, porém que na Ibéria e nas duas bandas das Américas lusa e hispânica estavam em pleno *revival* da escolástica medieval: a segunda escolástica, iniciada por Suárez e Francisco de Vitória, para ficarmos com alguns nomes ilustres, e continuada aqui no Brasil, no Peru e no México, por um sem número de “lentes” e aficionados, sendo o mais famoso deles o Pe. Vieira, em sua maioria jesuítas, como no nosso caso, mas não exclusivamente.

No plano metodológico, além das ferramentas do historiador, permitindo-lhe frequentar os arquivos e extrair dos documentos tudo o que eles proporcionam ou prometem, desde a competência linguística até a propriamente historiográfica à custa da frequentação dos textos, é preciso acrescentar as diretrizes epistêmicas ou epistemológicas que conduziram a pesquisa: um conjunto de preceitos que colocam o autor no campo dos chamados estudos pós-coloniais e a vertente do que se poderia chamar algo inapropriadamente como epistemologia do sul, preferindo o autor renomeá-la com Paulo Margutti de hermenêutica pluritópica. Na acepção lata de uma metodologia de múltiplas entradas, com várias tópicas ou chaves de análise, e, portanto, a-cêntrica e longe do

eurocentrismo que caracterizava as principais obras consagradas ao período, inclusive aquelas dos bem reputados pensadores do Brasil.

Estou chamando a atenção acerca destes pontos para que o leitor, devidamente esclarecido, possa acompanhar e mais ainda apreciar todo o esforço feito ao longo do primeiro capítulo intitulado *Hy Brazil* – denominação atribuída aos irlandeses, em plena idade média, quando o Brasil lusitano ainda não existia, e empregada ao lado de outras, como “Isola de Brazil”, como apareceu nos mapas na época das navegações, uma e outra juntamente com a proposta do autor de nos fornecer a meta-narrativa daquilo que seria uma história pré-colombiana das Américas. De resto, não exatamente uma história filosófica, mas uma história de viés arqueológico, cobrindo um vasto período que vai de Luzia, cujo fóssil de 11.500 anos foi encontrado na região de Lagoa Santa, em Minas Gerais, até Rodrigo Homem e Bento da Fonseca, que ensinaram no Colégio Máximo do Maranhão, por volta da metade do século XVIII. E, assim, com um tal viés e referida a um período tão vasto, de vários milhares de anos, o autor termina por dar ao longo da obra a impressão de contextualismo excessivo, como já se tinha verificado no livro anterior – e agora, em meio a discussões técnicas, ao somar às questões arqueológicas um sem número de dados de grande relevância abarcando hipóteses demográficas sobre o povoamento das Américas, à luz de seus principais fluxos ao norte e ao sul, além de elementos epigenéticos relativos à genética das populações, com as correntes migratórias e o mapeamento do DNA na linha de frente. E o que é importante: estes elementos não menos relevantes do que os primeiros, propriamente arqueológicos, com a possibilidade de esclarecer um segmento importante da nossa história pré-colombiana, bem como o período colonial, cuja análise, ao ser desenvolvida, nos levará ao grande genocídio acometido contra os nativos destas terras. Vale dizer, das terras tanto do Norte quanto do Sul das Américas, como é sabido, no quadro mais amplo da ocupação desta região do mundo no período chamado eufemisticamente pelos historiadores de “descobertas”, de fato uma

invasão e uma guerra de conquista, acarretando a morte de dezenas de milhões de nativos.

O segundo capítulo, intitulado *Collegii Maragnoniensi*, com a questão da gênese da brasilidade assim como da linguagem supostamente resolvidas no capítulo anterior – e, antes de tudo, ao evidenciar uma boa parte do nativo e do reinol falando Nheengatu e ficando a língua culta de comunicação reservada ao Latim da Igreja, como nos colégios e seminários dos jesuítas – consagra-se justamente àquilo que será a pedra angular do livro ou o seu núcleo duro, com o potencial de conduzir o estudo da *Scholastica Colonialis* no Brasil a um novo e decisivo patamar, a saber: como prêmio à pertinácia do autor, depois de recolher os registros de Serafim Leite que por lá esteve, o franqueamento ao público brasileiro dos primeiros resultados da pesquisa do acervo da Biblioteca Municipal de Évora, Portugal, abarcando algumas dezenas de impressos e manuscritos provenientes do já referido Colégio Máximo do Maranhão, igualmente da Companhia de Jesus e sediado em São Luís. Um prêmio à pertinácia, como dito, e também um golpe de sorte, como reconheceu o próprio autor em correspondência particular comigo, ao dizer que teve algum obséquio ou alguma facilitação ao frequentar o acervo que ficava nos arquivos reservados, com cuja preciosa ajuda ele pôde, apoiado sobre sólido embasamento textual, reconstruir o ensino de filosofia pelos “lentes” do Colégio: de fato, com seu ineditismo, agora não mais uma conjectura, por dispormos de provas, mesmo que lacunares, e para todos os efeitos, não de um ensino defasado ou diferente, como se acreditava, mas semelhante ao que se fazia em outros seminários e colégios de outras regiões do globo. E desde logo, caracterizado pela excelência e levado a cabo segundo as especificações da *Ratio Studiorum*, com a centralidade dos manuais conhecidos como “sebentas” e os famosos cursos conimbricenses na linha de frente, usados como livros de consulta, poderíamos dizer – tudo isso, de acordo com as estipulações de uma pedagogia total que fazia do ofício de ensinar um verdadeiro apostolado intelectual, dispendido

em meio às disputas em suas várias modalidades e transcorridas segundo as grandes datas do calendário escolar, e dando azo a publicações de várias sortes, manuscritas ou impressas, como conclusões de curso, florilégios e defesas de tese (*magister artium philosophiae*).

Por seu turno, constituindo o terceiro da série, o capítulo *Catalogus Eborensis*, como o título promete e o leitor descobrirá desde as primeiras páginas que o autor cumpre o anunciado, versa sobre o arquivo precioso, guardado em local especial da bela biblioteca da municipalidade. Ou seja: um acervo abarcando um total de 49 escritos, dos quais 15 portugueses e 34 brasileiros, em sua imensa maioria de jesuítas do Colégio do Maranhão, concentrados em Rodrigo Homem (7) e Bento da Fonseca (20), havendo um pequeno número sem autoria identificada e sendo o restante proveniente de 3 franciscanos de Belém do Pará. Para o leitor fazer uma ideia do que isso significa, em contraste com o único cartaz impresso em papel seda, até então disponível, ligado ao nome de Francisco de Faria, e segundo consta o único exemplar remanescente das teses defendidas no Colégio dos jesuítas do Rio de Janeiro, agora passaremos a ter um total de 367 fólios (cada fólio contém dois lados, o *recto* e o *verso*) o conteúdo do denominado *Catalogus Eborensis*. Deste montante, deixando à parte o costado luso, cujo cômputo não constituiria exatamente uma novidade, para ficarmos só com o Brasil e os jesuítas do Colégio do Maranhão, teremos um conjunto de 68 textos impressos e 33 manuscritos, totalizando 101 páginas – número final este que poderá ser considerado pequeno para os padrões de hoje, mal comparado, pois uma face do fólio não é a mesma de uma página de documento Word, menor do que uma dissertação de mestrado *standard*. Com a ressalva de que, para ser precisamente avaliado, tal montante deverá ser considerado à luz de outras informações contextuais não menos significativas, e de fato, bem pesadas as coisas, mais relevantes do que a mera consideração de cifras isoladas. Por um lado, a comparação com o conjunto luso do acervo, com

proveniência de centros de grande prestígio, como Coimbra, totalizando o conjunto 15 textos e 71 fólhos, e o que é importante: segundo consta, depois de compará-los, todos com as mesmas características, atestando que estamos diante de uma mesma pedagogia que reservava, para os certames e as teses, uma parte significativa da performance do ofertante e do dispêndio do tempo à defesa e elocução oral. Por outro lado, a riqueza e a variedade do acervo, composto bem mais do que pelos registros e os elencos das teses defendidas na ocasião das sessões públicas consagradas à obtenção do grau acadêmico de *Magister Artium Philosophiae*, incluindo ainda manuscritos e impressos de outra natureza, tais como: conclusões de curso e disputas várias, como as *Quaestiones Quodibetales*, além de obras diversas como os Florilégios, que são espécies de antologias, e as *Telae Philosophiae*, cujo significado não consegui apurar com certeza – tudo isso num tempo em que a publicação de obras de qualquer quilate era difficilíssima na colônia, na qual, não bastasse a proibição da imprensa, à diferença de outros vice-reinados da América hispânica, havia ainda a dificuldade adicional, inclusive na metrópole, ligada à necessidade do duplo *nihil obstat*, da Igreja e de El Rei.

Por último, o capítulo *Opera Omnia*, consagrado ao exame daquilo que seria a obra completa de Rodrigo Homem, um total de 7 textos, dos quais 4 manuscritos e 3 impressos, totalizando 20 fólhos, um bom jesuíta que passou segundo o autor cerca de seis anos no Brasil, um em Belém do Pará, nos anos 1820-1826 (Serafim Leite fala em 1825, não computando o ano que ele passou no Pará, acrescentando que ele era oriundo de São Pedro do Sul, Portugal, e tendo aqui desembarcado quando tinha 35 anos). Outra possibilidade era Bento da Fonseca, a quem está vinculado um número bem mais expressivo de títulos, um total de 20, dos quais 16 impressos e 4 manuscritos, totalizando 66 fólhos: também luso, com formação completa no Brasil, atestando a excelência do ensino nestas paragens e tendo ele voltado para Portugal, ensinado no Colégio do Espírito Santo, de Évora, ao que parece, e assumido altos

cargos administrativos ligados à Companhia, em Lisboa, como o de Procurador Geral das Missões do Maranhão e Pará; preterido, supostamente, em razão da ancestralidade de Rodrigo Homem, que era mais velho e de quem Bento da Fonseca era discípulo, tendo desembarcado junto com o mestre no mesmo dia e hora em que a nau que os transportava aportou em São Luís do Maranhão. Estou comentando essas coisas para que o leitor faça uma ideia das preciosidades que terá em mãos, ao considerar – além do montante, somando os textos ligados a um e a outro –, a necessidade de recuar o referencial das publicações e do ensino a pelo menos 20 anos antes, tendo Francisco de Faria, depois dos tempos da Bahia, ensinado no Rio de Janeiro entre 1744 e 1749, quando voltou para Portugal, e com a tese a ele vinculada sendo datada de 1747.

Todo esse material, digo a *Opera Omnia*, os leitores brasileiros e lusos terão a oportunidade de acessar em primeira mão, com o frescor do ineditismo, tanto o original latino quanto a tradução portuguesa, acompanhada do aparato crítico ao longo do corpo do texto e das notas de rodapé. Assim, com sua ajuda e guia, poderão vencer a distância temporal e a opacidade que acompanha esta classe de textos, sumamente densos, como logo notarão os leitores ao examinar as primeiras páginas, e caracterizados os textos pela profusão de *thesis*, *quaestios* e *distinguos*. Como o autor não tardará em elucidar, ao percorrer os diferentes campos disciplinares do conjunto selecionado ligado ao nome de Rodrigo Homem, veremos que os 7 textos em apreço abarcam a teoria do conhecimento (2); a lógica ou, antes, a dialética, como era conhecida então, como na idade média (2); a metafísica (2), um deles fazendo o trânsito da metafísica à lógica, como bem mostra o título (seção 5.5); e um último texto, em que se reconhece aquele de mais alta excelência, aparecendo conjuntamente os nomes de Rodrigo Homem (supervisor) e Bento da Fonseca (aspirante), que recobre um conjunto mais vasto de campos disciplinares, reunidos em filosofia racional (lógica e teoria do conhecimento), filosofia natural (física)

e filosofia transnatural (metafísica), correspondendo aos três anos de duração do curso de filosofia.

Não menos importantes são os gêneros literários a que os 7 textos estão vinculados ou dão vazão, em sua maioria as chamadas *telaē philosophiae*, expressão latina de tradução difícil, podendo ser teia de filosofia ou enredo filosófico (4 textos) e que era uma modalidade de trabalho escolar bastante corrente nos colégios e seminários da Cia de Jesus; as *conclusiones ex*, que ficam um degrau acima na hierarquia e considerado de mais alta excelência, como aquele ligado aos nomes de Rodrigo Homem e Bento da Fonseca (1 texto); as *disputatio* (1 texto), gênero bastante difundido nos colégios e seminários, também chamado de *certamen philosophicum* e próximo das *telaē philosophiae* (4 textos); aos quais deve ser acrescentado o primeiro da série, de classificação incerta e deixado pelo autor no limbo (1 texto). Tudo isso é da maior importância e está bem documentado, levando o estudioso dessas matérias a admirar, em um misto de surpresa e de espanto, como e por que milagre esses documentos foram parar na Biblioteca Municipal de Évora e salvar uma porção significativa de nossa memória filosófica tão esmaecida e combalida, e no entanto acumulada e adensada num período tão longo, abarcando duzentos anos de nossa história: a lamentar apenas não estar entre esses materiais, nem nos outros ligados ao nome de Bento da Fonseca, um exemplar sequer do gênero *thesis magister artium philosophiae*, como a do próprio Bento da Fonseca que, como Vieira, teve sua formação filosófica no Brasil; mas acerca disso não se pode fazer nada, apenas ficar na expectativa de que algum dia Lúcio ou outro estudioso ache algum exemplar perdido nos porões de alguma biblioteca, como a de Évora, ou em algum outro lugar do globo; por isso, ficam registrados por ora apenas o lamento bem como a esperança, e vou ficando por aqui.

Em suas investidas sobre um tesouro tão raro como precioso, ao prosseguir em sua caminhada na companhia do autor e com sua competente ajuda, o leitor poderá mais de uma vez testemunhar a vontade e a destreza com que as dificuldades textuais e contextuais

são vencidas por Lúcio Marques, revelando as qualidades inatas e a vocação genuína requeridas ao ofício do historiador de filosofia. Paralelamente, em outras situações, poderá experimentar um certo estorvo diante da propensão em espichar a argumentação, ao se ocupar do tema pós-moderno da morte do autor, buscando – com o pretexto de refutar Antonio Candido – a companhia de Michel Foucault, além de Roland Barthes, poderíamos dizer. E ainda, incorrer em contextualismo excessivo em certas situações e frente a certos problemas, como já comentado, ou então ao se ver exigido pelo exercício do método a fazer apelo, em busca de fundamentação epistemológica, a distinções bem como a aportes nem sempre pertinentes, ou ao menos não tão claras ou indispensáveis assim, na perspectiva do historiador: este é o caso da distinção entre o tempo lógico e o tempo histórico estabelecida por Victor Goldschmidt. Vem a ser, um bem reputado platonista e com grande influência em São Paulo, na USP e na UNICAMP, mestre de Porchat e diretor de tese de Marilena Chauí por uns tempos, tendo ambos dele se afastado, motivados pela necessidade de romper com o método estrutural e se cercar de outras companhias, em busca de outras ascendências intelectuais. Contudo, esse não é o caso de Lúcio A. Marques, que parece não acreditar que o método estrutural acaba por instaurar um vácuo histórico em torno da obra, de sorte que a distinção entre os dois tempos termina por estar a serviço da exegese, em prejuízo ou às expensas da história da filosofia. E assim, na esteira do vácuo estrutural, a supor que as coisas se passam assim, o tempo lógico – reportado ao movimento das categorias e dos conceitos, junto com a sua articulação lógica, nos termos de um antes e de um depois, como na inferência – terminaria por levar não à abertura à história e ao *chronos*, com o historiador instalado no tempo histórico e o operando, mas ao fechamento do texto e à sua blindagem.

Trata-se de um risco, portanto, e bem real, mas quem irá negar os talentos de historiador do nosso autor e, mais ainda, quem ousará dizer que Goldschmidt, assim como Gueroult, não são uma boa companhia para o historiador? Afinal, eles diziam fazer história

da filosofia, no mesmo compasso em que nem tudo em filosofia e em história deve ser creditado ao método, havendo muitas vezes, por excesso de zelo epistêmico, redundâncias ou sobras nestas matérias e nos preceitos que julgamos ou procuramos seguir. Contudo, no curso do trabalho e das investidas do intelecto, em seu esforço de vencer a opacidade do real empírico, nem sempre esses expedientes se mostram condizentes com os resultados efetivamente apurados, devendo os créditos ser passados aos nossos *feelings* e às nossas intuições, com repercussão direta na dialética das ideias.

Ora, um tanto este foi o caso de Lúcio A. Marques, nesta e na obra precedente. Numa e noutra com seu zelo e cuidado característicos – transparecidos juntamente com certo amor à polêmica, como já tive a ocasião de comentar com ele, porém sem comprometer os seus talentos de historiador, já reconhecidos por mim em mais de uma oportunidade –, em cuja companhia deixo agora o leitor. E o deixo não só com a companhia ou em companhia, mas igualmente com o convite para apreciar as novas descobertas de sua autoria que sem dúvida alguma irão jogar um facho de luz neste período tão importante e ao mesmo tempo tão obscuro de nossa história.

I

Introdução

Rodrigo Homem é um nome próprio, embora um tanto incomum. Enquanto expressão de um nome não revela praticamente nada sobre quem foi ou o que fez o sujeito que o portava. Nem ao menos pode-se deduzir precisamente sua nacionalidade, porque um nome próprio não passa de um índice linguístico que, no presente caso, permite pensar em um indivíduo do sexo masculino, certamente lusófono. Esse nome foi associado ao Colégio do Maranhão em um intervalo de tempo bastante diminuto. As informações são pouco precisas, pois sequer sabemos o que significava um colégio durante o período colonial, quanto menos o sabemos durante um quinquênio. Todas as informações que recolhemos sobre esse nome próprio constituem uma biografia de cinco ou sete linhas, portanto, pouco esclarecedoras. Assim, afirmar que o motivo desta pesquisa são os escritos de Rodrigo Homem aumenta o grau de complexidade, porque eles pressupõem um escritor, isto é, um autor que os tenha assinado: uma pessoa que, em determinado momento, passou a expressar-se por meio de um discurso. Quando, finalmente, encontram-se seus escritos, então o problema torna-se bem maior, porque surgem diante do observador tanto um autor quanto os escritos e, para completar, de natureza filosófica.

O autor somente merece esse nome porque escreveu algo. Reconhece-se facilmente Sócrates como fundador da filosofia ocidental, mas não como autor, porque a autoria exige a personalidade de alguém que responda por algum escrito: não por

qualquer palavreado ou qualquer discurso, mas por um uso intencional da palavra. O discurso filosófico não serve ao deleite estético nem pretende alcançar o estatuto de *best-seller*, nas condições comuns de produção. Isso parece algo esquecido pelos escritores filosóficos que se pretendem sérios. O escrito filosófico não surge de uma inspiração poética nem profética, mas como resultado de trabalho de escola, que cumpre certa exigência de um modo de fazer, inerente ao *ethos* filosófico. Se o patrono da filosofia ocidental não era dado às letras, seus seguidores, de Platão, Aristóteles e Xenofonte a toda a miríade de pósteros, parecem fascinados pela magia da escrita ou da mitologia branca, segundo a expressão de Derrida. Essa magia parece justificada, porque não há outra conexão entre as ideias, as teorias e o mundo, a não ser pela palavra. A expressão do pensamento depende, majoritariamente, da transfiguração do discurso e do lugar comum. Por isso, malgrado o silêncio histórico de quase três séculos que nos separam da década de vinte do século dezoito, a palavra registra um esboço do conjunto de sinapses mentais de um autor quase desconhecido ou, simplesmente, ela permite reconstruir um mundo que nunca foi o nosso e que não nos pertence, embora nos tenha precedido. Somente podemos acessar a história das ideias veiculadas no Colégio do Maranhão entre 1720 e 1725 graças à magia da escrita que transfigurou o lugar comum deslocando-o de sua circunscrição temporal e conservando, ainda que no silêncio, um patrimônio que pode novamente ser acessado graças à palavra. Sem os registros históricos que nos restam do que foi aquela atividade docente no Estado do Maranhão, permaneceríamos completamente ignorantes tanto em relação aos personagens dessa história quanto aos possíveis conteúdos de seus pensamentos. Nesse sentido, a palavra transfigura e eterniza a realidade, tornando-a transhistórica, resgatando o silêncio das horas de reflexão da noite do esquecimento. É graças à palavra escrita que se pode dizer três séculos depois: esse indivíduo foi o autor destes escritos. Fazemos assim renascer alguém que desconhecíamos e as reflexões que

ignorávamos. O registro do pensamento liberta-o do risco do esquecimento através da transfiguração do lugar comum que pode, em outros tempos, ser relido e, por isso, historicizado. A palavra escrita salva a memória da força silenciosa do esquecimento à medida que transforma um nome próprio em uma função linguística – um autor – e que indexa um registro escrito a determinada autoria ou autoridade, no caso – escritos de Rodrigo Homem. Tanto o nome quanto os escritos transformam-se pela dupla indexação – *autor* e *escritos de* – e reconstroem um mundo ignorado. A magia da escrita permite que a vida seja transfigurada e irrompa de novo na história tal como um composto calcário inorgânico eterniza-se quando alguém diz *havia uma pedra no meio do caminho*. A fugacidade da beleza juvenil eterniza-se ao provocar a guerra e despertar o heroísmo de aqueus e troianos. Por isso, independente da qualidade da escrita ou do rigor filosófico, uma pequena parcela do século dezoito pode ser reconstruída graças à leitura dos escritos filosóficos do Colégio do Maranhão assinados pelo lente (professor) Rodrigo Homem e defendidos por seus alunos dentro de uma sistemática acadêmica que, em grande parte, ainda desconhecemos. Como se não bastasse, o acesso aos escritos depende da obra do tradutor, *e comme fa un buono traditore*, o texto precisa transfigurar-se ou ser deformado e/ou reformado, como ensina Karl R. Popper (2006: 37¹):

Toda boa tradução é uma *interpretação* do texto original; e inclusive iria mais longe e diria que toda boa tradução de um texto no trivial há de ser uma reconstrução teórica. Assim terá que incorporar inclusive uma certa dose de comentários. Toda boa tradução deve ser, ao mesmo tempo, fiel e livre.

¹ Todos os textos originalmente escritos em outros idiomas sem tradução oficial têm tradução livre e desculpamo-nos por não citar os originais no rodapé. A bem da verdade, mesmo com tradução livre, fizemos uma revisão bastante criteriosa dos mesmos. A exceção são os textos latinos, objeto deste estudo, por isso priorizamos a edição bilingue.

O acesso aos escritos antigos, quer em latim ou outros idiomas, cuja fluência perdemos, passa, necessariamente, pela leitura de uma interpretação ou uma simples reconstrução do original. Não há acesso direto ao escrito senão pela leitura no idioma e, embora lendo no original, falta ao leitor a vivência típica da língua no tempo da escrita. Enfim, o acesso realiza-se de viés, e não frontal ao texto. O mundo do texto está, em grande parte irremediavelmente vedado ao leitor que precisa se contentar com as migalhas da escrita. Esta, por sua vez, tanto cura quanto envenena seu cultor, e por isso, foi consagrada ao deus egípcio Teuth, como Derrida reconheceu n'*A farmácia de Platão* (2005: 21-29) e como Platão o explicitou no *Fedro* 274e. Em outro mundo e outros tempos, o acesso aos escritos de Rodrigo Homem não está isento da mesma magia nem das malícias da tradução, porque “em qualquer caso, ainda que uma tradução possa ser má por não ser *suficientemente* precisa; uma tradução *precisa* de um texto difícil, simplesmente, não existe” (Popper 2006: 38). Essa advertência de Popper tranquiliza-nos frente à responsabilidade de dar a conhecer um autor e seus escritos. Ademais, exceto as informações básicas dispostas na *História* de Serafim Leite, o que se segue é o parto tanto de um autor quanto de seus escritos que permaneceram inéditos por três séculos. Por isso, a responsabilidade dessa apresentação deveria merecer a obra de alguém mais capacitado. Todavia, a trama da vida não nos pede licença: façamos o que há por fazer. Malgrado todo o esforço despendido, advertimos quanto às limitações que os leitores mais capacitados e atentos reconhecerão, pelas quais, desde já nos responsabilizamos. Contudo, *como o excelente é inimigo do bom*, na expressão de João Batista Libanio, nossa ousadia permite-nos apresentar o que se segue. Ademais, “a busca de precisão é análoga à busca e certeza, e tanto uma como outra deveriam ser abandonadas” (Popper 2006: 39), não pela displicência com a tarefa filosófica, mas pela consciência de que “é indesejável fazer um esforço para aumentar a precisão por ela mesma – especialmente a precisão linguística –, posto que ela conduz usualmente a uma perda

de clareza e o gasto de tempo e esforço em preliminares com frequência inútil, já que são superados pelo avanço real da matéria: nunca se deveria intencionar ser mais preciso do que demanda a situação problema”, conclui Popper.

Após essas longas preliminares, cabe informar, de forma elementar, os fios da trama filosófica apresentada nesta pesquisa. Em primeiro lugar, voltamos nossa atenção à própria história do país em que hoje nos situamos, porque, desde o século XIV, parece que era contado entre os territórios habitados na cartografia europeia. Se, entretanto, esse não fosse o caso, ainda assim, qual seria a história dos povos originários² desta terra, há nove ou dez mil anos? Somente considerando esse passado longínquo pode-se situar a compreensão desse país mestiço nas raças, línguas, crenças e costumes que emergiu nos trópicos tão distinto da tradição do Velho Mundo. Em segundo lugar, cumpre estabelecer dupla ressalva: por um lado, o Novo Mundo não começou a ser habitado no século dezesseis, mas, por outro, esse século instaurou uma dramática ruptura com tudo que o precedeu. É exatamente nessa tensão que se instaurou a prática pedagógica jesuítica nesse Estado tropical que, embora jovem, talvez tenha nascido marcado pelo duplo sentido de tradição – herança e retransmissão distorcida. Importa questionar e averiguar o que foi a história do ensino na América Portuguesa, porque somente assim pode-se responder às questões criptografadas no subtítulo – quem foi Rodrigo Homem e o que significa o ensino praticado em um Colégio no século dezoito no Estado do Maranhão. A resposta a essas questões exige outros desenvolvimentos – terceira parte – que permitam identificar e

² A expressão povos originários substituirá as palavras nativo, indígena e seus derivados, porque a palavra *índio* significa tão somente *aquele que é natural da terra*, independente do seu lugar de origem, ou seja, desconsiderando toda a sua história e cultura. Obviamente, os habitantes das Américas estavam longe de serem povos desprovidos de história e cultura. No território que corresponde ao Estado brasileiro existiam dois grandes grupos originários – os Macro-Jê e os Tupi – e na América Espanhola – os astecas, mayas e incas, por isso a denominação *índio* obscurece intencionalmente as diferenças históricas e culturais dos povos originários como se fossem, simplesmente, naturais da terra.

explicitar o conteúdo do ensino praticado nos três séculos coloniais. Afinal, poder-se-ia afirmar que houve uma atividade de ensino no período colonial? Se sim, qual era seu valor acadêmico e o teor pedagógico resultantes daquele contexto? Finalmente, tentando dar força às respostas das questões precedentes, apresenta-se uma mostra do conteúdo acadêmico veiculado naquele Estado, porque no Estado do Brasil (entenda-se o sudeste, sul e parte do centro-oeste) a dinâmica do ensino parece mais tardia e mais escassa que a analisada nesta pesquisa.

Resta-nos ainda estabelecer três advertências iniciais: a primeira exige-nos uma precisão histórica, porque, como alhures recordou o historiador Henk Wesseling, a África não tinha história até o século passado. A partir daí, reconstruiu suas tradições de pensamento e demarcou seu lugar fora do espectro da simples expansão do continente europeu, quando ela narrou sua própria história. É nesse exato sentido que cremos ser urgente reescrever quantas vezes forem necessárias a história desse país que ainda vive da repetição atávica dos mitos fundadores e da história dos vencedores desconsiderando a história daqueles que habitaram estas terras há mais de doze mil anos. Tal empreitada, porém, parece mais difícil se não praticarmos uma epistemologia descolonizada e uma hermenêutica pluritópica, exatamente nos sentidos atribuídos por Paulo Margutti (2013). Na segunda, saibam todos que nossa intenção era apenas, por um lado, demarcar alguns elementos de uma posição teórica distinta entre tantas outras correntes em nossos dias. Por outro lado, ensaiar um simples exercício metodológico daquilo que julgamos necessário fazer não apenas com um exemplo escolar, mas com a história dos colégios que fundaram o ensino na América Portuguesa. Esse ensino permanece até o presente claramente esquecido e, crescentemente, censurado por instituições como o Ministério da Educação e Cultura que restringe atualmente tanto a discussão do cenário político de 2016 – o “Golpe de 2016” – quanto pretende “reformular” a Base Nacional Comum Curricular (terceira versão da proposta

apresentada aos três dias de abril de 2018) excluindo a obrigatoriedade das disciplinas de filosofia e sociologia. Haveria alguma semelhança com o que aconteceu na “reforma educacional nº 5.692/71” que substituiu as humanidades por “Educação Moral e Cívica” e “Organização Social e Política do Brasil”? – Não nos espantemos com a atualidade das críticas de Florestan Fernandes escritas há três décadas (2006: 221 e 223-224):

O Estado é uma realidade histórica. Ele não existe e tampouco se transforma em si e por si. A primeira denúncia a ser feita contra um Estado que espolia os cidadãos de seus direitos, a Nação de seu caráter de comunidade nacional, e que só se realiza em favor do crescimento do privilégio e dos privilegiados, consiste em ressaltar que ele é usado socialmente contra a coletividade. (...) O “Estado democrático”, antes de 1964, era uma cidadela daqueles interesses [sob o capitalismo monopolista e a dominação industrial]; hoje, ele é literalmente um Estado da plutocracia nacional e estrangeira, o reverso do Estado democrático burguês – o Estado autocrático burguês. A derrota e o colapso da ditadura não encerram esse fato. Ao contrário, nas condições em que ambas ocorrem, a autocracia burguesa apenas se redefine e busca engendrar, a partir de cima, o fortalecimento e a continuidade de seus objetivos anti-sociais, antinacionais e antidemocráticos.

A situação do Estado brasileiro não mudou muito nas últimas décadas. Aliás, desde o período colonial, esteve marcado por um sistema de trabalho escravocrata, um ensino com forte tendência excludente e reservado aos privilegiados – e uma economia diretamente a serviço dos interesses privados, em claro detrimento do espaço público. Esse regime estatal acirrou as desigualdades e privilegiou as minorias que historicamente comandaram o poder desde os engenhos aos atuais latifúndios, ao agronegócio, à mídia.

A terceira advertência refere-se aos títulos dos capítulos. Eles são recortes temáticos das expressões contidas no desenvolvimento de cada item, sendo este também o critério para o título desta exposição. Por exemplo, o título do quarto escrito é *Apreensão, juízo e discurso* (Catálogo Eborense nº 38), que reflete originalidade e

precisão destacáveis, pois situa-se em meio à argumentação sobre a técnica do discurso, enquanto terceira operação do intelecto. Ali caracteriza-se o discurso como possibilidade de comunicação transcendental do conhecimento. Não se trata de referência ao conhecimento de objetos transcendentais, mas referido ao transcendente como necessidade de fundamentar o conhecimento unicamente na regra lógica da necessidade (*regri logica necessitatem*). A razão dessa necessidade de fundamentação transcendental aponta para um tópico premente da teoria do conhecimento na época moderna. A situação do conhecimento não decorre mais e nem apenas de crenças metafísicas, mas do recurso às regras internas da lógica da argumentação, cuja referência última não é outra instância que a necessidade lógica. Esse tópico aponta para o deslocamento operado pela teoria do conhecimento moderno: a teoria da iluminação e a luz da razão natural cedem lugar à fundamentação lógica, que, em última análise, não difere do *cogito* e de sua capacidade de justificar racionalmente suas crenças segundo a lógica interna da argumentação e do próprio uso da razão. Por isso, escolhemos essa expressão para nomear o texto, porque situa-se no limiar da Segunda Escolástica ou Escolástica Colonial reapropriada e, de certa forma, tematizada à luz do *cogito* territorializado nos trópicos.

II

Hy Brazil

Os povos originários de certa tribo completamente isolada ficaram muito impressionados com o idioma falado pelos brasileiros de uma grande capital. Então, o cacique, sabiamente, recomendou um jovem viver na capital até aprender o novo idioma. Após um ano o jovem retornou à tribo e o cacique perguntou se aprendeu a língua brasileira e o jovem respondeu: Yes, I'm...

(Anekdota popular)

Estranhamento! Essa talvez seja uma boa expressão da experiência frente ao outro desconhecido, porque ele provoca um deslocamento de si mesmo. Quando tudo parece óbvio, surge o desconcerto e desloca-se a segurança do lugar de si pela afecção despertada pelo outro, especialmente em presença do corriqueiro. A presença do outro provoca uma espécie de fratura na soberania e segurança gozadas pelo eu, especialmente quando alguns aspectos são tocados – a diferença do rosto, a origem de um povo e o lugar da língua materna. O rosto resiste pela sua diferença originária, pois permanece irreduzível a toda e qualquer forma de assimilação. Ainda que amigável, o rosto resiste, porque preexiste e difere de qualquer padrão. Esse estranhamento pode ser tanto uni quanto bilateral ou algo além disso. Tal atitude será analisada no primeiro tópico deste capítulo com o intuito de situar o perfil dos novos rostos que, de certa forma, provocaram o desconcerto no encontro entre os povos do Velho e do Novo Mundo. Após situar algumas considerações introdutórias, analisaremos a gênese da brasilidade a partir de duplo conceito – mestiçagem e alteridade – para evidenciar

a redução do rosto no tempo do encontro e/ou do confronto entre as diferenças raciais e, finalmente, apresentaremos algumas notas elementares sobre o lugar da linguagem e dos idiomas na constituição do modo de pensar. Entretanto, advertimos que, à luz da epígrafe anedótica, somente o faremos de forma a situar exemplos e possíveis limites na compreensão da relação entre os idiomas originários Macro-Jê e Tupi e os adventícios – latim e português – durante o hiato colonial, porque não são os idiomas que falam, mas pessoas que os usam para se comunicar e dar-se a conhecer. Por isso, cremos que o idioma não seja mero artifício da comunicação humana, mas uma forma de expressão do pensamento e da política entre os povos, ou seja, uma política da linguagem.

2.1. Os novos rostos falam nheengatu

A compreensão do ser humano no Talmude revela-o como *homo hermeneuticus*, porque continuamente o ser humano ressignifica-se e nessa ressignificação recria sua própria história e constrói-se apocalipticamente. Entenda-se essa construção no sentido genuíno da palavra apocalipse enquanto desvelamento, revelação, descoberta e recobrimento de si. A construção apocalíptica de si mesmo constitui a luta humana no enfrentamento do próprio passado e na busca de ressignificar-se ou narrar-se a ponto de construir uma identidade para si mesmo. Tal como ensina a psicanálise, a construção de si e do sentido da própria existência passa necessariamente pela terapia da palavra e à medida que o ser humano se narra, reconstrói sua própria significação. Nessa obra, ele descobre *panim hadashot* – novos rostos – submersos no silêncio e por trás de suas próprias palavras (Ouaknin 1996: 209). Aliás, o direito à palavra deveria ser reconhecido em todas as constituições democráticas, pois a palavra constitui a possibilidade de narrar-se, e a narrativa garante a história livre do esquecimento. A destruição da identidade de um povo inicia-se sempre pela negação do direito de narrar-se, de contar a própria história. A negação da língua do

outro é a condição primeira para a recusa de sua identidade. Não por acaso, a cultura helênica identificava os outros povos que não falavam a língua da Hélade como bárbaros. A língua materna não é apenas um artifício da cultura, mas a garantia da história e sua perpetuidade através da narração. E à medida que uma língua é negada, perde-se não apenas um universo significativo, mas destrói-se a história de um povo. Não por acaso, uma matriz linguística nativa do Novo Mundo – o *nheengatu* ou língua Brasília – foi renomeada *nheengaíba* ou língua incompreensível.

A política da linguagem na América Portuguesa merece consideração, porque constitui um fenômeno completo e complexo de alta perversidade e crueldade com as culturas nativas. A mudança de *nheengatu* para *nheengaíba* sinaliza discretamente apenas a ponta do problema que se arrasta desde a invasão no século dezesseis aos nossos dias. O destaque da crueldade no hiato colonial deve-se à destruição da grande variedade linguística e à imposição do monolinguismo. Tanto o português (para vida social) quanto o latim (restrito aos colégios é um pouco menos dramático) foram imposições tão bárbaras quanto o genocídio de noventa por cento dos povos originários latino-americanos. Esse fato potencializou-se com a tentativa de criação de uma língua única para o novo território. Considere as populações de, *aproximadamente*, oito milhões de povos originários no início do século dezesseis e dez milhões de africanos trazidos para a América Portuguesa durante o hiato colonial em comparação a cem mil europeus. Obviamente, sem a hipótese da barbárie linguística (entenda-se: a política deliberada de extinção de línguas nativas e africanas) não se explica a predominância, ainda que tardia, do “português”. Segundo o linguista Angel Humberto Corbera Mori (2012, 2016 e 2017), havia algo em torno de um mil e cem línguas no Brasil antes da invasão colonial que foram, estrategicamente, extintas graças à universalização do tupi como suposta língua geral e, próximo ao fim do hiato colonial, graças à proibição do tupi e à imposição do “português”. O resultado se reflete em nossos dias, pois o *Atlas das*

línguas em perigo da Unesco identifica o risco de extinção de cento e noventa idiomas no Brasil. Desse número, doze idiomas já estão extintos por não haver “mais nenhum falante vivo”. O drama situa-se não apenas na ausência de um veículo de comunicação, mas como afirma Corbera Mori (*apud* BBC 2018): “se a língua se perde, se perde a medicina, a culinária, as histórias, o conhecimento tradicional. No idioma estão a questão da identidade, o conhecimento do bosque, do mato, dos bichos.” Talvez o primeiro e melhor instrumento de destruição cultural encontre-se na violação e negação da língua do outro, porque essa negação destrói a capacidade de expressão, significação e manifestação de determinado mundo com suas sutilezas e precisões, isto é, negar o idioma é negar a legitimidade do lugar social do falante e subtrair a possibilidade de sentido que subjaz às palavras. Por isso, a negação da diversidade linguística aliada à imposição do “português” constitui, possivelmente, o traço da vitória da barbárie sobre a vida dos povos originários.

À negação da língua sucedeu-se a destruição da história e a forja de mitos fundadores para, supostamente, justificarem a violência colonial. Um mito seria tardiamente denominado por Rousseau como *tabula rasa* e a suposta disposição dos povos originários a serem reeducados pelos colonizadores. No século dezesesseis, um aspecto dos mitos fundadores justificado por Pero de Magalhães Gândavo foi uma “teoria politicamente útil” apoiada na inexistência de vocábulos originalmente iniciados com as letras F-L-R, tornando viável a compreensão dos povos originários como desprovidos de fé ou crença monoteísta, de lei ou código social e moral, de rei ou leis estruturantes das sociedades originárias.

Na verdade, reconhece-se a sobreposição da tradição helênica à semita na cultura dos bárbaros colonizadores, porque sempre usaram a história da salvação judaico-cristã para expansão europeia como elemento aglutinador e o método helênico de negação da identidade linguística e histórica dos outros povos como supostos bárbaros para forjar mitos fundadores. Essa estratégia oculta a

incapacidade europeia de lidar com os *panim hadashot*, pois os *novos rostos* reconhecidos no Novo Mundo foram sistematicamente negados, silenciados e anulados como não-ser diante da identidade e supremacia colonizadora (Zimmermann 1987). Além disso, alguns teóricos da atual América Latina concedem amplo reconhecimento aos mitos fundadores dos séculos quinze e dezesseis a ponto de quererem anular a longa história precedente.

Aqueles teóricos que conservam a compreensão mítica de 21 de abril de 1500 como ano da fundação da história no Novo Mundo aporuguesado destroem a própria história europeia precedente, pois negam a decisão política e eclesiástica de 7 de junho de 1494 que decretou as posses ibéricas (Enders 2016: 23):

As “Descobertas” e “conquistas” – esses são os termos então usados pelas Coroas e seus navegadores –, realizadas e por vir, são os objetos de uma partilha arbitrária pelo papa entre as monarquias ibéricas, a fim de desemaranhar as rivalidades nascentes. A 7 de junho de 1494, o tratado de Tordesilhas atribuiu ao rei de Portugal a soberania sobre todas as terras situadas a leste de um meridiano passando 370 léguas à oeste das ilhas de Cabo Verde. A divisão garante aos portugueses o controle do Atlântico Sul, tão decisivo para ir à Índia.

Se, por um lado, o papa desemaranhou as lides ibéricas, por outro, condenou os *novos rostos* ao cruel extermínio pelos bárbaros colonizadores. A negação da história dos povos diferentes dos europeus parece uma constante na história mundial, pois os colonizadores sempre se tornam os narradores de sua história e incluem nela a história dos vencidos, ou seja, o vencedor atribui-se o direito de narrar-se incluindo os vencidos. Essa perspectiva ilustra, exata e soberbamente, a dialética hegeliana do senhor e escravo, para quem apenas o senhor é detentor de identidade e o escravo somente se reconhece na identidade de seu senhor. Essa determinação da identidade do escravo pelo senhor é, na verdade, a negação do outro, do vencido, do diferente – dos *novos rostos* – como sujeito de linguagem e detentor de uma história.

Naturalmente, o reverso dessa negação do outro não é uma vingança, mas apenas o direito de narrar-se e não simplesmente esperar que o colonizador o inclua na história colonizada. Para isso, necessária se faz uma hermenêutica pluritópica capaz não apenas de narrar sua história, mas conceder o direito do outro narrar-se (Margutti 2013: 37). A negação de *novos rostos* exige sempre a forja de uma história nova para justificar a barbárie, tal como no século passado a transformação dos judeus em *inimigos internos* resultou na barbárie europeia. Essa estratégia sempre se renova quando não se reconhece o outro em sua condição própria. E o oposto disso é o reconhecimento do ser humano como *homo hermeneuticus* que, continuamente, precisa narrar-se tanto para compreender e ressignificar a própria história quanto para evitar o esquecimento e a negação que sempre terminam na freudiana “compulsão à repetição”. Ou, segundo a expressão belamente elaborada pelo jagunço e narrador de si – Riobaldo Tatarana – *o senhor me escuta, o senhor me organiza*. Narrar-se não é apenas evento de linguagem, mas garantia da própria história e condição de liberdade. Por isso, o colonizador ou senhor não pode narrar a história do colonizado ou escravo, porque o direito à palavra equivale ao direito à história e à liberdade. Sempre que o senhor narra-se incluindo o outro, inclui-o na condição de escravo. Por isso, nosso objetivo é, novamente, ouvir os *novos rostos*, isto é, ouvir-nos, narrar nossa própria história, fazer uma hermenêutica de nós mesmos, nós – os povos originários que fomos negados, silenciados e anulados –, a partir dos princípios de uma epistemologia descolonizada e de uma hermenêutica pluritópica (Margutti 2013).

Dito isso, explicitamos o lugar a partir do qual pretendemos narrar-nos ou explicitar uma nova hermenêutica de nossa história, sem nenhuma pretensão universalista nem negativa, isto é, ao contrário das pretensões colonialistas que sempre foram universalistas e negadoras da língua, história e identidade alheias. Não é uma narração contra a história europeia, por não se tratar de combate, mas apenas uma narração a partir de outro lugar, porque

somos *novos rostos* frente ao Velho Mundo dos séculos quinze e dezesseis. Essa narrativa hermenêutica principia em um lugar distinto e desconhecido ao europeu, pois não estamos dispostos a repetir, por exemplo, a história e narrativa assimilacionistas, a saber, a versão colonialista a exemplo de Vaz para entender o nosso lugar e a situação da filosofia no Novo Mundo (1984: 18):

O problema da Filosofia no Brasil somente pode ser formulado a partir dessa origem histórica e dessa significação cultural da Filosofia na gênese da civilização do Ocidente. O Brasil é compreendido aqui dentro do ciclo dessa civilização e é apenas na medida em que participa, de alguma maneira, da dinâmica do processo civilizatório que viu nascer o pensamento filosófico, que se pode falar de Filosofia no Brasil. Filosofia sobre as culturas pré-colombianas ou sobre o que delas resta é possível e, talvez, interessante, mas só a podemos fazer da mesma maneira com que Platão filosofava sobre os mitos da Lídia ou do Egito. O Brasil entrou para a História ao ser atingido pela expansão colonial da Europa moderna. Ora, esse fato adquire significação decisiva, a meu ver, quando se trata de formular corretamente o problema da Filosofia no Brasil.

A civilização ocidental foi majoritária e violentamente dominante no Novo Mundo a partir do século dezesseis, mas nem por isso é a única que merece consideração, até porque nossos antepassados não descenderam dos ocidentais, mas dos mongóis e africanos como atestam a história e arqueologia anteriores à invasão. Geneticamente, os povos originários do Novo Mundo só se misturaram aos europeus em virtude da violência colonial, porque eram diretamente descendentes de orientais. Não obstante, a violência civilizatória impôs um novo modo de pensar, inclusive filosófico, sendo, nesse sentido, impossível pensar a filosofia pós-invasão sem referências ao Velho Mundo. O modelo filosófico colonial é claramente europeu, porque todo o pensamento, a literatura e a genética anteriores foram negados como veremos. Os elementos que consideraremos na filosofia colonial são

descendentes da tradição europeia. Por ora, infelizmente não nos dedicaremos tanto quanto gostaríamos às culturas pré-colombianas que, diferentemente da filosofia platônica sobre os mitos lídios e egípcios, encontram-se suficientemente acessíveis e vivas através dos clássicos da literatura nativa e das descobertas arqueológicas¹. Uma hermenêutica adequada da história latino-americana exige, em primeiro lugar, a consideração dos resultados da arqueologia, da genética evolutiva e de uma história não eurocêntrica (uma epistemologia descolonizada). Enquanto os povos originários não forem pensados a partir de si mesmos, tanto sua língua quanto história continuarão a ser pensadas como *nheengatba* e como povos desprovidos de F-L-R, a saber, pensados a partir da dialética hegeliana, cujo último estágio foi claramente explicitado por Zimmermann em *América Latina: o não-ser* (1987). A dialética hegeliana endossaria claramente essa afirmação (e Vaz é, em grande parte, um hegeliano) – *o Brasil entrou para a História ao ser atingido pela expansão colonial da Europa moderna*. Todavia, uma leitura histórica coerente reconhece, primeiramente, a estranheza de uma história que se construa como se houvesse uma narrativa histórica com letras maiúsculas e outra com minúsculas. A invasão colonial no Novo Mundo não é senão mais um capítulo da barbárie indo-europeia perpetuada no Ocidente. Ademais, a contrapelo dessa afirmação está a crença na existência de povos sem história. E, nesse caso, a admissão de povos sem história dá vazão a todas as espécies de barbáries e de mitos fundadores que, supostamente, justificam as histórias posteriores. Por tudo isso, o ponto de partida decisivo para a formulação do problema da filosofia brasileira não se restringe à

¹ Apenas a título de exemplo, remetemo-nos a algumas obras que merecem destacada atenção quanto à arqueologia – André Prous, *O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006) – e quanto às culturas originárias – Ángel Ma. Garibay K. (sel., introd. y notas), *Épica Náhuatl* (México: UCAM, 1993); Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983); Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón (trads.), *El libro de los libros de Chilam Balam* (México: Fondo de Cultura Económica, 1948); Dennis Tedlock (transl.), *Rabinal Achi: a Mayan Drama of War and Sacrifice* (New York: Oxford University Press, 2003); e Gordon Brotherston e Sérgio Medeiros (orgs.), *Popol Vuh* (São Paulo: Iluminuras, 2007).

história europeia nos trópicos. Antes, pressupõe três elementos insuperáveis: a história pré-colombiana, o discurso dos povos originários e africanos e a barbárie da invasão europeia. Além disso, recordemos dois exercícios de autoconsciência que, de forma alguma, não devem ser esquecidos em se tratando da história dos povos originários: o primeiro, a consciência explícita manifesta pelos indivíduos originários e registrada por Pero Vaz de Caminha de rejeição à presença portuguesa nestas terras. Os povos originários não estavam diante de deuses nem lhes devotaram admiração, antes evidenciaram claramente sua rejeição à presença daqueles estrangeiros (Caminha 1987: 71-72 e 87-88):

Acenámos-lhes que se fossem; assim o fizeram e passaram além do rio. Saíram três ou quatro homens nossos nos batéis e encheram não sei quantos barris de água que nós levávamos e tornámo-nos às naus. Mas quando assim vínhamos, acenaram-nos que tornássemos. Tornámos e eles mandaram o degredado e não quiseram que ficasse lá com eles. [...] Diogo Dias e Afonso Ribeiro, o degredado, aos quais o Capitão ontem mandou que em toda maneira lá dormissem [com os povos originários], volveram-se já de noite, por eles não quererem que lá ficassem.

Em todas as tentativas de deixarem os degredados entre os povos originários, Caminha registra igual número de rejeições, porque eles não queriam a presença dos degredados. Se não por boa vontade ou astúcia, então pela ironia da situação, Caminha registrou a autoconsciência dos povos originários em relação àqueles que se pretendiam senhores benévolos e divinamente enviados. E àqueles que ainda não admitem esse argumento como suficiente, a autoconsciência do nativo é muito mais arguta que o imaginado, pois manifestou claramente, não apenas aqui, mas alhures também o reconhecimento dos verdadeiros deuses europeus e a hermenêutica nativista em relação à barbárie registrada no *Manuscrito Anônimo de Tlatelolco* de 1521-1528 do México (*apud* Suess 1992: 83-84):

E tudo isto aconteceu conosco. / Nós o vimos, / nós o admiramos.
 / Com esta lamentosa e triste sorte / nos vimos angustiados. //
 Nos caminhos jazem dardos quebrados, / os cabelos estão
 espalhados. / Destelhadas estão as casas, / incandescentes estão
 suas paredes. // Vermes pululam por ruas e praças, / e as paredes
 estão salpicadas de cérebros. / Vermelhas estão as águas, estão
 como que tingidas, / e quando as bebemos, / é como se bebêssemos
 água de salitre. // Golpeávamos, entretanto, os muros de adobe, /
 e era nossa herança uma rede de buracos. / Sua proteção foi com
 os escudos, mas / nem com escudos pode ser sustentada sua
 solidão. // Comemos pau de pintassilgo, / mastigamos grama
 salitrosa, / pedras de adobe, lagartixas, / ratos, terra em pó,
 vermes. // Comemos a carne apenas, / sobre o fogo estava posta.
 / Quando estava cozida a carne, / dali a arrebatavam, / no fogo
 mesmo, a comiam. // Foi-nos posto preço. / Preço do jovem, do
 sacerdote, / do menino e da donzela. // Basta: de um pobre era o
 preço / só dois punhados de milho, / só dez tortas de mosca; / só
 era nosso preço / vinte tortas de grama salitrosa. // Ouro, jades,
 mantas ricas, / penas de quetzal, / tudo isso que é precioso, / em
 nada foi estimado...

A autoconsciência nativa impede tanto a admissão do mito de povos desprovidos de F-L-R quanto a rejeição das línguas e histórias nativas, por isso uma compreensão coerente da condição e do pensamento originários exigem, no mínimo, os três elementos que destacamos – a história pré-colombiana, o discurso dos povos originários e africanos e a barbárie da invasão europeia. Para considerá-los precisamos voltar a uma série de elementos históricos, aliás, precisamos *inventar a história* como afirmamos outrora (Marques 2015: 25-101). Essa invenção da história não é outra coisa que a luta pelo direito de narrar a própria história na língua materna, porque, em sã consciência, ninguém crê mais o desconhecimento europeu em relação ao continente no período pré-colombiano. A hermenêutica de si dos povos originários do Novo Mundo, hoje, latino-americanos, implica o reconhecimento de uma história bem mais antiga que a barbárie colonial. A versão colonialista somente reconhece uma história crivada na dialética

hegeliana do senhor e escravo, enquanto uma versão realista da própria história europeia seria suficiente para derrubar os mitos de *achamento casual* do Novo Mundo, porque não convém negar o conhecimento que já tinham dessas terras (Chaui 2009: 59-60):

Os escritos medievais consagraram um mito poderoso, as chamadas ilhas Afortunadas ou Bem-aventuradas, lugar abençoado, onde reinam primavera eterna e juventude eterna, e onde homens e animais convivem em paz. Essas ilhas, de acordo com as tradições fenícia e irlandesa, encontram-se a oeste do mundo conhecido. Os fenícios as designaram com o nome *Braaz* e os monges irlandeses as chamaram de *Hy Brazil*. Entre 1325 e 1482, os mapas incluem a oeste da Irlanda e ao sul dos Açores a *Insulla de Brazil* ou *Isola de Brazil*, essa terra afortunada e bem-aventurada que a Carta de Pero Vaz de Caminha descreveu ao comunicar a El-Rei o achamento do Brasil.

A cartografia de 1325 a 1482 antecipa, suficientemente, o tratado de Tordesilhas de 1494 para justificar a violência colonial e os mitos de achamento casual. Naturalmente, nem Américo Vespúcio nem Pedro Álvares Cabral poderiam justificar a casualidade de suas obras, mas jamais admitiriam a intencionada barbárie colonial que se sucedeu². Por óbvio, os primeiros navegadores não foram os colonizadores, mas a ideologia colonialista e o expansionismo cristão foram suficientes para

² Segundo Laura de Mello e Souza (2009) a cartografia e o imaginário europeus atestavam o arquipélago das ilhas Brasil como se reconhece em K. Kretschmer, *Die Entdeckung Amerikas in ihrer Bedeutung fuer die Geschichte des Weltbildes* (Berlin, 1892) e, em Capistrano de Abreu, *O descobrimento do Brasil pelos portugueses* (Rio de Janeiro, 1900, p. 50) elimina equívocos quanto a casualidade do “achamento ou descobrimento” como o nomeia Pero Vaz de Caminha. Laura de Mello e Souza afirma acerca da ilha de São Brandão (2009: 42): “De 1351 a 1508, teria conhecido múltiplas variações: Brazi, Bracir, Brasil, Brasill, Brazil, Brazile, Brazille, Brazill, Bracil, Braçil, Braçill, Bersill, Braxil, Braxili, Braxill, Braxylli, Breslige. Em 1367, a carta de Pizigano acusava três ilhas Bracir, que, a partir de então, seriam registradas na maioria das cartas marítimas; sua posição se manteria inalterada: *A mais meridional das ilhas encontramos assinalada no grupo dos Açores, aproximadamente na latitude do cabo de São Vicente; a segunda demora a NW do cabo de Finisterra, na latitude da Bretanha; a terceira a W e não muito longe da costa da Irlanda.*” (O itálico encontra-se entre aspas no original.) Parece certo que frei Vicente do Salvador ignorava a presença do nome “Brasil” na cartografia europeia, porém soa pouco provável (para não dizer *incrível*) que a Península Ibérica ignorasse o continente.

justificar o empreendimento das conquistas colonial e simbólica mediante o esquecimento dos *novos rostos* e a negação, o silenciamento e a anulação da língua e história originárias. Na dialética hegeliana colonial, o não-ser sempre foi identificado ao rosto do outro. A barbárie não é apenas a violência material da força bruta do invasor europeu, mas a trama e negação da cultura, língua e sociedade originária com o único intuito de justificar o uso da força. Diga-se de passagem, o debate de Valladolid entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Guínés Sepúlveda em 1550 girava em torno da humanidade dos povos originários e o direito de escravidão. Enquanto Las Casas defendia o *único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião* (para recordar o título de uma das suas obras), Sepúlveda repropunha a escravidão natural à luz de Aristóteles e a guerra justa à Tomás de Aquino, no comentário à tradução da *Política* do Estagirita e na obra *Democrates alter sive de justis belli causi apud Indos* [*Democrates alter ou a justa causa da guerra na Índia*]. Mesmo depois do Papa Paulo III, em 1537, na Bula *In nomine Sancte* atestar a humanidade dos povos originários, a discussão ainda continuava. Obviamente que a questão nem de perto seria sobre a especificidade dos seres humanos do outro lado do Atlântico, mas sobre os supostos direitos e os métodos de escravidão, porque o Papa Alexandre VI, na Bula *Inter Coetera* de 4 de maio de 1493, já havia estabelecido os supostos domínios ibéricos sobre o Novo Mundo. O alegado *achamento* não poderia ser crido e justificado exceto por mentes débeis ou torpemente intencionadas, por isso datar o início da história do continente nos séculos quinze e dezesseis somente é cabível à hermenêutica europeia no intuito de justificar a barbárie.

Ademais, outras justificativas usadas na literatura europeia do século dezesseis foram expressas nos relatos de viagem com suficiente clareza para identificar os “malditos filhos de Cam” como destinatários de uma cruel sorte além-mar (Marques 2015: 37-65). Tais relatos não contam senão como má literatura colonialista, porque houve, no mesmo período, outras perspectivas dentro da

literatura europeia. De forma exemplar, recorde-se a *História natural e moral das Índias* (1590) de José de Acosta em que a convicção do povoamento do continente indicava o Estreito de Behring como a principal rota de povoamento. Longe das fantasias e maldições teologizantes de relatos como os de Jean de Léry, André Thevet e outros, Acosta apresenta as rotas possíveis e as inviáveis para o acesso do ser humano da África e Ásia ao Novo Mundo, tanto pelo sul quanto pelo norte. Ao sul, destaca o Estreito de Magalhães como uma rota através da passagem continental via Terra do Fogo e Cabo Horn, pois o nível dos oceanos ainda era bem mais baixo e as glaciações viabilizariam longas caminhadas e, ao norte, o Estreito de Behring através da ligação dos oceanos Pacífico e Ártico, atualmente Rússia e Estados Unidos pelo mar de Chukchi ao norte e o mar de Behring ao sul (Acosta 2003: I, 6). Como autor de uma história *natural*, Acosta foi um ótimo oceanógrafo, porque, em 1930, a arqueologia comprovou a rota migratória e a consequente povoação do Novo Mundo pelo Estreito de Behring. Mas, como Acosta era um bom jesuíta, sua teoria populacional também sofreu com a crença, por isso ele afirmou (2003: I, 20):

A razão pela qual somos forçados a dizer que os homens das Índias eram da Europa ou da Ásia é, por não contrariar a Sagrada Escritura, que claramente ensina, que todos os homens descendem de Adão e, portanto, não podemos dar outra origem para os homens da Índia.

O bom jesuíta apresenta as hipóteses, mas em momento algum define cabalmente a descendência dos povos originários por outras vias ou aparta-os do Velho Mundo ou da Ásia, porque assim *somos forçados a dizer*. Essa razão, não poucas vezes, foi determinante na história do pensamento, porque a autoridade do argumento, em certas instituições, cede lugar ao argumento de autoridade. Entretanto, a verdade, como boa filha do tempo, faz justiça aos honestos e na terceira década do século passado, a arqueologia atestou a perspicaz hipótese de Acosta. A explicação da

rota migratória do norte é coesa, pois há pouco mais de doze mil anos, durante a última Era do Gelo, o nível dos oceanos permitia a emergência de um corredor terrestre de um mil e seiscentos quilômetros de largura entre a Sibéria, o Alasca e o Canadá. Os nômades caçadores-coletores que haviam saído da África, milhões de anos atrás, cruzaram a Rússia até a Sibéria e, finalmente, atingiram o novo continente. Nessa longa rota, muitas mudanças se processaram, inclusive pela fusão de povos de diferentes matrizes genéticas. O exemplo de Luzia, o fóssil descoberto por Annette Laming-Emperaire no início da década de setenta do século passado, datado entre doze mil e quinhentos a treze mil anos coloca algumas dificuldades, porque o fenótipo negroide de Luzia pertence a um genótipo mongol, o que exige uma longa interrogação sobre a composição genômica de Luzia, pois a fusão das raças haveria acontecido na Ásia ou no Novo Mundo? A possibilidade de não ter sido na Ásia apontaria para a existência de algumas levas migratórias no povoamento do novo continente, o abandono dos extremos continentais pelas condições climáticas e a consequente justificação do povoamento tropical do Novo Mundo. De forma breve, a história do Novo Mundo remeteria à longa e distante raiz de cinquenta mil anos antes do presente (Enders 2016: 11-12):

Muitos sítios na América do Sul, no Chile como sobre o planalto central brasileiro, permitem, com efeito, pôr em evidência a presença de seres humanos entre 11.000 e 9.500 anos antes de Cristo (aC). Certos arqueólogos afirmam mesmo que o povoamento do sul do continente é ainda mais antigo. Assim, estimam que o sítio da Pedra Furada, ao sul do atual Estado do Piauí, estava ocupado há 50.000 mil anos, mas os indícios avançados pelos pesquisadores estão longe de ser unânimes. O que é perfeitamente atestado ao contrário, é que onde encontram os vestígios humanos que têm entre 12.000 anos (10.000 aC) e 8.000 anos (6.000 aC) em todos os lugares no Brasil de hoje, esse mostra um povoamento suficientemente denso nesse período. Um velho crânio, de 11.500 anos e batizado “Luzia”, foi encontrado na Lapa Vermelha (Minas Gerais) e constitui o mais velho “Americano” (na

verdade, uma “Americana”) descoberta em nossos dias. “O homem de Lagoa Santa” (Luzia e seus semelhantes) não teria um tipo mongoloide como os caçadores que cruzaram o Estreito de Behring, mas um tipo físico próximo daquele dos aborígenes da Austrália. Luzia não é, pois a avó dos Americanos tais como nós os conhecemos. Ao contrário, os esqueletos mais recentes, datados de 6.000 anos aC, reenviam a uma morfologia mongoloide. Esses elementos levaram os estudiosos a formar a hipótese de múltiplas vagas migratórias através do Estreito de Behring. A primeira – há 14.000 anos –, originária do sudeste da Ásia, teria sido submergida pela vaga sucessiva, a mais numerosa e vinda do nordeste do continente asiático.

A hipótese de Acosta formulada em 1590 esperou até sua confirmação em 1930 e, não obstante a confirmação, outros elementos permanecem em aberto, a saber: o número de vagas migratórias, a origem genética e fenotípica dos migrantes e a história da humanidade no Novo Mundo. Esses e outros elementos precisam ser confrontados com a arqueologia e história recentes. Além disso, as grandes obras literárias do Novo Mundo pré-colombiano ainda carecem de estudos bastantes em compasso com a arqueologia, a história e a genética evolutiva. A carência de estudos sistemáticos nessa área abre espaço à minimização da cultura precedente, quando não à negação completa da história pré-colombiana. Esse reducionismo histórico impossibilita a interpretação coerente do desenvolvimento humano no Novo Mundo. Isso, por tabela, favorece a admissão dos mitos fundadores dos séculos quinze e dezesseis. Entretanto, um pouco de biologia evolutiva e arqueologia tornam as hipóteses históricas e filosóficas menos vagas. E mais, a escrita da história pré-colombiana situa a invasão europeia mais como uma tragédia na história humana que, propriamente, um utópico encontro entre supostos civilizados e povos bestiais, como afirmou Sepúlveda em *Democrates alter* (2015: 33): “há tanta diferença quanto entre gente feroz e gente de uma extrema clemência, entre gente prodigiosamente intemperante e seres temperantes e comedidos, e, ousaria dizer, tanta diferença

quanto entre os macacos e os homens”. O nobre religioso talvez não tenha entendido a bem-aventurança *quem tem olhos que veem e ouvidos que ouvem* ou ainda, permanecera como o pior cego, isto é, aquele que não quer ver, porque como poetizou Jalal ad-Din Muhammad Rumi (1207-1273) *os olhos foram feitos para ver coisas insólitas (...) / a meta do amor é voar até o firmamento, / a do intelecto, desvendar as leis e o mundo*. Se Sepúlveda não quis ver, outros viram tamanha diferença entre os macacos e os humanos ou entre os civilizados e os verdadeiros bárbaros, como nos mostram as palavras de Bartolomeu de Las Casas em *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de 1552 (2011: 81):

[Os espanhóis] entravam nos povoados e não deixavam crianças nem idosos, nem mulheres grávidas nem paridas sem que abortassem e as destroçavam, como se estivessem fazendo com cordeiros em seus apriscos. Apostavam quem racharia um homem ao meio, quem lhe degolaria com um golpe ou quem lhe derramaria as entranhas. Tomavam pelas pernas as crianças nos seios das mães e arrebatavam-nas contra as pedras. Outros atiravam-nas de costas aos rios, rindo e debochando, e caindo na água, diziam: «nade, corpo de fulano»; outras criaturas metiam a espada inclusive nas mãos, e em tudo quanto achavam diante de si. Faziam longos garfos, que quase uniam os pés à terra e, de treze em treze, em honra e reverência a Nosso Redentor e aos doze apóstolos, pondo lenha e fogo abaixo, queimavam vivas [essas criaturas]. Outros atavam ou enlaçavam-lhes todo o corpo com palha seca: pondo-lhes fogo, assim os queimavam. Outros, a todos os que queriam tirar a vida, cortavam-lhes as mãos e levam-nos pendurados e diziam-lhes: «Ande com cartas», a saber, leve as novidades às gentes fugidas dos montes. Comumente matavam aos senhores e nobres desta maneira: faziam uma parreira de varas sobre garfos e atando-os nelas, punham-lhes fogo brando abaixo para que, pouco a pouco, entre lamentos e tormentos, desesperados, saíssem-lhes as almas.

Creio que Sepúlveda talvez pensasse em outros bárbaros, mas a verdadeira barbárie talvez não seja dos habitantes do Novo Mundo. Por óbvio, custa aos violentos e bárbaros, aos empedernidos

defensores da dialética do senhor e escravo, reconhecer *novos rostos*. Reconhecer o outro na sua alteridade. A consequência dessa cegueira de Sepúlveda foi confundir a alteridade com a verdadeira barbárie e, consequentemente, usar sua retórica e inteligência não para desvendar as leis e o mundo, mas para justificar a barbárie colonial que constitui um hiato de terror na história do Novo Mundo. Num cálculo conjectural, já que não havia estatísticas da época, sabe-se que a barbárie colonial custou a vida de aproximadamente noventa por cento da população do Novo Mundo e tudo isso “em nome do progresso, da ‘civilização’ e do Deus do cristianismo” promovendo o que Davis (2016: 596) denominou estranhamente como “limpeza étnica”. Os povos originários e os africanos dificilmente admitiriam que o próprio sangue teria sujado o continente, mas a barbárie europeia foi além da medida, porque crer a necessidade dessa “limpeza étnica” somente é plausível *ad vero barbari*.

Uma verdadeira hermenêutica pluritópica exige uma prudência maior, além do reconhecimento de que os *novos rostos* não estavam à espera nem queriam a tutela alheia. Retomando elementos de avanços recentes da arqueologia, recorde-se a complexidade da vida humana em todas as suas formas de manifestação. Afirmar que uma cultura é simples ou primitiva somente é possível a partir de critérios externos a ela, o que, em última instância, torna toda cultura ridícula. A metodologia antropológica ensina a imersão na cultura como método, enquanto alguns europeus insistiam em avaliar o Novo Mundo em contraste com o Velho. Não obstante, o próprio Montaigne já havia colocado a questão referente à verdadeira barbárie acontecida no Novo Mundo. Por isso, o ponto de viragem argumentativo e compreensivo da autoconsciência dos povos originários somente se efetua coerentemente à medida que se pratica uma epistemologia descolonizada e uma hermenêutica pluritópica. À luz de ambas, compreendem-se e congregam-se os resultados da arqueologia, história e antropologia genética na formulação de uma

autocompreensão descolonizada não mais submissa à dialética do senhor e escravo. Para explicitar novos avanços, recorramos às recentes descobertas da arqueologia e da antropologia genética.

Luzia e seus contemporâneos viveram na região de Minas Gerais, mas pouco se sabia de seus hábitos e costumes. Além da datação aproximada entre doze mil e quinhentos e treze mil anos, do genótipo australiano e do fenótipo negroide, pouco mais sabíamos sobre os costumes. Todavia, uma recente descoberta no sítio Lapa do Santo, sepultamento vinte e seis trouxe novas luzes. O crânio encontrado data de sete mil anos antes de Cristo ou nove mil anos antes do presente. A equipe do arqueólogo André Strauss encontrou um crânio no referido sepultamento que sucedeu Luzia em, aproximadamente, três mil e quinhentos anos e mostra que a população da Lapa do Santo tinha prática de ritos funerários, contrariando a suposta simplicidade e trivialidade do processo. Segundo o arqueólogo, o padrão mortuário, a redução de cadáveres frescos e a remoção de partes do corpo caracterizavam o elemento central. Nesse sepultamento, o crânio e as duas mãos foram encontrados intactos e dispostos de forma precisa: a mão direita sobreposta à face esquerda com os dedos apontando para o maxilar e a mão esquerda sobre a face direita com os dedos apontando para o crânio. Tanto as mãos quanto a terceira vértebra da coluna estão amputadas na mesma altura e igual inclinação do corte, sendo realizado em golpe único (Strauss 2015). Isso indica um padrão mortuário preciso e ritual e induz à interrogação referente às razões da disposição das mãos que corresponde exatamente às áreas inversas de controle dos hemisférios cerebrais. Com isso, torna-se patente a existência consolidada de uma população com ritos funerários precisos há nove mil anos. Assim, a admissão da cultura primitiva não se aplica ao caso (Strauss 2015: 2):

Poucos hábitos ameríndios impressionaram os colonizadores europeus antes de tomar e exhibir partes do corpo humano, especialmente quando a decapitação estava envolvida [1]. Embora contestado por alguns autores [2], tornou-se amplamente aceito

que a decapitação era comum entre os nativos americanos em todo o continente e as evidências arqueológicas confirmam que a prática tem raízes cronológicas [3]. Na América do Sul, a decapitação mais antiga é reportada para a região andina e data de cerca 3.000 anos aP no sítio da Ásia 1, Peru. Uma vez que todos os outros casos arqueológicos sul-americanos ocorreram nos Andes (por exemplo, Nazca, Moche, Wari, Tiwanaco), assumiu-se que a decapitação era um fenômeno andino em suas origens e na sua expressão mais inequívoca. No presente contributo, analisamos as evidências disponíveis sobre a decapitação na América do Sul e relatamos a descoberta no centro-leste do Brasil de um caso de decapitação humana diretamente datado de 9127-9438 mil anos aP (todos os intervalos cronológicos relatados aqui são baseados em 95,4% intervalo). Escavado no abrigo da rocha da Lapa do Santo em Lagoa Santa, no Brasil central, este é o caso mais antigo de decapitação encontrado no Novo Mundo, levando à reavaliação das interpretações anteriores desta prática, particularmente no que se refere às suas origens e dispersão geográfica.

A descoberta da equipe de arqueólogos chefiada por André Strauss provoca uma reviravolta nas pesquisas, porque o caso mais antigo de decapitação datava de três mil anos antes do presente, mas a nova descoberta mostra tanto a generalidade da prática no continente, e consequente reconhecimento da cultura comum continental, quanto indica uma estrutura ritual muito mais antiga (nove mil anos antes do presente). Por isso, desconhecer a cultura pré-colombiana equivale a um erro crasso na tentativa de interpretar o período colonial. Tanto a ausência de F-L-R (que “justificou” algo acerca de um povo primitivo desprovido de cultura) quanto a afirmação de cultura violenta não se sustentam, porque não eram decapitações por violência pura e simples, mas uma ritualização da vida social. Quanto mais complexa for a sociedade pré-colombiana, mais estranha se torna a barbárie europeia. Inaceitável em qualquer circunstância, a barbárie colonial apenas evidencia quão estúpido e violento foi o hiato colonial na história dos povos originários.

O eco arqueológico encontra correspondência na antropologia genética. A equipe de pesquisadores, coordenada por Bastien Llamas da Universidade de Adelaide na Austrália com a colaboração de pesquisadores das Américas do Norte e Latina estabeleceu a seriação e decodificação genética do ADN (ácido dextrirribonucleico) de mais de noventa indígenas pré-colombianos desde nove mil anos antes do presente até o início do século dezesseis. A seriação é suficiente para traçar uma história da evolução humana do *Homo sapiens* desde os últimos dezesseis mil anos. A decodificação genética permite compreender tanto a origem dos povos pré-colombianos comparando-os à árvore genética da Austrália, Ásia e Sibéria quanto explicitar a composição genética das tribos pós-colombianas com seus respectivos parentescos. O aporte de conhecimento trazido pela pesquisa permite grande precisão e pequeno custo graças ao mapeamento do ADN mitocondrial, como conclui Llamas (2016: 6-7):

O poder de resolução adicional obtido a partir de calibrações temporais generalizadas faz com que os dados antigos de ADN mitocondrial da América do Sul sejam uma abordagem muito econômica para examinar o tempo, a rota e a sequência precisas de eventos que levaram ao povoamento das Américas. Além disso, este conjunto de dados fornece uma visão genética do possível papel desempenhado pela colonização europeia na redução da diversidade genética geral do nativo americano aos baixos níveis observados hoje. Na ausência de evidências arqueológicas no sul e leste da Beríngia, que é relevante para o povoamento das Américas, será possível uma maior resolução da entrada e as rotas de dispersão dos primeiros colonos com dados genômicos antigos da América do Sul.

A colonização trouxe não apenas a violência cultural que negou a língua, a história e a identidade dos povos originários, mas também a violência genética através da destruição de uma porção considerável da população. Como se não bastasse, juntou-se a isso a escravidão dos povos originários e africanos, a imposição da cultura europeia e a extinção das crenças originárias em nome do

monoteísmo cristão. Finalmente, a colônia nunca foi vista senão como fonte de riquezas a serem exploradas e nunca como região a ser desenvolvida. Por isso, os méritos de um país em relativa independência desde 1822 devem ser considerados, porque ainda não se passaram dois séculos do fim de um regime verdadeiramente execrável que controlava a imprensa, o livro e o conhecimento, como apontamos outrora (Marques 2015: 102-194). Apesar disso, o ensino colonial seguiu à revelia dos ditames imperiais. O povoamento colonial foi violento não apenas na forma, mas na prática destrutiva aplicada às populações originária e africana. A destruição da população originária e a substituição da população original pela mistura afro-americana e a parcela europeia foram suficientes para configurar uma nova raça, um novo povo. A pesquisa coordenada por Bastien Llamas na primeira etapa já apresentou resultados sugestivos (2016: 5ss):

Nenhum dos subtipos de ADN encontrados pelos cientistas nos indígenas que morreram antes do contato com os colonizadores possui um equivalente exato nas tribos de hoje. O resultado corrobora a tese de que a chegada das caravelas ao litoral americano deflagrou o extermínio de até 90% da população nativa original (o grosso da mortandade provavelmente foi causado por doenças infecciosas do Velho Mundo, embora guerras, expedições escravistas e tratamento desumano também tenham contribuído).

O fato de *nenhum* dos subtipos de ADN corresponder às tribos atuais não deixa dúvida do que foi o hiato colonial: ao lado da maciça destruição cultural (língua, ritos, história, etc) houve a destruição biológica: a ausência de sequência genética mostra que a ação europeia foi tão bem orquestrada que não resta *nenhuma* correspondência entre as tribos antigas e as atuais. Sabe-se que a mudança genética de três cromossomos demora milênios, e como não houve esse tempo nos trópicos desde a invasão, tal mudança decorreu direta e decisivamente da ação de extermínio por “guerra bacteriológica” e pelas outras guerras, escravidão e tratamento

desumano. Não restam dúvidas de que a invasão europeia produziu o pior hiato na cultura nativa, tanto cultural quanto geneticamente. Os teóricos que defendem um impacto não tão significativo podem agora remodelar seus pontos de partida, porque o mapa genômico apresentado por Bastien Llamas evidencia o extermínio de noventa por cento dos povos originários e, nesse caso, aplicando-se o percentual às estimativas populacionais, temos uma ideia do desastre que, seguramente, supera os maiores extermínios da história humana, como Todorov destaca (2003: 191):

Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma ideia global (apesar de não nos sentirmos totalmente no direito de arredondar os números em se tratando de vidas humanas), lembramos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: às vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de 1 milhão.

A população exterminada ronda a cifra de setenta e dois milhões de povos originários em um século de invasão³. De fato, por

³ Definitivamente, não nos sentimos confortáveis com afirmações simples em relação à questão demográfica, porque a seriação de dados somente tornou-se rigorosamente estabelecida em um tempo bastante próximo, por isso as análises são aproximativas. Teríamos prazer em dispor de dados precisos, mas não sendo o caso, confiamos-nos aos historiadores, antropólogos e demógrafos e, como em muitos casos as intenções dos autores conduzem a exageros ou minimalizações das informações, ficamos céticos. Perdoados esse interim, apresentamos números exclusivamente no sentido de aludir à possível realidade da colônia. Desculpem-nos, por vezes, o excesso de dados contextualistas, como recorda Ivan Domingues, a quem prontamente reiteramos nosso agradecimento pela leitura extrema precisa do manuscrito. Entretanto, incomoda-nos uma visão pouco afeita ao contexto histórico, porque, definitivamente, somos céticos sobre o que se pode dizer a *história* do Brasil desde os tempos pré-colombianos. Não obstante os excelentes historiadores latino-americanos, incluindo os muitos brasileiros, e leituras fundamentais como a *História da América Latina* (1984-1994) organizada por Leslie Bethel, ainda assim, subjaz certo incômodo sobre a história, a demografia, a geografia humana, os povoamentos e a vida na América Latina e, sobretudo, no Brasil, especialmente em virtude das profundas desigualdades sociais do continente. Um exemplo historiográfico louvável encontra-se na *História Geral da África* (1981-1993) coordenada pela Unesco, o que significou, ao lado da iniciativa dos historiadores africanos, a constituição de uma história do continente, como destacou oportunamente Henk Wesseling. Ao contrário disso e conscientes de que o povoamento da América Latina e, principalmente do Brasil, proveio das imensas massas dos povos originários e dos escravos africanos, sabemos que tanto na culinária, religião, música, língua e vocábulos, costumes quanto na genética e na morfologia somos majoritariamente descendentes das florestas e das senzalas, mas

mais ingênuo que se pudesse supor um europeu, os números não deixam dúvida da intenção perpetrada no Novo Mundo. Nem com muita ingenuidade e boa vontade poder-se-ia desculpar esse massacre. Obviamente, os discursos colonialistas requerem uma interpretação à luz do contexto histórico e das condições do tempo, mas ainda assim, com todo o desenvolvimento da Europa medieval e moderna, não é crível atribuir tanta barbárie ao mero contexto histórico. Até hoje rechaçamos a imoralidade da violência nas tragédias gregas, por isso nos é incompreensível contentar-nos apenas com uma justificativa para tamanha tragédia. Não por acaso, Las Casas sempre nos surpreende com seu discurso anticolonialista. Também os discursos dos povos originários são bons testemunhos da ignomínia do massacre e da barbárie proveniente *ad vero barbari*. Entretanto, se Sepúlveda foi contraposto por Las Casas, talvez tenha sido bem mais difícil contrapor o grande orador jesuíta no *Sermão XIV* de 1633 (1998: XIV, VI):

Oh! se a gente preta, tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativeiro e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade. E que, perecendo todos eles, e sendo sepultados no inferno como Coré, vós, que sois seus filhos, vos salveis, e vades ao céu? Vede se é grande milagre da

somente em 2003 com a Lei nº 10.639 determinou-se a inclusão obrigatória da história e cultura afro-brasileira e africana e em 2008 com a Lei nº 11.645 a inclusão da cultura originária (indígena) nos currículos da educação básica. Se é patente nossa descendência das florestas e das senzalas e somente na década passada essas culturas foram “resgatadas ou incluídas nos currículos”, estamos convencidos de que, em primeiro lugar, a *obrigatoriedade* da inclusão revela o profundo preconceito e exclusão histórica das mesmas; em segundo, essas culturas *não tiveram cidadania histórica* senão por força de lei; em terceiro, ainda duvidamos de que lhes foi feita *justiça histórica*, isto é, em um país cujas demandas por terra envolvem, prioritariamente, latifundiários, posseiros e remanescentes de povos originários e que a população carcerária tem, aproximadamente, sessenta e quatro por cento de afrodescentes, sinceramente, não cremos que já fizemos justiça social aos nossos antepassados, por isso insistimos na contextualização histórica e demográfica das nossas reflexões.

providência e misericórdia divina: *Factum est grande miraculum, ut Core pereunte filii illius non perirent*. [Sucedeu o grande milagre, que, perecendo Coré, não pereceram seus filhos (Num. 26, 10).] – Os filhos de Datã e Abiron pereceram com seus pais, porque seguiram com eles a mesma rebelião e cegueira; e outro tanto vos poderá suceder a vós. Pelo contrário, os filhos de Coré, perecendo ele, salvaram-se, porque reconheceram, veneraram e obedeceram a Deus; e esta é a singular felicidade do vosso estado, verdadeiramente milagroso.

Contrapor-se à retórica de Vieira não foi tarefa simples e talvez somente o testemunho dos povos originários tenha força suficiente para medir-se com tão belo discurso. O discurso religioso no período colonial tende à ambivalência: enquanto alguns religiosos foram fervorosos defensores das liberdades nativa e africana, outros serviam perfeitamente à justificação da ordem social vigente. Não adianta fazer uma interpretação geral, porque seria apologética ou condenatória *tout court*, o que claramente seria ingênuo. A força da palavra precisa ser analisada calmamente, porque não foi dita ao léu nem desprovida de intenções. A compreensão da ambiguidade do discurso religioso exige a paciente caracterização da real ordem do discurso e do direito à palavra. Considerando a retórica religiosa, somente o discurso do nativo pode fazer frente pela sua condição de *testemunho* e como atestaram os sábios astecas falando aos primeiros franciscanos na Cidade do México em 1524 (*apud* Davis 2016: 601):

Vós dissestes que nós não conhecemos o Senhor que está perto e está conosco, Aquele de quem são os céus e a Terra. Dissestes que não eram verdadeiros os nossos deuses. Novas palavras são estas que falais; por causa delas estamos perturbados, estamos inquietos. Pois nossos ancestrais, os que viveram sobre a Terra, não falavam dessa maneira. E deles nós herdamos nossa forma de vida, que eles mantinham em verdade; em reverência, eles cultuavam, eles honravam nossos deuses.

Se aos africanos Vieira recomendou resignação frente ao grande milagre do que ele denomina os doces infernos da cana-de-açúcar, os sábios astecas mexicanos não pareciam tão resignados à nova catequese, porque seus deuses já lhes pareciam suficientemente sábios e bondosos. Esse doce inferno da cana-de-açúcar e a devastação dos povos originários não deixam dúvidas quanto às reais intenções do projeto colonial. A ilha das bem-aventuranças dos fenícios e irlandeses – denominada *Hy Brazil*, *Insulla de Brazil* ou *Isola de Brazil* – não tardou para ser transformada em doce inferno. Àqueles que pregavam um grande milagre que era perder os corpos, mas salvar as almas, o inferno doce era. Aqueles que perderam a liberdade sendo traficados pelo Atlântico ou espoliados de suas terras tiveram que aprender o preço do jovem, do sacerdote, do menino e da donzela. Neste ponto, reconhece-se a dívida de toda a interpretação da história colonial que silencia o discurso do outro – do originário e do africano. É impossível e politicamente imoral a história ou a hermenêutica do Novo Mundo que não reconheça a pluralidade dos discursos e, a considerar pelos números de habitantes, não conceda as primeiras palavras aos povos originários e aos africanos.

2.2. A gênese da brasilidade

A considerar os levantamentos recentes, a população originária brasileira variava entre dois a quatro milhões (no século dezesseis), a que se somaram quatro milhões de africanos no período colonial e cem mil europeus no mesmo período (Domingues 2017: 100-101). Não cremos haver dúvidas de que o projeto europeu teve êxito tanto na dizimação populacional quanto na anulação das culturas originária e africana. O projeto colonial conseguiu transformar a ilha das bem-aventuranças ou a “Terra sem males” (*yvy marã e’y*, em tupi *yby marã e’yma*) dos antepassados num doce inferno da cana-de-açúcar e num verdadeiro moinho de gastar gente. O mínimo que se espera é uma hermenêutica pluritópica

capaz de dialogar com as raças sem subestimar nem sobrelevar qualquer delas. Entretanto, sabe-se que até o século vinte houve quem defendesse a nostalgia dos engenhos, e alguns mitos comuns foram perpetuados justamente em defesa do *status quo* remanescente nos engenhos. A propósito, a Constituição de 1934 não significou promoção da justiça social e defesa dos direitos dos africanos (Mattoso Lopes 2016⁴), e a Constituição de 1988 continuou a tratar o originário como indígena, ou seja, aquele que não tem a plena cidadania brasileira como se pode reconhecer pelos processos de demarcação e espoliação de reservas ambientais. Nessa estratégia de cidadania parcial, povos originários e africanos permanecem como os *novos rostos* continuamente negados. Margutti detectou claramente o problema através da hermenêutica pluritópica (2013: 37): “o *outro*, entendido como um lado mais escuro, necessário para a existência equilibrada e para a autorreprodução bem-sucedida da cultura, ajuda a definir o *mesmo* como a norma quando é usado como um ponto de referência negativa e dá nascimento às estratégias de exclusão e resistência.” Situemos os discursos que justificaram ou denunciaram a condição da tríplice matriz cultural na formação brasileira. Advirta-se inicialmente que as categorias do mesmo e outro, do senhor e escravo são quase unânimes nas leituras dominantes na cultura brasileira. Faremos, portanto, breves notas sobre alguns aspectos que, de certa forma, definem algumas matrizes de pensamento formadoras da identidade nacional. Tal como a *Montanha mágica* de Thomas Mann e a *Paideia* de Werner Jaeger são obras de formação (*Bildung*) para a cultura germânica, assim também *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre, *As raízes do Brasil* de S. Buarque de Holanda e *O povo brasileiro* de Darcy Ribeiro, entre outras e embora, quase sem representatividade

⁴ Mattoso Lopes, A. C. *Os direitos sociais na Constituição e 1934 e o negro como destinatário da ordem social*. Cadernos do Seminário da Pós [Online], 1.1 (2016): s/p. 11 Feb. 2018. Disponível em <http://www.jur.puc-rio.br/seminariopg/index.php/cadernoseminariopos/article/cite/8/ApaCitationPlugin> Acesso em 20/02/2018.

acadêmica, acenaremos para *América Latina: o não-ser* de Roque Zimmermann, como obras de formação da cultura brasileira⁵, especialmente representativas de um padrão que situa as três raças – povos originários, africanos e europeus – em um conjunto que varia entre o politicamente correto e o absurdamente execrável em termos políticos.

Parte considerável das interpretações da realidade nacional considera a primeira obra de Gilberto Freyre o principal movente cultural, enquanto alguns comentadores destacam uma mudança e certa espécie de retratação do autor nas obras posteriores. A questão não se encontra mais nas mãos do autor, pois a obra, uma vez publicada, goza de autonomia em relação a ele. Não lhe cabem mais as pretensões orientadoras da interpretação. Nesse sentido, a obra de Freyre conserva um vigor intelectual e político admiráveis desde 1933, porque evidencia um retrato bastante preciso da forma de pensar brasileira que, mascarada sob o aparente equilíbrio de antagonismos, disfarça o escândalo de uma teoria que justifica política e socialmente uma verdadeira e “indisfarçada nostalgia da civilização do açúcar, do engenho e da casa-grande” (Domingues 2017: 93). A nostalgia freyriana é uma espada de dois gumes, porque, de um lado, escancara a face cruel da política nacional que permanece conservadora a ponto de cultivar uma nostalgia escravocrata explícita e, de outro, mente de forma descarada tentando criar uma plasticidade social sob o rótulo de equilíbrio de antagonismos. Freyre não recusa a dialética hegeliana, antes pensa que entre os polos dessa dialética pode haver equilíbrio. Naturalmente, o dono da chibata não tem dificuldade de usá-la e atestar a paz na senzala, mas isso somente acontece quando o silêncio na senzala já está decidido mesmo antes das vozes serem

⁵ A consideração dessas obras como *Bildung* requer a compreensão polissêmica do termo (Suarez 2005), a saber: a formação prática e a formação de si provenientes do trabalho dos conceitos explicitados nessas obras; a busca daquilo que forma e educa o humano; a capacidade de lançar-nos para além de nós mesmos, mas em busca de autocompreensão; a luta contínua entre plasticidade, maleabilidade formadora e a composição da identidade e alteridade do sujeito na relação com o passado expresso nas artes.

ouvidas. Os antagonismos freyrianos não escondem outra coisa que uma leitura da casa-grande surda à senzala nacional, porque nunca houve equilíbrio de antagonismos. Não obstante todos os antagonismos, não houve equilíbrio, porque onde somente o senhor fala, o silêncio social já está garantido e, como Hegel confirma, a identidade do escravo depende do senhor. Assim, no Brasil, apenas as casas-grandes e seus intelectuais têm reconhecimento⁶.

Equilíbrio somente acontece mediante justiça social. Entretanto, o “intelectual mais premiado da história do país” representa bem a consciência conservadora da política nacional, porque em um país profundamente marcado pela injustiça social somente crê equilíbrio quem fecha os olhos à situação dos povos originários e africanos como, politicamente, se faz até hoje. Como notificamos, africanos não tinham cidadania plena na Constituição de 1934 nem os originários, na de 1988. Essa situação confirma-se na perpetuação do desequilíbrio e das injustiças sociais que povoam o país e que Freyre considera equilibrada (2002: 197):

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo.

As culturas originária e africana não têm cidadania e, não poucas vezes, continuam como reflexo negativo ou o outro a

⁶ Embora tomando conhecimento tardiamente, nossa interpretação comunga, em parte, com a análise de Jesse Souza (2017: 10-35) que reconhece uma lógica do patrimonialismo, da cordialidade e da “viralatice” como subjacentes no pensamento de G. Freyre e S. B. Holanda e que, consequentemente, demoniza o Estado para justificar a força e a liberdade do mercado capitalista.

reforçar a identidade do mesmo. Qualquer leitura da realidade nacional que suprima essas culturas não apenas falha, mas condena novamente ao silêncio aqueles que, historicamente, permaneceram nas margens das terras espoliadas e nas senzalas. Toda e qualquer leitura que reduza a história nacional aos últimos cinco séculos, não é apenas negativa, mas politicamente imoral. O silêncio sobre as culturas pré-colombianas revela o eurocentrismo das análises que tudo fizeram para anular e deturpar a identidade dos povos originários. O esquecimento da cultura africana perpetua a injustiça social decorrente dos séculos de escravismo. Nesse aspecto, a análise freyriana aporta uma grande vantagem, porque identifica as barbáries dos antagonismos. No entanto, isso implica, necessária e politicamente, o dever de dar voz aos silenciados da história nacional: os povos originário e africano. Até o momento, os antagonismos em desequilíbrio apenas agravaram-se e não há unidade nacional graças às profundas injustiças sociais.

Por outro lado, a obra de 1936 de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, realiza uma leitura um pouco distinta da anterior, porque vê na conjunção das raças – originária, africana e europeia – a gênese da realidade nacional. Muito além da cordialidade estampada na obra, o autor tenta responder ao debate da gênese nacional e das razões do atraso social que povoam o país. A obra também conserva um caráter dialético – entre mundo novo e velha civilização, trabalho e aventura, sementeiro e ladrilhador, ruralismo e patrimonialismo, Antígona e Creonte, *ethos* e *eros*, novos tempos e nossa revolução – negando dignidade à aventura e sobrevalorizando a rotina, o planejamento e a burocracia estatal, no sentido weberiano. Todavia, a difícil e densa mistura das raças não encontra uma resposta simples, porque o mito do cadinho racial mediante o caudilhamento das raças constitui um empecilho ao desenvolvimento social. “O caudilhismo, ele o vê como um empecilho à modernização do Brasil” (Reis 2003: 121). Essa crítica ao caudilhismo esconde um arianismo teórico e o desejo inconfessado de um branqueamento e europeização dos trópicos.

Subjacente à crítica ao caudilhismo, novamente reforça-se a negação das culturas originária e africana. A cidadania negada constitucionalmente não seria ainda conquistada pela pena do autor. O branqueamento e a europeização nacional permanecem como um mito recorrente, e Holanda atribui o atraso nacional à junção das culturas. Essa é, novamente, uma teoria eurocêntrica, como se depreende da leitura de Reis (2003: 125):

S. B. Holanda tem desse espírito português uma avaliação diferente da avaliação de G. Freyre. Este considera que o tempo ibérico sem pressa, sem regras, sem relógio, caprichoso, ocioso, que passa lentamente, expressa um grande gosto de viver, um prazer que não cede a imposições externas e que nem se preocupa em formular a resistência: simplesmente não se deixa enquadrar, ignorando prescrições, mandamentos, regras, imposições. E no brasileiro esse espírito português se acentuou com a liberdade do indígena e a alegria do negro. Freyre tem saudade do espírito português. Quanto a S. B. Holanda, ele quer extingui-lo do coração brasileiro! O Brasil precisa e quer mudar.

O espírito nascente ignora prescrições, mandamentos, regras e imposições acentuando a ausência de burocracia e a recusa da rotina, ou seja, do ordenamento social igualitário e da gestão organizada do tempo, de forma a constituir uma processualidade capaz de gerir a vida nacional. A liberdade originária e a alegria africana precisam ser extintas na leitura de Holanda. Novamente, a questão básica permanece: o originário e o africano não têm cidadania nesse projeto de nação. Eles somente são aceitos na condição de se desnaturalizarem, isto é, europeizarem-se. A necessidade de mudança no Brasil não foi pensada incluindo a esmagadora maioria da população colonial (aproximadamente, oito milhões de povos originários e africanos e apenas cem mil europeus), mas sempre se reafirma a necessidade da maioria curvar-se à minoria: os povos originários e africanos europeizarem-

se⁷. Nesse sentido, o país continua como uma senzala tropical em que o originário e o africano estão sob a tutela da elite branca europeia. A liberdade permanece uma ameaça que precisa ser supressa a fim de identificar originário e africano ao modelo social e cultural da mentalidade europeia remanescente (Holanda 2002: 1055):

Normalmente nossa reação ao meio em que vivemos não é uma reação de defesa. A vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo o repertório de ideias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os sem maiores dificuldades.

A disciplina e a submissão da liberdade aos ideais sociais conformariam a vida íntima do brasileiro ao aceitável e desejado padrão europeu. Em nenhum momento, Freyre e Holanda parecem reconhecer a positividade das culturas originária e africana, mas apenas desejam assimilá-las ao padrão que elegeram como dominante. O problema que solapa essa leitura é, justamente, o seguinte: pensa-se a realidade nacional não para todos nem a partir

⁷ A palavra *aproximadamente* não foi usada de forma retórica, mas rigorosamente precisa, porque há dados bastante desconstruídos sobre a demografia brasileira. Apenas para exemplificar situamos dados apresentados por Boris Fausto (2012: 36) sobre o século dezoito: “os cálculos [demográficos indígenas] oscilam entre números tão variados como 2 milhões para todo o território e cerca de 5 milhões só para a Amazônia brasileira.” Em 1740, jesuítas e franciscanos congregavam cerca de cinquenta mil nativos apenas no Norte (2012: 80 e 85), enquanto na região do Rio da Prata, no século dezoito, os jesuítas teriam capturado trezentos mil nativos. Desse povoamento restam 250 mil pessoas descendentes dos povos originários (2012: 38). Da parte da população africana no fim do período colonial, os percentuais de descendentes são, em Minas Gerais, setenta e cinco; em Pernambuco, sessenta e oito; na Bahia, setenta e nove; no Rio de Janeiro, sessenta e quatro (Fausto 2012: 59), porque a força de trabalho foi africanizada (2012: 71): “em 1574, os africanos representavam apenas 7% da força de trabalho escrava; em 1591 eram 37% e, em torno de 1638, africanos e afro-brasileiros compunham a totalidade da força de trabalho.” A situação de Minas Gerais foi emblemática, porque apesar da crise açucareira, entre 1720 e 1750, cresceu o número de africanos nessa capitania, por isso (2012: 89-90) “os dados de população da capitania de Minas, levantados em 1776, mostram a esmagadora presença de negros e mulatos. Dos cerca de 320 mil habitantes, os negros representavam 52,2%; os mulatos, 25,7%; e os brancos, 22,1%.” Nesse sentido, as relações entre demografia, justiça social e educação seriam objeto de grande interesse para aprofundamento.

de todos, mas a partir do padrão europeu e para aqueles que o assimilarem como dominante. O desastre dessa leitura encontra-se na continuidade do *status quo* colonial que não sofre nenhuma mudança. O originário e o africano permanecem como “um empecilho à modernização do Brasil”. Enfim, a questão que nos parece subjacente à interpretação de Holanda é exatamente esta: a liberdade originária e a alegria do africano desconcertam a rigidez do colonizador, e o modo para lidar com isso é suprimi-las em vistas de instituir uma lei geral capaz de modernizar o país mesmo que contrariando as afinidades e personalidades dos indivíduos (Holanda 2002: 1056):

Essa aptidão para o social está longe de constituir um fator apreciável de ordem coletiva. Por isso mesmo que relutamos em aceitar um princípio superindividual de organização e que o próprio culto religioso se torna entre nós excessivamente humano e terreno, toda a nossa conduta ordinária denuncia, com frequência, um apego singular aos valores da personalidade configurada pelo recinto doméstico. Cada indivíduo, nesse caso, afirma-se ante seus semelhantes indiferentes à lei geral, onde esta lei contrarie suas afinidades emotivas, e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo.

Tanto Freyre quanto Holanda parecem conservar uma considerável hostilidade às culturas originária e africana e somente as integram num sistema de pensamento cujo padrão seja europeu. A maioria deve, dessa forma, conformar-se à elite branca que, finda a colônia, continuaria a guiar o país através dos dispositivos estatais pela supressão da ordem natural e imposição dos interesses de uma minoria econômica. Finalmente, Holanda torna patente o que considera as razões da nossa incompatibilidade com os ideais democráticos – a repulsa dos povos originários à hierarquia racional, a resistência aos ideais democrático-liberais e a inconsistência dos preconceitos de raça e cor – e a questão angular assenta-se novamente nas culturas originária e africana, por isso ele afirma categoricamente (Holanda 2002: 1082):

Todo o pensamento liberal-democrático pode resumir-se na frase célebre de Bentham: “A maior felicidade para o maior número”. Não é difícil perceber que essa ideia está em contraste direto com qualquer forma de convívio humano baseada nos valores cordiais. (...) O ideal humanitário que na melhor das hipóteses ela predica é paradoxalmente impessoal; sustenta-se na ideia de que o maior grau de amor está por força no amor ao maior número de homens, subordinando, assim, a qualidade à quantidade.

O advento do pensamento liberal-democrático perpassado pela economia neoliberal junto ao Estado mínimo tem mostrado claramente seus resultados em nosso tempo: a exclusão maciça da grande maioria da população brasileira, sobretudo de proveniência originária e afrodescendente, com a crescente concentração de renda nas mãos de uma minoria rude e nostálgica que sonha com a chibata na mão e transforma gradativamente o país todo em uma moderna senzala neoliberal. Essas interpretações somente encontraram uma versão díspar e à altura na obra de Darcy Ribeiro, especialmente graças à formação do pensamento do autor que partiu de culturas originárias através do método antropológico e progrediu em direção à integração das raças.

Antes de situar propriamente qualquer nota sobre o pensamento de Darcy Ribeiro necessária e curiosamente cumpre advertir que uma série de obras referentes aos *intérpretes do Brasil* simplesmente o ignoram⁸. Desde a excelente edição conjunta dos *Intérpretes do Brasil* realizada em 2002 por Silviano Santiago; os dois volumes de *As identidades do Brasil* de José Carlos Reis de 2003 e 2006; as *Sete lições sobre as interpretações do Brasil* de Bernardo Ricupero de 2008; os *Intérpretes do Brasil* de Gunter Axt e Fernando Schüler de 2011 até *Pensadores que inventaram o Brasil* de Fernando Henrique Cardoso de 2013, não se reconhece a presença desse

⁸ Uma apresentação riquíssima sobre Darcy Ribeiro encontra-se na tese de Lucas Miranda Pinheiro, “*El ingenioso caballero*” Darcy Ribeiro: a trajetória de um “*intelectual andante*” na cultura política e utópica do Brasil e da América Latina. Disponível em http://www.franca.unesp.br/Home/Pos-graduacao/tese_lucas_pinheiro_completa.pdf Acesso em 20/04/2018.

rebelde. Exceção fazem as obras *Um enigma chamado Brasil* de André Botelho e Lilia Moritz Schwarcz de 2009 e os *Intérpretes do Brasil* de Luiz Bernardo Pericás e Lincoln Secco de 2014. Ainda que por mero acaso, algumas exclusões parecem curiosas, porque o autor difere e contradiz de modo frontal e cabal as interpretações de Freyre e Holanda. Enquanto alguns consideram a conjunção das raças uma ameaça à identidade nacional, o antropólogo ressalta exatamente a excepcionalidade proveniente da multiplicidade e da mestiçagem das raças. Os povos originário e africano não precisam ser negados nem branqueados para se integrarem à cidadania brasileira. Essa cidadania nasce, justamente, da mistura e não da exclusão racial. A riqueza nacional não é a pureza, mas a fusão racial, a mistura. Contrário a todo e qualquer arianismo, Darcy Ribeiro quer a multiplicidade tropical e a mestiçagem dos corpos e dos costumes. Sua recusa da europeização não se confunde com o ódio ao europeu, mas situa-o no cadinho cultural capaz de fundir a multiplicidade e as diferenças de onde poderão vir os germes da nacionalidade múltipla e integradora (Ribeiro 1995: 12):

Somos, pois, inelutavelmente, uma criatura a mais da civilização ocidental condenada a expressar-se dentro dos seus quadros culturais. Uma romanidade tardia, tropical e mestiça. Uma nova Roma, melhor, porque racialmente lavada em sangue índio, em sangue negro. Culturalmente plasmada pela fusão do saber e das emoções de nossas três matrizes; iluminada pela experiência milenar dos índios para a vida no trópico; espiritualizada pelo senso musical e pela religiosidade do negro. Deste caldeamento carnal e espiritual surgimos nós, os brasileiros.

Enquanto Freyre endossa os antagonismos entre senhor e escravo, casa-grande e senzala e Holanda rejeita a liberdade originária e a alegria africana, Darcy Ribeiro destaca a tríplice matriz tropical, mestiça e duramente lavada no sangue originário e africano. As tradições originárias e a espiritualidade e sensualidade africanas fundiram uma nova romanidade não mais europeia, mas ainda assim ocidental. Não mais totalitária, mas diversa e plural.

Afastada do sonho de pureza e fundida na beleza da multiplicidade. As diferenças são integradas e geram a unidade a partir da multiplicidade.

A multiplicidade brasileira, entretanto, foi criada a custa de milhares de vidas humanas. A antropologia genética confirma a eliminação de noventa por cento da população nativa, como afirma Bastien Llamas. Quanto aos africanos, as vidas gastas talvez sejam tão numerosas quanto as que aqui chegaram, pois, desde a origem e a travessia do Atlântico as mortes eram numerosíssimas, e os doces infernos da cana-de-açúcar sempre doces foram para quem a chibata movia. Mas nos troncos e senzalas, nenhuma crença suprimia a dor e a certeza da morte iminentes. O resultado foi a destruição das matrizes originais – povos originários, africanos e europeus – que foram reconstruídas, porque os dois primeiros foram moídos sob o peso das chibatas europeias, e os europeus saíram mudados dos ventres dos povos originários e africanos. Sem negar as identidades originária e africana, Darcy Ribeiro vê na transfiguração racial a verdadeira e legítima origem brasileira, isto é, o brasileiro é, antes de tudo, um mestiço (Ribeiro 1995: 13):

Maior ainda foi o desgaste humano. O Brasil tem sido, ao longo dos séculos, um terrível moinho de gastar gentes, ainda que, também, um prodigioso criatório. Nele se gastaram milhões de índios, milhões de africanos e milhões de europeus. Nascemos de seu fazimento, refazimento e multiplicação pela mestiçagem. Foi desindianizando o índio, desafricanizando o negro, deseuropeizando o europeu e fundindo suas heranças culturais que nos fizemos. Somos, em consequência, um povo síntese, mestiço na carne e na alma, orgulhoso de si mesmo, porque entre nós a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Um povo sem peias que nos atenham a qualquer servidão, desafiado a florescer, finalmente, como uma civilização nova, autônoma e melhor.

Ele sabe-se obra de uma nova civilização – um povo síntese – sem negação de nenhuma raça. A diferença dessa síntese ribeiriana é, exatamente, não opor as raças como se uma tivesse que assimilar

e/ou negar a outra. Ele reconhece a positividade das diferenças e as integra numa multiplicidade. Não necessita excluir ou subordinar uma raça à outra, porque reconhece que as diferenças enriquecem. Nesse sentido, é a única teoria social capaz de dar conta dessa realidade transfigurada no Brasil sem perpetuar exclusões. A diferença aportada pelas três raças refunde-se criando um povo (Ribeiro 2006: 411):

Somos povos novos ainda na luta para nos fazermos a nós mesmos como um gênero humano novo que nunca existiu antes. Tarefa muito mais difícil e penosa, mas também muito mais bela e desafiante. Na verdade das coisas, o que somos é a nova Roma. Uma Roma tardia e tropical. O Brasil é já a maior das nações neolatinas, pela magnitude populacional, e começa a sê-lo também por sua criatividade artística e cultural. Precisa agora sê-lo no domínio da tecnologia da futura civilização, para se fazer uma potência econômica, de progresso autossustentado. Estamos nos construindo na luta para florescer amanhã como uma nova civilização, mestiça e tropical, orgulhosa de si mesma. Mais alegre, porque mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades. Mais generosa, porque aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas e porque assentada na mais bela e luminosa província da Terra.

Essa realidade patente na obra de Darcy Ribeiro destaca a pluralidade e a diversidade, a mistura e a diferença, a riqueza da pluralidade e não a “pureza ariana”. Tudo isso ecoa, de certa forma, na análise de Roque Zimmermann acerca da realidade latino-americana em comparação ao continente europeu. A integração racial realizada pelo antropólogo mineiro precisa ser ampliada para a compreensão das realidades econômica e continental: tanto a exclusão econômica propugnada pelo capitalismo quanto a política mundial centrada no eixo euro-nórtico às expensas do sul relegado ao papel de coadjuvante. O capitalismo e a política continental excluíram a maior parcela do sul desterrando-o da totalidade da matriz euro-nórtica da economia e política mundial dos países desenvolvidos. Com isso, os países subdesenvolvidos sempre

permaneceram à margem dessa totalidade (Zimmermann 1987: 234): “o ‘outro’ da totalidade, na ‘exterioridade’, é *nada* para o *ser* do sistema, mas é, apesar disso, *real*. Contudo, a ‘realidade’ do outro *re-siste* para além do ‘ser’ da totalidade. O trabalho não assalariado, real, exterior ao capital como totalidade é esta exterioridade.” A totalidade do sistema exclui as diferenças e, nesse caso, os pobres. O capitalismo e a política mundial não integram os países subdesenvolvidos, antes perpetuam a exploração. Fora do sistema mundial da economia e da política, os países subdesenvolvidos permanecem como negatividade real (Zimmermann 1987: 237-238):

A exterioridade do trabalho vivo é o ponto de apoio *exterior* ao sistema que exigia Arquimedes, o não-capital; a realidade além do ser do valor objetivado passado. Este é também o ponto de apoio da *filosofia da libertação*, mesmo que seus detratores superficiais lho neguem por ignorância. Pela categoria da “totalidade” o oprimido como oprimido no capital é só *classe* explorada; mas no caso de constituirmos também a categoria da “exterioridade”, o oprimido como pessoa, como homem (não como assalariado), como trabalho vivo não-objetivado, poder ser *pobre* (singularmente), e *povo* (comunitariamente). A “classe” é a condição social do oprimido como subsumido no capital (na totalidade); o “povo” é a condição *comunitária* do oprimido como exterioridade.

O outro não pode ser renegado pela sua diferença, antes, precisa ser integrado. A condição da integração é, justamente, o reconhecimento da diferença. A alteridade não pode se manifestar em toda a sua força e especificidade se amordaçada pela identidade. O reconhecimento da diferença é que torna rica a cultura. Nesse sentido, a teoria de Ribeiro integra as diferenças na mestiçagem e Zimmermann evita a violência totalitária conservando a alteridade e exterioridade – o outro – na sua independência, porém sem exclusão. A integração social somente é possível com respeito às diferenças que, de modo preciso, exige justiça econômica, política e

social. As diferenças ou alteridades negadas são, precisamente, os povos originários e africanos preteridos pelos europeus que sempre se colocaram como centro do projeto do Novo Mundo. Os *novos rostos* somente conservam sua novidade e alteridade à medida que são respeitados nas diferenças. A assimilação da alteridade pela identidade sempre é violenta. A alteridade verdadeira conserva a rebeldia da diferença. Outro sinal fundamental dessa diferença é justamente a língua. Quando o projeto colonial renomeou o *nheengatu* como *nheengaíba*, processou-se a primeira violência da negação da diferença. A recusa em ouvir a voz do outro marcou a primeira destruição sistemática da identidade linguística nativa, entretanto essa negação renova-se continuamente quando a língua é substituída pelo idioma estrangeiro ou quando se nega o valor do discurso feito sem mesmo ouvi-lo. Essa postura é vastamente testemunhada por diversos escritores. O próprio Antônio Vieira testemunha o caráter ambíguo do projeto colonial e mostra como o conflito se sucedeu à aparente paz e instaurou a violência da conquista (Vieira 2008: 414, *Carta LXXXVI*):

Na grande boca do rio das Amazonas está atravessada uma ilha de maior cumprimento e largueza que todo o Reino de Portugal, e habitada de muitas nações de índios, que por serem de línguas diferentes e dificultosas são chamados geralmente Nhengaíbas [má língua, língua ruim, imprestável ou incompreensível]. Ao princípio receberam estas nações aos nossos conquistadores em boa amizade; mas, depois que a larga experiência lhes foi mostrando que o nome de falsa paz, com que entravam, se convertia em declarado cativoiro, tormaram as armas em defesa da liberdade e começaram a fazer guerra aos portugueses em toda a parte.

A leitura atenta de Vieira permite compreender a dicotomia do encontro: de um lado, a receptividade em boa amizade e a larga experiência e, do outro, a redução da linguagem originária à condição de língua imprestável, a falsa paz e o declarado cativoiro. Outra não seria a reação senão fazer guerra *em defesa da liberdade*.

A negação da alteridade sempre foi um ato de instauração da violência e nenhuma relação pode ser saudável se não instaura a paz e a liberdade, vale dizer, se não reconhece o diferente, seu lugar de fala e o discurso que emerge dessa insubordinável alteridade. Contra todo discurso de branqueamento de Freyre e Holanda erguem-se a alteridade e a diferença como resposta daqueles que não se subordinam ao projeto hegemônico colonial que pretendia reduzi-los ao não-ser. O lugar da liberdade, da alteridade e da diferença revela-se no ato do discurso.

2.3. O lugar da linguagem

Após situar os *novos rostos* que emergiram como atores na história ocidental e a *gênese da brasilidade* a partir da mestiçagem das raças, precisamos reconhecer o direito à palavra. O *nheengatu* renomeado *nheengaíba* não significa apenas um gesto linguístico do invasor, mas a deslegitimação do lugar da palavra dos povos originários. Desautorizar a palavra implica uma redução do outro ao silêncio e à imposição de um lugar diverso no discurso. Não obstante a separação entre o *Kenyanthropus platyops* e o *Homo rudolfensis* date de três milhões e meio de anos antes do presente e nossa gênese remeta-se à linhagem *rudolfensis*, somente há sessenta mil anos emergiu o *Homo sapiens* com algumas características precisas: o bipedismo, o polegar opositor, a ritualidade, a labialidade, a encefalização, o ADN e a linguagem. A hominização foi um lento processo em diversas fases: o bipedismo libertou a capacidade manual e, conseqüentemente, o domínio de alguns fenômenos naturais e o princípio da instrumentalidade. O complemento necessário foi o polegar opositor que permitiu a precisão no gesto e o manuseio de objetos em escala de maior complexidade. O registro da ritualidade deu-se nos primeiros sepultamentos, na percepção da morte e nas possíveis significações pós-morte. O bipedismo, a manualidade e o domínio do fogo incorporaram a proteína animal processada, propiciando, por um lado, a retração da mandíbula e a

emergência da labialidade. Por outro lado, a proteína animal processada dilatou o cérebro e propiciou a encefalização, a saber, a passagem de seiscentos a um mil trezentos e cinquenta centímetros cúbicos de massa craniana, aproximadamente, graças ao gene HAR₁F. O ADN complexificou-se, mas manteve uma semelhança de sessenta por cento com as minhocas e de, aproximadamente, noventa e oito por cento com os chimpanzés. E, finalmente, com todos esses melhoramentos evolutivos emergiu a linguagem como resultado do gene FOXP₂. Embora todos os organismos vivos partilhem quatro letras do alfabeto A-T-C-G, apenas a espécie *Homo sapiens* desenvolveu a linguagem articulada graças ao gene FOXP₂ (Cunha 2010). E, nesse sentido, todos os seres humanos, por serem *humanos*, gozam de linguagem, mas não são todos que gozam do direito de falar e de serem ouvidos.

A linguagem é, portanto, conatural à humanidade e, nesse sentido, constitutiva e definitiva do fenômeno humano. Com isso, estamos dizendo que a linguagem do *homo americanus* não apenas foi ignorada, mas decididamente silenciada no projeto colonial. E quando nos referimos à filosofia, o problema torna-se sobremaneira mais complexo, porque há muitos preconceitos linguísticos na história do pensamento. Há quem distinga idiomas filosóficos e exclua outros dessa condição. Não por acaso, Martin Heidegger constitui um dos melhores e mais recentes exemplos, porque ele afirmou a menos de um século que *só é possível filosofar em grego e alemão*. O campo de batalha do idioma filosófico acende um problema prévio: o limite da comunicação. Ainda há quem defenda a tese heideggeriana solidamente⁹, mas não são poucos seus opositores. Esse preconceito exclusivista do filósofo da Floresta Negra não é senão uma recalitrância da antiga afirmação grega de que todo idioma não grego é bárbaro. Mais ainda, quando se mergulha na gênese sombria do alemão, reconhece-se onde o Führer encontraria os “reservatórios de

⁹ Alexander de Carvalho, *Por que só é possível filosofar em grego e alemão?* Disponível em <http://philosophianarede.blogspot.com.br/2012/05/por-que-so-e-possivel-filosofar-em.html> Acesso em 14/01/2018.

veneno e de analfabetismo moral em qualquer língua”, como afirmou George Steiner em *Linguagem e silêncio* (2014: 137). Essa postura política do Führer teria contaminado o pensamento do filósofo a ponto de defender o suposto exclusivismo grego e alemão. Steiner refina a análise (2014: 137):

O nazismo encontrou na língua exatamente o que precisava para expressar sua selvageria. Hitler ouviu, dentro do idioma pátrio, a histeria latente, a confusão, a qualidade de transe hipnótico. Ele mergulhou certo para dentro da vegetação rasteira da linguagem, para dentro daquelas zonas de escuridão e de clamor que estão na infância da fala articulada e que vêm antes que as palavras se tornem suaves e provisórias ao toque da mente. Ele pressentiu no alemão uma outra música além daquela de Goethe, Heine e Mann; uma cadência áspera, metade jargão nebuloso, metade obscenidade.

Essa suposta superioridade do alemão em relação aos outros idiomas coaduna-se perfeitamente com a postura filosófica de Heidegger e, talvez, por isso mesmo resultou na afirmação: *só é possível filosofar em grego e alemão*. Alie-se a isso o inquestionável comprometimento político do filósofo da Floresta Negra com o nazismo soberbamente explicitado por autores como Jean-François Lyotard, Victor Farías, Roger Pol-Droit e, incontestavelmente, pelos próprios *Cadernos Negros* (*Schwarze Hefte*)¹⁰. Entretanto, para nosso propósito, o debate heideggeriano é meramente exemplar, porque o que nos interessa, na verdade, é a situação do idioma filosófico na colônia. Uma vez dotado de linguagem, o ser humano apenas modula o idioma em que se exprime e justifica suas verdades. No período colonial, o problema não é menos relevante, porque ainda hoje algumas comunidades quilombolas conservam

¹⁰ Referimo-nos aos volumes das obras de Martin Heidegger: *Überlegungen II-VI – Schwarze Hefte* 1931/38. GA 94. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014; *Überlegungen VII-XI – Schwarze Hefte* 1938/39. GA 95. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014 & *Überlegungen XI-XV – Schwarze Hefte* 1939/41. GA 96. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014. Para uma consideração distinta do legado heideggeriano leia-se, inicialmente, o ótimo artigo de Edgar Lyra, *Sobre a recepção dos Cadernos Negros de Heidegger*. In: *O que nos faz pensar*, n° 36 (março de 2015), p. 53-74.

seus idiomas ou dialetos originais e nas comunidades originárias, a pluralidade linguística é muito mais ampla que o imaginado. Além disso, tal como a mestiçagem racial, houve uma farta e inequívoca fusão idiomática entre as matrizes originária, africana e portuguesa. A língua portuguesa nos trópicos nunca se reduziu ao idioma de Camões, tal como a Hélade não falou Homero. O padrão ou norma culta linguística não deve ser confundido com a língua praticada. Uma confusão dessa forma seria como tentar corrigir Guimarães Rosa ou Saramago pela gramática camoniana. A língua enquanto organismo vivo efetiva-se na comunicação, e a redução à norma culta erige um preconceito linguístico inequívoco. O mesmo se pode dizer de alguém que queira corrigir as gramáticas das línguas francas mundiais do império romano e dos nossos dias – o latim e o inglês –, respectivamente, por Horácio, Cícero e Shakespeare. O que se torna patente, portanto, são as distinções vivas entre o idioma como instrumento de comunicação ordinária e a norma culta, os idiomas nacionais e a língua franca acadêmica. A norma culta preterida na prosa cotidiana mesmo pelos bem-falantes não significa nenhum desprezo, mas apenas a vivacidade e informalidade da comunicação cotidiana. Assim também, na linguagem acadêmica, geralmente, não se usam dialetos, mas a norma culta ou a língua franca internacional. Nem por isso os idiomas são desprezíveis. A expressão acadêmica do pensamento não se reduz a qualquer idioma. Muito menos a capacidade reflexiva. A questão do idioma na expressão do pensamento liga-se mais a questões da política acadêmica. Um congresso internacional em nossos dias, geralmente, acontece em inglês. Nem por isso a regência e as teses seguirão o mesmo padrão em todos os estabelecimentos de ensino. Se assim o fosse, obrigatoriamente todos os estudantes deveriam defender teses em inglês ou mandarim. Entretanto, quando o interesse de internacionalização acadêmica se impõe, assim se faz. Não resta dúvida de que o latim foi o primeiro exemplo de internacionalização. Nem por isso reprovamos as obras cartesianas que o preferiram ao francês. Indo

mais direto, nosso argumento é o seguinte: a expressão idiomática da filosofia decorre da política acadêmica. Por isso tivemos, durante o período colonial, uma profusão idiomática e uma expressão acadêmica do pensar através do latim que ainda era a língua franca acadêmica em muitos países e o idioma oficial da instituição responsável pelo ensino, aquela que foi delegada pela coroa lusitana.

O debate em torno do idioma parece, nesse sentido, um problema recorrente quando se tenta absolutizar determinada postura filosófica. Cremos que há muitas razões antes dos limites de um idioma, há uma razão primeira de ordem essencialmente política. Tal como a postura heideggeriana reafirmou politicamente a universidade alemã, qual não seria a decisão subjacente à exclusão do latim? Colocamos esta questão para debater o exemplo de Cícero dividido entre o grego e o latim. Invocamos esta questão para situar a antiguidade e seriedade da situação filosófica subjacente, porque não raro uma decisão linguística orienta uma parcela considerável das interpretações filosóficas. Para tanto, cabe-nos entender a colocação do problema feita por Cícero em *Dos limites extremos*, I, 2.4-6 (*apud* Pereira 2010: 65-66):

[4] Mais difícil é satisfazer aqueles que declaram desprezar as obras em latim. Para começar, há uma coisa que neles me espanta: porque é que em temas da maior profundidade não se encantam com a língua materna, ao passo que essas mesmas pessoas leem sem enfado peças de teatro em latim, traduzidas literalmente do grego? Quem será tão hostil, por assim dizer, ao nome romano que despreze ou enjeite a *Medeia* de Ênio ou a *Antíope* de Pacúvio, dizendo que se encanta com essas mesmas peças em Eurípides, e as detesta em latim? «Então eu antes hei-de ler – dirá ele – os *Camaradas na Efebria* de Cecílio ou *A Mulher de Andros* de Terêncio do que uma e outra destas peças por Menandro?». [5] A minha discordância para com esses vai até ao ponto de, tendo Sófocles escrito admiravelmente a *Electra*, eu achar que a devo ler na tradução de Atílio, apesar de malfeita. Foi desse que Lucínio disse que era «um escritor de ferro», mas, em meu entender, não deixa de ser um escritor para se ler. É que ser completamente ignorante da nossa poesia é da mais preguiçosa inércia ou da mais excessiva

exigência. Quanto a mim, parece-me que não são suficientemente cultos os que ignoram as nossas obras. Então nós não lemos com menos prazer: «Quem dera que no bosque...» [*Vtinam ne in nemore* (Medeia, 1)] do que a mesma coisa em grego, e as discussões de Platão sobre o bem e a felicidade, não nos há-de agradar que sejam desenvolvidas em latim? [6] E então, se nós não fizermos ofício de tradutor, mas, que além de prestarmos atenção ao que disseram esses autores, que apreciamos, lhes acrescentarmos a nossa maneira de ver e a nossa maneira de expor, que razão haverá para preferirmos as obras gregas às latinas que forem compostas com brilho e não sejam meras traduções do grego?

Os detratores das obras em latim são os desafetos ciceronianos, porque o preconceito não se refere ao conteúdo, mas ao idioma. As obras gregas traduzidas em latim não angariam reconhecimento e não reconhecem também a poesia latina, pois usam de excessiva exigência. O problema encontra-se na ignorância das próprias obras. E passados tantos séculos sabemos quão originais foram Horácio, Cícero, Ovídio e tantos outros que floresceram o Lácio. Entretanto, o desconhecimento do latim com toda sua produção parece ser uma constante desde Cícero. A solução para esse tipo de questão cremos que se encontra justamente na atitude inversa: o mergulho na tradição latina. Eis o propósito que desenvolveremos na última parte desta pesquisa. Muitas vezes, como disse o sábio Guimarães Rosa – *copiar dos outros é fácil, difícil é reparar as belezas a partir do próprio umbigo* –, por isso voltaremos nossa atenção às latinidades donde se originou nossa prática acadêmica colonial, embora Lima Vaz ateste que “a filosofia entre nós, sem escala e sem densidade, não só era rala, mas obra de poucos e de segunda mão, à exceção das teses, (...) imperando os manuais e os compêndios” (*apud* Domingues 2017: 55). Preferimos voltar nossos olhos para as belezas do próprio umbigo, ainda que diminutas. Estaremos atentos à exceção que as teses constituem na história da vida acadêmica colonial e, para tanto, precisaremos ler, traduzir e comentar para, só então, ajuizar o mérito de seu

conteúdo. Sem conhecermos o que resta da história acadêmica colonial, qualquer juízo poderá ser demasiado apressado. Obviamente, a questão do valor da produção acadêmica colonial aponta diretamente para uma análise das interpretações já disponíveis dessa produção e, ao lado de Leonel Franca, Lima Vaz marcou época com sua interpretação. Entre outras coisas, L. Franca afirma que o que se “nota na generalidade dos escritos filosóficos brasileiros é a falta de originalidade” (*apud* Domingues 2017: 61). Não questionamos a invejável competência desses autores, mas cremos que há duas faltas genéticas em suas avaliações: a primeira refere-se à análise dos escritos remanescentes do período colonial, pois ajuizar qualquer postura requer seu conhecimento e, a segunda liga-se à mal-entendida questão da originalidade que retomaremos mais atentamente adiante. Para o momento, não vejo quão plausível seria a negação da originalidade sem a leitura dos escritos coloniais e, principalmente, qual seria o estatuto da originalidade no pensamento colonial. Neste ponto, creio haver um engano sincero na avaliação de Franca, pois se entendermos a originalidade enquanto busca de um pensar que aporta novas contribuições à tradição filosófica, então o critério não se aplica aos textos coloniais. A busca pela originalidade foi bem exemplificada por Gianni Vattimo em *O fim da modernidade* (2002: 97), porque a modernidade europeia teria instituído o pensamento “novidadeiro”, a busca da “inovação” e a “fé no valor do novo” como critérios de validade e verdade no pensamento e esse “caráter inovador” (Gomes 2005: 199) parece ser exatamente o que a *Ratio Studiorum*¹¹, séculos antes, recusava ostensivamente. Entretanto, a originalidade enquanto novidade e inovação, o aporte de novas contribuições à tradição filosófica constituem-se como tarefa impossível no ensino jesuítico,

¹¹ Os jesuítas, geralmente, grafam a expressão *Ratio Studiorum* precedida pelo artigo definido masculino em referência a *O método pedagógico dos Jesuítas: o “Ratio Studiorum”* segundo a tradução de Leonel Franca (1952). Entretanto, *ratio* é um substantivo feminino, por isso empregamos a *Ratio* mesmo nas referências ao método. Entenda-se, com isso, que priorizamos o sentido latino da expressão.

porque entre os dotes dos professores de filosofia constava a seguinte norma (Franca 1952: 122-123):

Os professores de filosofia (exceto em caso de gravíssima necessidade) não só deverão ter concluído o curso de teologia senão ainda consagrado dois anos à sua revisão, afim de que a doutrina lhes seja mais segura e mais útil à teologia. Os que forem inclinados a novidades ou demasiado livres nas suas opiniões deverão, sem hesitações, ser afastados do magistério.

Essa orientação encontra-se entre as Regras do Provincial e deveria ser aplicada a todos os professores. Nesse sentido, a originalidade não apenas torna-se inviável quanto perigosa. Sabemos, entretanto, que nem todos os professores foram fiéis ao princípio tanto na adoção do pensamento cartesiano quanto de outros modernos (Gomes 2005: 199-221), custando-lhes inclusive o direito à cátedra. Por isso, o valor das teses e do ensino colonial exige um trabalho bem mais lento e introdutório, a saber: “e então, se nós não fizemos ofício de tradutor, mas, que além de prestarmos atenção ao que disseram esses autores, que apreciamos, acrescentarmo-lhes a nossa maneira de ver e a nossa maneira de expor, que razão haverá para preferirmos as obras gregas às latinas que forem compostas com brilho e não sejam meras traduções do grego?” Adotamos *in totum* as palavras de Cícero, porque cremos necessário o ofício de tradutor, em primeiro lugar, e a análise desses escritos à luz da nossa maneira de ver e expor seu conteúdo para, em segundo lugar, avaliarmos o teor filosófico das teses e escritos latinos do período colonial. *Senza essere traditore, dopo fare la traduzione*, poderemos avaliar se os escritos se reduzem a meras repetições dos manuais acadêmicos. Antes disso, ajuizar é temerário. Além disso, há que se considerar também certo desprezo a tudo que soe nacional. Nosso *sintoma de vira-lata* parece ter raízes acadêmicas profundas, visto que muitos brilhantes professores se dignam a passar a vida entre a exegese e os comentários acadêmicos mesmo sabendo quanto valor se lhes atribuem os filósofos

comentados. Obviamente, não desprezamos nem ignoramos que exegese e comentário constituem os modos básicos da academia brasileira. Estranha seria a redução do fazer filosófico a ambos ou apenas uma das formas. Cícero identificou com precisão o desprezo pelas coisas nacionais (*Dos limites extremos*, I, 3.10-4.11 (*apud* Pereira, 2010, p. 66):

[10] Por mim, não me canso de me admirar, de onde vem este desdém tão estranho pelas coisas nacionais. Não é aqui, de modo algum, o sítio para o ensinar, mas é assim que sinto, e já muitas vezes expus como a língua latina não só não é pobre, como vulgarmente se julga, mas é ainda mais rica do que a grega. Pois quando é que se viu que, ou a nós ou, direi mesmo, aos bons oradores e poetas, desde que houve modelo a quem imitassem, nos faltasse algum dos ornatos necessários à abundância ou elegância do discurso? Eu, por mim, uma vez que entendo que nos trabalhos, esforços e perigos do Forum, não desertei o posto de defesa em que fui colocado pelo povo romano, devo sem dúvida, na medida de minhas forças, trabalhar, para que os meus concidadãos se tornem mais instruídos, graças à minha actuação, estudo e obra, sem estar a contender muito com aqueles que preferirem ler os textos gregos, desde o momento em que os leiam, e não finjam; e devo ser útil àqueles que quiserem servir-se de ambas as literaturas ou que, se tiverem a sua, não sintam muito a falta da outra. [11] Quanto àqueles que prefeririam que escrevêssemos sobre outro assunto, devem ter a isenção de reconhecer que já escrevemos muitos livros, mais do que ninguém no nosso país, e que escreveremos talvez mais, se tivermos vida; e quem se acostumar a ler com cuidado estas nossas obras de filosofia será de opinião que não há assunto sobre o qual valha mais a pena ler.

Contra certo e inconfessado desprezo pelas coisas nacionais, cremos ser nosso dever dar voz aos escritos que foram silenciados desde a controversa reforma do Marquês de Pombal. Não se nega a ninguém o valor de comentar e analisar minuciosamente as obras estrangeiras, porque nossa academia elegeu esse método como prioritário no fazer filosófico. Entretanto, os escritos que elegemos intencionam, por sua vez, o espaço de dignidade necessário à

compreensão adequada na história do ensino nacional. Embora sejamos incomparavelmente menos pretensiosos que Cícero, porque nossa pesquisa ainda se inscreve como obra de aprendiz, acreditamos que “quem se acostumar a ler com cuidado estas nossas obras de filosofia será de opinião que não há assunto sobre o qual valha mais a pena ler.” Aplicamos essa afirmação quanto ao valor dos escritos coloniais para a compreensão do modelo de ensino colonial. Não os sobrevalorizamos nem desprezamos, apenas queremos apresentá-los dentro da sistemática do fazer filosófico, tanto para situar o universo intelectual do qual emergiram quanto para compreendermos o tipo de esforço realizado na transmissão da tradição ocidental do pensamento naquilo que se denomina a Segunda Escolástica ou Escolástica Colonial.

Obviamente, toda obra de cunho filosófico no Ocidente tem uma clara filiação indo-europeia, por isso os *novos rostos* que receberam a herança acadêmica europeia através dos colégios coloniais – jesuíticos, carmelitas, franciscanos e outros – não inventaram a obra, mas pensaram filosoficamente à margem do mundo autodenominado civilizado. A visão de mundo que emerge das margens não pretende negar as outras formas de pensamento, mas apenas pensar a partir do seu próprio lugar considerando suas diferenças e limites. Naturalmente, à compreensão europeia, o pensamento proveniente do outro lado do Atlântico pode não ter nenhuma significação e a pretensão do fazer filosófico nem sempre foi ou precisa ser de transmitir um conhecimento universal, mas apenas pensar-se a partir de sua própria situação no mundo. Nesse sentido, unindo as diferentes matrizes raciais e culturais, perpassadas pelos tentáculos da milenar experiência dos povos originários, o pensar do Novo Mundo dificilmente reduz-se à repetição de uma tradição escolar, mas a avaliação do teor dessa escrita dependerá da leitura e tradução dos escritos que ora ocupam nossa atenção. Certamente, nossa tarefa não busca reconhecimento, porque até o presente desconhecemos quem quisera estudar esses escritos. Sabemos que alguma virtude poderá ter, pois os escritos

inéditos ora pesquisados são um pouco do resultado da milenar tradição indo-europeia fora dos limites do Velho Mundo.

Voltemos nossa atenção, precisamente, à constituição histórica de uma instituição de ensino filosófico colonial para percebermos o estatuto social e as pretensas funções que lhes eram atribuídas. Consideremos, nesse momento, a constituição do Colégio do Maranhão como uma das experiências do ensino filosófico colonial no Novo Mundo. E se, depois de percorrer todo o caminho, reconhecermos a vaidade e o fogo-fátuo a devorar o resultado do trabalho, ainda assim teremos orgulho de repetir as palavras de Oswald de Andrade em *Ponta de lança* (1943-1944) que talvez sejam um justo juízo e amparo para quem, como Cícero, estranha o desdém às coisas nacionais: *sempre enfezei ser eu mesmo. Mau mas eu.*

A narração de si expressa na capacidade de contar a própria história não se reduz apenas ao saudosismo e à mitificação do passado. Ao contrário, o saudosismo peca por idealizar o real e a mitificação, por produzir silêncio. A incapacidade de confrontar o passado dá vazio tanto aos mitos fundadores que idealizam e impedem de ver as barbáries e outros crimes históricos quanto abrem espaço para a “compulsão à repetição”, no sentido freudiano da expressão. Tudo o que não é integrado na e da história de um povo e reduzido ao silêncio pavimenta o caminho para novas barbáries. Por isso, a negação da história sempre foi um recurso útil aos regimes totalitários que buscam mitificar o passado, como se reconhece na lógica do esquecimento que tentou apagar a vida de, aproximadamente, seis milhões de judeus no século vinte e setenta e dois milhões de pessoas dos povos originários do Novo Mundo no século dezesseis, sem mencionar a trágica escravidão e morte impostas aos africanos. Não obstante a barbárie, os povos se reinventaram e, particularmente, a América Portuguesa – *Hy Brazil* – deu lugar ao paraíso das diferenças, justas e injustas, através da gênese mestiça dos povos nascidos das diferenças entre povos originários, africanos e europeus. Tanto nas raças quanto nas

línguas, costumes e idiomas, o povo brasileiro não nasceu da imposição da unidade rígida de um padrão ariano, mas da pluralidade genética e idiomática. Dificilmente, Camões entenderia o “idioma nato-afro-europeu” que falamos. Nenhum termo dá conta da diferença, da pluralidade e da alteridade, por isso muitos discursos tentam negá-los. Quaisquer pensamento e discurso sobre a brasilidade que ora somos não precisa, primeiramente, arianizar-se, mas tornar-se mestiço – originário, africano e europeu – porque nenhuma epistemologia colonizada e europeia dá conta de suportar a diferença desse continente tropical. Pensar nossa brasilidade é, antes de tudo, pensar a diferença e a alteridade irrenunciáveis de um povo que não estava à espera de Cabral e que não apenas pensou, mas inventou seus modos de pensar filosoficamente nos trópicos que não são tão tristes, apesar de tantas violências.

III

Collegii Maragnoniensi

Nada, que retenha ou perca a própria existência, pode existir sustentado pela existência de outro.

(R. Homem, Ente, substância e acidentes, IV)

Tanto historiadores quanto filósofos não carecem de muita informação para repetir pela enésima vez que não houve filosofia no Brasil colonial. Entretanto, não falaremos do Brasil, mas do Maranhão e, precisamente, do Colégio existente naquele Estado que viveu independente de tudo o que chamamos de Brasil. Um enorme Estado que compreendia quase todo o Norte e Nordeste e desenvolveu-se a ponto de Antônio Vieira empregar tempo para escrever seu *Cursus Philosophicus* naquelas terras. Nelas floresceu um Colégio de destacada importância, porque teve longa duração. Talvez tenha sido o Colégio Máximo e dele resultam uma série de escritos que catalogamos no próximo capítulo. É lugar comum na historiografia afirmar a existência de Universidades na América Espanhola e negá-las na Portuguesa, mas há pormenores curiosos nesse fato, porque muitos Colégios da América Espanhola apenas adotavam o nome de Universidade e isso pode sugerir boas considerações históricas como veremos¹. Em segundo lugar, analisaremos a constituição histórica e legal do dito Colégio *Máximo* do Maranhão e as consequências advindas desse fato e, finalmente,

¹ Recorde-se o quarto capítulo de *Raízes do Brasil*, especialmente a primeira nota acerca da *Vida intelectual na América Espanhola e no Brasil*, em que Holanda destaca a carência do ensino colonial na América Portuguesa e, por óbvio, o faz à margem da história do ensino desenvolvido na colônia.

anotaremos algumas características sobre a forma do ensino filosófico na Segunda Escolástica íbero-americana no sentido de avaliar o pouco que nos resta dos documentos remanescentes do Estado do Maranhão. Advertimos que nossa tarefa é ingrata, porque não temos a *expertise* necessária aos historiadores de profissão e nosso interesse é propriamente o ensino filosófico no Brasil que, como Serafim Leite alegou, ainda carece de estudo sistemático nas fontes. Por isso, ficaremos satisfeitos se alcançarmos o mérito de despertar o interesse dos bons historiadores e de estudantes mais qualificados para desempenharem essa tarefa.

3.1. O ensino no Novo Mundo

A compreensão do sentido e alcance do ensino colonial na América Portuguesa não pode ser dissociado da América Espanhola, embora, costumeiramente, diga-se que a diferença seja insuperável em virtude de investimentos completamente distintos. No entanto, se falta clareza quanto aos processos de instituição do ensino no Novo Mundo, sequer saberemos avaliar coerentemente os alcances e limites das práticas efetivadas. O exercício do domínio no Novo Mundo teve dupla face: a primeira, a conquista material subjugando e matando noventa por cento da população originária, o que, de longe, constitui o maior genocídio da história conhecida, e a segunda, a conquista simbólica ou ideológica, cujas raízes e consequências são muito mais funestas. Nessa prática, havia duas pretensões subjacentes: a erradicação das crenças primevas e a conversão dos povos originários ao catolicismo. A efetivação do projeto dependia tanto da erradicação das crenças para que os povos originários perdessem a confiança e admitissem a deslegitimação das próprias tradições quanto de um longo processo de substituição das crenças ancestrais por novas tradições. O trabalho de deslegitimação era realizado pelos primeiros missionários no afã de mostrar as idolatrias praticadas pelos povos originários. Vencida essa etapa, poderiam iniciar a segunda: a incrustação de novas

crenças em vistas de constituir uma nova mentalidade. Essa etapa poderia acontecer, primeiramente, pela pregação e, na segunda fase, por um exercício sistemático de conquista ideológica através do ensino e formação de nova mentalidade. É nesse diapasão que se inscreve o interesse inicial pela constituição de instituições de ensino no Novo Mundo. Embora, não poucas vezes, a razão apresentada para tanto seja a suposta superação da ignorância. Entretanto, considerando o conhecimento que se tem atualmente, que ainda é pequeno, sobre as culturas nativas, sabemos que a escrita já estava difundida no Novo Mundo. O melhor exemplo encontra-se nos clássicos provenientes, sobretudo, da América Central já elencados anteriormente. A pregação no Novo Mundo, porém, precisava tanto negar as tradições escritas dos povos originários nas suas obras quanto formar uma outra tradição, pois onde as tradições vigem, dificilmente instaura-se um novo padrão de crenças. O caminho adotado foi da supressão geral de tudo o que provinha dos povos originários e a imposição de um novo discurso. Para ilustrar esse ponto recordem-se duas obras narrativas opostas: o olhar sobre a chegada dos invasores e a interpretação da pregação jesuítica pelos povos originários.

A chegada ao Novo Mundo foi idilicamente figurada no filme *1492, A conquista do paraíso* de Ridley Scott (1992): o invasor aparece no final como sinal de redenção diante dos problemas intertribais enfrentados pelos povos originários. Destacam-se as pretensas virtudes heroicas dos descobridores em contraste com a suposta inocência dos povos originários. Enfim, reproduz-se mais do menos: reforça-se a visão comum do invasor como uma espécie de salvador divinamente enviado para retirar os brutos da ignorância. Se olharmos para um documento histórico, saberemos que essa visão dos povos originários difere consideravelmente das opiniões corriqueiras, porque tiveram clara consciência das consequências que estavam por vir ao Novo Mundo e tinham, igualmente, consciência de sua estrutura social ameaçada pela invasão intrépida que reproduzia a crença da ausência de estruturas

sociais quando, na verdade, a organização social parece bastante clara, por exemplo, na conclusão do próprio *Popol Vuh* (2007: XCVII, 8.580): “Era o terceiro Nim Chokoh. Havia três desses Chefes então, cada um na sua própria família. Assim esta é a natureza de Quiché, nunca mais vista. Ela existiu antigamente para os senhores, mas está perdida. Assim isto conclui tudo sobre Quiché, chamada Santa Cruz.” A conclusão da obra não mostra apenas a consciência do advento do estrangeiro, mas a própria estrutura de múltiplos chefes com suas tradições familiares e a natureza de Quiché destruída para sempre no aspecto físico e ideológico, porque o nome de Quiché doravante é Santa Cruz. A passagem destaca tanto a conquista material do espaço, a destituição das lideranças originais, quanto a conquista simbólica, a renomeação dos territórios.

O segundo exemplo não é menos significativo, porque explicita o conflito de interpretações entre a mentalidade jesuítica e a mentalidade dos povos originários ². A compreensão jesuítica encontra-se na *Littera Annuae P. Rochi González pro anno 1615 ad P. Provinciale Petrum Oñate*, proveniente da região do Rio da Prata, onde os jesuítas trabalhavam em uma redução instruindo os povos originários na fé e costumes cristãos (*apud* CNBB 1999: 1463-1464):

Voltando pouco depois para lá encontrei um local onde podia ficar: uma pequena choupana perto do rio; e, passado algum tempo, ofereceram-me uma palhoça maior. Dois meses mais tarde, o Padre Reitor enviou o Padre Diogo de Boroa. Este chegou finalmente na segunda-feira de Pentecostes. Com muita consolação considerávamos como o amor de Deus nos juntava naquelas terras tão longínquas. Dividimos entre nós o limitado espaço da nossa morada, com um tabique feito de canas. Ao lado tínhamos uma capela, pouco maior que o próprio altar em que celebrávamos a Missa. Por eficácia deste supremo e divino sacrifício, em que Cristo se ofereceu ao Pai na Cruz, começou ele a

² Uma versão completa dos argumentos seguintes encontra-se em nosso artigo *Principia quaedam liberationis* disponível em <http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com/content/view/1205780/Principia-quaedam-liberationis.html#.WowwQfWcGbU> Acesso em 20/02/2018.

triunfar ali, pois os demônios que antes costumavam aparecer a estes índios não se atreveram a aparecer mais, como testemunhou algum deles. Resolvemos continuar na mesma palhoça, embora tudo nos faltasse. O frio era tanto que nos custava adormecer. O alimento também não era melhor: milho ou farinha de mandioca, que é a comida dos índios; e porque começamos a buscar pelos bosques umas ervas de que se alimentam os papagaios, com este apelido nos chamavam.

Prosseguindo as coisas deste modo, e temendo os demônios que, se a Companhia de Jesus entrasse nestas regiões, eles perderiam em breve o que por tanto tempo tinham possuído, começaram a espalhar por todo o Paraná que nós éramos espiões e falsos sacerdotes, e que trazíamos a morte em nossos livros e imagens. Divulgou-se isto a tal ponto que, estando o Padre Boroa a explicar aos índios os mistérios da nossa fé, eles temiam aproximar-se das sagradas imagens, com receio de algum contágio mortífero. Mas estas ideias foram-se desfazendo pouco a pouco, sobretudo quando viram com os próprios olhos que os nossos eram para eles como verdadeiros pais, dando-lhes de bom grado quanto tinham em casa e assistindo-os nos seus trabalhos e enfermidades, de dia e de noite, auxiliando-os não só em proveito das suas almas, o que é certamente mais importante, mas também dos seus corpos.

E assim, quando vimos consolidar-se o amor dos índios para conosco, pensamos em construir uma igreja, que, embora pequena e modesta e coberta com palha, apareceu a esta gente miserável como um palácio real, e ficam atônitos quando levantam os olhos para o teto. Ambos tivemos de trabalhar com barro para fazer o reboco e para ensinar os indígenas a fazer tijolos. Deste modo conseguimos ter a igreja pronta para o dia de Santo Inácio do ano passado de 1615. Neste dia celebramos lá a primeira missa e renovamos os nossos votos. Houve ainda outros ritos festivos, quanto era possível segundo a pobreza do lugar. Também quisemos organizar umas danças, mas estes rapazes são tão rudes que não conseguiram aprendê-las. Levantamos depois uma torre de madeira e pusemos nela um sino que a todos encheu de admiração, pois nunca tinham visto nem ouvido semelhante coisa. Também foi ocasião de grande devoção uma cruz que os próprios indígenas levantaram: tendo-lhes nós explicado por que razão os cristãos adoram a cruz, eles se ajoelharam conosco para adorá-la. Desconhecida até agora nestas terras, espero em nosso Senhor que esta cruz seja o princípio para se levantarem muitas outras.

Eis alguns elementos da compreensão jesuítica narrando a vida e os costumes dos povos originários que parecem, segundo o relato, suficientemente ingênuos e primitivos. Mas, felizmente, há outro discurso que se refere exatamente ao santo mártir, autor da carta que deve ser lido paralelamente para compreendermos a visão do povo originário em relação à ação jesuítica. Leiamos uma parte do *Discurso de Potyравá, Cacique Principal, articulando o assassinato de Roque González e companheiros* de 1628 (*apud* Suess 1992: 95-96):

Já não sinto minha ofensa nem a tua; sinto somente a que esta gente advéncia faz a nosso ser antigo e aos costumes que herdamos de nossos pais. Porventura foi outro o patrimônio que nos deixaram senão nossa liberdade? A mesma natureza que nos eximiu da imposição de servidão alheia não nos tornou livres ainda de viver ligados a um local por mais que o eleja nossa escolha voluntária? Não têm sido até agora comum habitação nossa tudo o que rodeiam esses montes, sem que adquirisse posse em nós mais o vale que a selva?

Portanto, por que consentes que nosso exemplo sujeite nossos índios e, o que é pior, nossos sucessores, a este dissimulado cativo de reduções de que nos desobrigou a natureza? Não temes que estes que se chamam Padres dissimulem com esse título sua ambição e façam logo escravos vis aos que chamam agora de filhos queridos? Porventura faltam exemplos no Paraguai de quem são os espanhóis, dos estragos que fizeram em nós, cevados mais neles do que em sua utilidade? Pois nossa humildade não corrigiu sua soberba, nem nossa obediência a sua ambição: porque esta nação procura igualmente sua riqueza e as misérias alheias.

Quem duvida de que os que nos introduzem agora deidades não conhecidas, amanhã, com o secreto império que dá o magistério dos homens, não introduzam novas leis ou nos vendam infamemente, onde um intolerável cativo será o castigo de nossa credulidade? Estes que agora com tanta ânsia procuram despojar-te das mulheres de que gozas, por qual outro lucro tentariam tão desavergonhada presunção, senão pelo desejo da presa que farão ao mesmo tempo em que te tiram? O que querem eles, se não as

quiseram para seu capricho, em te impedir de sustentares tão numerosa família?

E principalmente, não sentes o ultraje de tua deidade e que com uma lei estrangeira e horrível derroguem as que recebemos de nossos antepassados; e que pelos vãos ritos cristãos se deixem os de nossos oráculos divinos e pela adoração de um madeiro as de nossas verdadeiras deidades? O que é isso? A nossa paterna verdade há de vencer assim uma mentira estrangeira? Este agravo a todos nos toca; mas em ti será o golpe mais severo: e se não o desvias agora com a morte destes aleivosos tiranos, forjarás as prisões de ferro de tua própria tolerância.

Os dois exemplos – tanto de Quiché quanto do Paraná – cremos serem suficientes para identificar a diferença entre as compreensões dos europeus e dos povos originários. Destaque-se ainda o grau de elaboração dos escritos dos povos originários que não deixam dúvidas sobre a compreensão que tinham da obra que estava em curso nestas terras. Enquanto os discursos europeus reforçam uma suposta inocência e subjacente benevolência em tirar da ignorância os incultos, os discursos dos povos originários evidenciam a compreensão exata da brutalidade que estava em curso no processo de destruição da cultura original e sua substituição pela *mentira estrangeira*. É, portanto, nesse contexto que se insere a história do ensino no Novo Mundo através das reduções, especialmente como elemento de conquista simbólica das consciências.

Situada nessa condição, a história do ensino no Novo Mundo não representa apenas um evento de benevolência europeia, mas uma estratégia de conquista e formação de consciências capazes de se acomodarem ao novo universo simbólico trazido pelo projeto colonial. Para entender o sentido desse ensino, precisamos datar historicamente o processo evolutivo nas duas Américas e começamos pela América Espanhola analisada por Jacques Lafaye em *A literatura e a vida intelectual na América Espanhola Colonial* (in Bethel 2008: 606-607):

A partir de 1538, o Colégio Tomás de Aquino dos dominicanos de Santo Domingo adotou o nome de universidade. Em 1551, foi fundada a Universidade de São Marcos em Lima, e em 1553 a Universidade Real e Pontifícia da Cidade do México. Outras universidades se seguiram a essas, como as de San Carlos Borromeo na Guatemala e de San Francisco Javier em Nova Granada. No século XVII mais universidades foram criadas em Córdoba, em La Plata, em Cuzco e em Santiago do Chile. O caso da vila de Quito, que tinha não menos que três universidades nessa época, é um sinal revelador de certa saturação, produto da rivalidade entre as ordens religiosas: havia uma universidade dominicana, uma agostiniana e uma jesuíta. Mas no conjunto das Índias, em torno do século XVII, os jesuítas obtiveram supremacia nessa área. Os estatutos das universidades das Índias foram criados segundo o modelo dos da Universidade de Salamanca, e entre as razões invocadas pelo Conselho Real das Índias para a fundação da Universidade de San Marcos em Lima figurava um desejo de “enobrecer esses reinos mediante o acesso à educação”.

A fundação inicial foi de *colégios* que depois adotaram o nome de *universidades* na América Espanhola e isso é bastante significativo, porque o currículo universitário não difere, em grande parte, daquele presente nos colégios da América Portuguesa. O exemplo da vila de Quito desfaz um equívoco histórico, porque permite reconhecer que, em alguns casos, as universidades da América Espanhola eram colégios religiosos com praxe universitária tal qual o eram na América Portuguesa. Estas instituições principiavam com a oferta de cursos de Artes ou Filosofia e Teologia e depois incluíam novos cursos. Entretanto, destaquem-se os modelos dessas instituições que sempre foram as Universidades de Salamanca e Coimbra e almejavam a constituição de um novo estatuto social mediante o desenvolvimento da educação. As Universidades de San Marcos e Cidade do México destacaram-se sobremaneira tanto pela afluência de estudantes quanto pelos cursos oferecidos: Teologia, Artes ou Filosofia, Direito e Medicina. As demais universidades conservam, no mínimo, teologia e artes, o que nos leva a pensar na lógica de ensino presente nos colégios

brasileiros, que também ofertavam esses cursos. Além disso, outro elemento interessante a se destacar é que “com a exceção da faculdade de medicina, o latim era a língua utilizada no ensino, nos exames e na redação das teses” (Lafaye *in* Bethel 2008: 608). Isso implica que a crítica à língua latina como veículo estrangeirado de transmissão de conhecimento não faz sentido, pois nas duas Américas bem como na Europa, o latim era a língua franca acadêmica, por isso, se queremos acessar o conhecimento, teremos que traduzir e comparar os escritos coloniais em vistas de perceber a assimilação dos conteúdos em relação aos manuais correntes na Universidades de Salamanca e Coimbra.

Outro elemento sobremaneira importante refere-se aos graus acadêmicos concedidos pelas universidades da América Espanhola: “os graus eram o *bachillerato*, a *licenciatura* e o *doctorado*; o currículo era relativamente padronizado em todas as diversas universidades Índias” (Lafaye *in* Bethel 2008: 608). Essa informação aporta um bom elemento, porque permite-nos comparar dois aspectos: tanto os títulos comuns nas universidades americanas quanto o reconhecimento dos currículos comuns, pois as matrizes inspiradoras eram Salamanca e Coimbra. Além disso, a sustentação financeira das universidades reais e pontifícias era o mesmo – o sistema de *patronato* ou padroado – que limitava financeira e estatutariamente a autonomia das instituições e, curiosamente, as universidades das ordens religiosas “gozavam de maior liberdade, exercida sobretudo no recrutamento dos professores” (Lafaye *in* Bethel 2008: 608). Outros aspectos que merecem reconhecimento são a consciência de que os povos originários não eram *tabula rasa* e que o ensino aportado no Novo Mundo se somou ao desenvolvimento e à cultura precedentes. E, por óbvio, como vimos nos exemplos acima, estavam longe de poderem ser considerados seres incautos e bestiais. Ao contrário, o sistema de crença e conhecimento originários era suficientemente desenvolvido a ponto de compreenderem exatamente o impacto que provocou a chegada dos invasores no Novo Mundo. Enfim,

reconhece-se sem espanto o lugar do continente americano em relação ao europeu (Lafaye *in* Bethel 2008: 615):

O continente americano estava muito longe de ser um deserto humano, um território que aguardava a chegada daqueles que acreditavam ter sido escolhidos por Deus para habitá-lo e para explorar a rica provisão de metais preciosos que seu solo escondia. Mesmo depois das grandes epidemias que dizimaram seus efetivos no século XVI, os aborígenes americanos continuavam a abranger a grande maioria da população.

Lafaye atesta três elementos que nos parecem merecedores de atenção: o primeiro, o reconhecimento do povoamento do Novo Mundo; o segundo, a crença europeia nos supostos desígnios divinos na colonização e o terceiro, a sobrevivência dos povos originários à barbárie do século dezesseis que dizimou noventa por cento da população que, ainda assim, sobrepunha-se numericamente aos europeus. O século dezessete foi marcado por um desenvolvimento invejável da vida intelectual na América Espanhola, tanto no ensino quanto na imprensa, embora esta em menor escala. Não obstante tudo isso, a pesquisa intelectual floresceu de modo promissor em contraste à crise europeia. Paralelamente, deve-se destacar a notável arquitetura louvada tanto por Montaigne quanto por Humboldt e capaz de retirar de mentes atávicas a compreensão colonialista de povos primitivos, discurso que há tempos já se revela insuficiente (Lafaye *in* Bethel 2008: 635):

Longe de ter sido o último refúgio da teocracia, do obscurantismo e do barbarismo, como foi durante muito tempo afirmado pela maioria dos historiadores europeus da época (e mais tarde por historiadores liberais da América Latina do século XIX), a América espanhola alcançou no final do século XVIII um alto nível de realização cultural. O testemunho de Humboldt sobre a Nova Espanha permaneceu merecidamente famoso: entusiasmou-se com o esplendor dos monumentos da Cidade do México, comparáveis a seu ver apenas a São Petesburgo e Paris, e declarou

que nenhuma outra cidade do Novo Mundo tinha universidades e instituições literárias e científicas de igual padrão.

Essas informações servem para compreendermos, paralelamente, o que aconteceu na América Portuguesa. Sabemos que as diferenças são notórias. Entretanto essas informações podem favorecer um contraponto ao que se afirma comumente sobre a mesma. Durante o século dezesseis, as principais fontes têm sido os cronistas lusitanos – Pero Vaz de Caminha, Pero Lopes de Sousa, José de Anchieta, Manuel da Nóbrega, Fernão Cardim, Pero de Magalhães Gândavo e Gabriel Soares de Sousa – somem-se a esses nomes outros europeus como o italiano Antonio Pigafetta, os franceses Jean de Léry, André Thevet, Nicolas Durand de Villegagnon e o alemão Hans Staden. De tudo o que registraram, pode-se fazer um balanço considerável sobre a política lusitana no Novo Mundo que precisa ser entendida, pelo menos em linhas gerais, para sabermos avaliar o alcance do projeto lusitano.

A política lusitana não foi amena com os povos originários, porque restringia a ação violenta apenas contra os povos originários pacíficos e aos “rebeldes que resistissem ao cristianismo eram equiparados aos muçulmanos da África e podiam assim ser escravizados”, segundo Johnson (*in* Bethel 2008: 263). Essa permissão não tardou em produzir os verdadeiros efeitos, a saber, uma sistemática escravidão de grande parte dos povos originários, porque passou a ser aplicada tanto aos povos originários pacíficos que eram aculturados e somente adquiriam cidadania caso se fizessem cristãos quanto aos povos originários “belicosos contra os quais se podia fazer “guerras justas”, que podiam ser expulsos à força se necessário e em última análise escravizados para uso dos colonos” (Johnson *in* Bethel 2008: 263)³. É interessante notar que a

³ Para uma análise bem mais ampla e detalhada, remetemo-nos a Stuart B. Schwartz, *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. 4ª reimpressão. Tradução de L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Agradecemos ao historiador professor Flávio Saldanha (UFTM) pela precisão em todas as indicações bibliográficas que enriqueceram sobremaneira nossas leituras. A situação da escravidão colonial varia desde a legislação régia e a ação jesuítica que coíbiam

única verdadeira opção era aculturar e cristianizar-se para fugir da submissão à força, por isso pode-se, na verdade, dizer que a opção verdadeira era aceitar pacificamente a barbárie colonial. Além disso, a Junta nomeada pelo rei Dom Sebastião (1554-1578) elaborou uma proposta que foi promulgada em 1570 e incluía outras duas situações passíveis de submissão forçada dos povos originários: durante “guerra justa” declarada pelo rei ou em prática de canibalismo (Johnson *in* Bethel 2008: 267). Além disso, dada a escassez da mão de obra originária que começava a rarear para atender os desejos da Coroa, começou a prática da adoção da força africana no final do século dezesseis. Esses dois braços foram, continuamente, orientados pela Coroa e pela Igreja a serviço do projeto colonial. Progressivamente, por um lado, a preocupação educacional centrou-se na população branca e no aquilatar da força negra a serviço da manutenção social e, por outro, estruturou-se a cúmplice relação entre os impostos reais e o sistema do padroado. A Igreja responsabilizava-se pela recolha de impostos e dízimos e a Coroa financiava o ensino, a manutenção e a sustentação dessa mesma instituição. Com uma burocracia extremamente intrincada, Igreja e Coroa somavam forças e promoviam-se. À medida que crescia o financiamento da Igreja pela Coroa, as nomeações eclesiásticas passavam a depender mais diretamente da *Mesa da Consciência e Ordens*. A vigência desse sistema de padroado ultrapassou, inclusive, o período colonial. Na atual região amazônica houve uma particularidade, porque o Estado do Maranhão mantinha-se independente do Estado do Brasil e lá prevaleceram as ordens religiosas e não os padres seculares (Hoornaert *in* Bethel 2008: 558-559):

o escravagismo (Schwartz 2011: 59) à adoção da escravidão colonial, não por imposição do mercado, mas pela própria organização da produção. Tanto o reino quanto os jesuítas não se isentaram de ter seus súditos e, apenas a título de exemplo, na capitania da Bahia “o padre Francisco Soares afirmou que em 1589 havia cinquenta engenhos, 18 mil escravos e 36 mil índios de aldeias jesuítas” (Schwartz 2011: 72).

No Estado do Maranhão, que abrangia a totalidade da região amazônica, os missionários foram, na verdade, capelães militares, pelo menos no início. A cidade de São Luís do Maranhão foi recuperada aos franceses em 1615, por uma expedição que incluía dois carmelitas. Três ordens religiosas predominaram na região amazônica: os carmelitas (a partir de 1615), os franciscanos (a partir de 1617) e os jesuítas (a partir de 1638).

O padroado serviu tanto à manutenção financeira da Igreja quanto à difusão ideológica da Coroa, quer através dos pregadores itinerantes quer pela ação educacional dos colégios. “Em resumo, o padroado consistiu praticamente no controle das nomeações das autoridades eclesiásticas pelo Estado e na direção, por parte deste, das finanças da Igreja” (Ab’Saber 2008: 8). Nessa colaboração recíproca, o sistema colonial adquiriu uma força suficientemente grande a ponto de sobrepor-se a tudo o que fora negado ou rejeitado pelos povos originários. A união representada pelo padroado foi coroada com outra aproximação: a ligação entre os Estados do Maranhão e do Brasil que aconteceu apenas no final do século dezessete. Contudo, essa união não foi definitiva, porque era apenas a descoberta de um caminho que unia os Estados por via terrestre. Talvez seja justamente por essa razão que o primeiro bispo da Sé Marianense, Dom Frei Manoel da Cruz, tenha saído do Maranhão para reforçar esses laços no interior mineiro. Certo é que, para o momento, foi grande avanço a união dos Estados (Ab’Saber 2008: 31):

No governo de Albuquerque resolve-se enfim a “questão máxima do Estado” (expressão de Capistrano de Abreu): a ligação por terra com o Brasil. Já Gomes Freire mandara o pioneiro João Velho do Vale à Bahia, pelo sertão. Albuquerque organiza novas expedições e corresponde-se com o governador-geral do Brasil, D. João de Lencastre (1694-1702). Uma carta régia de 1697 agradece ao Governador do Maranhão o descobrimento do caminho para o Estado do Brasil.

Embora fosse um vínculo tardiamente estabelecido, significou um grande avanço. Não obstante, a questão mais problemática

continuava aberta – a questão da liberdade dos povos originários. Esse problema preocupou consideravelmente jesuítas como Manuel da Nóbrega e sua congregação que desempenhou tanto a função política de pensar as liberdades quanto gerir o padroado e fundar os colégios. Naturalmente, não foi apenas deles essa preocupação, pois outras congregações também se responsabilizaram pelos povos originários e pela educação. Na gestão das liberdades, transformaram aldeias em reduções e sabemos que nem todas foram bem recebidas como aquela descrita nas palavras do Cacique de Potyravá. Na educação, a fundação dos colégios constituiu um impulso na vida da cultura colonial (Ab’Saber 2008: 83). A expansão da Companhia de Jesus coincidiu, de certa forma, com a conquista do Novo Mundo. Por isso a sexta Província instalou-se no Brasil e, em 1727, o Maranhão tornou-se vice-província. Graças a esse desenvolvimento, os colégios foram multiplicados no Novo Mundo sendo, verdadeiramente, “estabelecimentos de fundação real, eram de fato públicos e, como tais, gratuitos, ainda que não estatais” (Ab’Saber 2008: 84). Essa afirmação comporta uma série de implicações: a primeira refere-se ao reconhecimento dos colégios fundados pelas ordens religiosas como públicos, porque somente quando da expulsão dos jesuítas, Portugal preocupou-se, se é que houve preocupação, com o ensino colonial. A própria Universidade de Coimbra estava sob o controle dos religiosos inacianos, por isso não se admiram as fundações entregues aos inacianos. A segunda implicação é a gratuidade, porque embora os colégios fossem congregacionais, o financiamento era da Coroa. Logo, as regras que os regiam eram reais e, por isso, recebiam tanto religiosos quanto leigos em seus quadros educacionais. A terceira implicação aponta para o fato de não serem estatais e, verdadeiramente, não o eram no sentido atual do termo, porque a Coroa delegou essa função, no reino (na sede do Reino) e na colônia, às congregações. Procurar um colégio estatal no período colonial até a expulsão dos jesuítas seria um contrassenso. Por fim, na sequência do mesmo argumento,

Ab'Saber afirma algo sobre o que supomos necessárias algumas ponderações:

Quanto ao ensino superior, não chegaram os jesuítas a implantá-lo no Brasil. Apenas alguns graus acadêmicos foram conferidos pelo colégio da Bahia. [Porém, com rara lucidez e uma verdadeira honestidade historiográfica completa (2008: 85)]: Registre-se, porém, uma iniciativa que ainda não está devidamente estudada. Em 11 de junho de 1776 um alvará aprovou os estatutos de um curso superior público de filosofia e teologia no Convento de Sto. Antônio, com 8 cadeiras e 13 lentes, que, pelo seu plano, excedem em importância muito estabelecimento que, em outros lugares, mereceu o título universitário.

O historiador indica problemas da mais alta relevância para o nosso propósito: o primeiro refere-se à distinção entre ensino superior e graus acadêmicos, porque, de fato, nenhuma instituição brasileira teve o nome de universidade. Entretanto, há uma equivalência de conteúdo com as universidades da América Espanhola, até porque usam as mesmas matrizes de conteúdo (Universidades de Salamanca e Coimbra). Não obstante, a concessão de graus acadêmicos foi suficientemente sólida nos Estados do Brasil e no Maranhão. Ao contrário do que afirma Ab'Saber, os graus acadêmicos não se restringiram à Bahia, como veremos no final deste capítulo. O segundo problema foi a eleição dos cursos, porque tanto nos Colégios quanto nas Universidades das Américas Portuguesa e Espanhola, respectivamente, as instituições priorizavam os mesmos, a saber: Filosofia e Teologia e eram secundados por outros como Direito, Medicina, Matemática, etc. O terceiro problema é decisivo – a carência de estudos sobre as instituições de ensino na América Portuguesa. Essa mesma constatação encontra-se em Serafim Leite (2006: VII, 224): “a história da cultura escolar colonial ainda não está feita em bases científicas, o que vem a significar que ainda não se estudou nas suas fontes, dentro do ambiente e dos livros que foram veículos dela.” cremos ser esse o principal problema para a compreensão da

história, valor e alcance do ensino colonial. Diga-se de passagem, como afirma Ab'Saber, os graus acadêmicos restringiram-se à Bahia, o que não é o caso, como veremos pelos documentos a seguir. Paralelamente, as obras que se referem ou analisam o ensino colonial tiveram contato, por vezes indireto, apenas com as *Conclusiones* de Francisco de Faria que analisamos em *Philosophia brasiliensis* (2015). Todo o catálogo que incluímos adiante permanece inédito, o que confirma a carência atestada por Ab'Saber e Leite. Além disso, comumente repete-se em muitas obras que todas as bibliotecas inacianas foram dizimadas na expulsão dos jesuítas. Naturalmente, não ficaram nos mesmos lugares, mas estamos convencidos de que não foram destruídas e o exemplo são os textos que traduzimos e apresentamos na última parte deste volume. Ademais, outros textos ainda estão em processo de tradução. O estudo do conjunto de documentos dos colégios da América Portuguesa está apenas começando e nossa tarefa restringe-se, neste volume, a um quinquênio do século dezoito. No entanto, sabemos da existência de vários outros textos a serem pesquisados.

Atemo-nos apenas aos textos provenientes do Colégio do Maranhão, embora saibamos da existência de outros escritos e do ensino bem mais desenvolvidos noutras partes. No norte, no Estado do Maranhão, merecem atenção os Colégios da Bahia, Olinda, Recife, Maranhão e Pará. Este último sob os cuidados dos carmelitas a partir de 1698. No Brasil, ainda não foram estudados os Colégios do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, a saber, o Seminário de Mariana que esteve sob os cuidados dos inacianos. Para uma compreensão adequada do teor do ensino no Colégio que ora estudamos faremos, por um lado, uma tentativa de documentação do ensino que ali era autorizado. Por outro, apresentaremos alguns textos provenientes dele.

No que se refere ao alcance ideológico do ensino colonial, alguns argumentos se repetem: comumente acusa-se a Coroa de bloquear o acesso ao ensino superior na América Portuguesa; além

de colocar o ensino a “serviço da exploração da Colônia pela Metrópole”, tanto mediante a formação de religiosos que propagariam a defesa da Coroa quanto através da formação do aparelho repressivo português e da instrução das classes dominantes (Cunha 2007: 16-25). Diversamente, há um importante argumento que é, frequentemente, negligenciado: a distinção entre os graus de ensino instituídos pela *Ratio Studiorum* – o curso elementar, as Humanidades, as Artes e a Teologia. O curso elementar e as Humanidades constituíam, na *Ratio Studiorum*, os *studia inferiora* e os cursos de Artes e Teologia, os *studia superiora*. Essa distinção era válida tanto no reino quanto na colônia, tanto em Coimbra quanto nos Colégios ultramarinos. Então, quais seriam as razões da ilegitimidade desse ensino? Naturalmente, questões pedagógicas e/ou legais. Pedagogicamente, os *studia superiora* estruturavam-se da seguinte forma (Cunha 2007: 29-30):

No curso de Artes, também chamado de curso de Ciências Naturais ou curso de Filosofia, ensinavam-se, durante três anos, Lógica, Física, Matemática, Ética e Metafísica. Aristóteles era, como em todos os colégios, o principal autor estudado. Esse curso conferia os graus de bacharel e de licenciado. A diferença entre eles estava no número de pessoas que compunham a banca examinadora: três para os bacharéis e cinco para os licenciados, estes os que pretendiam exercer o magistério. O curso de Teologia, de quatro anos de duração, conferia o grau de doutor.

Cunha é suficientemente claro quanto à pedagogia desses cursos, porém ainda cumpre ressaltar que o curso de Filosofia concedia o título de *Magister* (Mestre) como grau máximo e equivalente ao doutorado em Teologia, porque o mestrado era concedido aos futuros lentes ou professores. E eram cursos abertos a não-religiosos também. A princípio, o *Magister Artium* era concedido apenas no Colégio da Bahia como atesta Ab’Saber e, posteriormente, ampliou-se essa praxe (Leite 2006: VII, 193):

O curso de Artes do Colégio da Bahia apresentava-se como uma Faculdade de Filosofia, de direito pontifício e de feição e praxe universitária, e com a mesma praxe e solenidade dava o grau de Mestre em Artes aos externos: anel, livro, cavalo, pajem do barrete, e capelo azul de seda. Direito e praxe, que com uma ou outra variante, se estendeu depois a todos os demais colégios da Companhia no Brasil, onde existiu o Curso de Filosofia: Rio de Janeiro, São Paulo, Olinda, Recife, Maranhão e Pará.

Naturalmente, a afirmação de Serafim Leite goza de credibilidade de historiador inaciano, por isso cabe-nos averiguar se há documentos que comprovem, no nosso caso, a autoridade de concessão de títulos pelo Colégio do Maranhão. O historiador vai ainda mais longe e afirma que o referido Colégio podia oferecer os graus de Bacharel, Licenciado e Mestre ou Doutor, porque, em Artes, os últimos títulos eram equivalentes. Esses títulos eram autorizados pelos Papas Pio IV e Gregório XIII aos Colégios que, embora não fossem Universidades, tinham licença especial para a concessão desses títulos (Leite 2006: IV, 269). Em 1681, a discussão entre a Coroa e a Igreja se acirrou, porque a primeira afirmava a disciplina pública dos colégios e a consequente admissão de todos os jovens, enquanto a Companhia havia regulado a presença dos pardos. No entanto, a querela teve uma resolução positiva (Cunha 2007: 35-36):

O Estado, finalmente, em 1689, através de uma carta régia, deu estatuto civil aos colégios jesuítas no Brasil⁴. Os estudantes que fossem graduados em Filosofia já não precisavam frequentar cursos complementares nem se submeter a exames de

⁴ Para que se compreenda as funções e os direitos das instituições de ensino públicas e conventuais precisa-se compreender toda a legislação lusitana, por isso apenas assinalamos um aspecto referente à manutenção das mesmas e recordamos que a tradução das leis é muito mais complexa que de qualquer outra literatura e, nesse caso, o apresentado é meramente conjectural: o jurista Emmanuelis Gonçalves da Silva no tomo primeiro do *Commentaria ad Ordinationes Regni Portugaliae* (1731: 48), precisamente no AD § II. 7 caso a Universidade atue em favor do povo [*Nisi Universitas agat pro causa publica*], permite uma compreensão do provimento de recursos para a manutenção das “universidades reinóis”: os proventos (ou recursos) da universidade conventual acompanha o que existe na universidade que busca o bem público [*quod procedit in universitate conventa; secus in universitate agente pro causa publica*].

“equivalência” se pretendessem ingressar nos cursos de Direito, Cânones, Medicina e Teologia da Universidade de Coimbra. (...) O Colégio do Maranhão iniciou os estudos superiores pelo curso de teologia, em 1668, só mais tarde organizando o curso de artes, funcionando sempre que havia um certo número de interessados.

Essa afirmação parece não deixar dúvidas quanto à justeza jurídica do ensino colonial. A ausência de propedêutica em Coimbra prova suficientemente a autoridade e autonomia dos cursos ministrados no Brasil. Nesse sentido, pode-se dizer que não tivemos universidade no período colonial, mas tivemos ensino superior nos colégios, porque concediam legitimamente os graus acadêmicos nos *studia superiora*. Pode-se, entretanto contestar o trabalho dos historiadores. Academicamente, porém, é pouco produtor de discordar do testemunho documental. Passemos, nesse momento, à análise de alguns documentos referentes ao Colégio do Maranhão.

3.2. Colégio Máximo do Maranhão

O ensino filosófico brasileiro pode ser considerado tanto na perspectiva universitária, datando-o desde a fundação das universidades no século passado, quanto considerando a evolução do ensino desde o início do período colonial. Grosso modo e apenas para se visualizar melhor as perspectivas possíveis de consideração da história do ensino no Brasil, pode-se didaticamente, e apenas com fins didáticos, caricaturar duas perspectivas: a primeira, representada por Lima Vaz (1984) e Ivan Domingues (2013 e 2017) que enfatizam o papel da filosofia universitária à luz do século vinte na formação da *intelligentsia* nacional, e a segunda, advogada por Serafim Leite (2006: VIII) e Luiz Cunha (2007) que, respectivamente, endossam o estudo da história do ensino colonial e atestam a existência de um ensino filosófico de nível superior desde a colônia⁵. A consideração do ensino filosófico colonial

⁵ Seria bastante ingênua e apressada a pretensão de definir essa questão de modo terminante por dois motivos em especial: a complexa legislação lusitana acerca do ensino superior e a história dos colégios

enfrenta um problema considerável, pois, até o presente, a escassez de provas que o referente desmotiva a atestação dessa perspectiva. Conhecia-se apenas a tradução de uma parte das *Conclusiones metaphysicas de ente reali* de Francisco de Faria, impressa em 1747 no único ano de existência da Tipografia de Antônio Isidoro da Fonseca no Rio de Janeiro. Essa tradução comenta de modo nada favorável o escrito, pois afirma a existência de influências agostiniana, tomista, escotista e cartesiana no breve texto, o que significa, segundo o tradutor Fernando Arruda Campos (1967), um trabalho de segunda ordem sem nenhuma originalidade. Entretanto, uma leitura mais atenta mostra que a interpretação de Campos não considera a originalidade de um texto tipicamente escotista sem nenhuma margem à confusão ou superficialidade, como modestamente mostramos em *Philosophia Brasiliensis* (2015 e 2018). O desconhecimento de outras obras do mesmo período condenava a leitura a uma perspectiva unilateral, mas uma recente descoberta lançou nova luz à questão. Nela, foram identificados quarenta e nove textos de teor similar escritos na Colônia e na sede do Reino. Falando politicamente *strictu sensu*, os textos escritos na Colônia não foram redigidos no Estado do Brasil, mas no Estado do Maranhão. Esse Estado incluía o Grão-Pará e o Maranhão e era “outro país em relação ao Brasil” (Holanda *et alii* 1993: I, 42). Para sustentarmos nossa hipótese – a existência de um ensino superior no período colonial – precisamos analisar a constituição educacional

coloniais. A considerar a posição de Evaristo de Moraes Filho (1959: 3-6) o ensino iniciado em 1556 pelos jesuítas, incluindo o trabalho de Manuel da Nóbrega e os demais, não tardou em dar resultados e, apoiando-se em Serafim Leite, atesta a concessão do título de Mestre em Artes, aos estudantes internos e externos, desde 1572 no Colégio da Bahia. Em 1575 os bachareis colaram grau e em 1576, os licenciados. Em Olinda desde 1580 ensinava-se filosofia e em 1584, formaram-se mestres em filosofia, teologia, casos de consciência e latimidade. Desde 1662 a 1671, o governo da Câmara da Bahia procurava equiparar a validade dos títulos de mestres entre a Colônia e o Reino e, pelo que se encontra em Serafim Leite e Pedro Calmon, Moraes Filho (1959: 5) reconhece que “pela provisão de 16 de julho de 1675, o governo português permitiu então que aos estudantes de filosofia e retórica que tivessem cursado as aulas dos jesuítas na Bahia, se levasse em conta na Universidade de Coimbra e de Évora um ano de Artes (que correspondia hoje ao curso de bacharelado em ciências e letras), conforme se praticava com os alunos dos colégios de Lisboa e Braga.” Por essas e outras razões, urge estudar detalhadamente a história desses colégios coloniais antes de tentarmos *definir* seu alcance último.

no Estado do Maranhão e catalogar outros documentos que atestem o teor e a relevância desse ensino filosófico.

A posse portuguesa do Estado do Maranhão deu-se a 4 de novembro de 1615, registrada no auto de posse da Fortaleza de São Luiz na presença dos Padres Manuel Gomes e Diogo Nunes (Leite 2006: III, 99). A carta régia de 13 de junho de 1621 constituiu o “Estado do Maranhão independente do Brasil” (Leite 2006: III, 104) e nele alternaram-se diversas formas de governo. Essa posse, entretanto, não foi definitiva. Os portugueses tiveram que reconquistar o Maranhão da mão dos holandeses. Essa reconquista foi marcada pelo trabalho civilizacional, pedagógico e libertador dos sacerdotes franciscanos e jesuítas. Em 1622, a ermida conquistada pelo Capitão-mor António Moniz Barreiros foi anexada a outras terras em que se ergueram o Colégio e a Igreja da Companhia de Jesus (Leite 2006: III, 118). Todo esse patrimônio permaneceu sob o cuidado jesuítico até 11 de junho de 1761 quando o Colégio e a Igreja de Nossa Senhora da Luz passaram à posse da mesa episcopal para a constituição do Palácio Episcopal, Seminário, Livraria e Sé. Esse Colégio permaneceu sob os cuidados episcopais até D. Frei Carlos de São José e Sousa (1844-1850), conhecendo um declínio assustador após essa data. O movimento educacional no Maranhão situa-se entre o trabalho dos prelados D. Manuel da Cruz e D. Francisco Santiago (Leite 2006: III, 123).

Além do Colégio, os jesuítas fundaram também a Casa dos exercícios e religiosa recreação de Nossa Senhora Madre de Deus na Ponta de Santo Amaro destinada a ser sua casa de campo. O ensino jesuítico começou com a escola de “ensinar letras aos filhos do Portugueses” por obra de Luiz Figueira e, em 1652, o Padre Francisco Veloso iniciou o ensino secundário de Latim e Humanidades. A Casa de Exercícios foi redirecionada em seu uso e passou a abrigar em 1731 o centro de “estudos gerais de Teologia, Filosofia, Retórica, Gramática e ultimamente uma escola de ler, escrever e contar” (Leite 2006: III, 126). Em 1665, as Humanidades contavam com 44 alunos e, a partir de 1706, os estudos de Latim,

Humanidades e Retórica tornaram-se *Escolas Gerais* abertas aos alunos internos e externos (Leite 2006: IV, 263). Aos 21 dias de março de 1661, Antônio Vieira escrevia uma Carta do Rio das Amazonas ao Geral da Companhia de Jesus, P. Gosvínio Nickel: “digo que termos estudos no Maranhão é *omnino* necessário, é muito conveniente, e não só é possível mas fácil” (*apud* Leite 1940: 289 & Leite 2006: IV, 264). Essa defesa dos estudos superiores no Maranhão e Grão-Pará foi ratificada com as seguintes palavras (Vieira 2009: 567-568, *Carta CCCIII*):

Cresce este corpo cada dia mais, e cada dia promete novos aumentos. No Maranhão ficamos trabalhando em um colégio, que venha a ser de criação, em que haja noviciado e estudo, suposto necessitar a missão de tantos sujeitos, e os mais que vêm não trazerem os estudos acabados, nem poderem ir acabá-los a outra parte.

A necessidade de expansão dos estudos aliada à incompleta formação dos estudantes seriam as primeiras razões para justificar as vantagens dos estudos de filosofia e teologia na colônia. Junto a Vieira, o Procurador do Brasil, Francisco de Matos considerava tais estudos “absolutamente necessários, e precisamente, por motivos econômicos, entre outros, morais e de higiene, por causa das longas e repetidas travessias do mar” (Leite 2006: IV, 264). Essas razões justificaram o assentimento de D. Pedro II iniciando-se, assim, os estudos de Latim, Filosofia e Teologia Especulativa e Moral. Não eram apenas razões, mas necessidades, pois em 1588 com as duas expedições lisboetas ao Amazonas, iniciou-se o Curso de Teologia Especulativa e Moral (Casos de Consciência) e estes, abertos ao público externo: “assim principiaram os estudos superiores no Maranhão” (Leite 2006: IV, 265⁶). Em 1709, o Maranhão tinha um

⁶ Serafim Leite afirma que o ensino de “letras aos filhos dos portugueses” iniciou-se primeiramente e que o ensino secundário de latim e humanidades data de 1652. Entretanto, o curso de Teologia Especulativa e Moral principiou-se em 1588. Longe de questionar a autoridade do historiador, apenas notamos que as datas parecem um “pouco descompassadas” porque a Teologia teria precedido os

Colégio *Máximo*. A documentação comprobatória encontra-se em uma série de manuscritos e leis reais (*Ordinationes*) dispersos que precisam ser lidos na sequência e muitos ainda se encontram, por exemplo, na Biblioteca Pública de Évora, Fundo dos Reservados [BPE / FR], carente de um catálogo mais preciso. Isso significava o direito de oferecer cursos superiores de Teologia Moral inclusive aos alunos externos com exame público de moral para todos os estudantes (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, 137). Somente um Colégio *Máximo* poderia oferecer graus válidos publicamente, e o referido Colégio oferecia-os nas “Humanidades, Filosofia e Teologia, como os seus Actos Públicos, e, mais tarde, graus acadêmicos no *Curso de Artes*” (Leite 2006: IV, 265). Os cursos seguiram normalmente até 1715 quando um pormenor exigiu a intervenção do Prefeito de Estudos para a devida condução do curso de Filosofia nos moldes exigidos (Leite 2006: IV, 265):

1º ano, Lógica; 2º ano, Física; 3º, Metafísica. Se se gasta todo o tempo na Lógica, os alunos saem Lógicos, não Filósofos... Nos casos duvidosos, para a interpretação do *Ratio Studiorum* o Geral ordena que se siga antes o costume da Província de Portugal, que a do Brasil.

A preocupação do Prefeito de Estudos era manter a isonomia de conteúdo, porque o interesse do professor de Lógica era dar-lhe maior centralidade e visibilidade. Por sua vez, os estudos filosóficos e teológicos concluíam-se sempre com a concessão dos graus por ocasião das *Conclusões ex* através de defesa pública de teses (Leite 2006: IV, 268). Isso permite-nos concluir favoravelmente quanto à existência de um ensino superior colonial. Além disso, esse ensino foi registrado nos trabalhos acadêmicos com diferentes graus de exposição e de rigor argumentativo. Logo podemos também inferir uma gradação nos estudos maranhenses. “As Conclusões [Públicas

demais estudos. Não que isso fosse proibido, mas soa pouco evidente, por isso a necessidade de estudar a história dos colégios coloniais.

de Filosofia] eram geralmente manuscritas, as que se defenderam a 14 de junho de 1721, impressas” (Leite 2006: IV, 268-269). Essa informação tem grande importância, visto que nos permite uma datação aproximada dos manuscritos que não têm registro impresso. Ela aponta igualmente uma situação espinhosa sobre a imprensa brasileira, porque não se pode afirmar nem negar simplesmente a existência de imprensa no Estado do Maranhão. Entretanto, Leite não crê a possibilidade de ter havido uma imprensa nesse Estado (Leite 2006: IV, 269, nota 1). Os graus acadêmicos maranhenses eram os mesmos que os ofertados na Bahia em 1713. Com isso, afirma-se que os graus eram públicos e abertos aos alunos externos: “em 1730 estende-se essa faculdade aos *externos*. O Colégio Máximo do Maranhão poderia conceder graus de Bacharel, Licenciado e Mestre ou Doutor, como se praticava em Portugal e na Sicília, segundo os privilégios de Pio IV e Gregório XIII” (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, 135 e Leite 1943: IV, 269).

Essa afirmação altera completamente a compreensão do ensino colonial, porque o título de Colégio *Máximo* do Maranhão garantia a validade dos títulos que eram concedidos tanto em Portugal e Sicília quanto no Estado do Maranhão. Essa concessão não era apenas régia mas também eclesiástica. Nesse sentido, afirma-se a existência de uma *universidade temporã* no período colonial, conforme defende Luiz Cunha (2007).

A questão, portanto, aponta para o reconhecimento do grau e condição do referido Colégio, porque aqueles que recebiam o título de Colégios Máximos tinham o direito de oferecer o título e graus correspondentes às suas competências. É justamente nesse ponto que se encontra um documento curioso que transcrevemos e traduzimos: “*Collegio de Maragnan, o Maximo: Intelleximus sub ortum ibi fuisse dubium, an Collegium Maragnones se dit Maximum?* [Colégio do Maranhão, o Máximo: Entendemos assim: se o nascimento foi duvidoso, por que o colégio do Maranhão é chamado Máximo?]” (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 137, nº 6). Esse fragmento encontrado inicialmente não

resolvia o problema, mas serviu de orientação para as demais pesquisas e revela a seriedade da questão, porque não parece uma decisão clara a constituição do Colégio. A luta pelo reconhecimento tornaria o estudo válido bem como os graus acadêmicos reconhecidos e com o valor de praxe como nos demais Colégios e não tardou aparecer o reconhecimento que ora buscávamos (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 137, nº 6):

6. Collegio de Maragnan, o Maximo - Intelleximus sub ortum ibi fuisse dubium, an Collegium Maragnones se dit Maximum? Et cum opus Nos ea semper fuerit opinio, ut illud praecederat Paraensi Collegio, in eodem persistimos [persistimos] judicio, ac apertius de davamus Collegium Maragnoniensi se esse Maximum donec aliud discernamus. Et ejus Rectorem pro tempore fore Successorem Superioris Missionis, juxta decretum 56 Congr. 4^a. Para tantum ad P. Superiorem Antonium Coelho, 1^o Junii 1709.

[6. Colégio Máximo do Maranhão - Entendemos assim: se o nascimento foi duvidoso, por que o Colégio do Maranhão é chamado Máximo? E com trabalho essa sempre tem sido a nossa opinião, de como aquele que precedeu o Colégio Paraense, persistimos no mesmo juízo, da abertura do Colégio do Maranhão como sendo Máximo, até outro discernimento. E o mesmo Reitor deve ser por algum tempo o Sucessor do Superior da Missão, por Decreto 56, Congregação 4^a. Para tanto o Padre Superior Antônio Coelho, 1^o de Junho de 1709.]

Da primeira referência à cota que apresentamos constava apenas a pergunta, porque parece-nos que por bom tempo a dúvida persistiu entre muitos estudiosos por não terem acesso ao texto completo ou por reproduzirem-no a partir de outros textos. Certo é que a transcrição consta num livro reservado às *Ordinationes*, ou seja, aos decretos reais, porque ainda hoje esse nome é atribuído às coletâneas legais da Coroa. Essa coletânea de leis conservada na Biblioteca Pública de Évora cataloga um sem número de leis e decretos aplicados tanto ao Reino quanto à Colônia. No presente caso, o Decreto 56 da 4^a Congregação veio validar a prática insistente e afirmar aquilo que já parecia uma crença corrente no

interior da Companhia de Jesus. O Colégio Paraense, no entanto, parece não ter gozado do mesmo privilégio nesse momento. Pelo que diz esse decreto, em 1709 já havia uma posição definitiva sobre a questão. Obviamente que a fundação o precedeu e, a partir dessa data, parece gozar desse privilégio. Esse, porém não é o único documento que atesta a prática de concessão de títulos no Colégio Máximo do Maranhão. Pesquisando o conjunto das *Ordinationes* encontramos outras interessantes instruções. A primeira refere-se à *Formula Bachalaureatus Gradum, Lauream Philosophicum, cum Nostris, tum Externis Conferendi* [Fórmula de concessão de graus de Bacharel e Láurea em Filosofia, tanto aos internos quanto aos externos]. Cumpre ressaltar a particularidade da concessão de dois tipos de graus – bacharel e láurea – tanto aos internos, os estudantes que se destinavam à vida religiosa, quanto aos externos, os estudantes não religiosos que, por certo, eram admitidos aos estudos no instituto e, logo após o título, apresenta-se a fórmula (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 89, nº 4):

4. Formula Bachalaureatus Gradum, Lauream Philosophicum, cum Nostris, tum Externis Conferendi – Ego N. Rector Collegii Maranonensis ea autoritate, qua fungor, constituo te Magistrum in praeclara artium facultate [facultade], et concedo tibi omnes facultates, et privilegia, qua concedi solent omnibus iis, qui ad hunc Gradum conscedant. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.

In signum autem hujus facultatis, et honoris convenit solitis insignibus condecorari. Im primis impono capiti tuo Pilcum Caruleo [Ceruleo] diademate ornatum. Deinde in suo digito tuo anulum in signum tuae sapientiae. Postremo trada tibi librum Philosophiae clausum, et apertum, ut possis eam interpretari, legere, et docere in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen. Alled num ad osculum patis.

[4. Fórmula de concessão de graus de Bacharel e Láurea em Filosofia, tanto aos internos quanto aos externos – Eu, (Nome), Reitor do Colégio do Maranhão, pela autoridade que exerço, constituo-te Mestre na preclara Faculdade de Filosofia, e concedo-te todas as funções e privilégios, que se concedem

costumeiramente a todos os cidadãos que gozarem deste grau. Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Amém.

Como sinal desta capacidade e, respectivamente, conforme às habituais insígnias condecorar. Primeiramente, colocar à cabeça o ornamento do diadema azul. Posteriormente, em seu dedo, anel em sinal de tua sabedoria. E, finalmente, entregar o livro de Filosofia, fechado e aberto, para que possa interpretar, ler e ensinar em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo. Amém. Se a todos puder, saudar com o ósculo da paz.]

A primeira parte apresenta claramente a fórmula de concessão do grau correspondente ao mérito do estudante, concedido sob ato solene presidido pelo Reitor do Colégio Maranhense. Imediatamente, inscrevem-se a condecoração e insígnias condizentes ao grau concedido. Além da instrução formal na concessão dos graus, acrescenta-se uma rubrica sobre as insígnias e a disposição do ambiente em que se pratica a distribuição dos graus em língua vernácula e na ortografia típica do período que ora conservamos (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 89):

Antes de se dar o Grao, o que o há de receber há de fazer a protestação de Fé com o juramento na fórmula costumada; há de ser em público, para o que se preparará hum altar, e junto d'elle huma cadeyra para o Reitor que der o Grao, no dito altar estará a fórmula da protestação, hum salva de prata com as três insígnias próprias ao candidato scilicet (a saber) a borla, o anel, o livro; e antes desta solenidade fará o dito candidato sua oração latina sentado em assento fora dos Doutorais, no meyo da sala.

À fórmula de concessão de grau e sua correspondente rubrica, seguem-se outras instruções bastante interessantes, especialmente uma fórmula referente à praxe de declaração de conformidade solene de concessão de graus na presença de censores lusitanos nos diversos colégios da Companhia. A presente fórmula refere-se à diligência apresentada aos censores em referência ao Colégio do Maranhão no ato de concessão dos graus de Bacharel, Licenciado e Mestre na preclara Ciência da Artes, ou seja, em Filosofia na

seqüência dos anteriores e sem distinção de número específico (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 89):

Praxis patentium literarum pro pomotis ad Bachalaureatus Gradum – Nos N. Societatis IESU Collegii N. et Auditorium Generalium N. Rectores (N. Rsr.) palantestamur, centiores que reddimus omnes, et singulos praesentes literas inspecturos, quod dilectos nobis N. Lusitanus in Maranonensi Collegio Gradum Bachalaureatus, Licentiatu, et Magisterii in praeclata Artium Scientia adeptus sit, cursibus suis de more per actis, et approbatus riguroso Examine, triam primo, postera quinque Magistrorum in eadem praeclara Facultate⁷, caeteris qui ritibus servatis, juxta in jus Facultatis instituta; declaratus que fuit in Templo Baetissimae Virginis atque nuncupate per Nostrum Generalium Studiorum Rectorem / vel per Nostrum Generalium Studiorum Canullarium, vel Praefectum / in eadem que Facultate Magistrum. Fuere autem hujus Actionis Festes pluris Sapientissimi Doctores, ac Magistri, alii que plurimi Actum condecorantes. In hujus rei testimonium praesentes literas manu nostra subscriptas, et sigilo officii nostri / vel nostrae Societatis munitas, de dimus in Collegio Maragnonensi di 13 Augusti anni 1742. N. (Nomine) Locus + sigilli.

[A prática patente à promoção ao grau de Bacharel em Letras – Nós, (Nomes), da Companhia de Jesus do Colégio (Nome), e o Auditor Geral Nosso Reitor, percorrendo e avaliando a cada pessoa, como dever sagrado, em vistas de inspecionar as presentes letras, os amados lusitanos (Nomes) presentes no Colégio do Maranhão, aos graus de Bacharel, Licenciado e Mestre obtidos na preclara Faculdade das Artes, cursado segundo os ciclos durante o processo e aprovado em rigoroso exame, primeiro três, depois cinco, para [o grau de] Mestre na mesma notável Faculdade, com a devida observância dos ritos para todas as pessoas, de acordo com o direito da capacidade das instituições; foi declarado, no templo da Beatíssima Virgem, pelo denominado Nosso Reitor Geral de Estudos / ou pelo Nosso “Chanceler” (*Canullarium*) ou Prefeito Geral de Estudos, Mestre nessa mesma Faculdade.

⁷ Considerando a precisão dessa afirmativa, parece-nos que Cunha (2007: 29-30) comete um pequeno equívoco quando escreve – “três [examinadores] para os bacharéis e cinco para os licenciados, estes os que pretendiam exercer o magistério” – quando cremos que as distinções são entre os títulos de bacharel e licenciado, três, e mestres, cinco examinadores (*et approbatus riguroso Examine, triam primo, postera quinque Magistrorum in eadem praeclara Facultate*).

Havendo muitos sábios Doutores ou Mestres e outros nos atos festivos de condecoração de diversos condecorantes. Como testemunho presente dessas coisas subscrevo à mão estas linhas, e guardo em nossa secretaria, ou em outras cidades quaisquer, [para evitar] uso indevido. No Colégio do Maranhão, dia 13 de agosto do ano de 1742. Nome. Local e selo.]

A praxe corrente na concessão de graus no Colégio do Maranhão nas Artes ou Filosofia poderiam ser os graus de Bacharel, Licenciado e Mestre (Láurea) conforme os exames prestados diante de três examinadores para os graus de Bacharel e Licenciado e cinco, para os Mestres ou Doutores, conforme a fórmula geral do Colégio. Pelo que nos parece, não há como negar que houve essa prática, porque os documentos o confirmam. Logo, seria bastante impertinente uma consideração que menosprezasse esse trabalho desenvolvido no referido Colégio. Não obstante, o ceticismo acadêmico sempre pode e deve estar presente como um critério de aperfeiçoamento contínuo do conhecimento, mas esse ceticismo talvez não seja sábio se ignora a prática documental histórica. Nesse caso, estaríamos diante de uma contestação por amor à polêmica, o que não evidencia prática pedagógica séria. Para o momento, outros documentos que atestam a prática recorrente desse ensino são as fórmulas de aprovação e reprovação nos exames de graus, por isso as transcrevemos (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 90):

Formula approbationis Examinatoris ad Gradum – Rectore in Christo P. P. C. (Pax Christe). Examinavi de more Patrum N. et juratus censio, illum habere tantum doctrinae quantum VII. VIII. et XII. [Congregatio], formula que juramenti praescripta ab eadem Congregatione XII. ad docendum cum satisfactione Philosophiam, et Theologiam, et ad Professionem quatuor votorum requirunt. Collegio Maranonensi die... mense... et Anno... Paternitatis vestrae... Indignissimus in Christo filius... N. In inscriptione epistolae... Suffragium ad Gradum...

Formula Examinatoris ad Gradus Reprobantis – Examinavi tanta et juratus censio illum non habere tanta requirunt. Sub eodem

juramento censio illum attingere / vel non attingere / mediocritatem tam in Philosophia, quam in Theologia. Collegio M... die... mense... et anno... Paternitatis vestrae... Indignissimus in Christo filius... N. In inscriptione epistola... suffragium ad Gradum...

[Fórmula dos Examinadores para aprovação ao Grau – Reitor, em Cristo, a paz de Cristo. Examinados os costumes nossos pais (Nomes) e o censo das testemunhas, ele tem tanto conhecimento, quanto [expresso] nas 7^a, 8^a e 12^a Congregação, conforme a fórmula prescrita na mesma 12^a Congregação para ensinar satisfatoriamente Filosofia e Teologia e como exigem quatro vossos para a Profissão. Colégio do Maranhão, dia... mês... e ano... [Sob] vossa paternidade... indigníssimos filhos em Cristo... (Nome). Conforme o título da carta... Voto ao Grau...

Fórmula dos Examinadores para reprovação ao Grau – Tendo examinado e conforme o censo das testemunhas, ele não tem o [conhecimento] exigido. Sob o mesmo censo de juramento, ele atinge / ou não atinge [o conhecimento] / mediocritamente⁸ tanto em Filosofia quanto em Teologia. Colégio do M[aranhão]... dia... mês... e ano... [Sob] vossa paternidade... indigníssimos filhos em Cristo... (Nome). Conforme o título da carta... Voto ao Grau...]

Tanto a aprovação quanto a reprovação tinham uma fórmula padronizada, sendo a mesma introdução para ambas, com a saudação ao Reverendíssimo Padre Reitor e ósculo de paz, seguida da declaração de conhecimento dos decretos vigentes e regulatórios do ensino. Então procedia-se ao voto declarando a suficiência ou insuficiência na ciência própria, quer filosófica quer teológica. Ao final acrescenta-se o manifesto em honra ao Senhor e o voto expresso dos examinadores. A validade dos votos dependia da leitura expressa dos Decretos e da forma de Juramento feitos na presença e sob os domínios do Superior ou Reitor, conforme a 12^a Congregação, Decreto 22, parágrafo 3^o. Quando o grau concedido se destinasse aos estudantes religiosos em vistas das ordens sacras e da profissão de votos, não bastava a simples aprovação e concessão

⁸ O termo “mediocritas” e seus derivados latinos não têm necessariamente um sentido negativo ou moralizante, porque referem-se também à média (mínima) exigida.

do grau correspondente. Era necessário também um exame para aferição de perícia em *Língua Brasileira*, isto é, a língua daqueles que receberiam os religiosos, porque como atesta a fórmula de aprovação, o conhecimento da *Língua Brasileira* era *ut possit Indos bene in fide instruere* (para poder bem instruir os Índios na fé). Eis a fórmula correspondente (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 90):

Formula Juramenti de Peritia Linguae Brasiliae praestandi ab Examinatoribus, ut Scholares Nostri ad Sacros Ordines, et ad Professionem promoveantur - Examinavi Fr. N. de peritia Linguae Brasiliae, et juratus censio praedictum Gradum eam ita callere, ut possit Indos bene in fide instruere, eorum confessiones, et reliqua ministrata nostra cum spirituali animarum fructu inter eos exercere.

[Fórmula de Juramento de Perícia em Língua Brasileira prestada aos Examinadores, para Estudantes nossos promovidos às Ordens Sacras e à Profissão – Examinado o Frei (Nome) na perícia em Língua Brasileira, e no censo das testemunhas ao predito Grau, está apto para que possa bem instruir os Índios na fé, para exercer as confissões, como seus antecessores, para o bem espiritual das almas, pelo seu próprio e pelo nosso ministério.]

A rubrica que segue à fórmula é suficientemente esclarecedora para precisar o sentido e valor do exame de perícia em *Língua Brasileira*: “Este voto dos 4 Examinadores da Língua quando for para *aprovar* os das Ordens se há de entregar ao Pe. Provincial ou a quem ele determinar, e da mesma sorte o voto do 2º exame da Língua que há de fazer antes da Profissão, o qual há de ser remetido com os sufrágios *ad Gradum de Scientia*, a Nosso Reverendíssimo Padre Geral, vide pag. 35, nº 10, cotas 11. 12. 13. et infra pag... nº.” Se o estudante não fosse aprovado no exame de língua, estava privado tanto da profissão de votos quanto da concessão de graus e o voto deveria ser anterior a ambos e remetido ao Geral da Companhia em conformidade às normas da 6ª Congregação, Decreto 15.

Finalmente, os últimos documentos que queremos transcrever referem-se às borlas concedidas aos Mestres, tanto internos quanto externos, e os mesmos títulos às borlas em graus literários. Por ausência de outras informações não podemos afirmar, mas seriam graus equivalentes às Letras? As borlas em graus literários não eram concedidas no Maranhão, mas apenas no Colégio da Bahia, conforme a seguinte fórmula: “*1. Gradus liter[arum] – Borlas: Inter ea volumus juxta Facultatem Societatis ibi instituere publica studia sicut Bahia. Concedimus igitur ut Nostri possint promoveri ad Gradus literarios. P. Tamburinus ad P. Visit. Lodovicum de Amarim 29 Julii 1713*” (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 135, nº 1). [Borlas aos Graus em Letras: Enquanto isso, como estamos próximos da Faculdade da Companhia [de Jesus], instituição de estudos públicos da Bahia, concedemos, portanto, aos nossos [estudantes] que possam ser promovidos aos Graus Literários. Pe. Tamburinus ao Pe. Ludovico de Amarim. 29 de Julho de 1713.] Quanto à concessão de borlas aos Mestres, todos os Colégios que concedessem os graus poderiam conceder as borlas, embora a prática tenha acontecido primeiro com os internos e depois estendida aos externos (BPE / FR, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, fólho 135, nº 1):

2. Borlas aos Mestres – Pros equalis munus suum ad quod promotus fuit vel aliquis et superioribus, vel eorum viles gerens, prout praescribitur ab Instituto, eum donet Laurea Philosophica, quem ad modum religios, qui ad hujusmodi munia obcunda deinceps promoveantur. Non dis traliatur idem socius quandium Philosophiam doceat in Concioribus ad Populum habendis. Idem P. Tambur. ad P. Visitr. Carvalho 20 Martii 1728.

[2. Borlas aos Mestres – Àqueles que foram promovidos à mesma função ou outros e superiores, ou àqueles de baixa patente, como prescrito pelo Instituto, para conceder Láurea Filosófica, como na forma religiosa, com o tipo de função promovidos encaminhem

essas tarefas. Nós indicamos os mesmos membros quando se ensina Filosofia em conformidade⁹ à cultura das pessoas.]

3. Borlas aos Externos vide nº 6 e nº 7 – Concedo a Vossa Reverendíssima poder para dar os Graus de Bacharéis, Licenciados, e Mestres em Artes, como se pratica no Brasil; e pode Vossa Reverendíssima delegar este poder aos Prefeitos dos Estudos dos dois Collegios; isto he no que toca aos Estudantes de fora. Padre Comissário Geral Henrique deferido 1730.

A concessão de graus, inclusive de Mestre, já era uma prática corrente em 1709 no Colégio do Maranhão, conforme as *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 89, nº 4. Porém, a extensão das borlas aos externos ainda tardou duas décadas e nessa data parece se estender não apenas à Bahia e ao Maranhão, mas aos dois Colégios, o que inclui o Colégio Paraense, conforme parece o caso. Com isso, cremos que fica patente o valor do ensino praticado na América Portuguesa. Os Colégios não tiveram o nome de Universidade, mas documentalmente podiam oferecer os mesmos títulos e, por isso teriam o mesmo estatuto que as referidas instituições. Segue-se, então a necessidade de corrigir um equívoco histórico que afirma o não desenvolvimento do ensino superior nessa parte do continente. Quando, na verdade, o que parece estar em curso é, exatamente, uma prática com outro nome: não Universidade, mas Colégio, com prática e valor universitários.

3.3. *Modus Philosophandi*

Tendo estabelecido nos limites de nossa incipiência e contando com o indulto benevolente *ad nostra ignorantia*, os elementos introdutórios à história do ensino na América Portuguesa e evidenciando a legitimidade e legalidade do ensino nos Colégios coloniais, isto é, o Maranhense, anotemos algumas considerações elementares sobre o modo e a tradição do ensino colonial da

⁹ A expressão *in Concioribus* não foi localizada, por isso sugerimos a conjectura: *in conscio* com a terminação *ribus* – traduzindo-a como *em conformidade* ou *de acordo com o conhecimento*.

filosofia. Pela forma e o conteúdo transmitidos, esse período é denominado Segunda Escolástica. Quanto à forma, sabemos que os escolásticos praticavam, largamente, as *leituras*, os *comentários*, as *questões disputadas sobre diversos assuntos* (*quaestiones quodlibetales*) e as *glosas*.

Para melhor compreensão da “pedagogia escolástica”, necessário se faz esclarecer os elementos principais, a saber, o método aplicado para a formação e desenvolvimento da arte argumentativa e raciocínio lógico. A princípio, a *lectura* (*lectio*) caracteriza a função magisterial no medievo, porque o lente (professor) assumia e praticava-a na escola. Naturalmente, a Segunda Escolástica não inventou um método, mas apenas aplicou a pedagogia corrente com pequenas variações, por isso consideremos as principais etapas dessa “pedagogia”. “Com base no comentário de texto, a *lectio*, análise em profundidade parte da análise gramatical, a qual produz a letra (*littera*), ergue-se a explicação lógica que fornece o sentido (*sensus*) e termina pela exegese que revela o conteúdo da ciência e do pensamento (*sententia*)” (Le Goff 2014: 120). A *lectio* conduz à *questio* e aos debates que lhe são característicos. Nos debates acontece a *disputatio* que envolve mestres e estudantes, embora o mestre permanecesse apenas como um moderador, por isso a *disputatio* era uma espécie de ensaio ou treino para a atividade do pensamento. “A *disputa* realizava-se sob a direção do mestre; mas não era exatamente ele que disputava. Era um diplomado que assumia a função de responder e assim se iniciava no aprendizado desses exercícios”, afirma Le Goff (2014: 121). Com isso, entende-se que a *disputatio* não era mera versão acadêmica de principiantes, mas de *diplomados* que se iniciavam na arte ou método filosófico propriamente dito. Depois de debater todas as possibilidades, responder às contraposições, contra-argumentar a tese principal, chega-se à determinação do conteúdo (Le Goff 2014: 122):

...ato de determinação, mandado então para a escrita pelo mestre ou um ouvinte, constitui esses escritos a que chamamos as *Questões Disputadas* e que são o termo final da disputa. Por fim, dentro desse quadro, desenvolve-se um gênero especial: a disputa *quadlibética* [discussão ampla, sobre todas as partes da disputa]. Duas vezes por ano os mestres podiam convocar uma sessão em que se ofereciam para tratar de um problema *levantado por qualquer pessoa sobre qualquer assunto* (denominava-se essa sessão de *quolibet ad voluntatem cujuslibet*, sobre qualquer assunto à vontade de qualquer pessoa).

A produção intelectual no modelo escolástico não acontece como se houvesse uma espécie de instauração de método independente em cada obra ou autor. Ao contrário, o autor segue uma “pedagogia” já estabelecida, mas isso não significa que se reduza à repetição do já pensado. A *lectio*, por exemplo, constitui-se pelo rigor lógico-argumentativo a partir de onde resultam a *littera* (uma espécie de comentário ou *glosa* ao texto principal), o *sensus* como obra da lógica explicativa e, finalmente, a *sententia* que é uma espécie de recomposição do texto original em proposições cabais ou “definitivas”. O melhor exemplo de alguém que, supostamente, não se reduziu à pedagogia escolástica é René Descartes que, segundo Etienne Gilson, por mais que a criticasse, permaneceu no seio escolástico (Le Goff 2014: 124). Tudo isso para que compreendamos o lugar pretendido e ocupado pelo intelectual escolástico que não apenas repete os manuais, ao contrário, através de um método específico, cria sua própria obra de pensamento: “o intelectual universitário nasce a partir do momento em que põe em questão o texto, que não é mais do que uma base, e então de passivo se torna ativo. O mestre deixa de ser um exegeta, torna-se um pensador. Dá suas soluções, cria. Sua conclusão da *quaestio*, a *determinatio*, é a obra de seu pensamento” (Le Goff 2014: 120).

Os famosos *Comentários às sentenças de Pedro Lombardo*, por exemplo, criaram uma forma de expressão do pensamento capaz de recontextualizar e atualizar os escritos de outros filósofos. Obviamente que os *comentários* elegiam obras, sobretudo, como as

do Estagirita. As *questões disputadas* eram uma forma de elenco ou polêmica filosófica que era atualizada e aprimorada, continuamente, na disputa. As glosas são o trabalho mais sutil, pois não se reduzem à paráfrase nem ao comentário, porque estabelecem uma forma de releitura da obra com alto grau de fidelidade ao original, mas que, no entanto, geralmente caracteriza uma nova obra com originalidade bastante a ponto de ser lida em separado da versão glosada. Nesse sentido, os trabalhos acadêmicos desenvolvidos na Segunda Escolástica colonial devem ser analisados no escopo dessa matriz de pensamento. Entre os títulos que elencaremos adiante, teremos tanto alguns comentários, questões disputadas quanto conclusões e teses. Em menor quantidade, mas nem por isso menos importante, a elaboração dos comentários elegia uma obra, como a *Física* de Aristóteles, e reescrevia os tratados da obra em forma de *sententia* ou teses (afirmações ou sentenças) pontuais. As sentenças eram uma forma bastante comum nos exercícios acadêmicos medievais e exigem um altíssimo grau de precisão conceitual capaz de sintetizar um conjunto argumentativo em uma expressão cabal. As questões disputadas comportam uma grande importância para nosso trabalho, porque elencam os problemas e questões apresentadas aos alunos para serem debatidas, tanto nos exercícios semanais e semestrais que eram prática corrente nos colégios quanto no que equivale aos atuais trabalhos de conclusão de curso que, por vezes, trazem o nome de *conclusiones ex*. As questões disputadas eram um exercício acadêmico rotineiro, como descreve Gomes (2005: 50): “a necessidade do debate era tal, que a falta de tempo para as *sabatinas* e os *saraus* (em que se apurava o domínio da arte *quodlibetale*, as disputas depois tão criticadas pelos modernos e pelos iluministas) esteve entre as principais causas do surgimento dos livros do Curso Conimbricense.” O trabalho apresentado pelo aluno ao final do curso correspondia ao exercício sistemático de exposição de uma temática que, comumente, era analisada em relação a três aspectos: à filosofia racional ou lógica, à filosofia natural ou física e à filosofia transnatural ou metafísica. O

exercício, portanto, comportava alto grau de exigência, porque obrigava o aluno a fazer uma síntese do estudo trienal a partir de um tema considerado dentre três áreas de concentração dos estudos, por isso era um trabalho, diríamos hoje, de síntese interdisciplinar de um conteúdo. Esse exercício denominava-se como *conclusiones ex* para os trabalhos de graduação no bacharelado ou licenciatura e *teses* para o grau de *magister Artium* (Gomes 2005: 51):

Não obstante o primado da oralidade, o tempo dispendido a escrever era considerável, sobretudo pelo exercício da *postila* – “a lição, que dão os Lentes, fazendo as pausas, e intervalos, que se costumam quando se dita”. Lido o texto magistral, o mestre ou o aluno aditavam um comentário, uma glosa, um esclarecimento, uma *marginália*, embora, nas aulas, o mestre também proferisse apostilas orais, que não chegavam a ser registradas, mas serviam para melhor entendimento da lição magistral. No final do curso, os alunos gastavam tempo considerável na redação da prova pública, em geral assente em conclusões, *conclusiones ex*, relativas a algum tema ou problema selecionado para o exame, necessariamente argumentado e processado em método de debate ou de disputa. Este acto é, afinal, a apresentação da *tese*, com a qual o curso encerra.

Destacado nessa bela síntese apresentada em *Os Conimbricenses* de Jesué Pinharanda Gomes, reconhece-se o fato de essa prática ser corrente em Coimbra¹⁰ e Salamanca que constituíram os modelos respectivos para as matrizes universitárias nas duas Américas Portuguesa e Espanhola (Lafaye *in* Bethel 2008: 607): “os estatutos das universidades das Índias foram criados

¹⁰ Apenas a título de exemplo da semelhança existente entre a prática do ensino nessas Universidades e nos Colégios na América Portuguesa, comparem-se os títulos de dois *comentários* provenientes dessas instituições (Gomes 2005: 79): *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu IN OCTO LIBROS PHYSICORUM Aristotelis Stagiritae.* / Manuel de Góis. -4 + 825 + 22p.; 235 x 165 mm. Coimbra: Tipografia de António de Mariz, 1592. Contém as licenças de Pedro da Fonseca na qualidade de Prepósito. Segundo o Catálogo Eboense: Benedicto da Fonseca sj, Caetanús Xaverius & Joannes de Sousa sj. 10 decembris 17--.. *Conclusiones Physicas in 8 libros Physicorum: Aula Publica Collegii Maragnoniensi.*

segundo o modelo da Universidade de Salamanca, e entre as razões invocadas pelo Conselho Real das Índias para a fundação da Universidade de San Marcos em Lima figurava um desejo de *enobrecer esses reinos mediante o acesso à educação*.” Não por acaso, muitos escritos provenientes do Colégio do Maranhão trazem o título de *telae aurae philosophicae* que demonstra, exatamente, sua origem – *enredo, trama ou teia áurea da filosofia*. O enredo ou a trama filosófica era expressão acabada de um exercício de estudos nesse Colégio. Quando o escrito tinha o mérito e a permissão de ser impresso, geralmente o título corrente era *conclusiones ex e*, no caso, era trabalho correspondente à conclusão de curso ou *magister*. Cumpre ainda ressaltar que esses exercícios não se confundem com as famosas *sebentas* que nada mais eram que um texto básico do curso anotado manualmente pelos estudantes (Gomes 2005: 53):

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

No tocante ao conteúdo expresso do curso, Aristóteles goza de inquestionável autoria como foi largamente expresso na *Ratio Studiorum*. A Segunda Escolástica reconheceu e recorreu à autoridade de outros autores. Como é sabido e não sendo o único exemplo, o jesuíta Antônio Cordeiro, professor de filosofia na Universidade de Coimbra, foi processado por preterir a física aristotélica em favor da cartesiana. Embora tenha elaborado uma longa carta-resposta de vinte e uma laudas justificando sua fidelidade ao pensamento aristotélico, nem por isso permaneceu no ofício de lente, porque, em verdade, seu pensamento havia efetivado uma migração em direção ao cartesianismo reconhecida pela

“efetiva afinidade”, sobretudo, às teses de Descartes expressas em *O mundo ou tratado da luz* publicado em 1633 e que resultou no processo contra o jesuíta, cuja resposta data de 1678 (Gomes 2005: 221). Além desse fato que se poderia dizer episódico, os próprios historiadores da Segunda Escolástica admitem que a filosofia ensinada nos colégios jesuítas já não se restringia à repetição do aristotelismo, como se reconhece sobremaneira na física (Gomes 2005: 230-235):

O novo Elenco propõe um acto preliminar e três grandes áreas de estudo: Lógica, Física e Metafísica. (...) A primeira área seria a Lógica, a estudar conforme as três operações da mente: percepção, juízo e discurso. A Física Geral estuda os princípios intrínsecos e a composição dos corpos naturais, com fundamento em autores antigos e modernos, expondo-se as opiniões, por um lado, de Pitágoras, Xenófanes, Parménides, Melisso, Epicuro; e moderno, Gassendi; por outro lado, o sistema de Empédocles analisado em relação às teorias dos Cartesianos e dos Newtonianos... Este elenco é o relativo à Ontologia, a que se apõe a Teodiceia, ou Teologia Natural, com as provas da existência de Deus segundo a razão e as demonstrações cartesianas, e como a demonstração é possível mediante a razão, mas com exigência do concurso divino, concurso esse patente em vários actos, o principal dos quais é a criação. O terceiro capítulo da Metafísica constitui a Pneumatologia sobre o «*ratio spiritus*», a existência da alma racional e seus predicados, considerando-se ainda a alma separada.

Pelo que se reconhece, o aristotelismo foi, gradativamente, substituído *in totum* e incorporado a outros autores, inclusive modernos, como Gassendi, Descartes e Newton¹¹. Seria estranho que

¹¹ Neste ponto, cumpre estabelecer duplo esclarecimento: Ivan Domingues (2017: 174, nota 68) parece reticente acerca do papel da Segunda Escolástica. E, apenas a título de precisão, cremos que as referências a Bacon, tanto pelo testemunho de Gomes (2005: 202) quanto pelo conteúdo de escritos como o catalogado de Francisco Valesio Rocafull e Franciscus Xaverius, *Conclusiones ex Universa Philosophia Aristotelico-Baconica Selectas & Depromptas* (nº 36 do catálogo abaixo), atestam o que se encontra, por exemplo, na discordância de Rocafull e Xaverius em relação a *setentiam negatem formas substantiales* de Descartes e na opção pela compreensão aristotélico-baconiana. Nesse sentido, afirmamos simplesmente que a Segunda Escolástica estava bastante próxima do “realismo inglês de

uma autoridade, por maior que fosse, não admitisse outras formas de pensamento e integração argumentativa ao longo da reelaboração efetuada pela Segunda Escolástica. Contudo, a melhor forma para conhecer o conteúdo e ajuizar de modo menos temerário é através da leitura sistemática do que nos resta desses escritos. Digamos, leitura sistemática para evitar mal-entendidos sobre o trabalho acadêmico, pois, como afirma Cícero em *Dos limites extremos*, I, 3.10-4.11 (*apud* Pereira, 2010, p. 66): “estudo e obra, sem estar a contender muito com aqueles que preferirem ler os textos gregos, desde o momento em que os leiam, e não finjam...” Paralelamente à afirmação de Cícero, não se trata de buscar uma prova definitiva do que fazemos, mas apenas reconhecer que o ensino da Segunda Escolástica está longe de ser mero exercício de repetição de manuais, embora em mais de uma ocasião a *Ratio Studiorum* coíba, terminantemente, a busca de novidade no ensino filosófico, inclusive nas *Regras comuns a todos os professores das faculdades superiores* (Franca 1952: 145):

Ainda em assuntos que não apresentem perigo algum para a fé e a piedade, ninguém introduza questões novas em matéria de certa importância, nem opiniões não abonadas por nenhum autor idôneo, sem consultar os superiores; nem ensine coisa alguma contra os princípios fundamentais dos doutores e o sentir comum das escolas. Sigam todos de preferência os mestres aprovados e as doutrinas que, pela experiência dos anos, são mais adotadas nas escolas católicas.

O pensamento jesuítico não tinha a preocupação com a novidade, como se tornou patente no pensamento moderno. A novidade como valor acadêmico decorre do pensar moderno e cartesiano que, por um lado, quer se “livrar de todas as opiniões nas quais até aquele momento acreditara” e, por outro, “começar tudo a partir de novos fundamentos” (Descartes 2000: I, 249). O ensino

Bacon” e de outras influências como Gassendi, Kepler, Newton e Descartes (Gomes 2005: 202 e 233), por isso é pouco provável que os títulos dos escritos se reduzam a questões de nominalismo.

jesuítico pautava-se por critérios distintos e somente poderia ser avaliado convenientemente à luz dos seus interesses e critérios internos. Por isso, cumpre advertir que a novidade, como um dos grandes motes da filosofia moderna, pode ser soberbamente exemplificada tanto em Descartes quanto no *Novum Organon* de Francis Bacon, mas, de forma alguma, o ensino jesuítico pautava-se por esse critério. Ensinar, na compreensão dos Conimbricenses, significava “*defender, postular*, ou seja, os professores podiam e deviam informar os alunos dessas teses, mas não as podiam assumir como suas” (Gomes 2005: 142). A questão fundamental básica do ensino era aprender a exercitar-se no debate acadêmico e, com isso, a preocupação desloca-se do conteúdo para o método. O conteúdo dos escritos coloniais, geralmente, repete a estrutura do curso: a lógica, a física e a metafísica, e isso repete, claramente, a estrutura do ensino nas Universidades de Coimbra e Salamanca (Gomes 2005: 150):

A Filosofia apresenta uma tripla divisão: *natural, moral e dialéctica*, por ser tríplice a ordem das cousas que caem sob a sua alçada: as *coisas físicas*, que a razão não produz, mas só examina e pondera; as *coisas mentais*, que a razão patenteia a si mesma; as *coisas da razão e da vontade* em vista da procura do que for honesto e verdadeiro.

Estabelecidas as devidas ressalvas e com pequenas variações, reconhece-se que o ensino no Colégio do Maranhão era bastante fiel ao magistério nas referidas universidades. Não apenas no Maranhão, como também mais precisamente na Bahia, a fidelidade aos *Comentários Conimbricenses* foi reconhecidamente presente entre mestres e alunos. Infelizmente ainda não temos uma edição de nenhum comentário proveniente da América Portuguesa, porque somente assim poderemos comparar o grau de fidelidade aos *Conimbricenses* e *Salmatinenses*. A questão que se impõe nesse momento é a certeza de que “a história da cultura escolar colonial ainda não está feita em bases científicas...”, como asseverou Serafim

Leite. Enquanto avaliação geral da primeira escolástica brasileira, Gomes destaca tanto a fidelidade aos Conimbricenses quanto a distância em relação ao tomismo (Gomes 2005: 170-171):

Na Bahia, os *Commentarii* eram seguidíssimos. Em 1613, o Geral Acquaviva oficiava a todos os Colégios, que a controvérsia «*de auxiliis*», suscitada pelas teses de Luís de Molina acerca da graça e da liberdade, tinha sido suspensa «*sine die*» pelo Papa. Ficando talvez preocupado, que alguma suspeita pudesse envolver a sua comunidade, o Provincial Henrique Gomes escreve ao Geral, informado que, na Bahia, era rigorosamente seguido por mestres e alunos o «Curso de Coimbra», embora também se ensinassem algumas opiniões não-tomistas. Só nos finais do século XVII começaram a aparecer alguns *cursus philosophicus*, de autoria indígena, como o de Domingos Ramos, mas todos, de um modo ou de outro, inspirados no modelo conimbricense. A primeira escolástica brasileira tem, como predominante fator de influência os Conimbricenses, após a qual outras determinações surgiram. Nem sempre isto foi entendido. Luís Washington Vita diz que a filosofia ensinada pelos Jesuítas foi o tomismo. Em teologia, sim; em filosofia, era o aristotelismo. Há, de resto, exemplos escritos, e documentados por Serafim Leite, de que o tomismo não era absolutamente aceite na Bahia.

A prudência indica moderação quanto a qualquer juízo prévio. Quiçá, em algum momento, teremos a edição de algum *cursus philosophicus* escondido em alguma biblioteca. Um bom exemplo seria o *cursus* redigido por Antônio Vieira no Maranhão, mas ainda não se tem nenhuma notícia de sua localização. Como era de se esperar, a orientação dos estudos conimbricenses deve ter se repetido em todos os colégios, porque filosofia e teologia, indissociavelmente, respondiam à dinâmica intrínseca dos propósitos educacionais jesuítas. Não obstante, ares novos começaram a inspirar a prática docente a ponto de questões referentes às ciências naturais e ao sistema cartesiano despertarem o debate romano no início do século XVIII. Nem por isso as obras de Bacon e Descartes foram excluídas do *Index Librorum Prohibitorum*

de Pio XII, pois na edição de 1940 ainda nela figuravam. Por isso, rastrear a evolução intelectual durante a Segunda Escolástica exige, antes de tudo, muita paciência e dedicação (Gomes 2005: 201-202):

O Curso Conimbricense desenvolveu-se em espiral sistemática, da inteligência para a crença e, pois, da filosofia para a teologia, e isto já por razões sistemáticas – o realismo aristotélico fundante, se bem que eclético – já por razões pragmáticas: o curso filosófico tinha uma função propedêutica, sendo a isagoge aos estudos teológicos. Sistemático, o curso era também itinerante, isto é, achava-se em trânsito numa época indagatriz, e, na itinerância, todo o itinerante vê seus pés toldados pela poeira dos caminhos. Esta poeira exterior – neoplatonismo, retorno aos arquétipos pré-socráticos, melhor, aos modelos pré-aristotélicos, realismo inglês de Bacon, gassendismo, cartesianismo – perturbou, não o sistema conimbricense, mas a disciplina. (...) Uma das Congregações Gerais de maior importância disciplinar foi a de 1706, em Roma, reunida com o principal escopo de discutir a inovação filosófica, sobretudo no domínio das ciências naturais, e os valores do sistema cartesiano.

Gomes evidencia aspectos importantes: a tendência modernizante do pensamento jesuítico que aceitou dialogar com o pensamento de autores diversos e a complexidade do ensino que não se reduziu às normas da *Ratio*, porque o pensamento dos lentes sempre esteve aberto aos diálogos laterais e, finalmente, a política da verdade que recusa a história dos vencidos, procura normalizar a realidade e simplificar as violências, mas não convence o pensamento histórico. Por isso, a abertura da Congregação Geral de 1706 procurou novos ares para a vida acadêmica. Essa vida praticada, inclusive, nas terras devastadas pela invasão europeia.

O lamento registrado pelo desaparecimento de Quiché bem como a excitante questão – *a nossa paterna verdade há de vencer assim uma mentira estrangeira?* – evidenciam as disparidades nos discursos dos povos originários e do europeu e mostram que o lugar da história precede largamente os registros bem ordenados dos vencedores. Da mesma forma, a história do ensino nas Américas

Espanhola e Portuguesa parece não se acomodar à fácil uniformidade que afirma a existência de universidades ali e a nega acolá. Junte-se a isso o fato de não poucas vezes repetir-se que “as bibliotecas [foram] destruídas e os documentos desaparecidos” (Domingues 2017: 169). A documentação sobre o ensino e a concessão de graus superiores no Estado do Maranhão visa exclusivamente a um exercício metódico de historiografia para validar uma afirmação como a de Luiz Cunha (2007) em bases documentais, porque assim cremos ser justo reconhecer àqueles que oficiaram e aos agraciados o gozo dos títulos que atestam, por exemplo, o *constituo te Magistrum in praeclara artium facultate*. Sem menosprezo ou exaltação, façamos justiça à modéstia sincera do trabalho silencioso de tantos que se dedicaram ao ensino filosófico que nos precedeu. O ensino no Estado do Maranhão, não obstante a proibição do pensamento novidadeiro e da exigência de fidelidade à tradição Escolástica, desenvolveu-se com algum brio modernizante. Apesar de toda a vigilância, ou melhor, da rigorosa pedagogia jesuítica, o pensamento sempre subverte as imposições e abre-se aos influxos da genuína arte que denomina nossa espécie há sessenta mil anos – o *Homo sapiens* – justamente, porque *sapiens* sempre desafia a totalidade pelo pensar e dizer. O trabalho daqueles escolares talvez não estivesse muito distante do que designamos como exercício acadêmico sério, embora fossem outros tempos, nem por isso abdicaram de pensar e expressar seus pensamentos.

IV

Catalogus Eborensis

Tudo o que vive é único. É impensável que sejam idênticas duas pessoas ou duas roseiras...

Onde tentam, à força, fazer desaparecer suas singularidades e peculiaridades, a vida se extingue.

(V. Grossman, Vida e destino, I, 1)

A singularidade de cada representante da nossa espécie desconcerta qualquer juízo totalizante. Paradoxalmente, só a singularidade pode ser atribuída a todos indistintamente, mas apenas porque indica essa pluralidade irreduzível e, por isso, toda obra do pensar é sempre singular, única. O que há de comum na tarefa do pensamento são as formas. Por mais que estejamos acostumados com a forma das rosas de mesma subespécie, jamais a beleza e o perfume se repetem. Por que seria diferente nessa obra de radical singularidade que é o pensamento humano? Por mais que reconheçamos nos escritos provenientes do Colégio do Maranhão as formas comuns à vida acadêmica, não significa que o conteúdo seja o mesmo. Depois de apresentar as formas dos escritos e manuscritos daquele Colégio, apresentamos o catálogo do que encontramos em Évora, a que ora dedicamos nossa atenção na leitura, transcrição, edição, tradução e comentário. Esse catálogo aporta duas novidades: a primeira, evidencia que a forma dos escritos era comum aos colégios na Colônia e no Reino e a segunda, destrói o preconceito da comum afirmação da irrelevância de haver apenas um documento filosófico do período colonial. Por isso, não podemos mais ajuizar o todo sem as partes, isto é, sem conhecermos razoavelmente tais

escritos. A seguir, ensaiaremos possíveis notas que indiquem algumas constantes filosóficas no magistério maranhense, sob os cuidados de Rodrigo Homem. Sejam suficientemente modestos e evitemos a precipitação de conclusões generalizantes. A originalidade de uma obra não emerge da novidade ou raridade de um tema, mas justamente da capacidade de aportar uma interpretação radical de questões, por vezes, demasiado conhecidas. Para exemplificar a questão, pensemos nas inúmeras teses sobre Platão, Aristóteles, Tomás, Descartes ou outros filósofos que surgem anualmente. Embora bastante conhecidos e largamente comentados, há sempre algum aspecto *impensado*, no sentido foucaultiano, ou um *sod*, no sentido semita, uma reserva de segredo e sentido a ser explicitado. A originalidade encontra-se, justamente, nesse espaço de *impensado* e *segredo* que merece reflexão. Procurar a originalidade filosófica nos escritos coloniais exige essa leitura atenta e respeitosa para perceber a nervura da reflexão. Outrora, na história da filosofia, lia-se Diógenes Laércio como mera doxografia sem maior interesse filosófico, mas já se reconhece que não é o caso e novas interpretações são propostas. Por isso, façamos semelhante exercício de atenção na leitura.

4.1. As formas dos escritos e manuscritos

Uma observação prévia à exposição dos escritos refere-se à similaridade que nos parece torná-los verossímeis, porque felizmente o catálogo comporta trinta escritos provenientes dos Colégios Maranhense e Paraense, quinze de Colégios reinóis e quatro não identificados. Em todos os escritos, as formas de composição, exposição e edição são similares. Isso evidencia uma prática comum nos colégios e universidades dos dois lados do Atlântico. Além de Coimbra ter sido “a primeira casa de formação de jesuítas em todo o mundo”, D. João III foi aconselhado a dispor dos serviços da Companhia para “converter toda a Índia” (Gomes 2005: 21-22). Some-se a isso a fidelidade à *Ratio Studiorum* que

unificava a pedagogia jesuíta no mundo todo. Por isso, os escritos tanto reinóis quanto coloniais têm a mesma forma, o que evidencia uma prática relativamente comum em todo o Império. Os exemplares catalogados encontram-se em forma de manuscritos (quatorze exemplares) e de impressos (trinta e cinco exemplares). Os impressos datam de 1691 até 1732 e trazem os colofões das Tipografias do Colégio Real das Artes de Coimbra, Tip. da Academia de Évora, Tip. Augustiniana / Ulyssipone Orientali, Tip. Ulyssipone Occidentali, Tip. da Universidade, Tip. Ludovicum Seco Ferreyra e Typ. Sancti Officij. Considere-se o avanço que significa haver entre os colofões tipográficos o colofão do Sancti Officij, pois se durante muitos anos acusou-se o Santo Ofício de restringir e coibir as publicações, encontra-se aqui um exemplar de outra prática presente na instituição que, além de autorizar impressões, permitiu que fossem feitas na própria tipografia.

O material catalogado compõe-se diversamente. Os estilos de apresentação são variados e, à exceção de uma carta, tudo mais são trabalhos acadêmicos de diversos níveis: desde florilégios, comentários, conclusões até teses. Em geral, aparecem em nome do professor, cultor ou presidente da apresentação e de mais um ou dois estudantes que são responsáveis pelo desenvolvimento do conteúdo. A carta de 1678 também tem cunho acadêmico, pois é a resposta do lente Antônio Cordeiro, SJ, às censuras recebidas pelas aulas de Física ministradas no Colégio de Coimbra. Brevemente, pode-se caracterizar o material nas seguintes linhas gerais:

- a. *Florilégios* – os textos designados como *Flores Philosophicos* têm a mesma *Flos pulchior* (a mesma questão debatida) como objeto, a saber: *Qualenam Deiparentis Sanctissimae pretiosius ornamentum; flos campi, an lilium convallium* [Qual é o mais precioso ornamento da Santíssima Mãe de Deus: flor do campo ou lírio dos vales?], mas a diferença nota-se na exposição, pois cada aluno acentua um aspecto distinto e permite compreender os argumentos e as divergências

interpretativas subjacentes ao seu pensamento. Além disso, cumpre notar que a questão inicial em todos os textos, no mais das vezes, permanece simplesmente decorativa, porque a argumentação é puramente filosófica;

- b. *Comentários* – há duas exposições comentadas da *Física* de Aristóteles que também têm a estrutura similar aos exercícios (um presidente e um ou dois alunos expositores). Além disso, nota-se nelas um cuidado de percorrer os temas dos princípios dos corpos naturais, geração e corrupção, mundo e elementos, céu, meteoros, alma e *parvis naturalibus*;
- c. *Disputas* – são textos intitulados *Certamen Philosophicum* que também se distinguem por uma *pugna fortior* (questão principal). Ela serve de objeto de debate em todo o texto. Esses textos seguem a forma de uma explicação universal e particular no primeiro momento, passa às resoluções e chega às conclusões em face da filosofia natural e transnatural;
- d. *Enredo* – as denominadas *Telae Philosophiae* parecem uma versão mais antiga das disputas, pois estão sob a presidência de Rodrigo Homem que antecede o presidente de quase todos os *Flores Philosophicum* e *Certamen Philosophicum*. Entretanto, a apresentação e disposição dos textos demonstram maior cuidado, embora datem de algum tempo antes dos demais. Note-se ainda que também têm uma *quaestio honoraria*. Além disso, uma *Telae* presidida por R. Homem tem Miguel Ignacio e Bento da Fonseca¹ como sustentadores, ofertantes e consagrantes no desenvolvimento do texto. Posteriormente, veremos que B. Fonseca orientou vinte trabalhos diferentes de outros estudantes quando R. Homem não se encontrava mais no magistério;

¹ O nome de B. Fonseca (*1702 +1781) entre os alunos aporta uma grande novidade, pois como afirma S. Leite, toda a formação acadêmica de Fonseca aconteceu no Brasil onde ele “estudou, laureou e ensinou”, embora, no retorno a Portugal, talvez poderia ensinar no Reino. Isso demonstra uma considerável maturidade acadêmica da escola maranhense, visto que alguém cuja formação aconteceu toda nessa escola pode ensinar posteriormente no Reino, o que, isento de prova, atesta a seriedade do ensino colonial e o respeito reinol pela escola maranhense (Leite 1949: VIII, 243-252).

- e. *Conclusões* – elas constituem a imensa maioria dos textos (trinta e dois exemplares) e sua estrutura básica inicia-se com uma *quaestio princeps*, seguida *geralmente* por seis conclusões segundo as áreas: *acerca dos universais em comum e em particular, acerca dos signos e dos tópicos, resolução a priori e a posteriori, acerca da filosofia natural e transnatural*. Há *conclusões* de fisiologia, metafísica e físico-metafísica (um exemplar de cada), de lógica, moral e física (dois exemplares de cada), três exemplares de conclusões teológicas e vinte exemplares de conclusões filosóficas. Há *conclusões ex universa* em teologia acerca da maternidade divina e *ex universa* sobre a filosofia aristotélico-baconica;
- f. *Teses* – existem também uma tese de lógica e cinco de filosofia geral. Destas últimas, há uma tese portuguesa sobre a *onipotência divina*; duas brasileiras sobre a *natureza das coisas*, onde se cita Duns Scotus e a distinção do real intencional de Bacon; há duas teses brasileiras, uma sobre a união das naturezas no Verbo e outra, acerca da capacidade do intelecto pensar simultaneamente o verdadeiro e o falso. A tese de lógica trata dos *universais em comum e em espécie, termos e natureza das proposições, natureza, divisão e forma dos silogismos, signos e tópicos*;
- g. *Carta* – o jesuíta Antônio Cordeiro redigiu uma carta como resposta às censuras que recebeu pelas aulas de *Física* no Colégio de Coimbra. As proposições censuradas pelo Santo Ofício foram:

1. *Divinum Verbum etiam dici posse factum, loquendo late et moraliter.* 2. *Nulla causa etiam divinitus, potest operare in primo instanti in quo est, sed necessario praecedit, saltem uno instanti, suam operationem.* 3. *Forma substantialis materialis non est substantia adaequate distincta a materia prima; sed supra materiam primam superaddit solummodo totam complexionem primarum qualitatum et accidentium.* 4. *Pura possibilitas*

creaturae nihil aliud est quam Omnipotentia Dei, sive virtus divina productiva ipsius creaturae.

[1. O Verbo Divino também poderia ser feito, dizendo em sentido amplo e moral. 2. Nenhuma causa divina por si mesma poderia operar no primeiro instante em que existe, mas [seria] necessário preceder, ao menos um instante, sua operação. 3. A forma substancial material não é substância adequada distinta em relação à matéria prima, mas sobre a matéria prima adiciona unicamente toda a complexidade de qualidades e acidentes. 4. A pura possibilidade da criatura não é nada mais que a Onipotência de Deus, ou a virtude produtora divina de sua criação.]

Essa carta comporta interesse particular, pois acusavam Cordeiro de introduzir a física cartesiana em Coimbra em detrimento da física aristotélica. Cordeiro defende-se da acusação, mas nem seu biógrafo – Manuel Moraes em *Cartesianismo em Portugal: António Cordeiro* – parece convencido com sua resposta. Essa permite entender o teor do ensino de física na Universidade de Coimbra na segunda metade do século dezessete e mostra-nos um pouco da coerência argumentativa do mestre conimbricense² que, a bem da verdade, é um cartesiano.

A descrição sumária da forma dos escritos não os dá a conhecer, mas viabiliza algum entendimento suficiente para o momento. Cabe ainda uma palavra sobre o gênero desses escritos e essa é, certamente, a parte mais difícil na avaliação dos mesmos, porque nos detivemos apenas em Rodrigo Homem. No entanto, comparando-o externamente aos demais escritores, pode-se afirmar claramente que a forma e o gênero eram comuns no Reino e na Colônia. Tanto os escritos provenientes de Coimbra com suas respectivas autorias – L. Rodericio, J. Amorim, G. Barba (oito escritos), F. Valesio Rocafull, D. Rodrigues e A. Cordeiro (embora seja uma carta) – quanto os de Évora – F. Ribeiro e J. Garcia – não diferem em forma e gênero dos escritos coloniais – sendo um

² Apresentamos detalhadamente a carta em *The Lusophone Cartesianism: The Cartesian heritage in Physica (1678) by Antonio Cordeiro SJ*, no *Colloque Internationale Fortune de la philosophie cartésienne au Brésil* em novembro de 2016.

proveniente do Colégio Carmelita do Pará assinado por I. Conceptione e os demais do Colégio Maranhense – dois de E. Silva, sete de R. Homem e vinte de Bento da Fonseca, além de quatro (catalogados sob os números 42, 45, 47 e 48) dos quais ainda não reconhecemos autoria, mas que se assemelham tanto na caligrafia quanto no estilo a alguns provenientes do Maranhão, inclusive bastante semelhantes ao estilo de R. Homem. Curiosamente, entre os escritos reinóis apenas G. Barba tem mais de um exemplar, enquanto os autores que escreveram na colônia foram mais profícuos. Sem maiores riscos e excetuando a carta-resposta de Antônio Cordeiro aos censores, podemos afirmar que os escritos do catálogo se dividem em quatro categorias: disputas, comentários, conclusões e teses. As *disputatio* exemplificadas pelos escritos geralmente tinham dois estudantes debatendo a mesma questão e o lente agindo como árbitro da argumentação. Se esse é realmente o caso, em R. Homem seria o escrito denominado *A técnica do raciocínio* em que constam os nomes de Miguel Ignacio e Bento da Fonseca. Os comentários são, formalmente, uma exposição de algum tópico da filosofia elaborado em forma de *sententia*, e um bom exemplo encontra-se nas *Conclusiones Physicas in octo libros Physicorum* (nº 19 do catálogo) assinadas por Bento da Fonseca e dispostas em 327 sentenças. Embora constem os nomes de dois estudantes – Caetanus Xaverius e Joannes de Sousa – parece pouco provável que o trabalho fosse apenas uma disputa, porque a forma e a precisão das sentenças não deixam dúvidas quanto ao rigor da leitura da física aristotélica. Entretanto, se é caso de um escrito de estudantes, vale ressaltar o altíssimo grau de elaboração teórica e precisão conceitual. Quanto às *Conclusiones ex*, cuja expressão aparece, por vezes, no final da dedicatória, sendo precedida de alusões genéricas ao patrono ou votivas, cremos se tratar de trabalhos conclusivos equivalentes à iniciação científica atual ou, mais precisamente, ao título de *magister*, e nossa impressão aponta para a segunda opção. Seria temerário de nossa parte tentar definir essa questão já neste momento, por isso é preciso que o leitor tenha

paciência com o trabalho do historiador. Finalmente, as *theses* referem-se claramente aos títulos de *magister* ou *doctor*, respectivamente, em filosofia e teologia. Mas é bom lembrar que Bento da Fonseca recebeu o título de *Magister Artium*, o que equivale ao título mais elevado no período para a filosofia, mas que não encontramos textos que o nomeassem como estudante postulante ao título quer entre *conclusiones ex* ou *theses*, por isso a fixação de gêneros não é uma tarefa fácil. Sinceramente, os nomes iniciais dos escritos paracem-nos, por vezes, nomes-fantasia ou algo semelhante, porque às dedicatórias votivas que encimam alguns escritos, não se encontram correspondências nem ao menos referências teológicas diretas na argumentação textual.

Feita essa caracterização geral dos manuscritos, resta-nos apresentar um inventário das obras localizadas na Biblioteca Pública de Évora, Fundo dos Reservados, Códice CXVIII/1-1. Esse inventário enfrenta consideráveis dificuldades, pois grande parte dos autores localizados são pouco apresentados pelos catálogos de Serafim Leite na *História da Companhia de Jesus no Brasil* (2006) e desconhecidos por Palmira Moraes Rocha de Almeida no *Dicionário de autores no Brasil Colonial* (2010), Walter Bernard Redmond no *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (1972) e Rubens Borba de Moraes em *Bibliografia brasileira do período colonial* (1969). Apenas Serafim Leite traz informações e, ainda assim, dada a escassez das mesmas, cuidaremos de apresentar o maior número possível de dados coletados. Outro aspecto de grande relevo é o seguinte: há textos de origem maranhense, paraense e portuguesa (conimbricense e eborense) e todos respeitam a mesma forma e estilo. Isso significa que o modelo de textos impressos ou manuscritos era comum nos dois lados do Atlântico, o que depõe favoravelmente quanto à relevância dos textos maranhenses, pois reconhece-se que não são textos destituídos da forma acadêmica oficial. Nesse sentido, qual seria sua relação com a validade dos títulos outorgados?

4.2. Catalogus Eborensis

Catalogaremos os textos na mesma ordem em que se encontram no original. Para tanto, adotaremos a seguinte disposição na catalogação de cada item: o número inicial em negrito, entre colchetes, identifica o documento no Catálogo de Évora, seguido dos números dos fólios, nome do autor que sempre se identifica como professor, cultor ou presidente da apresentação e, a seguir, o nome do estudante sustentador, ofertante ou consagrante do texto, sabendo que em alguns casos serão dois estudantes. Quando o nome for grafado de formas diversas, optaremos pela forma mais repetida, conforme S. Leite. Se houver impressão do texto, indicaremos a data, senão o título virá precedido da sigla s/d (sem data) e, nesse caso, conforme já afirmamos o texto, provavelmente, antecede 14 de junho de 1721, porque Leite afirma que as conclusões a partir dessa data foram impressas (2006: IV, 268-269). Na sequência virá o título do texto em itálico e negrito, seguido da *questão debatida* após dois pontos em itálico. Finalmente, quando impresso, o nome da cidade e da tipografia. Após o nome da cidade, entre parênteses, constará o nome da cidade de origem, pois todos os textos impressos, cuja origem é o Estado do Maranhão, trazem os colofões de tipografias lusitanas. Se for um manuscrito, indicaremos a cidade e o colégio de origem.

[1.1-2] Benedicto da Fonseca sj & Josephus Telles Vidigal. 1730.

Deiparenti Sanctissimae, sub jucundissimo, singularissimoque titulo Rosarij. Flores Philosophicos – Flos Pulchior: Qualenam Deiparentis Santictissimae pretiosius ornamentum; flos campi, an lilium convalium? Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.

[2.3-10] Benedicto da Fonseca sj & Josephus Martins sj. 1730.

Scientiarum Paradisi Caelesti Colono, & Custodi, Aloysio Sanctissimo – Ventilabitur: Exuberantiorine caelestium gratiarum scaturigine Divus Aloysius affluxerit, Deo toto

mentis conatu inhaerendo, an ab ejusdem praesentida Praesidium jussu enixe abstinendo? Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.

[3.11-12] Benedicto da Fonseca sj & Emmanuel Pedrozo. 1730. ***Arcano, et tremendo Sanctissimae Trinitatis Mysterior certamen Philosophicum – Propugnandum: Utrum natura humana assumpta a Verbo Divino retineat propriam subsistentiam?*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.

[4.13-16] Benedicto da Fonseca sj & Michael Pereyra sj. 1730. ***Conclusiones Philosophicas Inexhausto Mercedum Fonti, Mari Magnum, Abyssui Incomprehensibili: An Beatissima, ac profusissima in homines Virgo, impertiendo favores, plus tribuat, an plus acquirat?*** Conimbricae (Maranhão): Ulyssipone Occidentali / Praelo Michaelis Rodrigues.

[5.17-18] Benedicto da Fonseca sj & P. Ignatius Vas de Araujo. 1730. ***Deiparenti Sanctissimae, sub jucundissimo, singularissimoque titulo Rosarij. Flores Philosophicos: Qualem Deiparentis Sanctissimae pretiosius ornamentum; flos campi an lilium convalium?*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.

[6.19-24] Benedicto da Fonseca sj & Joannes de Sousa sj. 1730. ***Lucubrationes Logicales Universam Aristotelis Logicam Elucidantes: Quaenam sublimior Divi Ignatii charitas, an prudentia?*** Conimbricae (Maranhão): Ulyssipone Occidentali / Typographia Musicae.

[7.25-32] Benedicto da Fonseca sj & Franciscus Xavierius sj. 1730. ***Orbis Terrarum Perigrino Prae Charitate Volatico, Xaverio Sanctissimo Mappam Philosophicam in Quatuor Veluti Regiones, Rationalem, Naturalem, Animasticam, & Transnaturalem: Percurretur: Utrum Xavierius Sanctissimus orbem terrarum victoriis citius, an passibus peragravit?*** Conimbricae (Maranhão): Benedictum Seco Ferreyra / Sancti Officij.

- [8.33-34] Benedicto da Fonseca sj & Emmanuel Josephus sj. 1730. ***Mariae Sanctissimae a'Monte Carmelo Conclusiones Philosophicas: Quid Dei Matri praelarius, Decor Carmeli, an, Gloria Libani, nuncupari?*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.
- [9.35-36] Benedicto da Fonseca sj & Josephus Virardo de Abreu. 1730. ***Deiparenti Sanctissimae, sub jucundissimo, singularissimoque titulo Rosarij. Flores Philosophicos: Qualem Deiparentis Sanctissimae pretiosius ornamentum; flos campi, an lilium convalium?*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.
- [10.37-38] Benedicto da Fonseca sj & Ignatius de Faria Cerveyra. 1730. ***Totius Sanctitatis Prodigio, Totius Orbis Stupori, Duci Invictissimo, D. Ignatio de Loyola... Theses Philosophicas: Utrum plus vicerit Ignatius Sanctissimus, Pompeiopoli se; an alios vincens?*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.
- [11.39-40] Benedicto da Fonseca sj & Antonius Aloysius sj. 1730. ***Philosophorum Qondam Terrori, Nunc Tutelae, Scilicet, Catharine Sanctissimae, Virgini, ac Martyri, Conclusiones Physicas, et Animasticas: Admirabilius ne de quinquaginta olim Philosophis Sancta Catharina triumphaverit, suis eos argumentis convincendo, an, ab Idolorum cultu ad veram fidem eosdem traducendo?*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.
- [12.41-42] Benedicto da Fonseca sj & Josephus de Andrade. 1730. ***Totius Sanctitatis Prodigio, Totius Orbis Stupori, Duci Invictissimo, D. Ignatio de Loyola... Theses Philosophicas: Utrum plus vicerit Ignatius Sanctissimus, Pompeiopoli se; an alios vincens?*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.
- [13.43-44] Benedicto da Fonseca sj & Franciscus Machado sj. 1730. ***Praestantiori Principum Miraculo, Lucidiori Societatis Astro, D. Francisco Borgiae Conclusiones Philosophicas:***

Utrum Borgia Sanctissimus rerum momenta melius perpenderit, dum summa abdicârit, an, cum ad infima se se abjecerit? Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.

- [14.45-46] Benedicto da Fonseca sj & Theodorus Carmello de Brito. 1730. ***Incriatae Sapientiae, Omnia, Etiam Profunda Dei, Scrutanti, Verbo Divino, In quo omnia videt, omnia loquitur Pater, Theses e' Quadripartita Philosophia, Rationali, Animastica, Naturali, & Transnaturali: Utrum Miralibis Assumptio naturae humanae ad statum supremum unionis cum Verbo Divino constituat aliquam speciem universalis de novo inter praedicata Assumptiva?*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.

- [15.47-48] Benedicto da Fonseca sj & Emmanuel Morato sj. 1730. ***Conclusiones Philosophicas Stanislao Sanctissimo, Inter Caelites: Maior ne honoris cumulus S. Stanislao Kostkae Divinitus accreverit, dum ejus in ulnis Beatissima Virgo Puerum Jesum deposuit, an, dum Santictissimam Eucharistiam Eidem Angeli minsitrarunt.*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.

- [16.49-50] Benedicto da Fonseca sj & Joannes Vitalius de Almeyda. 1730. ***Intaminitae Virgini, sub singulari titulo A'Conceptione... Certamen Philosophicum: Maior ne lux in mundo effulserit in ortu Virginis; na ejus filij?*** Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio.

- [17.51-54] Benedicto da Fonseca sj & Antonius Dias sj. s/d. ***Theses Logicales Novis a Splendidioribus Impirei Stelis: Maius ne fuerit Sanctissimo Ornamentum: in Aloisio Sanctissimo terrestrem Principatum Supuere; an in Stanislao Sanctissimo Caelestem adeo Selementer aspirare?*** Maranhão: Collegio Maragnoniesi.

- [18.55-58] Benedicto da Fonseca sj & Antonius Aloysius sj & Ignatius de Faria. s/d. ***Minori Maximo scilicet Antonio Sanctissimo Conclusiones Physiologicas: Quaenam excelsior D. Antonii***

Ilutatio, Habitus an Nominis? Maranhão: Collegio Maragnoniesi.

- [19.59-62] Benedicto da Fonseca sj & Caetanús Xaverius & Joannes de Sousa sj. 10 decembris 17---. ***Conclusiones Physicas in 8 libros Physicorum***: Aula Publica Collegi Maragnoniensi. (Maranhão).
- [20.63-72] Joannis de Amorim SJ & Josephus Pessoa sj. 1726. ***Lovarniensis Nemoris Caelesti Florae, Augustissimae Nimirum Principi Sanciae Beatissimae***: Maius ne Caelesti Florae ornamentum effluxerit, quod in Aula Regiam Paternae Arboris coronae, non auro, sed primis virtutum floribus adornaverit; an, quod in Cisterciensi Monialium Coenobio, non gemmis, sed maturis sanctimoniae fructibus interpunxerit? Conimbricae (Aulave Academica Regalis unde quaque Collegii Conimbricensis): Regali Artium Collegio.
- [21.73-76] Benedicto da Fonseca & Michael Pereira sj & Josephus Virardo de Abreu Pereira. s/d. ***Theses Philosophicas pro Anima Intellectrice, Intelligentiarum Principi***: Utrum Intellectio simul vera possit transire in falsum, vel e contra. Maranhão: Collegio Maximo Maragnoniesi.
- [22.77-80] Garcia Barba sj & Antonius Ferreyra. 1730. ***Immaculato Flori [... et] Theses Miscellaneas ex Multiplici Philosophiae Parte Decerptas***: Utrum Omnipotentia Divina connectatur essentialiter cum possibilibus? Conimbricae (Aulave Academica Regalis Artium Colegii Conimbricensis): Josephum Antunes A Silva / Universitatis.
- [23.81-83] Garcia Barba sj & Joannes Moniz sj. 1730. ***Conclusiones Metaphysicas Divae Annae Consecratas***: Utrum Diva Anna Materno in claustró gestans Sanctissimam Deiparentem admiserit infinitum terminis unde quaque circumscriptum? Conimbricae (Aulave Academica Regalis Artium Colegii Conimbricensis): Regali Artium Collegio.
- [24.83-88] Garcia Barba sj & Raphael Gomes do Valle. 1730. ***Conclusiones Philosophicas***: Quid Beatissimae Virgini

a'Monte Carmelo gloriosus; Virginitatis palmam arripere, an a'Monte Carmelo Domina nuncupari? Conimbricae (Aulave Academica Regalis Artium Collegii Conimbricensis): Ludovicum Seco Ferreyra.

[25.89-90] Garcia Barba sj & Emmanuel Gomes sj. 1728. ***Mirabilia Corporis Naturalis Arcana Physicorum Libris Primum Inventa: Utrùm Sanctissimi Xaverij exemplum caeli delicia respuentis evincat bonum, quà bonum, posse terminare actus fugae?*** Conimbricae (Aulave Academica Regalis Artium Collegii Conimbricensis): Regali Artium Collegio.

[26.91-92] Garcia Barba sj & Joannes de Barros sj. 1729. ***Rationalem Philosophiam Trifariam Distributam; sive Conclusiones de Intellectu, & Voluntate, ejusque libero Arbitrio: Utrùm Sanctissimi Bastitae exemplum proximos Deo Messiae honores respuentis evincat, à nullo bono creato posse necessitari liberum arbitrium?*** Conimbricae (Aulave Academica Regalis Artium Collegii Conimbricensis): Regali Artium Collegio.

[27.93-94] Garcia Barba sj & Didacus de Almeyda sj. 1730. ***Conclusiones Physico-Metaphysicas: Utrùm aeternitas à parte ante a consistat in indivisibili?*** Conimbricae (Aulave Academica Regalis Artium Collegii Conimbricensis): Regali Artium Collegio.

[28.95-96] Garcia Barba sj & Antonius de Palhares sj. 1730. ***Conclusiones Philosophicas: Quid in D. Antonio gloriosus: doctrinae sale à corruptis moribus Mundum Parvum reparare; an Magnum virtutum luce, miraculorum claritudine circumfundere?*** Conimbricae (Coimbra): Regali Artium Collegio.

[29.97-98] Damaso Rodrigues sj & Aloysius de Vasconcellos sj. 1728. ***Amaeniores Palmulas Ex faecundissima Philosophiae Palmas decerptas: Quonam potius jure Aloysius Sanctissimum sibi Palmam comparavit: an quod è regali triumpharit saeculi aula; an quia se se aulae scholarum***

Patronum certo promittit? Conimbricae (Aulave Academica Regalis Artium Collegii Conimbricensis): Regali Artium Collegio.

- [30.99-104] Emmanuel da Sylva sj & Franciscus de Araujo & I. Antonius sj. 27 hujus 17--. **Conclusiones Logicas:** *Quonam in Beatissima Virgine Splendilior Hora, Filiae, Matrij, an Sponsae?* Maranhão: Maragnoniensi Collegii.
- [31.105-110] Garcia Barba sj & Emmanuel Gonçalves Pereyra. 1730. **Matri Pulchrae Dilectionis [...et] Conclusiones Deductas Ex Universa Philosophia:** *Quid felicius Mariae auspiciu portendat, Spes, an Charitas?* Conimbricae (Aulave Academica Regalis Artium Collegii Conimbricensis): Regali Artium Collegio.
- [32.111-116] Emmanuel da Sylva sj & Christophorus de Carvalho sj et Alexius Antonius sj. 22 hujus 1731. **Philosophici Horologii, Rationalibus Ex Rotis Inter Se Ad Numerum Adstricti:** *Utra in Illustrissimo, atque Aureo Paraensis Proto-praesule felicior Hora a' Carmeli vertice, Ortûs; an ad sacram Infulam Ascensûs?* Conimbricae (Maragnoniensi Missionum Collegio): Ulyssipone Orientali / Augustiniana.
- [33.117-118] Roderico Homem sj (Prof 1720-1725) & Emmanuel da Sylva sj. -- hujus 172-. **Augustissimae Caeli, ac Soli Imperatrici, scilicet Deipare Sanctissimae in Sua Prodigiosa Assumptione a Supremam Trinitate:** *Utrum Beatissimae Virgini in sua Assumptione gloriosius Diadema Filios, Matrij, an Sponsae?* Maranhão: Collegio Maragnoniensi.
- [34.119-120] Roderico Homem sj & Caietanus Ferreyra sj. -- hujus 172-. **Inexhaustibili Gratiarum Fonti, Miraculorum Tesouro Locupletissimo, Praesentissimo Mortalium Receptaculo (...) Telae Aurae Philosophicae Animam:** *Ab eo, quod Salus Infirmorum, an quod refugirem Peccatorum nuncupetur?* Maranhão: Collegio Maragnoniensi.

- [35.121-122] Francisco Ribeiro sj & Eduardus Galvam sj & Andreas Cardozo sj. – martii 1691. ***Xaverio Sanctissimo Orientis Soli Lucidissimo Ducis Philosophiae, Conclusiones Logicas: Utrum Signum ex Instituto includat tertium respectum ad voluntatem deputantem?*** Eborae (Regali Eborensis Academiae Aula): Academiae.
- [36.123-124] Fr. Francisco Valesio Rocafull & Fr. Franciscus Xaverius. 27 hujus 16--. ***Conclusines Ex Universa Philosophia Aristotelico-Bacconica Selectas, & Depromptas: Quid illustrius Principi: Caelites habere progenitores; an Reges avos, & Papas consanguineos?*** Conimbricae (Regali Carmeleo Conimbricensi Collegio): (sem identificação tipográfica).
- [37.125-128] Roderico Homem sj & Michael Ignacio sj & Benedicto da Fonseca sj. 1721. ***Telae Philosophicae, Non Sericis, sed ex Rationalibus Filis contextae Exordium: Uter In Illustrissimo Maragnoniae Praesule maior, Scientiarum, an virtutum splendore?*** Conimbricae (Maragnoniensi Missionum Collegij): Ulyssipone Occidentali / Mathiam Pereyra da Silva / Joannem Antunes Pedrozo.
- [38.129-130] Roderico Homem sj & Antonius de Macedo sj. -- hujus 172-. ***Auri Textilis sive Telae Aurae Philosophiae: Qualis nam sit in Sanctissima Virgini maior praeerrogativa: An gratiae infusio in 2º suae conceptionis instanti: an Dei Maternitas?*** Maranhão: Collegio Maragnoniensi.
- [39.131-132] Laurentino Rodericio sj & Simon de Saa sj. -- hujus 1725. ***Conclusines Philosophicas Divo Simoni Dicatas: Dicendusne Divus Simon obediens intra, an extra Societatem Jesu?*** Conimbricae (Aula Academica Regalis Artium Collegii Conimbricensis): Regali Artium Collegio.
- [40.133-136] Roderico Homem sj & Salvator de Oliveira sj. 14 hujus 1722. ***Telae Aurae Philosophicae per Vigiles, ac Operosi Rationalem, Naturalem, ac Transnaturalem Philosophiam percurrentes Labores Divino Humani Generis Salvatori: Utra Philosophia pars nobilior, Logica, an***

Metaphysica? Conimbricae (Collegio Maragnoniensi): Ulyssipone Occidentali / Franciscum Xaverio de Andrade.

- [41.137-140] Roderico Homem sj & Emmanuel Ferreyra sj & Emmanuel Gonsalves sj. 14 junii 1723. ***Acutioris Lumini Aquilae, Aurae Sapientiae Sedi, cujus expectata tot saeculis Nativitas Lucem attulit universo orbi, scilicet, Prodigiosissimae Deiparenti Aluce:*** Utrum Acutissimae aciei Aquila, Deipara Sanctissima suo in Oriente Philosophiae Alumnos ad volandum provocarît? Eborae (Collegio Maragnoniensi): Academiae.
- [42.141-148] [Sine auctor]. s/d. ***Pro Mundo et Elementis. Pro Metheoris. Pro Animae suplementis, seu Parvis naturalibus. Pro Motu, Loco, Vacuo, Tempore, Continuo et Infinito. Pro Caelis. Pro Metheoris. Pro Animae suplementis, seu Parvis naturalibus. Pro Motu, Loco, Vacuo, Tempore, Continuo et Infinito. Pro Generatione et Corruptione.*** (Maranhão: Collegio Maragnoniensi...?)
- [43.149-152] Fr. Ignatio a Conceptione & Fr. Antonius de Araujo. 26 hujus 17---. ***Conclusiones Theologicas de Ineffabili Incarnationis Mystério:*** Convenienti tempore facta fuit Incarnatio? Grão-Pará: Carmeli Paraensi Conventu.
- [44.153-154] Roderico Homem sj & Benedito da Fonseca sj. s/d. ***Melioris Philosophiae, et scientiarum Magistra (...) Telae Aurae Philosophicae:*** Utra D. Catarina capiti optio: Virginis, Martyris, an Magistra? Maranhão: Collegio Maragnoniensi.
- [45.155-157] Dominico de Araujo sj & Salvator de Oliveyra sj. s/d. ***Conclusiones Theologicas Pro Justitia et Jure in II 2^a D. Thomae:*** Anne praescriptio bona fide hac cessante vim habeat in foro conscientiae? (Maranhão: Collegio Maragnoniensi...?)
- [46.158-166] P. Antônio Cordeiro. 1678. ***Carta ao muito Reverendo P. Provincial:*** Resposta do P. Antônio Cordeiro às Censuras que se deram a três pontos ou quatro da Physica que ditou na Universidade de Coimbra no anno de 678. Coimbra 21 de abril de 1678.

- [47.167-170] P. Antônio de Guimarães. s/d. **Conclusiones Morales. Pro Injuris circa ponum famae:** São estas Conclusões de Moral das injúrias feitas ao próximo. (Maranhão: Collegio Maragnoniensi...?)
- [48.171-172] [Sine auctor]. s/d. **Conclusiones Morales. Pro Servitude:** São estas Conclusões de Moral [sobre a] atuação de escravidão. (Maranhão: Collegio Maragnoniensi...?)
- [49.173-184] Joanne Garciam sj & Antonius Pereyra sj. 1725. **Conclusines Ex Universa Theologiae in Omnes Partes D. Thomae:** Utrum Dei-para Sanctissima meruerit de condigno Maternitatem Dei in actu secundo? Eborae (Regali Eborensis Academiae Aula): Academiae.

Eis o catálogo dos manuscritos e impressos coloniais localizados na Biblioteca Pública de Évora. Ressalte-se que muitos historiadores, ao se referirem ao período, afirmam categoricamente que, na expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, procedeu-se a destruição completa de todos os escritos produzidos na colônia. Certo é que a tipografia de Antônio Isidoro da Fonseca responsável pela impressão das *Conclusiones metaphysicas de ente reali* de Francisco de Faria (1747) foi, efetivamente, fechada e todo material, bem como o tipógrafo e funcionários, chamados a Lisboa e proibidos formalmente de reabrir oficina tipográfica na colônia. Dos textos impressos pelo tipógrafo, restam raros exemplares. Na Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, temos a *Entrada do Bispo D. Antônio Malheyros*; na cidade de Catas Altas da Noruega em Minas Gerais, está a *Relação da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário* e na Biblioteca da Faculdade Jesuíta em Belo Horizonte, Minas Gerais, as *Conclusiones metaphysicas* de F. Faria (Marques 2015: 172-194). Como se vê, os manuscritos e impressos não apenas ainda existem, como são similares aos modelos de pesquisa e impressão praticados nos Colégios de Coimbra e Évora no mesmo período. Outrossim, novas descobertas são feitas e as perspectivas se ampliam. O que se tem por verdadeiro, então, é a necessidade de se reconhecer o longo

caminho em direção à história do ensino colonial que ora recobra novo fôlego graças ao interesse de diversos pesquisadores no Brasil e no exterior.

Torna-se imperativo destacar os equívocos que pesam sobre a interpretação mais ou menos corrente da colônia: acusa-se a não implantação de universidades na América Portuguesa quando, a bem da verdade, parece ser mais uma questão do título atribuído à instituição – os colégios; afirma-se a destruição de tudo quanto se produziu na colônia e atesta-se a irrelevância do conteúdo produzido, mas, em contraste, ainda não temos nenhum estudo sério, amplo e convincente sobre a relevância ou insignificância do ensino nesses colégios; reduz-se quase todo o ensino colonial à obra dos jesuítas, porque há a *História da Companhia de Jesus* de Serafim Leite e quase tudo permanece dentro dos limites das informações prestadas pelo historiador, mas desconhece-se quase *in totum* a história dos outros colégios; limita-se o suposto povoamento quase estritamente ao litoral, mas talvez não seja o caso também. Aliás, cumpre recordar que havia outros colégios e outras congregações dedicadas ao ensino, como se reconhece no número quarenta e três do catálogo precedente, cuja origem é *Convento Carmelita Paraense*. Ademais e para nossa imensa surpresa, a pesquisadora lusitana Maria Camps³ informou-nos da existência de mais três manuscritos semelhantes aos anteriores, mas destaca-se que não são jesuítas nem carmelitas nem se reduzem ao rótulo do povoamento apenas litorâneo. São manuscritos franciscanos do *Serenense College* do Mato Grosso. A lamentável ausência de pesquisa condena-nos aos juízos apressados, generalistas e pouquíssimo precisos quanto à história dos colégios e, conseqüentemente, do ensino colonial, por isso agora seguimos esta pesquisa priorizando os manuscritos

³ Manifesto meus sinceros agradecimentos à pesquisadora Maria Camps pela generosa cessão dessas informações e disponibilização do acervo para pesquisa que, em breve, pretendemos trazer à luz. Maria Camps é membro integrado (da UI&D) do Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, Doutorada em Filosofia pela Universidade do Porto e tradutora/filóloga de Latim dos séculos XVI e XVII, além de ter o curso de Clássicas pela Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa.

disponibilizados generosamente por Maria Camps e reproduzimos a catalogação, exatamente, como a recebemos. Recordamos que atualmente nosso projeto de pesquisa dedica-se à transcrição, edição e tradução destes manuscritos:

[1] Franciscan manuscripts, originating from the Serenense College, alias Matto Grosso, by Fr. Emanuelle ab Angelis (Porto, BPM Ms. 380), initiated in November 25th 1756, constituted by three parts. The first contains Logic and ends praising to Our Lady, Saint Francis and Saint Anthony, patron of the College. The second contains Physics. The third contains the three *De Anima* books: *Alunus Provinciae Nostrae in Nostro Colegio Serense, vulgo Matto Grosso, Inceptum die 25 Novembris de 1756 A. Acceptum a Fr. Emanuele Ab Angelis in ipsa Provincia Actalis Colega*.

[2] Porto, BPM Ms. 936, including Logics: *Phiaë Peripateticae Integer Cursus Ad Mentem Subtilissimi D. Joannis Duns Scoti Elaboratus A Fratre Emmanuele a Sta. Anna Artium Lectore Acceptus A Fratre Antonio a Jesu In Hoc Divi Antonii Serenense Cenobio ab Anno 1759 usque ad Annum 1762*.

[3] Porto, BPM Ms.930: *Tractatus Primus de Phisica Generali*, continuation of the previous manuscript, also by the same author, 1761-1762.

Considerando os registros completos, exceto os quinze escritos de origem lusitana, e somados ao escrito de Francisco de Faria e aos três acima, temos trinta e oito escritos provenientes do período colonial e desprovidos de um estudo sistemático. O caminho adiante demanda muito trabalho a longo prazo com especial atenção a três perspectivas: escrever a história dos colégios, documentar a história do ensino e estudar os escritos filosóficos. O trabalho devido é, precisamente, redigir a história da cultura escolar e filosófica colonial em bases científicas e aí estão os livros e escritos que foram veículos dela, como recorda Serafim Leite. Dito isso, é hora de retornarmos à hipótese inicial: as três dezenas de manuscritos do Colégio do Maranhão permitem o reconhecimento de uma

assimilação efetiva da Segunda Escolástica e de alguns elementos da Filosofia Moderna no ensino filosófico colonial?

4.3. **Magisterium Maragnoniensi**

O que foi ou seria a experiência do *Magistério no Maranhão*? O primeiro Colégio Jesuíta situou-se em Coimbra de onde vieram alguns lentes que exerceram o *magistério no Estado do Maranhão*. Se tomarmos essa expressão de forma vulgar, poderemos fazer a leitura retroativa de um *departamento português de ultramar*, no sentido empregado por Paulo Arantes. Todavia, cumpre advertir inicialmente que o sentido do magistério variou bastante desde a colônia ao século passado. Por isso, uma leitura retroativa pode não convir. O magistério não significava apenas uma regência como se conhece hoje. Atualmente, o magistério confunde-se facilmente com um simples meio de vida e com o desejo hercúleo de inscrever o nome do professor e escritor (quando é o caso) na história das ideias. Aquele magistério é tudo, menos isso, porque o lente fazia-o mais por vocação que profissão e o interesse de se fazer notar era quase nulo, especialmente quanto à novidade do pensamento, até porque tal postura não era bem vista pela *Ratio Studiorum*. Com isso, o magistério situava-se na linha tênue entre o trabalho como vocação e o dever de ensinar uma ortodoxia do pensamento. Quanto à vocação do lente, parece não haver maiores problemas, mas a ortodoxia não pode ser garantida tão prontamente. Somente a leitura dos escritos permite averiguar a fidelidade a Aristóteles e Tomás de Aquino como ordena a *Ratio*. O segundo aspecto interessante de se notar é a localização: ao contrário da polarização política sul-sudeste atual no país, o ensino acontecia em um Estado, a saber, em uma realidade que desenvolveu a prática do ensino no atual Norte e Nordeste muito antes que no resto do país. As peculiaridades históricas e culturais do Estado do Maranhão não permitem uma leitura simplória, por isso exemplificamos: em 1984, Lima Vaz afirmou a irrelevância da filosofia expressa no texto de

Francisco de Faria, publicado em 1747, no Rio de Janeiro. Ele dispunha apenas de um exemplar para avaliar todo o ensino colonial. No entanto, em 1660, Antônio Vieira já solicitava o reconhecimento e autorização para implantar o ensino superior no Maranhão. A compreensão formada pela leitura exclusiva da tradução parcial e com bastantes erros das *Conclusiones metaphysicas de ente reali* de Francisco de Faria, elaborada por Fernando de Arruda Campos em 1967, forjou um critério distorcido de interpretação. Ademais, a tradução era qualitativamente sofrível e o comentário bastante impertinente. Com isso, a compreensão do ensino colonial reduzir-se-ia a uma espécie de ecletismo escolar e manualístico de escola religiosa. Na verdade, o problema primeiro é o de conhecimento do próprio ensino e do que ele significou, como recorda S. Leite (2006: VII, 224), porque “a história da cultura escolar colonial ainda não está feita em bases científicas, o que vem a significar que ainda não se estudou nas suas fontes, dentro do ambiente e dos livros que foram veículos dela.” Dito isso, o que pretendemos é apresentar alguns elementos que permitam compreender os pressupostos do ensino no período colonial. Esse ensino aconteceu nos Colégios da Bahia, Olinda, Recife, Maranhão, Pará, Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Então, antes de ajuizar seu valor e alcance, apresentaremos um ensaio introdutório sobre o teor expresso em alguns escritos coloniais – a saber, aqueles provenientes do ensino de Rodrigo Homem – e exemplificaremos com a tradução do que se conhece de seu trabalho como lente. Um juízo sobre o ensino colonial parece-nos, sinceramente, ainda distante, porque sequer conhecemos a “história da cultura escolar colonial”, por isso, precisamos, para não cometer injustiça, estudar esta história à luz do modelo teórico que intencionava desenvolver. Qualquer avaliação do ensino colonial com critérios que não os iminentes à sua metodologia, soa impertinente. Ademais, se quisermos pensar questões como novidade e originalidade de pensamento, recorde-se o exemplo de Descartes que saiu das hostes de um colégio jesuítico e que se pretendia distante de todo velho

conhecimento e hoje se sabe que ele ainda é, de certa forma, um herdeiro e devedor do jesuitismo. Por isso, qualquer avaliação precisa considerar “as fontes, o ambiente e os livros que foram veículos” dessa cultura acadêmica. Ignorar a produção realizada por essa academia conduz, facilmente, à repetição de avaliações prévias e desprovidas de lastro histórico, o que, por si, constitui um erro grosseiro quando se trata de história das ideias.

Como a história das ideias exige sempre um diálogo sincero com os progressos do pensamento para evitar repetições e demarcar adequadamente as posições, antes de passar ao ensaio introdutório, a honestidade intelectual exige algumas considerações acerca da excelente obra – *Filosofia no Brasil* – de Ivan Domingues (2017) que analisa a filosofia praticada no Brasil. Faremos considerações à luz de duas observações: a primeira, como um simples iniciante que estuda a obra de um mestre atentamente e respeita largamente sua seriedade, e a segunda, como mostra da confiança e amizade filosófica que vem se desenvolvendo desde 2015 quando de uma primeira conversa, pois apresentaremos algumas sutis discordâncias. Ressalto ainda, com as palavras do próprio Domingues, que essa exposição “é com o intuito de abrir um espaço objetivo e impessoal de discussão”, portanto, sem nenhuma outra intenção polêmica. Para o momento, interessa-nos explicitar alguns elementos metodológicos usados na obra e pontuar algumas posições que julgamos necessárias.

Domingues identifica o *Homo scholasticus* como a imagem possível do intelectual na colônia, sobretudo mediante a consideração do “apostolado intelectual” desenvolvido pelos lentes no período. Ele considera, por um lado, a “experiência de transplantação direta, a primeira [havida] na Colônia com os Jesuítas” e a segunda, a dos *normaliens* franceses na USP (2017: 12). Por outro, considera também o “anacronismo de [se] procurar uma filosofia nacional numa época em que esse canto da América não tinha projeto de nação e estava submetido à metrópole de ultramar” (2017: 13). Quanto a essas considerações, três aspectos precisam ser

esclarecidos: o primeiro refere-se ao ensino colonial. A dita transplantação direta não podia ser, na verdade, um projeto internacional de ensino, talvez a primeira mostra de internacionalização acadêmica no sentido que se pensa atualmente? No entanto, essa transplantação teria se repetido com os *normaliens* franceses no século passado e, como se deduz, o uspismo ainda continua um dos principais modelos de pensamento no Brasil. Mas há algo mais profundo, porque, se entendemos bem, Domingues identifica uma prática corrente até os dias atuais de reduzir a vida acadêmica à exegese e ao comentário dos clássicos estrangeiros. Nesse sentido, sua crítica poderia ser estendida até a maior parte do banco de teses da Capes e dos livros dos melhores professores do país, porque em quase totalidade não passam de comentários acadêmicos a que, geralmente, nem a Europa nem a América do Norte prestam grande atenção. Entretanto, não somos pessimistas. Ao contrário, cremos que todo fazer filosófico emerge necessariamente da tradição no sentido gadameriano do termo – uma herança e uma retransmissão distorcida – do patrimônio de ideias. E, com isso, a originalidade do pensamento não emerge da ruptura com a tradição, mas de uma “inversão metodológica”: antes de adotar um modelo ideal de pensamento para compreender o real, necessita-se compreender a *nervura da realidade*, à luz dos pressupostos teóricos que permitam interpretá-lo. A questão da originalidade do pensamento nacional emerge, portanto, da compreensão histórica do ensino filosófico e da justeza desse ensino como veículo que capacite pensar a realidade.

A segunda consideração refere-se ao anacronismo de pensar uma filosofia nacional quando ainda não havia o Brasil. Na verdade, a questão não estaria propriamente no Brasil, mas no Estado do Maranhão. A questão, porém, não soa decisiva. Por que alguém identificaria a filosofia política de Maquiavel e a *Monarquia* de Dante Alighieri como apátridas por ainda não existir a Itália? A relação entre pensamento e realidade não nos parece justa, isto é, não tivemos um Maquiavel que pensasse o Brasil antes da nação, mas

tivemos tanto Manuel da Nóbrega quanto Rodrigo Homem que questionaram frontal e decisivamente a barbárie da escravidão dentro do sistema colonial⁴. Como esse pensamento não se relacionaria à realidade ou não significaria um debate filosófico de primeira necessidade naquele momento?

A terceira consideração refere-se ao “apostolado intelectual” do *Homo Scholasticus* que não convém ser identificado ao professor de filosofia do nosso tempo. Os lentes coloniais tinham no magistério um misto de serviço apostólico, missão acadêmica e vocação pessoal às Artes. Por isso, não se pode assimilar o *lente*, sem maiores ressalvas, ao atual conceito de *professor*. Pela mesma razão e a radical escassez de conhecimento sobre esses *lentes* e os colégios em que trabalharam, ainda não se deve ajuizar sobre o sentido e alcance de suas tarefas. Por outro lado, o segundo elemento metodológico de importância capital foi expresso pelo próprio Domingues (2017: 182):

Em vez disso, traçar o “tipo ideal” desse pensador-intelectual, com cuja ajuda, weberianamente falando, essa história poderá ser pensada, e introduzir em sua construção ou modelagem um *tour de force* analítico com o intuito de trazer o tipo em apreço para o terreno da metafilosofia: esta, nesse novo contexto, além de perguntar pela natureza da filosofia da filosofia escolástica ou pela sua *ratio* ou sua *techne*, como eu vinha fazendo, deverá perguntar também pela natureza do trabalho intelectual que funda a filosofia e está ligado à experiência do filosofar, nucleando-a, e ainda por seu *ethos*, o *ethos* do filósofo como intelectual e seu ofício de pensador.

A tarefa proposta por Domingues é ousada, pois o tipo ideal pensado por Weber enquadra-se na sociologia, e o autor reconfigura seus pressupostos situando-o no universo filosófico. A fim de não cometermos injustiças com o tipo ideal filosófico caracterizemo-lo

⁴ Remetemo-nos à excelente exposição de Alfredo Storck em *The Jesuits and the Indigenous Slavery* (2012). Ele investiga o alcance político do voto e da declaração de Manuel da Nóbrega contrariando o projeto colonialista em defesa da liberdade indígena no primeiro século da tragédia colonial.

nas palavras do próprio autor. O tipo ideal funciona como uma representação que confere inteligibilidade ao real empírico (2004: 145), embora não signifique um retrato do real. Ele guia a elaboração de hipóteses que permitam uma visão geral acerca de uma realidade, por vezes, acentuadamente fragmentária. Além do mais, no sentido weberiano, o tipo ideal permite um “antirrealismo epistemológico” autorizando uma “construção teórica ou mental” na intelecção do real; em segundo lugar, reconhece que “a realidade é infinita e inesgotável”, portanto, incaptável em sua totalidade e, em terceiro, o tipo ideal associa “o objeto, a representação e o sujeito” na forma de uma “epistemologia construtivista”. Esse tipo funciona graças ao fato de ser “constructo mental” capaz de mediar, como as ideias reguladoras kantianas, o conhecimento da realidade (Domingues 2004: 401). E, para que não restem dúvidas, delimitemos o sentido do tipo ideal com as palavras de Weber, em vistas de podermos situar corretamente o lugar e a intenção de nossas referências em relação ao quadro teórico de Ivan Domingues. Nosso interesse é simplesmente distinguir os lugares de pesquisa e a formulação weberiana do tipo ideal em *Ensaio sobre a teoria da ciência* (1918) o que clarificará o conceito e permitirá uma delimitação precisa de nosso objeto de pesquisa (Weber *apud* Lallement 2012: 271-272):

A teoria abstrata da economia nos oferece precisamente um exemplo dessas espécies de sínteses que se designam habitualmente por “ideias” (*Ideen*) dos fenômenos históricos. Ela nos apresenta, com efeito, um quadro ideal (*Idealbild*) dos acontecimentos que ocorreram no mercado dos bens, no caso de uma sociedade organizada segundo o princípio da troca, da livre concorrência e de uma atividade estritamente racional. Esse quadro de pensamento (*Gedankenbild*) reúne relações e acontecimentos determinados da vida histórica em um cosmos contraditório de relações *pensadas*. Por seu conteúdo, esta construção tem o caráter de uma utopia que se obtém acentuando pelo pensamento (*gedankliche Steigerung*) determinados elementos da realidade. Sua relação com os fatos dados empiricamente consiste simplesmente nisto: ali onde se constata

ou onde se suspeita que relações do gênero daquelas que são representadas abstratamente na construção acima citada, neste caso as dos acontecimentos que dependem do “mercado”, tiveram em um grau qualquer uma ação na realidade, podemos nos representar pragmaticamente, de maneira intuitiva e compreensível, a *natureza particular* dessas relações segundo um *tipo ideal* (*Idealtypus*). Esta possibilidade pode ser preciosa, ou até indispensável, não só para a pesquisa, mas também para a exposição dos fatos. No que se refere à *pesquisa*, o conceito ideal-típico tem por objeto formar o juízo de imputação: ele mesmo não é uma “hipótese”, mas procura guiar a elaboração das hipóteses. Por outro lado, ele não é uma *exposição* do real, mas se propõe dotar a exposição de meios de expressão unívocos. É, portanto, a “ideia” da organização moderna, *historicamente* dada, da sociedade em uma economia de troca, essa ideia se deixando desenvolver para nós exatamente segundo os mesmos princípios lógicos daqueles que serviram, por exemplo, para construir aquela da “economia urbana na Idade Média sob a forma de um conceito genético” (*genetischen Begriff*). Neste último caso, forma-se o conceito de “economia urbana”, não estabelecendo uma média dos princípios econômicos que existiram efetivamente na totalidade das cidades examinadas, mas justamente construindo um *tipo ideal*. Obtém-se um tipo ideal *acentuando* unilateralmente um ou diversos pontos de vista e concatenando uma multidão de fenômenos dados *isoladamente*, difusos e discretos, que se encontra ora em grande número ora em pequeno número, e em certos lugares de modo algum, que se ordena segundo os precedentes pontos de vista escolhidos unilateralmente para formar um *quadro de pensamento* homogêneo (*einheitlich*). Não se há de encontrar em parte alguma empiricamente um tal quadro na sua pureza conceptual: *é uma utopia*. Caberá ao trabalho histórico determinar em cada caso particular até que ponto a realidade se aproxima ou se afasta desse quadro ideal, em que medida é mister, por exemplo, atribuir, no sentido conceptual, a qualidade de “economia urbana” às condições econômicas de uma certa cidade. Aplicado com prudência, este conceito torna o serviço específico que dele se espera benéfico para a pesquisa e a claridade.

Max Weber apresenta uma definição que parte de uma comparação proveniente da economia para o estabelecimento de um

quadro ideal (*Idealbild*) que permita uma compreensão das relações e acontecimentos históricos de forma racional. O quadro ideal permite uma representação pragmática das relações sociais que, nem sempre, são facilmente compreensíveis. A partir desse quadro ideal, pode-se formular tanto hipóteses para a análise e compreensão sociais quanto expor ou conceituar a realidade de forma mais precisa. Esse tipo emergiria de uma acentuação de “fenômenos dados *isoladamente*” e racionalizados à luz de um “*quadro de pensamento* homonogêneo (*einheitlich*)”. No caso, o quadro ou tipo ideal permite uma intelecção da realidade não obstante a multiplicidade dos fatos, porém ele não se encontra em parte alguma empiricamente, porque “*é uma utopia*. Caberá ao trabalho histórico determinar em cada caso particular até que ponto a realidade se aproxima ou se afasta desse quadro ideal...” O antirrealismo epistemológico é uma condição para a formulação do tipo ideal (*Idealtypus*) na certeza de sua condição *utópica* ou, se pudermos dizer, a partir desse platonismo ou idealismo epistêmico. O fato do tipo ideal ser *utópico* não constitui o menor problema para nossa compreensão, porque, como partimos do trabalho histórico, consideramos nosso dever levá-lo a cabo antes de qualquer outra tarefa. Nesse sentido, poderemos averiguar a incidência ou não do tipo ideal na realidade, sua cogência com a realidade concreta. Enquanto não o fizermos ou se constataremos que não corresponde à realidade, caberá apenas reconhecer sua anistoricidade, sua *utopia*. Essa formulação weberiana justifica e precisa nossa intenção que, por ironia, situa-se fora da *utopia*, a saber: propomos-nos o trabalho histórico de determinar a efetividade dos tipos reais na história dos colégios. Nosso ponto de partida é a materialidade dos documentos históricos remanescentes dos colégios que estudamos em vistas de averiguar a historicidade, o sentido e o alcance do ensino colonial.

Nesse ponto, torna-se evidente a diferença básica entre os métodos empregados por Domingues e por nós: enquanto ele pretende uma formulação desse quadro teórico que permita inteligir

o tipo ideal do intelectual na colônia, o que é de grande valia para caracterizar longos períodos, no caso os três séculos do hiato colonial, nós, por outro lado, preferimos partir exclusivamente do “trabalho histórico” acerca dos lentes nos diversos colégios para talvez, em algum momento, formular alguma caracterização mais geral do ensino colonial. Weber evidencia as duas possibilidades teóricas: tanto o tipo ideal a partir de um antirrealismo epistemológico quanto o trabalho histórico que procuramos a partir de um anti-idealismo epistêmico. A consequência de nossa postura é a exigência premente de relacionarmos os tempos histórico e lógico na avaliação do pensamento e o faremos à luz de Victor Goldschmidt.

Para delimitarmos melhor nossa compreensão, recordemos o lastro teórico do pensamento, porque a compreensão de um sistema filosófico ou de um universo discursivo qualquer depende de uma relação entre tempo lógico e tempo histórico, no sentido expresso por Victor Goldschmidt (1963). O tipo ideal flerta com a possibilidade de uma compreensão anistórica, o que torna inviável qualquer interpretação da validade do sistema de ensino e do magistério efetivos realizados no período em estudo. A explicitação do sentido de uma obra filosófica exige a compreensão do momento histórico em que foi constituída, porque “a interpretação consistirá em reapreender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões, e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram” (Goldschmidt 1963). A compreensão do significado do ensino colonial não pode acontecer às expensas da intenção e do horizonte de possibilidades dos autores, porque isso produziria um desenraizamento do trabalho efetivo. Qualquer trabalho filosófico é filho do seu tempo. Por isso, não podemos estabelecer um padrão que não tenha base nos limites reais de suas possibilidades históricas. A compreensão da verdade submersa num sistema de pensamento não se efetiva senão pelo que Theodor W. Adorno

chama de crítica imanente⁵ e que Goldschmidt (1963) explora com toda precisão teórica:

Doutrina e método, com efeito, não são elementos separados. O método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método. Quando um autor consagrou a seu método uma exposição teórica, é preciso evitar interpretar esta última como um conjunto de normas dogmáticas, a serem classificadas ao lado dos dogmas propriamente ditos. [...] A pesquisa, em matéria de filosofia, não procede somente da verdade, mas faz corpo com ela. Assim, para compreender uma doutrina, não é suficiente não separar a léxis da crença, a regra, de sua prática; é preciso, após o autor, refazer os movimentos concretos, aplicando as regras e chegando a resultados que, não por causa de seu conteúdo material, mas em razão desses movimentos, se pretendem verdadeiros. Ora, esses movimentos se nos apresentam na obra escrita.

O teor de verdade reconhecível nos escritos coloniais não pode ser desenraizado da doutrina de onde provém nem do método que o geriu, porque a escolha pedagógica ou metodológica informa e, de certa forma, orienta a verdade possível em um sistema. A situação do autor colonial é ainda mais espinhosa, porque seu estatuto nunca foi o que chamamos de autor de livro filosófico, no sentido

⁵ Para fazermos justiça à crítica adorniana acerca dos sistemas idealistas teríamos que elaborar uma série de observações e contextualizá-las, porque Adorno não critica pura e simplesmente o idealismo sistêmico da filosofia. No entanto, para o momento e de acordo com os interesses desta pesquisa é suficiente estabelecer algumas coordenadas gerais: o autor destaca a dimensão “não-conceitual do conceito” como o espaço incategorizável da realidade que jamais deve ser afastado da tessitura do conceito, porque o conceito desconectado da realidade perde sua força explicativa. Enquanto expressão da realidade, ele precisa ser despotencializado quebrando-se assim a “autarquia do conceito” que, de certa forma, pareceria capaz de substituir a realidade. Dessa forma, o conceito mantém dupla relação: por um lado, “requer o não-conceitual” como fonte e possibilidade de sentido e, por outro, comporta uma necessidade irrenunciável de estar vinculado à realidade. A “autarquia do conceito” revela-se na sua idealidade e distanciamento do real. Na direção oposta à idealidade, Adorno (2001: 24) atesta que a necessidade de “the disenchantment of the concept is the antidote of philosophy.” A potencialidade e utilidade do conceito somente revelam-se na relação com a realidade, a saber, à medida que o conceito não só representa a realidade, mas jamais aceita afastar-se do real, porque o conceito somente significa se está vinculado à realidade.

contemporâneo. Atualmente, a autoria de um livro filosófico sofre de dupla esquizofrenia: a primeira, referente ao império do padrão *Lattes* de construção curricular e progressão de carreira, cujo resultado é o taylorismo acadêmico e a segunda, o *publish or perish*, que não permite o amadurecimento e consolidação das reflexões empurradas na enxurrada dos títulos destinados ao esquecimento. Nenhum desses sentidos se encontra nos autores coloniais e eles sequer pretendiam-se autores de sistemas filosóficos, uma vez que o que desenvolveram resulta do trabalho docente. E, finalmente, para situarmos coerentemente o valor de um escrito precisamos “refazer os movimentos concretos” através das regras e métodos para encontrar o verdadeiro rosto filosófico subjacente à escrita colonial. Entretanto, esse movimento somente é possível através e mediante a leitura efetiva desses escritos. Enquanto a filosofia resultar da explicitação e do discurso, seremos instantaneamente provocados a reconhecer que a doutrina subjacente ao escrito decorre da forma da exposição e não o precede como um conjunto de verdades a serem simplesmente retransmitidas. O discurso inscreve-se na obra desde o ritmo de leitura à figura do leitor esperado, mas somente se reconhece isso através da arquitetura da obra que joga tanto com o tempo lógico da argumentação quanto com o tempo histórico no qual está sendo escrita instituindo, nesse sentido, a norma para sua própria interpretação, porque mobiliza a estrutura da obra em vistas de compreender seu sentido lógico situado no tempo histórico de onde proveio. Essa mobilização da estrutura evidencia os tempos e níveis discursivos subjacentes à obra, viabilizando a interpretação. Através desse movimento interno do texto reconhece-se o sistema de verdade não como um conjunto de teorias previamente definidas, porque, não obstante toda determinação prévia que possa pesar sobre o pensamento, a verdade de um texto somente emerge no campo de batalha argumentativo. Por mais que se possa dizer que determinado texto é obra de uma escola de pensamento, sua verdade se faz na composição

argumentativa e não nas decisões que o pretendem configurar (Goldschmidt 1963):

O problema da verdade material dos dogmas, considerado em si mesmo, não está, com isso, resolvido. Mas, pelo menos, parece que não se pode ele colocar em si mesmo e separadamente; toda filosofia é uma totalidade, onde se juntam, indissoluvelmente, as teses e os movimentos. Esses movimentos, efetuando-se num tempo lógico, implicam memória e previsão; mesmo se eles se apresentam como rupturas, são feitos em conhecimento de causa; são decisões (“batalhas”, dizia Descartes); o que, ao mesmo tempo, mede a coerência de um sistema e seu acordo com o real, não é o princípio de não contradição, mas a responsabilidade filosófica.

O texto filosófico não se predetermina pelos dogmas do pensamento nem prescinde do tempo em que foi produzido. Ao contrário, o lastro histórico, situacional e temporal de uma obra constitui a condição de possibilidade para sua compreensão. Ademais, a obra encontra-se num sistema de pensamento que, no horizonte colonial, é formado, em grande parte, pela decisão pedagógica da *Ratio* e responde às demandas da realidade. Por isso, tanto o autor quanto a obra não são outra coisa que a soma do tempo histórico e do tempo lógico dentro de uma unidade discursiva e explicativa do real. Longe da idealidade de um padrão sistêmico ou de qualquer tipologia, as obras, em todo momento, somente podem ser avaliadas à luz da realidade em que se encontram e, portanto, dentro do universo de significação que as produz, isto é, à luz da realidade, pois o autor não se situa extemporaneamente. Finalmente, ainda na teia do tipo ideal, Domingues exemplifica o perfil de seus tipos (2017: 192):

Descartados esses, havia dois jesuítas com as credenciais: um, atuando no Rio de Janeiro, o padre Francisco de Faria, já citado e de quem Serafim Leite fornece o perfil; o outro, Bento da Fonseca, atuando no Maranhão, segundo Leite com muito prestígio dentro da Companhia (Leite, 1948, p. 124), e que depois voltou para

Portugal, ao trocar o colégio de São Luís pelo de Évora, ao que parece.

Os candidatos a tipos ideais precisam, doravante, ser submetidos àquilo que Weber propõe, visto que o tipo não se encontra em sua pureza, é *utópico*. Cabe à história “determinar em cada caso particular até que ponto a realidade se aproxima ou se afasta desse quadro ideal...” Francisco de Faria, Bento da Fonseca, Rodrigo Homem e tantos outros precisam ser analisados historicamente a partir do que resta de seus escritos para que se valide ou não a coerência de tal reconhecimento. Obviamente que outros tantos podem e devem ser considerados, a saber, o próprio Vieira enquanto “pensador religioso” ainda merece uma análise sincera de sua produção. A considerar Domingues (2017: 194): “todavia, Vieira não era filósofo, mas um pensador religioso, nem professor ou lente, mas um homem de ação e um retórico brilhante – um dos maiores da história do Ocidente –, e cuja obra, não obstante, em claro testemunho da excelente formação teológico-filosófica recebida pelo jovem luso-brasileiro no Colégio da Bahia, tem grande interesse filosófico...” Quanto a esse ponto permanecemos reticentes na avaliação, porque Vieira tanto trabalhou para a instituição de ensino no Maranhão quanto foi lente naquele colégio, embora ainda se desconheça o paradeiro do seu *Cursus Philosophicus* lido naquele tempo. Descartado esse *Cursus*, cremos necessária ainda uma avaliação filosófica da *opera* vieiriana talvez no mesmo sentido que se fez com as *Sumas* tomistas e os *Sermões* agostinianos.

O segundo lastro metodológico estabelecido na *Filosofia no Brasil* refere-se ao quadro teórico alicerçado no tripé semiótico de Antonio Candido (2017: 18):

Foi nesse quadro, ao pavimentar o caminho interligando a filosofia e a história intelectual, com a questão metafilosófica no centro das atenções, que o tripé semiótico de Antonio Candido mostrou toda a sua serventia, proporcionando os meios e as ferramentas para

operar as obras, bem como os autores e o público. Assim, trata-se da distinção essencial entre sistemas de obras, autorreferentes e seriadas, na esteira de Sylvio Romero, e manifestações soltas e episódicas, cuja extensão à filosofia não apresentou maiores dificuldades, apenas a recalibragem ao novo contexto, algo defasado e distinto da literatura.

A transposição dos critérios originariamente destinados às obras literárias não deve ser menosprezada, mas, além disso, há dois elementos importantes: quanto à exclusão de manifestações soltas e episódicas, não objetamos inicialmente, mas essa afirmação sem exemplos precisos permanece vaga. Quanto ao tripé semiótico – obra, autor e público – ligado ao sistema de obras, autorreferentes e seriadas, as questões precisam ser bem entendidas. Um sistema de obras somente existe dentro de uma demarcação historiográfica precisa, pois raramente um filósofo pretendia-se autor de um sistema, exceto hegelianos e alguns outros. A ideia de sistema é secundária ao conjunto de obras e resulta mais do interesse hermenêutico que de critérios imanentes ao texto. Ademais, a eleição da ideia de sistema e do tripé semiótico exclui uma série de obras da história da filosofia – Marco Aurélio, Montaigne, La Boétie, Nietzsche e tantos outros, apenas a título de exemplo. O público visado nas obras literárias reúne-se por deleite estético e não por um sistema de ideias, por isso não cremos que esse seja um critério pertinente à filosofia. Se considerássemos o *ranking* de vendas ao público para avaliar um sistema filosófico, os filósofos deveriam ser desestimulados de qualquer risco de escrita. Os critérios obra e autor talvez sejam menos estranhos, mas nem por isso livres de problemas. Historicamente a luta entre autoria, pseudo-epígrafos, doxografias, plágios, etc. não se afastou do universo filosófico.

Na historiografia indo-europeia, de Homero e Hesíodo a Umberto Eco e Michel Foucault, autor e obra parecem destinados à morte e ressurreição cíclicos. Considere-se *Ilíada*, *Odisseia* e *Teogonia* e as perguntas quanto à autoria, à historicidade dos supostos redatores e à integridade da obra desfazem-nas como um

castelo de areia. Se quisermos um exemplo filosófico: o que se denomina como *Metafísica* de Aristóteles depois de Bonitz e Zeller? O conjunto textual conhecido dificilmente resistiria como uma unidade, e a autoria como signo da publicidade de um *dogmata* – um conhecimento autorizado ao grande público ou exotérico – está longe de ser aceita. Com isso, estamos apenas apontando algumas dificuldades de estabelecer critérios elaborados para obras, cujo fim é o prazer estético e estendê-los aos escritos filosóficos, porque a considerar a história das ideias, nem a noção de autor nem obra gozam de cidadania inconteste. A consideração do tripé semiótico de Candido permanece válida e profícua, entretanto, como destaca o próprio Ivan Domingues, necessita-se um *tour de force* para se reconhecer a transposição do universo estético e literário para o sistema de argumentação lógico-racional. A forma de expressão literária centra-se, precisamente, na *literariedade* em que a palavra funciona como arrimo da experiência do leitor. O limite da palavra aponta não para o limite da lógica e da racionalidade, mas para o transbordamento estético, emocional e expressivo da linguagem. A linguagem literária significa mais que a mera sinonímia, aliás ela serve como pretexto capaz de mobilizar o pensamento em direção, especialmente, à imaginação e à criatividade reflexiva. Enquanto na argumentação lógico-racional da filosofia, a linguagem cumpre a função como vínculo da lógica argumentativa que, nesse caso, independe em grande parte da forma ou da estilística do autor. Em direção oposta à literariedade e talvez como exemplo extremo, pensemos na ideografia de Frege que situou a necessidade de relação entre sentido e referência, entre signo e realidade nomeada. Com isso apenas queremos dizer que autor e obra ocupam, obviamente, lugar e função bastante díspares entre a literatura e a filosofia, embora isso não exclua as relações entre o pensar e o poetizar, a criação literária. Tudo isso apenas para destacar a consideração diversa a partir de onde situamos a função do autor e da obra. A saber, quase como eco às considerações de Goldschmidt, Foucault adverte (1969: 7):

...o sujeito que escreve despista todos os signos de sua individualidade particular; a marca do escritor é mais do que a singularidade de sua ausência; é preciso que ele faça o papel do morto no jogo da escrita. Tudo isso é conhecido; faz bastante tempo que a crítica e a filosofia constataram esse desaparecimento ou morte do autor.

O apagamento ou morte do autor não nos permite uma transição simples dos critérios literários à filosofia, porque na literatura acontece um extravasamento ou uma transfiguração intencionada da interioridade do autor, em vistas de despertar o deleite estético do leitor. O autor escreve, inscrevendo-se na tessitura da obra. Enquanto na filosofia, desde os antigos, há uma intenção implícita de apagamento do autor. Exceto nos gêneros *confissões* e *ensaios*, a subjetividade do autor deve estar bem situada para não se sobrepor à lógica argumentativa e racional. De fato, a filosofia parece optar, antes, pela assepsia do autor. Por outro lado, “[a crítica] deve antes analisar a obra em sua estrutura, em sua arquitetura, em sua forma intrínseca e no jogo de suas relações internas” (Foucault 1969: 8). Há uma sintonia clara entre essa expressão e a consideração de Goldschmidt sobre a arquitetura da obra, pois sua compreensão depende, primeiramente, do movimento interno da obra que põe em ação os conceitos e definições, mas esse movimento interno não se completa só nisso, porque o tempo lógico da argumentação evidencia seu sentido apenas através da conjunção como tempo histórico em que a obra surgiu. A lógica argumentativa da obra prova-se pela coerência discursiva manifesta no tempo lógico que se articula, necessariamente, ao tempo histórico como condição de possibilidade e horizonte máximo de desenvolvimento de certo arcabouço teórico. Em miúdos, diríamos que a coerência interna da obra se vincula, necessariamente, com sua busca contínua de resposta à realidade em que se encontra ou, na linguagem de Goldschmidt, “o que, ao mesmo tempo, mede a coerência de um

sistema e seu acordo com o real, não é o princípio de não contradição, mas a responsabilidade filosófica”. Essa responsabilidade filosófica precisa ser atestada e verificada, continuamente, na análise dos escritos filosóficos, pois constituem a condição tanto da coerência interna quanto da coesão externa com a realidade. Nesse sentido, cremos que a leitura não apenas dos escritos coloniais, mas de quaisquer obras filosóficas, seria o critério mais justo para estabelecer uma avaliação.

Não obstante algumas discordâncias, Lima Vaz suscitou essa mesma preocupação em nossa leitura. Por isso, exemplificaremos esse duplo aspecto antes de apresentar algumas notas meramente introdutórias aos escritos traduzidos. No famoso artigo sobre *O problema da filosofia no Brasil* (1984: 25), Lima Vaz insiste na responsabilidade filosófica como dever imperioso a todos os seus praticantes: “fazer Filosofia com honestidade e lucidez, com energia e aturado esforço intelectual é uma exigência de justiça para conosco mesmos e para com o povo brasileiro.” Esse compromisso do filósofo manifesta-se tanto no irrenunciável dever de assumir as questões primordiais do pensamento filosófico (1984: 14) – *o que é o ser e o pensar?* – quanto no compromisso de justiça para com a realidade e, nesse sentido, parece-lhe que os escritos coloniais são um exemplo contrário ao esperado (1984: 19-20): “o elenco de teses de filosofia escolástica defendidas no Colégio dos Jesuítas no Rio de Janeiro em 1747 e que aí se imprimiu (...) pode ter algum interesse para a História da Filosofia Escolástica na Companhia de Jesus, mas que relação apresenta com a sociedade colonial? Nenhuma.” Obviamente que os tempos em que o bom jesuíta escreveu eram outros e que a origem do artigo – *aula conclusiva de um Curso de Extensão sobre Filosofia no Brasil* na Fafich / UFMG 1981 – e a finalidade talvez fossem uma espécie de *estado da arte* sobre a filosofia brasileira naquele momento. Alie-se a isso o contato exclusivo com o texto de Francisco de Faria, por isso as conclusões a que chega precisam ser matizadas. Não obstante, apenas a título

de exemplo, leiamos algumas passagens que aludem às questões postas por Vaz.

As perguntas pelo ser e o pensar constituem, historicamente, o primeiro lugar na tradição ocidental. Tanto o ser quanto o pensar sempre constituíram as tarefas primordiais dos filósofos e esses parecem exemplos com bastante capilaridade, pois a demanda ontológica parecia povoar o pensamento de Rodrigo Homem em *Ente, substância e acidentes*, IV:

As criaturas são igualmente necessárias, do ponto de vista do ser possível e Deus é necessário, segundo o ser atual. Neste caso, fala-se de necessidade em sentido próprio, pois, exclui toda contingência. Resta uma questão: A *existência* atual do ente criado distingue-se da *essência* do ente criado? Afirmo que: 1. Não se distingue, quanto à natureza da coisa. 2. A *essência* atual também não se distingue da *existência* atual, quanto ao ato. 3. A *essência* ou *existência* possível distingue-se quanto ao ato da *essência* ou *existência* possível. 4. Quanto à natureza da coisa, a *essência* é diferente de sua *existência*. 5. Nada, que retenha (*retenta*) ou perca a própria *existência*, pode existir sustentado pela *existência* de outro.

Essa breve ilustração demarca claramente as distinções fundantes do ser possível e do ser necessário ou atual, além de reafirmar a precedência da *essência* à *existência*. Finalmente, destaca-se a propriedade existencial (*perseitas*) contra toda a dependência ontológica alheia (*inaleitas*). Porém, esse simples exemplo visa apenas a aguçar a curiosidade do leitor para as traduções que se seguem. Quanto à segunda questão, o que é o pensar, o exemplo não parece menos eloquente em *A técnica do raciocínio*, I:

Uma definição muito adequada [da dialética ou lógica] é: a *técnica* ou *arte* do raciocínio. Raciocinar, por sua vez, é pôr às claras, com a ferramenta do discurso, o que era desconhecido. Assim se define esta técnica: à dialética, corresponde o conjunto das múltiplas

compreensões de uma mesma coisa, com vistas a um fim, que promova a vida.

Seria um despropósito essa formulação do sentido do raciocínio lógico ou dialético? Parece pouco provável que Rodrigo Homem estivesse a repetir simplesmente um manual escolar. Certamente mais do que isso, o escrito revela suas asperezas à medida que acompanhamos a lógica argumentativa, pois há discordâncias que nos parecem pouco prováveis. Como se sabe, Aristóteles e Tomás de Aquino deveriam ser seguidos fielmente segundo a *Ratio Studiorum* e, em situação de dúvida, somente poderiam ser aduzidas opiniões de outros filósofos segundo a concessão e o consenso expresso pelos mestres da Companhia. Entretanto, tal não parece ser o caso quando se discorda abertamente dos dois mestres da *Ratio* em questões que são tão explícitas como a escravidão, porque ambos trazem certa má fama graças à compreensão da naturalidade e do direito inerente à escravidão. Além disso, critica-se algo que perdurou por quase dois séculos e quanto à questão: *que relação apresenta com a sociedade colonial? Nenhuma*, melhor ler o texto:

Antes de entrarmos a afirmar as conclusões havemos de advertir que a escravidão ainda que seja *prática corrente* não é conatural e de direito natural (*cum naturam et jus naturale*), antes teve seu princípio em alguns Imperadores piores que podendo muito bem e injustamente matar a seus contrários, lhes comutaram essa morte em escravidão perpétua; castigo na verdade abaixo da morte sem igual, que por isso disse o outro: *Non sine per toto libertas venditus auro* [A liberdade não se vende nem por todo ouro]. Havemos de advertir que há várias escravidões, distintas entre Servidão Natural, Convencional, Obediencial e Legal.

Esse extrato das *Conclusiones Morales Pro Servitude* encontra-se junto aos escritos de Rodrigo Homem, mas não definimos nem excluímos sua autoria da pena do nosso autor. Quanto à origem e à datação, não parece haver dúvida de que se

localize no Colégio do Maranhão e date das primeiras décadas do século dezoito e, assim sendo, antecipa uma questão que esperou pela justiça social até 1888. O extrato serve apenas de exemplo frente à afirmação de Lima Vaz, pois enquanto ele recusa qualquer relação com a sociedade colonial, apenas nos convencemos de que esse e todos os outros textos precisam de leitura sincera e atenta para evitar juízos generalizantes e apressados. Em uma palavra: todo o nosso esforço teórico nesta pesquisa visa apenas a ressaltar a necessidade de estudar atentamente a história do ensino colonial. A presente exposição deve ser lida apenas como escrito exemplar ou exemplo metodológico (se puder lhe atribuir esse valor), e não como uma avaliação final do conteúdo dos escritos. Eis apenas o esboço inicial do que se configura como uma tarefa bem mais ampla que deve se constituir em três frentes: a escrita da história dos colégios coloniais, a documentação legal da fundação e reconhecimento dos graus acadêmicos em cada instituição e a análise do teor filosófico dos escritos provenientes de cada colégio. Excluída qualquer pretensão de originalidade, esta exposição, se tem algum valor, é meramente exemplar ou metodológica e, portanto, deve principiar uma série de análises sistemáticas e completas da história do ensino colonial nos Estados do Maranhão e do Brasil. Depois de tão longas considerações, nas quais esperamos não ter feito injustiça aos autores mencionados, passamos a algumas notas breves sobre os escritos apresentados a seguir.

Deveríamos apresentar uma biografia consistente tanto de Rodrigo Homem quanto dos demais assinantes dos escritos, mas dada a escassez das informações, incluímos apenas uma nota na introdução de cada tradução. Verdadeiramente, há um desconhecimento generalizado desses autores, exceto em S. Leite. As outras obras de relevo – Redmond 1972, Moraes 1969, Holanda 1993, Cunha 2007, Almeida 2010 – sequer os mencionam. Por isso, não temos condições de estabelecer dados biográficos mais precisos. Nossa intenção, portanto, reduz-se a notas teóricas sobre os escritos.

O escrito *Alma e funções do intelecto* (Catálogo Eborense nº 33) apresenta a compreensão tripartite da alma aristotélica como princípio da fisiologia do ato de conhecer. A teoria do conhecimento funda-se na noção da compreensão aristotélica de alma, mas nem por isso essa teoria permanece aristotélica. O escrito contém três divisões, sendo que a segunda trata das três operações do intelecto, mas de forma demasiado ligeira e a terceira parte aborda apenas a distinção entre as intuições (*notitiis*) intuitiva (definição corrente de intuição) e a confusa, aquela que conduz facilmente aos erros. Malgrado a brevidade da exposição, ela sintetiza uma definição precisa da função do intelecto, a saber: “a inteleccção define-se como sendo o ato da faculdade intellectiva, que se exprime formalmente, tornando o objeto intencionalmente presente”. A capacidade (*potentiae*) intellectiva manifesta-se, formalmente, na expressão e apresentação intencional (*intentionaliter*) do objeto, o que tanto remete ao tópico agostiniano da consciência intencional quanto antecipa a discussão husserliana do mesmo tema.

O segundo escrito *Alma, intelecto e intuição* (Catálogo Eborense nº 34) não se distingue apenas pela extensão, mas pela precisão conceitual. Na primeira parte encontra-se uma definição bastante arrojada da função da alma presente nos corpos, porque atribui-se-lhe a função ou capacidade de conservação da vida, como se exprime: “existe um conceito de vida, que é comum a Deus e às criaturas, a saber, a vida é o princípio do movimento (*principium motus per se*), imanente e intrínseco”. Na segunda parte, distingue-se o intelecto e as inteleccções da alma e, na terceira, diferentemente do escrito anterior, priorizam-se as definições das formas das intuições (*notitiis*) da alma: a definição propriamente dita (*notitia intuitiva*), abstrata, distinta, quiditativa, compreensiva, prática e especulativa. Destaque-se a importância da intuição na teoria do conhecimento escotista que induz claramente à conjectura desse tópico como um desdobramento de seu pensar.

A *técnica do raciocínio* (Catálogo Eborense nº 37) nomeia uma expressão de difícil tradução *ars disserendi* que se aplica tanto à

dialética quanto à lógica, enquanto arte ou técnica do raciocinar. A primeira parte apresenta os proêmios da dialética ou lógica mediante a definição do que é a *ars disserendi*: “raciocinar, por sua vez, é pôr às claras, com a ferramenta do discurso, o que era desconhecido. Assim se define esta técnica: à dialética, corresponde o conjunto das múltiplas compreensões de uma mesma coisa, com vistas a um fim, que promova a vida”. O esclarecimento conceitual e o vitalismo compreensivo são bastante curiosos nessa definição do próprio raciocínio, ao qual sucede uma teoria geral e específica da predicação que rejeita as definições realista, holista e escotista e adere à posição nominalista na arte predicamental. A terceira parte dedica-se às explicações dos universais – o gênero, a espécie e o indivíduo – bem como do terceiro, quarto e quinto predicáveis – a diferença, a propriedade e o acidente – curiosamente à luz da lógica de Porfírio, textualmente citado. E, finalmente, a quarta parte trata do signo em geral e suas divisões, a saber: signo formal, instrumental, natural e arbitrário ou artificial. Todas essas distinções a partir da definição do signo como “aquilo que representa (*repraesentat*) alguma coisa à faculdade (*potentiae*) de conhecer”. Cumpre destacar um fato curioso que é a semelhança explícita presente na primeira definição do escrito com a definição do texto seguinte (Catálogo Eborense nº 38), porque se não for um texto, diríamos glosado, remete a uma matriz comum ou algum manual que serviu de origem para ambos e, talvez, pudesse ser um mesmo texto glosado por ambos. Entretanto, não sabemos determinar qual seria o texto mais antigo. Excluído esse pormenor, todos os outros textos tratam de assuntos similares, mas com claras discordâncias argumentativas. Cumpre destacar o fato de algumas questões que são abordadas em textos distintos tratarem exatamente dos mesmos problemas, com pressupostos teóricos e conclusões claramente antagônicos.

O quarto escrito – *Apreensão, juízo e discurso* (Catálogo Eborense nº 38) – merece destaque pela precisão conceitual e rigor demonstrativo. Talvez seja o melhor exemplo de uma exposição

rigorosamente conceitual e sutil dentre os escritos traduzidos. Estruturado em tríplice temática, dedica-se, na primeira parte, à exposição das formas de dialética: natural e artificial, atual e habitual, docente e virtual que, malgrado as semelhanças, no escrito anterior é denominada dialética *utentem*, ou seja, de emprego ou uso prático. Na segunda parte, a exposição sobre os atos do intelecto demonstra um rigor e capilaridade admiráveis, pois distingue quádruplo aspecto das atividades intelectivas: primeiro, perceber, apresentar e duvidar; segundo, analisar e apreender; terceiro, explicar e representar; e, finalmente, em quarto lugar, estabelecer conexões. Naturalmente, reconhecem-se entre essas atividades diversas convergências com as teorias modernas do conhecimento: a percepção berkeleyana e a dúvida cartesiana; além da análise e enumeração que compõem o método cartesiano; a representação que tanto consta na teoria tomista como figuração (*phantasmata*) quanto o que se verá, posteriormente, em Schopenhauer e Foucault, por exemplo, até o tema da conexão (*unionem*) ou síntese correlativa entre os dados da consciência. Na terceira parte, as definições das três operações do intelecto merecem destaque: define-se a apreensão como “a atividade da faculdade de conhecer que representa um objeto natural, preparando-o para o juízo intelectual”. Destaque-se a função do juízo no ato de conhecer no pensamento kantiano e como se segue na segunda definição: o juízo “é a atividade cognoscente e afirmativa da faculdade de julgar, considerados o tempo e o espaço”. Essa definição não deixa dúvidas quanto à antecipação das condições de possibilidade do conhecimento interno e externo de Kant – o tempo e o espaço – que somente apareceram na edição de 1781 da *Crítica da razão pura*. Naturalmente, evidencia um *tópos* da teoria moderna do conhecimento à luz da física e mecânica newtonianas. O discurso é o objeto da terceira definição cujas distinções básicas são os discursos causal, transcendental e virtual. Curiosamente, o discurso transcendental não se refere à dimensão metafísica, mas às condições transcendentais do conhecimento e, de modo preciso –

“chamo de premissas transcendentais aquelas que fundamentam os conhecimentos” – e acresce-se ainda a condição dessa fundamentação do conhecimento – a lógica da necessidade (*regri logica necessitatem*) – exatamente um dos sentidos que Kant atribuirá à palavra transcendental.

A *Lógica ou metafísica* (Catálogo Eborense nº 40) discute a prioridade e supremacia entre os graus do conhecimento lógico e metafísico. Na primeira parte estabelecem-se as distinções entre os graus metafísicos dos seres e passa-se, imediatamente, ao objeto da filosofia transnatural ou metafísica – *tudo o que pode existir* – e suas predicções. Note-se que nem a definição aristotélica (ente enquanto ente) nem a tomista (*Ipsum esse subsistens*) são apresentadas como o objeto da metafísica, mas o ente enquanto possível. A terceira parte dedica-se à teoria dos sinais, definidos como “aquilo que representa alguma coisa à faculdade de conhecer” e segue-se a definição da matéria das intelecções, a saber: o objeto do intelecto é o verdadeiro enquanto “o ente em toda sua amplitude” em todas as suas acepções: criado e incriado, natural e sobrenatural, afirmativo e negativo, possível e impossível, etc. Na segunda metade do escrito, os temas são todos lógicos, a começar pela intuição entendida como “o conhecimento imediato da coisa em si, imediatamente, enquanto existente”, seguida de distinções específicas. Dedicar-se o penúltimo tema aos tópicos ou à composição do silogismo e suas formas possíveis: a demonstração, a dialética, a sofística e os falsos juízos. Finalmente, trata-se da fisiologia do ato de conhecer mediante uma filosofia do princípio do vir a ser ou do ato de ser (*principium in essendo*): “aquilo de que procede alguma coisa, de algum modo”.

O penúltimo escrito – *Ente, substância e acidentes* (Catálogo Eborense 41) – aparenta-se o mais aristotélico, entretanto finaliza com a predicação de *possibilidade* e, nesse sentido, além de diferir da tábua predicamental aristotélica, também acentua definições posteriores ao filósofo. Na conceituação geral do ente consideram-se as categorias de ente real positivo e ente de razão ou negativo, priorizando a univocidade do ente real positivo e a tríplice

enumeração dos transcendentais – o uno, o verdadeiro e o bem – aproximando-se do pensamento escotista e conservando a tríplice enumeração proposta por Filipe, o Chanceler. Destaca-se nesse tópico a precedência do bem em relação aos outros transcendentais, o que soa tipicamente platônico a pensar na *República* 509b e é vastamente explorado na ética levinasiana em nosso tempo. A distinção entre ente substancial e accidental alicerça-se na definição de substância como “o ente [que] existe em si mesmo” fundado claramente na distinção entre *perseitas et inaleitas* (*per se et in alio*). Após essa distinção, acrescentam-se ainda as seguintes: ente modal e real, corpóreo e espiritual, divino e criado. Só então, trata-se do ente predicamental e da substância absoluta distanciando-se da conceituação aristotélica em favor da univocidade escotista, que fora excluída em outro escrito anterior. Tal fato, de algum modo, mostra a liberdade de pensamento concedida aos estudantes na expressão de sua argumentação. Entre os predicamentos do ente destacam-se princípio, causa e efeito, quantidade, qualidade, relação, ubiquação, ação e paixão, posição e possibilidade.

O último escrito – *Quaestiones quodlibetales* (Catálogo Eborense nº 44) – talvez seja o que comporta maior interesse para nosso trabalho, porque elenca o rol das questões ou temas passíveis de abordagem para a elaboração das *Conclusiones ex*. Seguindo a numeração do catálogo, é o último escrito atribuído a Rodrigo Homem e o segundo em que se reconhece o nome de seu sucessor – Bento da Fonseca – que apareceu, inicialmente, em *A técnica do raciocínio* (Catálogo Eborense nº 37), ao lado de Miguel Ignácio. A leitura atenta do compêndio de questões para debate permite reconhecer quais foram as questões eleitas em cada um dos escritos anteriores e reconhece-se que este compêndio resulta de uma elaboração de segundo nível, diferentemente do primeiro escrito também assinado por Bento da Fonseca. As questões estão dispostas, exatamente, em correspondência aos conteúdos letivos anuais do curso de filosofia corrente no período: no primeiro, a filosofia racional (a lógica e teoria do conhecimento), no segundo, a

filosofia natural (a física) e no terceiro, a filosofia transnatural, (a metafísica).

Temos consciência do empobrecimento resultante deste ensaio que apresentamos, entretanto necessário se faz notar algumas peculiaridades e, principalmente, evitar leituras apressadas e generalizantes, porque somente através da mobilização das estruturas internas do texto e da compreensão de sua lógica argumentativa entende-se a coerência interna e sua relação com a realidade, visto que a arquitetura da obra não advém de um conhecimento prévio, mas resulta da elaboração doutrinal e metodológica que conjuga o tempo lógico da argumentação ao tempo histórico do discurso filosófico.

V

Opera Omnia

Foram quarenta anos de trabalho / que felizmente estão
reconhecidos /

Quando os meus versos para os céus voarem / em minha terra
alguém os tenha lido...

(José Fortuna, Música Avenida boiadeira)

O velho rei Príamo cultivou a justiça e a sabedoria, mas não foi reconhecido como um rei feliz. Segundo Sólon, “ninguém se pode dizer feliz antes de morrer”, porque seu reino findou na grande guerra, embora o rei tivesse boa reputação (Aristóteles 1997: I, 10, 1100a). A obra de Príamo entre seus súditos seria louvável, se alguém ficasse para narrá-la, mas além da servidão a que foram reduzidos os poucos que sobraram, sua memória somente perdurou pela bravura de seu filho Heitor, cujos restos sepultou, e da estultícia (*hybris*) de Paris, que não sabia dominar suas paixões. Entre os gregos, a memória era uma forma de imortalidade, tal como na canção, quando não existir mais o poeta, que os versos *aqui na terra alguém os tenha lido...* A memória salva o que o tempo implacável distanciou. Ela retira do silêncio das horas aquelas palavras que não devem ser olvidadas, embora recordando que toda palavra pode ser dita, desde que seja melhor que o silêncio. Na busca de não deixar sucumbir no esquecimento, o pensar torna-se rememoração. É exatamente nesse intuito que orgulhosamente atestamos as palavras de Rodrigo Homem e seus estudantes. Apresentamos uma transcrição tipicamente para *editio diplomatica*, ou seja, fiel à forma como se encontra nos originais e propomos uma tradução em vistas

de permitir uma avaliação razoável do teor filosófico dos escritos. As pequenas alterações nos originais devem-se a erros e encontram-se justificadas nas notas. A tradução pretende-se fiel ao autor, mas recorde-se que *traduttore traditore*. Ademais, não temos outros textos para comparação, exceto quanto à forma e outros detalhes de Francisco de Faria. O título deste capítulo merece dupla ressalva: a primeira, quanto aos limites da pesquisa, porque somente temos acesso ao pouco que encontramos, e a segunda, perdoe-nos a pretensão do título, pois não se sabe o paradeiro da *Carta ao P. Geral*, escrita aos 8 dias de julho de 1721 no Maranhão, e do *Livro para mais fácil inteligência de algumas regras de Gramática e Retórica* (Leite 2006: VIII, 300-301). Entretanto, todos os escritos filosóficos conhecidos de Rodrigo Homem estão transcritos e traduzidos, exceto algumas *conclusiones ex* cuja autoria ainda não conseguimos comprovar. Outras observações que se fazem prementes são quanto à forma, porque os escritos se iniciam com uma dedicatória e apresentação dos autores, além de uma questão básica. Entretanto, a questão é mais um detalhe retórico e como não há um título explícito, sugerimos no cabeçalho os temas básicos dos escritos à luz do conteúdo. Salvo raras exceções, não indicam o dia e mês da defesa, porém pode-se conjecturar que seja a data da festividade do santo honrado na dedicação. Quando o ano não está explícito, recorde-se que R. Homem ensinou no Maranhão entre 1720 e 1725, indo depois para o Colégio Paraense. Ademais, indicamos o número do texto e os fólhos como aparecem no Catálogo de Évora e os traduzimos nessa sequência. Enfim, o leitor generosamente avalie se o lente merece gozar de boa reputação, se foi um homem feliz, cujos *versos* ainda merecem ser lidos. Se esse não é o caso, tenha a bondade de mostrar as razões como diz Cícero “sem estar a contender muito com aqueles que preferirem ler os textos gregos [no caso, outros filósofos], desde o momento em que os leiam, e não finjam” e ao que ainda acrescentamos: “por mim, não me canso de me admirar, de onde vem este desdém tão estranho pelas coisas nacionais...”

Antes da leitura dos escritos, recordemos que as notas de rodapé são simples esclarecimentos propostos pelos responsáveis pela transcrição e tradução. Por óbvio, nenhuma encontra-se nos originais, mas é bom advertir para evitar uma repetição enfadonha da sigla (N. T. – nota do tradutor) em cada referência. Destaquemos ainda com pesar a ausência de uma página com as principais abreviaturas presentes nos escritos, pois seria bastante útil às demais leituras. Somente a título de exemplo, elencamos algumas abreviaturas mais repetidas e seus sentidos: *AA.* ou autores; *māles* ou materiais; *fräliter* ou fragiliter; *ös* ou omnes e *öm* ou omnum; *ëxna* ou externa e *inna* ou interna; *ëxca* ou extrínseca e *inca* ou intrínseca; *dīa* ou dialectica; *tt* ou tantum; *td* ou tandem; *tq* ou tam quam; *tränliter* ou transcendentaliter; *essëliter* ou essentialiter, e muitas outras. Sempre que houver siglas sem clareza ou dedução evidente, traduziremos por conjectura e aproximativamente, mantendo os termos entre colchetes. Estes serão usados também quando houver termo subentendido que necessitarmos apresentá-lo na tradução. Quanto às abreviaturas, esperamos que nossas deduções estejam certas, porque não tínhamos qualquer tábua de abreviaturas para comparar. Por isso, seguimos os seguintes critérios: a comparação entre textos semelhantes, as palavras próximas ao vocabulário escolástico, a coerência entre a abreviatura e a terminação latina para o termo transcrito segundo sua função na frase e o sentido do período após a tradução. Pode ser que alguma dedução não esteja coerente, então o leitor tenha bondade de enviá-los para procedermos à correção. Afinal, isto é uma apresentação de alguns escritos inéditos e não uma forma definitiva de pensamento ou ainda, como disse Heidegger sobre o título da edição de sua *opera omnia* – *Weg, nicht Werke* – caminhos, não obras.

5.1. Alma e funções do intelecto¹

Augustissimae Caeli, ac Soli Imperatrici, scilicet Deiparae Sanctissimae in suam prodigiosam Assumptionem a Supremam Trinitatem Trino Diademate Coronatae, Triplex et pretiosioribus, ac subtilioribus Filis ex obryzo, ac praestantiori Auro Laboriose deductis, id est Ex Philosophiae Anima, Auro rigens, et Phrygio opere elegantius intertextum Diadema. Circunduciente R. P. ac S. M. Roderico Homem², Societ. Iesu, V. D. et S. [vosso discipulo et subdoceo] Emmanuel da Sylva³ ejusdem Societatis. In Collegio Maragnoniensi ad Solidam diem ... hujus mensis. Quaestio honoraria: utrum Beatissimae Virgini in sua Assumptione gloriosius Diadema Filiae, Matris, an Sponsae?

À única⁴ augustíssima Imperatriz dos céus, à Santíssima Mãe de Deus, em sua prodigiosa Assunção, coroada pela Trindade Suprema, com um tríplice diadema⁵, três vezes mais preciosa que o

¹ Catálogo Eborense, nº 33, Fólios 117-118 (4 fólios manuscritos).

² Apresentaremos uma pequena biografia dos autores do escrito com o nome na versão utilizada por S. Leite (2006: VIII, 300): “Rodrigo Homem foi *Professor*. Nasceu a 1 de Agosto de 1685 em S. Pedro do Sul, Portugal, e veio para o Brasil na 41ª expedição em 1720, juntamente com seus futuros alunos os Irmãos estudantes Antônio de Macedo, natural de Freixo, Bento da Fonseca, natural de Anadia, e Manuel Gonçalves, natural de Tourão. Entrou na Companhia a 11 de Maio de 1702. Embarcou para o Maranhão em 1720 para ler o Curso de Filosofia, o que fez com louvor. Concluído o Curso, ensinou um ano Teologia no Pará, voltando em 1725 para Portugal.”

³ Leite 2006: IX, 125: “Manuel da Silva foi *Professor e Missionário*. Nasceu a 6 de Abril de 1697 em Santiago de Besteiros (Diocese de Viseu). Entrou na Companhia a 4 de Março de 1717. Fez a profissão solene a 15 de Agosto de 1734, em S. Luiz do Maranhão. Professor de Filosofia e Teologia e Mestre de Novícios. Ajudou as Irmãs Ursulinas no Maranhão. Exímio em dar os Exercícios Espirituais de S. Inácio, e ardente missionário dos sertões do Maranhão, Piauí e Goiás, por onde andava, quando se desencadeou a perseguição geral de 1760, que o não poupou com as habituais injúrias. Preso algum tempo na Ilha das Cobras (Rio de Janeiro) e deportado em 1761, ficou nos cárceres de S. Julião da Barra, onde faleceu a 16 (ou 17) de Abril de 1766. A sua notícia necrológica traz esta breve frase ou epitáfio: *Vir valde zelusus et austeræ poenitentiae.*”

⁴ A *Gramática Latina* de Émile Ragon (1950: 47) permite pensar a tradução de *solus* como dativo de *solus*.

⁵ Como interpretei, no texto encontra-se: *in suam prodigiosam Assumptionem a Supremam Trinitatem Trino Diademate Coronatae*. Lido como: *in sua prodigiosa Assumptione a Supremam Trinitate Trino Diademate Coronatae*. *Coronatae*, dativo por se referir à bem-aventurada Virgem Maria. Prodigiosa

ouro mais puro, e mais delicado que os fios⁶ de ouro, provados nas chamas. Este diadema nasce da filosofia da Alma⁷, como ouro maciço e como um diadema elegantemente tecido, moderado pelo Reverendíssimo Padre e Sumo Mestre Rodrigo Homem, SJ, e [seu discípulo e seguidor], Manuel da Silva, SJ. No Colégio do Maranhão, no dia ... deste mês. Questão de honra: teria a Beatíssima Virgem, em sua gloriosa Assunção, o mérito de Filha, Mãe e Esposa?

Diadema I – Pro Anima

Animae definitio ita aptatur: actus primus corporis physiciorganici potentiam vitam habentis. Dividitur in vegetativam, sensitivam et rationalem. Divisio de facto est adaequata. Si quaeras: Utrum gradus vegetativi, sensitivi et Rationalis sit separabiles? Fiet satis. Anima perfectior includit gradum animae imperfectioris. Inferes: ergo anima rationalis informat materiam secundum omnes gradus. Concillationem. Quatuor corporis humores non animantur anima totius. Idem dic de (hoc ex) semine. Pinguedo, quae in unum veluti locum seorsim est segregata non (affir)matur; carni vero intermixta animatur, sicut et ipsa caro. Nervi, ossa, dentos, ungues secundum partes carnem tangentes, capilli; Avium plumae animantur anima totius. Tam animae vegetativae arborum, et plantarum, quam sensitivam animalium imperfectorum, ex etiam perfectorum constant partibus intergrantis. Hinc exoritur difficultas: Utrum tales partes sint omogeneae? Affirmative p(roce)dimus. Maior difficultas: Utrum anima materialis influat indivisibiliter acti(onem) in suos actus, ita ut non solum concurrat

Assumptione, no ablativo, por causa do *in*, preposição e estado e não de movimento. A suprema Trinitate, ablativo, também por ser agente da passiva.

⁶ Entendi *filis* como ablativo de *filum*.

⁷ Embora a expressão *ex Philosophiae Anima* apresente o genitivo indicativo da *filosofia*, preferimos traduzir pelo sentido mais lógico que literal – a *filosofia da alma*, como sugere o tradutor do Dicionário eletrônico de latim (DEL). Disponível em <https://translate.google.com.br/?hl=pt-BR> Acesso em 13/12/2017.

pars animae, quae est in oculo ad visionem verbi gratia, sed etiam, quae est in pede? Affirmantium parti adheremus. ~~Datur conceptus vitae communis Deo, et creaturis.~~ Conceptus vitae in actu primo ita definitur: principium motus per se immanentis ab intrinsoco. Unde inferes: ergo impossibile est principium creatum vivens per actus a⁸ se indistinctos. Concepimus illationem. Ratio vitae in actu primo non competit speciebus impressis emissis ab objectis. Idem intellige de potentia locomotiva, et degenerativa. Specie expressae respectu habituum, specierum memorativarum, et alterius actus reflexivam et etiam habitus naturales respectu actuum, sunt vitales in actu primo. Sanctum ac de fide est dari animam rationalem et hanc esse indivisibilem, spiritum independentem a subjecto eductionis, et multiplicabilem pro corporum multiplicitate. Hinc emergit difficultas et non levis: utrum anima rationalis; quae [dico] datur possit saltem Divinitus educi? Negantes propugno. Inquiris: utrum potens tam spirituales, quam [materiales⁹] distinguantur realiter ab animam? Affirmantibus repugno, et dico solum distinguere [fragiliter¹⁰] ex parte actus. Unde obiter scies nos solum admittere inter gradus metaphysicos distinctionem formalem ex parte actus omnesque alias praecisiones¹¹ amandare. Si petas 1º: recipiantur in animi rationali, ut in subjecto adaequato operationes spirituales?

⁸ A expressão *à se* aparece com crase e pode ser tanto *a se*, quanto *ab se*. Como a crase não tem sentido em latim, excluímo-la, bem como os demais sinais gráficos sempre que esse for o caso. No impresso tipográfico nota-se a presença de sinais como se fosse acentuação gráfica que omitimos na transcrição por não haver sentido em latim. Quanto à transcrição, mantivemo-nos o mais próximo possível de uma *editio diplomatica*, ou seja, respeitando a configuração presente no original, por isso não inserimos parágrafos nos textos de cada dissertação. Eliminamos os maiúsculos depois dos dois pontos por não fazer sentido na atual forma tipográfica e mantivemos as definições em destaque: como o texto latino está em *itálico* nessa transcrição, mantivemos as definições sem *itálico* e fizemos o inverso na versão traduzida. Os termos não localizados nos dicionários e gramáticas atuais foram traduzidos por conjectura e aproximação e dispostos entre colchetes.

⁹ A abreviatura presente no texto é *māles* que, provavelmente, refere-se a *materiales*.

¹⁰ A abreviatura presente no texto é *frāliter* que, provavelmente, refere-se a *fragiliter*.

¹¹ O termo *praecisiones* e a expressão *unitates (unitas) praecisionis* aparecem várias vezes ao longo dos escritos e não têm fácil tradução. O DEL sugere a tradução de *praecisionis* como *precisiveness* em inglês, o que se traduz como *precisão* para o português. Logo, traduziu-se a *unitas praecisionis* et *aptitudo* como *unidades de precisão e capacidade* no sentido de *aptidão natural* ou *capacidade natural*.

Si (petas) 2º: utrum sensationes materiales recipiantur etiam in ipsa anima, ut in subjecto inadequato? Que affirmantibus acquiesco. Si denique pro coronide; de sensu, et sensibus animae sentiamus; scire velis. Dabitur.

Diadema I – A alma

A definição de alma assim se apresenta: o ato primeiro do corpo físico-orgânico e que lhe atualiza a potência para a vida. [A alma] divide-se em vegetativa, sensitiva e racional. A divisão é, concretamente, adequada. *Surge uma questão: os graus vegetativo, sensitivo e racional são separáveis? Certamente.* A dimensão mais perfeita inclui, em certo grau, suas dimensões menos perfeitas. Infere-se que a alma racional informa a matéria segundo seus diversos graus. Isso é suficiente. Os quatro humores do corpo não animam a alma como um todo. Da mesma forma se tem dito isto desde o princípio sobre o sêmen. Tal como a gordura, que está em um lugar separado, não afirmamos estar isolada; a carne certamente está entremeada pela alma, assim como esta por aquela [a carne]. Os nervos, os ossos, os dentes, as unhas e os cabelos são partes que tocam a carne. A alma inteira anima as aves emplumadas. Tanto a alma vegetativa das árvores e das plantas quanto a alma sensitiva dos animais imperfeitos, como [as almas] dos perfeitos, consistem de partes que as integram. Aqui surgem dificuldades: seriam tais partes homogêneas? Respondemos afirmativamente. Uma dificuldade maior: a alma [dos seres] materiais influi indivisivelmente em suas ações e assim concorre para a visão, não somente a parte da alma que está, por exemplo, sob o olho, mas também no pé? Aderimos ao partido dos que o afirmam. *Há¹² aqui uma concepção da vida comum a Deus e às criaturas.* O conceito de vida como ato primeiro define-se como o princípio do movimento

¹² O termo *datur* tem o sentido do alemão *es gibt* e do francês *il y a*, por isso traduz-se tanto por *existe* quanto por *há* ou *temos*.

por si a partir da imanência do ser vivo¹³. De onde se infere, portanto que é impossível um princípio criado que viva por atos indistintos de natureza, com o que concordamos. O conceito de vida como ato primeiro não compete à espécie imprópria composta de objetos. Entenda-se o mesmo acerca das faculdades locomotiva e degenerativa¹⁴. A espécie exprime-se a partir do hábito, o tipo de memória e de outros atos reflexivos e ainda em relação aos hábitos naturais, que são vitais ao ato primeiro. É inegável a existência de uma alma racional, indivisível, um espírito independente de substrato, que se estende por todo o corpo. Daqui emerge uma não ligeira dificuldade: a alma racional, existindo assim do modo como digo que ela existe, pode ao menos ser aumentada pela ação de Deus? Defendo a posição de quem o nega. Será que as faculdades, tanto espirituais quanto materiais distinguem-se efetivamente da alma? Contesto quem o afirma e digo que só existe uma distinção [frágil ou sutil], sob o aspecto do agir. Assim de passagem fica esclarecido que só admitimos distinção entre os graus metafísicos sob o aspecto do ato e recusamos todas as outras separações. Uma primeira que se pode levantar é se as almas racionais são recebidas num substrato adequado para operações espirituais. E outra é se as sensações materiais atingem a própria alma, como um tipo de substrato impróprio. Aderimos a quem o afirma. Se, em seguida, como espécie de desfechos, alguém perguntasse a respeito do sentido e se é pelos sentidos da alma que sentimos, respondemos afirmativamente.

Diadema II – Pro intellectu, et triplici ejus operatione

¹³ Compare-se o período com o conceito de Newton, segundo o qual *quid quid movetur ab alio movetur*, ou seja, *tudo o que se move, é movido por outro*. É um conceito da mecânica, diferente, portanto, da vida. Obviamente que neste contexto devemos pensar também no livro IV da *Física* de Aristóteles onde se lê que *há o movente e o móvel e somente existe movimento, porque o movente move o móvel*, tanto no sentido do *motor imóvel* que move todos os corpos por atração quanto a alma, por exemplo, que move o corpo por determinação.

¹⁴ Entenda-se que *objetos* não se locomovem nem se degeneram no sentido próprio das expressões.

Definitionem Intellectus ita expone: virtus cognoscitiva spiritualis. Objectu materiale illius est ens in tota sua latitudine. Per hoc non inficior posse intellecto unico actu cognoscere plura, ut plura, licet illius primum cognitum sit quid singulare, et sit possibilis intellectus, qui unum, vel aliqua tantum objecta possit cognoscere. Intellectio definitur: actus vitalis potentiae intellectivae illi formaliter exprimens et faciens objectum intentionaliter praesens⁴⁵. Quaestio modo non levis: in quo consistat formaliter intellectio? Affirmantium consistere formaliter in solo conceptus vexilla sequor. Inferes: ergo neque actio, neque passio requiruntur logicem [ac effectum] intelligendi. Concedo illationem. Inferes iterum: ergo neque unio requiritur logice. Nego illationem. Dubitas: utrum intellectio distinguatur ex natura ab actione, per quam producitur? Affirmativae sententiae subscribo, in affirmatio distingui realiter mutuo. Inferes: ergo actiones non solum distinguuntur [resolutio] a principiis, sed etiam a terminis, et sunt realitates. Ita philosophamur, et [ut] unum solum modum in rerum natura agnoscimus, nempe unionem. Unde facile deduces, subsistentiam relationem praedicamentalem, et ubicationem esse realitates, et non modos. Inquiris: utrum intellectio creata possit produci a solo Deo extra omne subjectum? Negativae sententiae repugno. Maior controversia: utrum intellectus Petri possit intelligere per conceptum Pauli, vel et contra? Et ulterius: utrum intellectus humanus possit intelligere per conceptum Angeli, vel et converso? Affirmativae sententiae annuo. Non desistis: utrum illus creatus possit intelligere per intellectionem Divinam? Affirmantibus abnuo. Si quaeras: quid sit verbum mentis? In quo consistat? In quibus potentiis detur? An includat actionem, aut passionem? Fiet satis. Datur cognitio confuse reflectens supra se inadaequate. Hinc emergit difficultas? Utrum possibilis sit cognitio supra se adaequate reflectens? Affirmative. Quaerenti, quomodo definiatur Apprehensio,

¹⁵ Os períodos sublinhados ou tachados no original serão transcritos com as mesmas marcas e traduzidos em itálico.

et quomodo dividatur? Respondebitur. Hic quae ubi dubio controvertitur¹⁶: utrum idem actus possit esse Judicium, et Apprehensio circa idem objectum materiale? Affirmativa sententia proferitur. Inferes: ergo idem actus circa idem objectum materiale poterit esse intuitivus, et abstractivus distinctus, et confusus, scientia, et fides, sive opinio intrinseca formidolosa, practicus, et speculativus. Concedimus illationem. Si judicii definitionem petas? Dabitur. Judicium est una simplex qualitas. In eodem intellectu nec divinitus potest dari assensus, et dissensus circa idem objectum? Inferes: ergo neque idem actus potest esse scientia, et opinio extrinsece formidolosa. Concedo illationem. Discursus dividitur in discursum sucessionis, et connexionis; hic in discursum formalem, et virtualementem. Discursus formalis sate sumptus includit tam praemissas, quam conclusionem; stricte vero solam cognitionem illativam. Si quaeras de concursu praemissarum ad conclusionem, et qua necessitate concurrant? Libenter dabimus. ~~Inquiris curiose quae conclusio sequitur quando praemissae sunt [directae] rationis, et continentium tantum motivum? Respondo semper conclusionem sequi deteriore praemissam sive illud, quod in praemissis est deterius.~~ Dubitabis: utrum conclusio formalis attingat praemissas objectivas? Affirmantibus suffragor. Maior difficultas: utrum in omni discursu formali detur discursus virtualis. Annuentium placito refragor.

Diadema II – O intelecto e suas três operações

A definição de intelecto assim se apresenta: a faculdade espiritual do conhecimento. Seu objeto material é o ente em toda a sua extensão. Por isso, não nego que o intelecto pode, em um ato único, conhecer o múltiplo em sua condição de múltiplo, conquanto o primeiro objeto de seu conhecimento seja algo singular ou que seja

¹⁶ A expressão *hic quae ubi dubio controvertitur* não apresenta maiores dificuldades nas últimas palavras, mas em seu início, por isso traduzimos *há aqui uma dupla controvérsia*.

possível ao intelecto conhecer apenas um ou vários objetos. *Já a intelecção define-se como sendo o ato da faculdade intelectual, que se exprime formalmente, tornando o objeto intencionalmente presente.* Apresenta-se uma grave questão: em que consiste formalmente a intelecção? Acompanhamos o pensamento de quem afirma ser ela apenas um signo do conceito. Seria uma consequência que nem a ação que se pratica nem a ação que se recebe (*passio*) exigem um entendimento lógico? Aceito a inferência. Outra consequência seria: a unidade de um ser dispensaria também a lógica? Desta vez eu nego. E surge uma dúvida: a intelecção é, por natureza, distinta da ação que a produz? Concorde com quem afirma, no sentido de distinguir afirmação e intelecção. Disso pode alguém concluir: as ações distinguem-se não apenas de seus princípios, mas também de seus termos e são realidades. É assim que pensamos e reconhecemos um único modo de ser na natureza, concretamente, a unidade do ser. Daí facilmente infere-se que a subsistência, a relação predicamental e a posição são realidades e não apenas modos. Ainda outra questão: poderia uma intelecção criada ser produzida apenas por Deus, fora de qualquer sujeito? Rechaço a afirmação por ser contraditória. Temos uma controvérsia ainda maior: o intelecto de Pedro pode entender pelo conceito a Paulo, e vice-versa? Mais ainda: poderia o intelecto humano entender por meio do conceito de anjo, ou ao contrário? Concorde com esta afirmação. A dúvida persiste: alguém criado pode entender por meio de intelecção divina? Esta, nós a negamos. Continuamos a interrogar: em que consiste o verbo mental? Em que faculdade (ou faculdades) ele acontece? Ele inclui a ação praticada e a atinge o sujeito? Vejamos. O conhecimento acontece de maneira confusa, quando a reflexão é inadequada. Disso decorre uma dificuldade: é possível um conhecimento cuja reflexão seja adequada? Nossa resposta é afirmativa. Aos interessados: como definir e classificar a apreensão? Vamos responder. Há aqui dupla controvérsia: poderia ser o mesmo ato um juízo e uma apreensão sobre o mesmo objeto material? A resposta deve ser afirmativa. Portanto, o mesmo ato que focaliza o mesmo objeto material poderia

ser intuitivo, abstrativo, distinto e confuso, poderia ser ciência e fé, ainda uma opinião pessoal mais duvidosa, de alguém mais prático ou mais inquiridor. E qual seria a definição de juízo? O juízo é uma qualidade simples. Poderia, no mesmo intelecto, por ação divina, dar-se o assentimento e a negação a respeito de um mesmo objeto, por exemplo, pela ação de Deus? Isso levaria a concluir: o mesmo ato, portanto, não pode ser ciência e mera opinião externa. Concedo a conclusão. O discurso divide-se em discurso de aproximação e de conexão; este em discurso formal ou virtual¹⁷. O discurso formal, tomado adequadamente, inclui tanto as premissas, quanto a conclusão. Em sentido estrito é o pensamento dedutivo. *Para saber o caminho das premissas à conclusão, e como são necessitados, dizemos, ou seja, é necessário saber como a uma premissa segue-se uma conclusão, quando a premissa tem uma fundamentação racional ou apenas um motivo de conteúdo? Respondo: a conclusão segue sempre a pior premissa, ou o argumento pior implicado nas premissas.* Uma dúvida comum é se a conclusão formal alcança as premissas objetivas. Alinho-me aos que o afirmam. Uma dúvida maior é se em todo discurso formal está implicado um discurso efetivo. Oponho-me a esta opinião.

Diadema III – Pro Notitiis

Notitiam Intuitivam optime definies: cognitio in se immediate et sub ratione existentiae. [Notitiam] Abstractivam sic: cognitio rei non immediate in se, vel non sub ratione existentiae. Quando scisciteris: quae conditiones ad utranquae requirantur. Dabimus. Species adaequate intuitiva potest concurrere ad cognitionem abstractivam; at vero species adaequate abstractiva se sola non potest concurrere ad notitiam intuitivam. Si scire amas: quae cognoscantur intuitive et quae abstractive, et in quibus detur

¹⁷ A expressão *discursum formalem et virtualem* poderia ser traduzida também por *discurso formal e possível*, mas optamos pela forma próximo ao literal mantendo as asperezas internas à argumentação.

utraque notitia et in quibus non? Satisfaciam. Maior difficultas: utrum corpus definitive existens possit videri intuitive naturaliter ab oculo circumscriptive locato? Non inficientes sector si fuerit proportionale extensum¹⁸. Si veritatem perscrutaris: definitionem illius auscultare: conformitas cognitionis cum objecto, pro ut est. Est adaequate intrinseca actibus intellectus, requirentibus quo condutione, quod objectum sit, sicut ipsi affirmant. Idem corarenter¹⁹ intellige de falsitate, cujus definitionem, si petas, audies. Veritas non est essentialis actibus de objeto contingenti; imo neque de objeto necessario. Maior difficultas: utrum actus semel verus de objeto contingenti possit transire in falsum, vel et contra? Negantes defendo. Ulterius: utrum idem actus possit esse simul verus, et falsus tam circa idem objectum, quam circa plura vel copulative, vel disjunctive, vel indefinite? Affirmantes repello. Inferes: ergo neque idem actus potest esse simul verus, et falsus circa plura objecta disparata. Nego illationem. Notitia distincta definitur: cognitio, quae suum objectum discrete repraesentat. [Notitia] confusa: quae suum objectum indiscrete repraesentat. Inquiris: utrum in Intellectu Divino admittenda sit notitia confusa, saltem mediata? Inficientibus suffragium offero. Inferes: ergo Intellectus Divino non potest primario abstrahere universale. Concedo illationem. ~~Nostra sententia sit actus copulativus confusus representans plura per modum unius, quatenus illud reddit aptum ad plura? Ita cohaerenter proceditur.~~ Corpus²⁰ definitio locatu in se ad inferes rei spiritualis; sed rei spiritualis nec definitur possit videri [omnis] corporis: quo neque illud corpus. Si corpores ab actus propriis ubi spiritualis, nec definitivus possit videri; sed ubi definitivum loci corporum, [terti] quo ad effectum ponendi rem in loco habeo se ad [infusas] ubi

¹⁸ No original, os períodos em itálico serão transcritos sem itálico para os diferenciar dos demais e, posteriormente, traduzidos em itálico.

¹⁹ O termo *corarenter* pode derivar de *coram*: perante, diante de, de frente, face a face, defronte, publicamente ou de *corare* traduzível por *a mesma coisa*.

²⁰ Dessa palavra até o final supus várias conjecturas em virtude da má qualidade do manuscrito.

spiritualis: quo corus [tantum] sub illo [officis], [hac] divisus proprii videri.

Diadema III – A intuição

Definimos assim a intuição propriamente dita²¹: é o conhecimento que se dá de maneira imediata, do ponto de vista da existência²². Já a intuição abstrata assim se define: o conhecimento da coisa, não de maneira imediata, ou em si mesma, ou não do ponto de vista da existência. Uma questão que se coloca é quais condições são exigidas por ambas. Realmente uma espécie²³ intuitiva não está apta a contribuir com um conhecimento abstrato. E uma espécie propriamente abstrata não pode contribuir para um conhecimento intuitivo. Para aqueles que persistem na curiosidade: tudo o que se conhece pela via intuitiva e tudo o que se conhece pela via abstrativa, em quais condições levam ambas, forma e ideia, e quando não? *Respondo advertindo que aqui encontramos uma dificuldade maior: pode um corpo em sua existência permanente ser, por natureza, visto intuitivamente por um olho em posição de observador? Acompanho os que o afirmam, desde que o corpo esteja ao alcance do olhar.* Pois, para quem busca a verdade, averiguar uma definição é avaliar a conformidade do conhecimento com o objeto tal qual é. Existe uma adequação intrínseca aos atos do intelecto, os quais exigem que o objeto seja como o afirmam ser. De maneira coerente, pode-se definir o falso, caso alguém queira. Não existe uma verdade essencial aos atos, com respeito a um objeto contingente e o mesmo dizemos do objeto necessário. Isso acarreta uma dificuldade: pode aquilo que num momento é verdadeiro sobre um objeto contingente noutro momento passar a ser falso? Entendo que isso é contraditório. E

²¹ Traduzimos a expressão *notitia intuitiva* como *intuição propriamente dita*, porque em uma tradução literal ficaria algo como “intuição intuitiva”, o que não seria conveniente.

²² A saber, enquanto é algo que existe.

²³ *Espécie*, entenda-se aqui como categoria da teoria do conhecimento e não da taxonomia.

amplo a questão: pode um mesmo ato ser, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso, acerca de um mesmo objeto? Rejeito a afirmação. Portanto, um mesmo ato não pode ser, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso acerca de uma pluralidade de objetos diferentes. A intuição assim se define: o conhecimento que representa seu objeto de maneira distinta. A intuição confusa é a que representa seu objeto de maneira não distinta. Pode o intelecto divino ter uma intuição confusa ou mediata? Apoio-me naqueles que o negam. De fato, o intelecto divino não pode, por princípio, abstrair o universal, conforme pensamos. *E ainda, na nossa avaliação, o ato copulativo confuso, que representa uma pluralidade como se fora unidade, torna-o capaz de apresentar-se como pluralidade?* Da definição de corpo, espacialmente situado, inferem-se conclusões espirituais. Mas um ser espiritual não pode ser definido nem a partir de um corpo nem do conjunto dos corpos. Um corpo não pode ser tomado como permanentemente existindo, nem por ato próprio nem por ato de algum espírito. Mas um corpo, enquanto permanece espacialmente situado, terá o efeito de ser uma coisa e pode adequadamente ser analisado (*divisus*) sob este ponto de vista.

5.2. Alma, intelecto e intuição²⁴

Inexauribili Gratiarunt Fonti, Miraculorum Thesauro Locupletissimo, Praesentissimo Mortalium Receptaculo, Meliori, ac Lucidiori Periclitantium Cynosurae Spectabili Prodigiorum Mappae, scilicet Prodigiosissimae Virginie da Lapa. Auri Textilis sive, Telae Aureae Philosophicae Animam, hoc est, Animascitas Theses. Aspirante R. P. ac S. M. Roderico Homem, ex Societate Jesu, Ex animo vovit et sacrat Caietanus Ferreyra²⁵, ex eadem Societate. In Collegio Maragnonensi, ejusdem Societatis die... integra hujus mensis. Praeliminares et Praecipua Thesium ventilatio: Unde aptior, et gloriosior Lapensi Virgini Titulus: Ab eo, quod Salus Infirmorum, an quod Refugium Peccatorum nuncupetur?

À fonte inexaurível de graças, ao tesouro abundante de milagres, refúgio solícito dos mortais, excelente e mais claro caminho aos que correm perigos por vias sinuosas sob o olhar prodigioso, [dedicamos este escrito] à prodigiosíssima Virgem da Lapa. O enredo áureo²⁶ ou fio dourado da filosofia sobre a Alma. Supervisor Reverendíssimo Padre e Sumo Mestre Rodrigo Homem, SJ. Defensor e postulante Caetano Ferreira, SJ. No Colégio do Maranhão da mesma Sociedade, concluídos aos ... dias deste mês. Preliminares e principais teses discutidas: o que é mais adequado e glorioso no título de Virgem da Lapa: que seja designada Saúde dos Enfermos ou Refúgio dos Pecadores?

²⁴ Catálogo Eborense, n^o 34, Fólios 119-120 (3 fólhos manuscritos).

²⁵ Leite 2006: III, 132; IV, 231, 349; VIII, 149: “Irmão estudante Caetano Ferreira, natural de Santo André de Ferreira em Portugal, veio para o Brasil na 39^a expedição de 1717. P. Caetano Ferreira foi Reitor de 1738-1741. A 11 de Fevereiro de 1737 o P. Geral envia ao P. Vidigal, Vice-Provincial, patente para Reitor [do Colégio de Nossa Senhora da Luz] do Maranhão, e se não pudesse, por doença dos olhos de que padecia, mandava ao mesmo tempo outra para o P. Caetano Ferreira, que foi realmente o que ficou. Não tomou logo conta e tentou escusar-se. Já era Reitor em Agosto de 1738. De 1743-1747 foi Vice-Provincial, tendo tomado posse a 2 de Outubro de 1743. A 31 de Julho de 1744, como Missionário e Vice-Reitor do Seminário do Pará, recebeu a profissão solene de Cristóvão de Carvalho no Maranhão.”

²⁶ A expressão *auri textilis* pode ser traduzida tanto por rede áurea quanto enredo áureo.

Thesis 1^a – Pro Anima in communi

Optime definitur Anima: actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis; per corpus physicum organicum intelligitur sola materia effecta organizatione accidentali; varias habens figuras, ut caput, manus, voce, organizatio supra materiam primam solum addit formam accidentalem. Dividitur Anima in vegetativam, sensitivam, et rationalem, quae divisio est tona, et comprehendit omnem Animam. Anima Rationalis est actus substantialis actu informans materiam secundum omnes suos gradus, nimirum secundum gradum vegetativum, sensitivum, et rationalem. Inquires an partes fluidae corporis animantur anima sotius? R. Neg. Animantur vero partes solidae. Animae materiales plantarum, scilicet, et animalium tam perfectorum quam imperfectorum sunt dissimiles, et habent partes homogeneas: Utrum anima rationalis est spiritualis indivisibilis, et creatur a solo Deo in eo puncto, quo corpori infunditur. Separatio actualis est violenta anima secundum appetitum innatum, non vero summum appetitum dicitur. Datur conceptus vitae communis Deo, et creaturis, qui definitur Principium motus per se immanentis ad intrinseco. Species impraessae verbi gratia sensum externorum non sunt vitales. Infiro negatione: qua expraessae. Nego illationem. Infiro negatione etiam habitus respectu suorum actuum ad quos concurrunt, orunt vitales. Conciliationem. Potentiae neque materiales, neque spirituales distinguuntur ab anima. Non solum animae rationales, verum etiam animae materiales sunt principia suorum actuum.

Tese 1^a – A alma em geral

Uma excelente definição da alma é o ato primeiro do corpo natural, que tem a faculdade de ser orgânico. Por corpo natural orgânico entendemos apenas a matéria que sofre o efeito da

organização também de caráter accidental, composta de vários itens como a cabeça, as mãos, a voz, que se organizam sobre a matéria primeira, à qual acrescentam uma forma accidental. A alma distingue-se em vegetativa, sensitiva e racional. Esta distinção está correta e abrange-a completamente. A alma racional é um ato substancial, que dá à matéria a forma, conforme todos seus graus, ou seja, o grau vegetativo, o sensitivo e o racional. Questiona-se se as partes líquidas do corpo são também dinamizadas pela alma. Na verdade, não. As partes sólidas é que são animadas por ela. Há uma subdivisão das almas materiais das plantas e animais, tanto dos que são considerados perfeitos quanto dos imperfeitos, em duas partes homogêneas. Já as almas racionais são espirituais e indivisíveis. Elas são criadas imediatamente por Deus, no momento de infundi-las no corpo. A separação, quando acontece, é, na verdade, uma violência à alma e não corresponde a um desejo natural. *Existe um conceito de vida, que é comum a Deus e às criaturas, a saber, a vida é o princípio do movimento, imanente e intrínseco.* Por exemplo, as espécies impressas dos fenômenos externos não são vitais. Muitos poderiam pensar: sê-lo-iam, então, as espécies expressas? Na verdade, não. Outros dirão: seriam os hábitos que concorrem para que se deem aos atos de uma pessoa o elemento vital? Também não. Nem as faculdades materiais, nem as espirituais distinguem-se na alma. Tanto as almas racionais, quanto as [almas] materiais, são os princípios de seus atos²⁷.

Thesis 2^a – Pro Intellectu, et Intellectionibus Animae

Describitur intellectus: virtus cognoscitiva spiritualis: ejus objectum est verum, hoc est, ens in tota sua latitudine, non prout formaliter tale est, sed radicaliter. Primum cognitivum nostri intellectus dicimus esse rem singularem. Infero negatione non potest unico actu cognoscere plura, ut plura. Nego illationem. Possibilis est

²⁷ Não devendo, portanto, ser procurados fora dela.

Intellectus determinatus ad unum tam ad aliqua tantum objecta cognoscenda. Intellectio communis definitur: actus vitalis potentiae intellectivae illi formaliter exprimens et faciens objectum intentionaliter praesens. Dubium tamen est: In quo consistat formaliter intellectio? Dicimus consistere formaliter in solo conceptu. Ad effectum intelligendi requiritur logice unio, actio vero, et passive solo physice. Intellectio distinguitur ex natura rei ab actione, per quam producit: potest etiam intellectio creata produci a solo Deo extrinseca omne subjectum, si datur verbum mentis non distinguitur a conceptu. Conceptus est²⁸ productus tantum cognoscat objectum, non cognoscit seipsum; potest tamen supra seipsum reflectere. Dubium: Utrum intellectus Petri possit intelligere per conceptum Pauli, si illi viatur? Affirmative. Genere etiam Intellectus Angelicus poterit per intellectionem Petri, verbi gratia. Concedo illationem. Non potest tamen intelligere per intellectionem Divinam intellectus creatus. Apprehensio, quae est prima intellectus operatio definitur: actus potentiae cognitivae repraesentans objectum non adhaesive. Idem actus potest esse inadaequate iudicium, et apprehensio circa idem objectum materiale. In omnibus sensibus tam internis, quam externis datur apprehensio. Apprehensio non requiritur logice ad iudicium, neque etiam requiritur physice ad iudicium formale apprehensio distincta, si objecta sint valde evidentia; non concurrat etiam ad illud effective. Iudicium secunda pars intellectus sic explanatur: actus potentiae cognitivae affirmans, tam negans praedicatum de subjecto – est iudicium una simplex qualitas. Neque divinitus potest dari ut a sensus²⁹, et dissensus in eodem intellectu circa idem objectum. Iudicium solum datur in intellectu tam Divino, quam creato, et non in aliis potentiis. Veritas, et falsitas sunt adaequate intrinsecae actibus intellectus. Veritas definitur: conformitas cognitionis cum

²⁸ No manuscrito consta *concepus set* parecendo-nos um claro erro de escrita para *conceptus est*.

²⁹ A expressão *ut a sensus*, et *dissensus* expressa uma contradição (uma afirmação em um sentido, seguida de seu contrário).

objecto prout est. Falsitas definitur: diformitas cognitionis ab objecto prout est. Idem actus non potest transire de vero in falsum, neque potest esse simul verus, et falsus circa idem objectum. Tertia intellectus operatio, nempe discursus absolute sumptus: est quidam mentalis cursus, sive progressio in significando; hic, tam est successionis, tam causalitatis: Successionis est: progressio cognitionis una post aliam sine conexione. Causalitatis: progressio cognitionis una ex alia cum conexione.

Tese 2ª – O intelecto e as intelecções da alma

Definimos o intelecto como a faculdade espiritual de conhecimento. Seu objeto é o verdadeiro, isto é, o ente em todo o seu alcance, antes de afirmar que é isso ou aquilo, radicalmente. O primeiro conhecido de nosso intelecto é a coisa singular. Daí pode alguém inferir não ser possível conhecer a pluralidade, enquanto pluralidade. Nego a inferência. É possível ao intelecto determinado conhecer um objeto, embora também conheça vários. O intelecto em geral³⁰ assim se define: ato vital da faculdade intelectiva, que torna o objeto intencionalmente presente. A questão imediata é: em que consiste formalmente a intelecção? Já explicamos que, formalmente, consiste apenas no conceito. Para surtir efeito, o inteligir [o ato de entender] exige, logicamente, a conexão entre uma dimensão ativa e uma passiva, por natureza. Os conceitos distinguem-se, por natureza, da ação que os produziu. Entendemos que o intelecto criado só pode sê-lo por Deus extrinsecamente, sem qualquer substrato. O verbo mental³¹ não se distingue do conceito. O conceito, conquanto conheça o objeto, não conhece a si mesmo, podendo,

³⁰ No nosso entender *intellectio* seria o ato praticado pelo *intellectus*. O *intellectus* é a faculdade de *inteligir*. Além disso, o termo *intellectus communis* não aparece em Santo Tomás (pelo menos até onde lembramos). A definição que se segue imediatamente deixa-nos mais próximos do intelecto ativo. Como aparecerá, novamente, na questão a seguir à expressão *intellectio*.

³¹ Confira o paralelo com o “Labor IV” de 5.5. *Lógica e Metafísica*, em que traduzimos: “o verbo mental assim se explicava: é aquele ato da inteligência tal que, uma vez produzido, podemos expressá-lo por palavras”.

todavia, voltar-se sobre si mesmo. Dúvida: seria viável o intelecto de Pedro inteligir pelo conceito de Paulo? Certamente. Quanto ao gênero, poderia também o intelecto dos anjos ser entendido por referência ao intelecto de Pedro, por exemplo? Entendemos que sim. Todavia, não se pode entender o intelecto divino por referência ao intelecto humano. A [simples] apreensão, que é a primeira operação do intelecto, é assim definida: um ato da faculdade de conhecer, que representa o objetivo de maneira não cabal. O mesmo ato pode ser, embora inadequadamente, juízo e apreensão sobre um mesmo objeto material. A apreensão pode dar-se tanto nos sentidos internos quanto nos externos. A apreensão não exige a mesma lógica que o juízo, nem a exige a apreensão por natureza distinta do juízo formal, se os objetos forem muito evidentes. A apreensão não compete de fato com o juízo. O juízo, a segunda operação do intelecto, assim se define: o ato da potência cognitiva que afirma ou nega o predicado com relação ao sujeito. O juízo é uma qualidade simples. Nem por intervenção de Deus pode dar-se uma contradição [uma afirmação em um sentido, seguida de seu contrário], num mesmo conceito (ou intelecto) acerca de um mesmo objeto. O juízo só pode dar-se no intelecto, seja divino, seja criado e não em outras faculdades. Tanto a verdade quanto a falsidade são atos intrínsecos próprios do intelecto. A verdade define-se como a conformidade do conhecimento com o objeto, na medida em que o objeto existe. A falsidade, por sua parte, é a discrepância do conhecimento com o objeto, na medida em que este é [existe]. Um mesmo ato não pode passar do verdadeiro ao falso e não é possível coincidirem o verdadeiro e o falso acerca de um mesmo objeto. Também é operação do intelecto o discurso propriamente dito. O discurso supõe uma progressão do ato de significar. Às vezes indica uma sucessão. Às vezes, uma causalidade. Chamamos de sucessão à progressão do conhecimento, meramente enumerativa, sem conexão. A causalidade implica uma progressão no conhecimento da qual uma afirmação tem uma conexão de causalidade com relação à outra.

Thesis 3^a – Pro Animae Notitiis

Notitia Intuitiva recte describitur: cognitio rei in se immediate, et sub ratione existentiae: Notitia Abstractiva: cognitio rei non immediate in se, neque sub ratione existentiae: Notitia Intuitiva, et Abstractiva distinguatur essentialiter: potest tamen idem actus esse ut intuitivus, et abstractivus tam respect ejusdem objecti materialis, quam respectu diversorum objectorum. Species adaequate intuitiva potest concurrere ad Notitiam abstractivam, sed species abstractiva non potest concurrere ad Notitiam intuitivam. Sensus externi cognoscunt intuitive; sed neque Divinitus abstractive. Phantasi cognoscit intuitiva, et aliquo modo abstractive. Intellectus tam per apprehensionem, quam per judicium cognoscit intuitive, et abstractive; per discursum vero solum abstractive. Rog. (Rogas): Posestne corpus definitive existens videri ab oculo circumscriptive locato? Ita quidem. Inferens negationem etiam oculus definitive existens poterit videre corpus quocumque modo locato. Respondo: Posse divinitus, minime tamen naturaliter. Notitia distincta definitur: cognitio, quae objectum suum discrete repraesentat. Confusa, cognitio, quae objectum suum indiscrete repraesentat: potest tamen eodem Notitia esse distincta, et confusa respectu ejusdem objecti materialis. Notitia Quidditativa strictissima sic describitur: cognitio attingens omnia praedicata essentialia alicujus rei vique ad ultimam differentiam proprio et positive conceptu: cui aliqua ex dictis conditionibus d...st³², est non quidditativa. Notitia quidditativa debet esse certa, et evidens, sed non intuitive. Nullas res in hac vita quidditative cognoscimus. Notitia comprehensiva definitur: cognitio rei quantum in se cognoscibilis est. Quaeritur: Utrum una creatura possit aliam comprehendere? Potest divinitus, non vero naturaliter. Inferens negatione neque cognitio creata

³² Há um termo ilegível d...st com duas letras incompreensíveis, embora possa sugerir uma abreviatura de “distinctiva”.

poterit comprehendere omnia possibilia. Concedo illationem. In eodem intellectu valent compati habitus fidei, et habitus scientiae circa idem objectum materiale: eodem modo actus fidei, et actus scientiae compatiuntur in eodem intellectu circa idem objectum materiale. Potest idem actus esse Scientia, et fides Divina circa idem objectum materiale. Dubium: An possit in eodem intellectu, et circa idem objectum dari actus scientiae, et opinionis intrinsece formidosae. Respondo affirmative. Nequit tamen dari actus scientiae, et opinionis extrinsece formidosae. Notitia Practica, et Speculativa etiam inter se essentialiter differunt.

Haec³³ definitio neque possit sustineri eodem. Sequitur ex illa implicand prius vitale circum, verbi gratia Angelum, quam per seipsum sit sicut intellectio; hoc neque est dicendum: eodem nequem illud ex quam sequitur Petrus positive ex prius indistinctum ab eodem per quam producat effectum negativo etiam neque implicat primum vitales circumspritive.

Tese 3ª – As intuições da alma

A intuição propriamente dita pode ser assim descrita corretamente: é o conhecimento da coisa, em si e imediatamente, enquanto existente. A intuição abstrata é o conhecimento mediato da coisa, portanto, não imediato nem sob o aspecto da existência. A intuição propriamente dita e a intuição abstrata são essencialmente distintas. Todavia, um mesmo ato pode ser intuitivo e abstrativo, com relação ao mesmo objeto ou a objetos diversos. Uma espécie verdadeiramente intuitiva pode levar a uma intuição abstrata, mas uma espécie abstrata não pode levar a uma intuição propriamente dita. Os sentidos externos só conhecem intuitivamente.

³³ Esse parágrafo parece uma simples nota corretiva do texto acima, sem maior valor textual. Ademais, essa nota complementar encontra-se bastante corroída e com parca legibilidade pela qualidade da tinta e muitas abreviaturas. Pelo sentido geral refere-se a uma *opinião duvidosa*.

Abstrativamente, nem por intervenção divina. A representação³⁴ conhece intuitivamente e, de algum modo, abstrativamente. O intelecto, tanto na apreensão quanto no juízo, conhece intuitivamente e abstratamente. No discurso, o conhecimento é unicamente abstrato. A existência do corpo cai sob o campo de visão do olho que simplesmente examina à volta. Pode o olho e sua existência efetiva ver o corpo em qualquer situação³⁵? Entendo que só por força divina; pela própria natureza, seria pouco provável. Uma intuição distinta assim se define: um conhecimento que representa um objeto em sua singularidade. No entanto, uma mesma intuição pode ser distinta e indistinta com respeito a um mesmo objeto material. A intuição quiditativa em sentido estrito assim se define: o conhecimento que alcança todos os predicados essenciais de uma coisa qualquer, assinalando sua diferença própria e seu conceito positivo. Sem estas condições [distintivas], não temos a intuição quiditativa. A intuição quiditativa deve ser certa e evidente, mas não intuitiva³⁶. Nada conhecemos nesta vida, em sua quididade propriamente dita. A intuição compreensiva é o conhecimento da coisa em toda a sua extensão cognoscível. Questão: uma criatura pode compreender outra? Só poderia acontecer pela ação divina e nunca pela própria natureza. O cognoscente criado não poderia conhecer todos os possíveis. Assim, no mesmo intelecto podem conviver a experiência da fé e a experiência da ciência, sobre um mesmo objeto material. O ato de fé e o discurso científico partilham o mesmo intelecto, que descreve um mesmo objeto material. É possível o discurso científico e a fé em Deus, sobre o

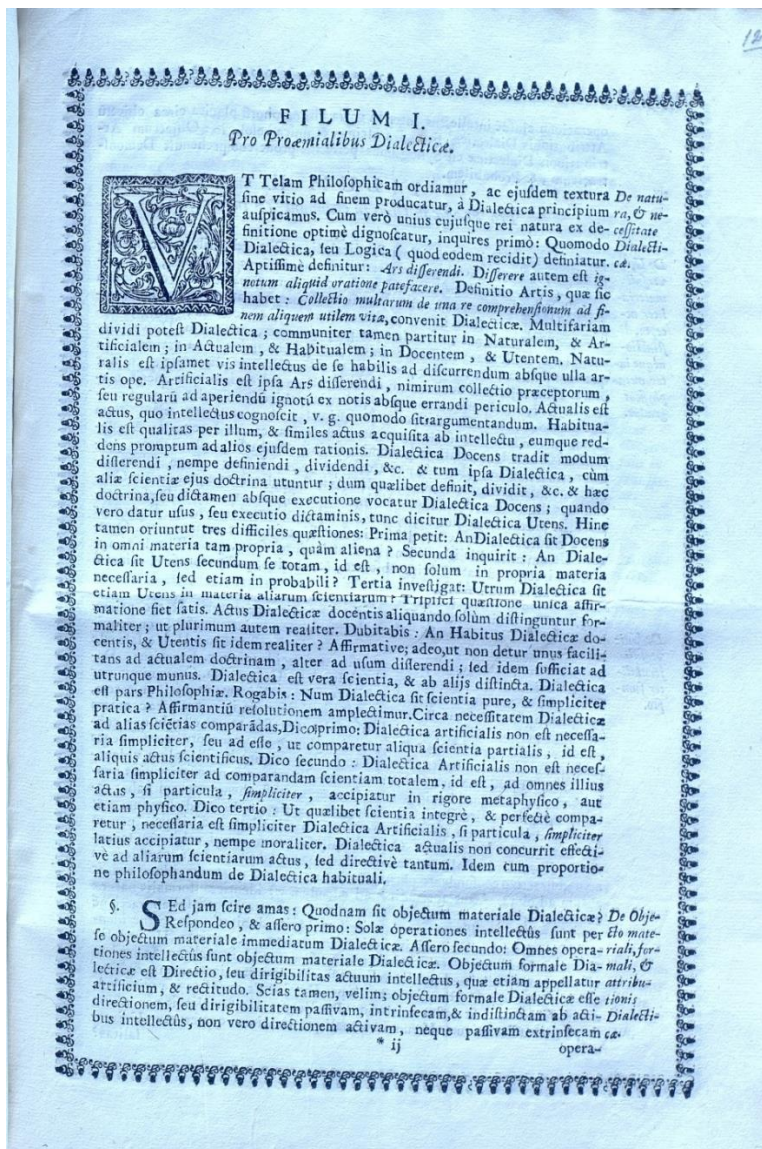
³⁴ O termo *phantasia* traduz-se por *representação* e *imaginação*, por isso optamos pelo primeiro. A conclusão do período – *abstrativamente* – não se aplica ao pensamento de Tomás de Aquino, conforme a tradução adotada por Luciano Mendes em *A imperfeição intelectual do espírito humano* (1977) e por nós em *Entre o ser e o não-ser* (2016: 84-106).

³⁵ O termo *situs* foi traduzido literalmente como situação: indicação locativa de *onde*.

³⁶ A expressão original é *notitia quidditativa debet esse certa, et evidens, sed non intuitiva*. Provavelmente, o termo *notitia* foi mal colocado e deve ser lido como: “o conhecimento quiditativo deve ser certo e evidente, mas não intuitivo” e essa expressão *certa e evidente* parece remeter, de alguma forma, ao pensamento cartesiano.

mesmo objeto material. Uma dúvida possível é: no mesmo intelecto, sobre um mesmo objeto, poderia existir um juízo de caráter científico e uma opinião pessoal duvidosa? Sim, é possível. Não é possível, no entanto, ao mesmo tempo, um juízo ou discurso científico e uma opinião já expressa e duvidosa. As intuições prática e especulativa também diferem essencialmente entre si.

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

5.3. A técnica do raciocínio³⁷³⁷ Catálogo Eborense, nº 37, Fólios 125-128 (6 fólios impressos).

Telae Philosophiae, Non Sericis, sed ex Rationalibus Filis contextae, Exordium, id est, Rationalis Philosophia Subtilissima Fila, Ex Dialecticae Proaemialibus, Praedicabilibus, ac Signis Laboriose deducta. Reverendissimo, et illustrissimo Domino, Novi Orbis Luminari Maximo, Praeclarissimae Redemptorum Religionis Jubari Splendidissimo, Uni e Trinis Trinae Coronae, solo tamen meritorum ambitu, Candidato, Novo inter Evangelicos Oratores Demostheni, Ecclesiastae Lusitanorum Principum animis acceptissimo, Propagandae inter ethnicos Fidei Zelatori laudatissimo, Omnigenae virtutis Prototypo singularissimo, Maragnoniensium regionum Praesuli dignissimo, Ordine quidem Tertio, sed re Primo, Ad altiora dignitatum fastigia pro meritis evehendo, D. Fr. Josepho Delgarte, contextente R. P. ac S. M. Roderico Homem, ex Societate Iesu, Sistunt, Offerunt, et Sacrant Michael Ignacio³⁸, & Benedictus da Fonseca, ex eadem Soc. In Maragnoniensi Missionum Collegii, Aula, die... hujus mensis vespere. Quaestio honoraria: Uter in illustrissimo Maragnoniae Praesule maior, Scientiarum, an virtutum splendor?

Exórdio do Enredo da Filosofia, feita não com fios de seda, mas com fios racionais, isto é, os sutis fios da Filosofia Racional derivada com esforço dos proêmios da dialética, dos predicáveis e dos símbolos. Miguel Ignacio & Bento da Fonseca, ambos da Companhia de Jesus, dedicam [este trabalho] ao Reverendíssimo e ilustríssimo Senhor Dom Frei José Delgarte, luminar maior de todo o mundo, brilhante defensor da religião do Redentor, que anseia apenas receber a coroa una e trina, puro e novo Demóstenes entre os oradores cristãos, dos príncipes portugueses, cuidador das almas

³⁸ Leite 2006: VIII, 304 & 243: “Miguel Inácio foi *Missionário e Administrador*. Nasceu a 29 de Setembro de 1696 em Lisboa. (Há outras datas para o dia, não para o ano). Embarcou para as Missões do Maranhão e Pará, entrando na Companhia, durante a viagem, a 5 de Fevereiro de 1715. Fez a profissão solene no Maranhão a 5 de Fevereiro de 1732, recebendo-a José Lopes. Ensinou Humanidades e foi Ministro e Procurador do Colégio do Maranhão, Superior de Tapuitapera, Mestre de Noviços e Regente do Seminário de Parnaíba. Deportado na perseguição geral de 1760 para Lisboa e daí para a Itália, faleceu em Roma a 9 de Junho de 1762.” A nota biográfica sobre B. Fonseca consta no texto de sua exclusiva autoria.

e da divulgação da fé entre as etnias, digníssimo patrono do Maranhão. Juntamente ao Reverendíssimo Padre e Sumo Mestre Rodrigo Homem, SJ. No salão mor do Colégio do Maranhão. Data: nas vésperas deste dia... [no mês de junho de 1721³⁹]. Questão de honra: existirá alguém maior do que o ilustríssimo patrono do Maranhão em esplendor de conhecimento e virtudes?

Filum I – Pro Proaemialibus Dialecticae

De natura et necessitate Dialecticae: *Ut Telam Philosophicam ordiamur, ac ejusdem textura sine vitio ad sinem producat, a Dialectica principium auspicamus. Cum vero unius cujusque rei natura ex definitione optime dignoscatur, inquires primo: quomodo Dialectica, seu Logica (quod eodem recidit) definiatur. Aptissime definitur: ars disserendi. Disserere autem est ignotum aliquid oratione patefacere. Definitio Artis, quae sic habet: collectio multarum de una re comprehensionum ad finem aliquem utilem vitae, convenit Dialecticae. Multifariam dividi potest Dialectica; communiter tamen partitur in Naturalem, & Artificialem; in Actualement, & Habitualement; in Docentem, & Utentem. Naturalis est ipsamet vis intellectus de se habilis ad discurrendum absque ulla artis ope. Artificialis est ipsa Ars disserendi, nimirum collectio praeceptorum, seu regularum ad aperiendum ignotum ex notis absque errandi periculo. Actualis est actus, quo intellectus cognoscit, verbi gratia quomodo sit argumentandum. Habitualis est qualitas per illum, & similes actus acquisita ab intellectu, eumque reddens promptum ad alios ejusdem rationis. Dialectica Docens tradit modum disserendi, nempe definiendi, dividendi, etc. et tum ipsa Dialectica, cum aliae scientiae ejus doctrina utuntur; dum quaelibet definit, dividit, etc. & haec doctrina, seu dictamen absque executione vocatur Dialectica Docens; quando vero datur usus, seu executio*

³⁹ À luz dos demais trabalhos, provavelmente, as apresentações finais aconteciam sempre no mês de junho ou novembro e o ano de impressão encontra-se no final, podendo ter sido defendido nesse ano ou no anterior.

dictaminis, tunc dicitur Dialectica Utens. Hinc tamen oriuntur tres difficiles quaestiones: Prima petit: An Dialectica sit Docens in omni materia tam propria, quàm aliena? Secunda inquit: An Dialectica sit Utens secundum se totam, id est, non solum in propria materia necessaria, sed etiam in probabili? Tertia investigat: Utrum Dialectica sit etiam Utens in materia aliarum scientiarum? Triplici quaestione unica affirmatione fiet satis. Actus Dialecticae docentis aliquando solum distinguuntur formaliter; ut plurimum autem realiter. Dubitabis: an Habitus Dialecticae docentis, & Utentis sit idem realiter? Affirmative; ad eo, ut non detur unus facilitans ad actuale doctrinam, alter ad usum disserendi; sed idem sufficiat ad utrunque munus Dialectica est vera scientia, & ab aliis distincta. Dialectica est pars Philosophiae. Rogabis: num Dialectica sit scientia pure, & simpliciter practica? Affirmantium resolutionem amplectimur. Circa necessitatem Dialecticae ad alias scientias comparandas. Dico primo: Dialectica artificialis non est necessaria simpliciter, seu ad esse, ut comparetur aliqua scientia partialis, id est, aliquis actus scientificus. Dico secundo: Dialectica Artificialis non est necessaria simpliciter ad comparandam scientiam totalem, id est, ad omnes illius actus, si particula, simpliciter, accipiat in rigore metaphysico, aut etiam physico. Dico tertio: ut quaelibet scientia integre, & perfecte comparetur, necessaria est simpliciter Dialectica Artificialis, si particula, simpliciter latius accipiat, nempe moraliter. Dialectica actualis non concurrat effective ad aliarum scientiarum actus, sed directive tantum. Idem cum proportionem philosophandum de Dialectica habituali.

Primeiro Fio – Os proêmios da Dialética

A natureza e a necessidade da Dialética: Para começar a urdir os enredos da filosofia e levar sem falhas, até o fim, sua tessitura, vamos observar como seria o princípio da dialética. Ora, a natureza de uma coisa é melhor conhecida pelo fim a que se destina. A primeira pergunta é: como se define a dialética ou a lógica (que são a mesma

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

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

De Objecto materiali, formali, et attributionis Dialectica:

Sed jam scire amas: Quodnam sit objectum materiale Dialecticae? Respondeo, & assero primo: solae operationes intellectus sunt per se objectum materiale immediatum Dialecticae. Assero secundo: omnes operationes intellectus sunt objectum materiale Dialecticae. Objectum formale Dialecticae est Directio, seu dirigibilitas actuum intellectus, quae etiam appellatur artificium, & rectitudo. Scias tamen, velim; objectum formale Dialecticae esse directionem, seu dirigibilitatem passivam, intrinsecam, & indistinctam ab actibus intellectus, non vero directionem activam, neque passivam extrinsecam operationum ejusdem intellectus. Inter tam varia Philosophorum placita circa objectum Attributionis Dialecticae, sit nostra ultima, & unica resolutio: Objectum Attributionis Dialecticae est Syllogismus perfectus prout comprehendit Demonstrativum, & Probabilem.

O objeto formal e a atribuição da dialética: Mas a curiosidade pode ser ainda maior: qual é o objeto material da Dialética? Respondo afirmando que somente as operações intelectuais são por si objeto material e imediato da Dialética. Minha

segunda assertiva é: todas as operações do intelecto constituem o objeto material da Dialética. O objeto formal da Dialética é a direção ou a dirigibilidade dos atos do intelecto, a qual é também chamada de artifício e justeza. Gostaria de dizer também que o objeto formal da Dialética é a direção ou dirigibilidade passiva, intrínseca e indistinta com relação aos atos do intelecto e não uma direção ativa ou passiva extrínseca das operações do próprio intelecto. Entre as tão variadas regras dos filósofos acerca do objeto a ser atribuído à Dialética, seja esta a nossa última e única conclusão: o objeto de atribuição da Dialética é o silogismo perfeito, isto é, o que compreende o demonstrativo e o probabilístico.

Filum II – Pro Praedicabilibus in communi, et in specie

De Universalis materialiter accepto, distinctioneque inter metaphysicos gradus: Sed jam longissima Praedicabilium Fila ad Philosophicam Telam investigemus. Certum est non dari res communes, & naturas universales, nisi fundamentaliter, a parte rei; cum solum dentur per intellectum. In construenda materia Universalis, Nominalium ingenio praestantissimorum, & doctrina, vestigijs adhaeremus, accerrimeque propugnemus, materiam Universalis esse plura individua confuse cognita per modum unius in ea ratione, in qua sunt similia; ita; ut cognoscens ex vitalis actus non discernat, an sint plura. Hinc rejicimus decantatam illam Realium sententiam, quae asserit, materiam Universalis esse unum totum potentiale objective simplex, quod constat partibus, non actu, sed potentia distinctis: a mandamus etiam illam aliam quorundam Philosophorum sententiam, qui vocantur Integrales, & asserunt materiam Universalis v.g. hominem nihil aliud esse, quam omnes gradus naturae humanae adunatos per actum intellectus. Inferes: ergo solum admittitur inter gradus metaphysicos distinctio formalis, sive ex parte actus: concedimus illationem; & addimus distinctionem objectivam, quam Praescindentes inter praedictos gradus agnoscunt, implicare, ut chimaericam. Repugnat etiam

gradibus metaphysicis distinctio Scotistica formalis ex natura rei. Quaeres: utrum mirabilis illa distinctio virtualis intrinseca, quam Theologi agnoscunt inter praedicata Divina absoluta, & relativa, possit transferri etiam a Divinis ad creata? Absit.

Segundo Fio – Os Predicáveis comuns e específicos

Os Universais materialmente aceitos e a distinção entre os graus metafísicos: Mas investiguemos os longos fios dos predicáveis, que compõem o enredo da filosofia. Com certeza não existem coisas em geral e naturezas universais, do lado da coisa, a não ser como fundamento, pois só existem, enquanto compreensão. Na construção do conceito de matéria universal, acompanhamos os passos da lúcida doutrina dos nominalistas e propugnamos com vigor que a matéria do universal é múltipla, individual, confusamente conhecida apenas em virtude do que tenha de semelhante e, por isso, o cognoscente não discerne sua pluralidade. Por isso, rejeitamos a decantada afirmação dos realistas, segundo a qual a matéria universal seria um todo, potencial e objetivamente simples que tem partes distintas, ainda que não em ato, mas em potência. Afastamos também a colocação de alguns filósofos, que se chamam holistas, os quais afirmam que a matéria universal, por exemplo, o homem, nada mais é do que todos os graus da natureza humana reunidos pela força do intelecto. Alguém poderia concluir que entre os graus metafísicos⁴⁰ só se admite uma distinção formal, do ponto de vista do ato. Concordamos com esta dedução e acrescentamos uma distinção objetiva que esses autores ignoram existir entre esses graus e a têm por ilusória. Também deve ser recusada a distinção formal entre os graus metafísicos proposta por João Duns Scotus, a partir da natureza da coisa. E é a seguinte⁴¹: existe uma distinção muito interessante, virtual e intrínseca, que os teólogos reconhecem, a saber, entre os predicados

⁴⁰ O universal tomado materialmente e a distinção entre os graus da metafísica.

⁴¹ O universal tomado formalmente.

divinos, absolutos e relativos. Esta distinção poderia ser estendida aos seres criados? De modo algum.

De Universalis formaliter sumpto: *Quod attinet Universale formaliter acceptum, Statuo primo: Universale abstractum ab inferioribus unius essentiae, non requirit unitatem per se. Statuo secundo: aliquando potest nostrum Universale esse unum per se. Statuo tandem: Composita per accidens, verbi gratia Exercitus, Domus, Navis, etc. in nostra sententia possunt esse Universalia. Conveniunt per se omnes, & constat ex definitione Universalis, aliquam requiri unitatem, per quam ipsum Universale fiat unum, & indivisum in inferiora; haec autem est unitas praecisionis propria rei Universalis. Quaestio tamen est: In quo consistat haec unitas praecisionis? Rpondeo consistere in conceptu confundente plura per modum unius, ita ut ex parte modi concipiendi illa plura videantur unum. Quando natura abstrahitur, non abstrahuntur necessario ejus proprietates, etiam quoad exigentiam. Conceptus abstrahens naturam habet rationem duplicis unitatis praecisionis logice diversae, scilicet ad essendum, & praedicandum. Natura abstracta ab uno vel ab aliquibus individuís, non eo ipso abstrahitur ab omnibus. Optime philosophantur, qui nobiscum tenent Aptitudinem Universalis tam ad essendum, quam ad praedicandum consistere in actu abstractivo confundente plura per modum unius, quatenus illum reddit aptum ad plura. Actus aptitudinis ad essendum est identitas formalis naturae cum inferioribus, quae consistit in conceptu, quo natura post suit abstractionem repraesentatur identificata cum inferioribus. Maior dubitatio est: Sitne identitas formalis actus aptitudinis, etiam in quarto, & quinto Universalis? Cur non? In actuali identificatione non conservatur Universalitas. In dubium est actum aptitudinis ad praedicandum esse actualement praedicationem: dubium tamen est, per quem actum fiat actualis praedicatio? Et circa hoc in varias A. A. abiere sententias: sit nostra resolutio: Praedicatio Universalis sit per actum simpliciter affirmativum. Utrum in actuali praedicatione conservetur Universalitas? Interroganti respondebimus, aliquando non conservari, aliquando conservari. Supposita Universalis*

definitione, quae sic habet: unum aptum esse, vel praedicari de pluribus; quaeritur: In quo consistat essentia Universalis formaliter sumpti? Consistit in actu copulativo confuso, prout habet rationem unitatis praecisionis, & aptitudinis.

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

universais [a saber: entre a propriedade e os acidentes]? Por que não haveria? Na identificação, de fato, não se conserva a universalidade. Sem dúvida que a capacidade efetiva de predicar é a predicação em ato. Todavia há uma dúvida: que tipo de ato atualiza a predicação⁴²? A esse respeito existem diversas opiniões entre os vários autores. Nossa resposta é que a predicação se dá simplesmente pelo ato de se afirmar algo. Conserva-se a universalidade na predicação efetiva? A quem pergunte, respondemos que às vezes se conserva, às vezes não. A definição subjacente assim reza: o uno é capaz de ser ou de ser predicado de muitos. Uma pergunta: em que consiste a essência do Universal, tomado formalmente? Consiste na cópula não esclarecida, enquanto busca a lógica da unidade, da separação e da capacidade.

De abstractione Universalis: *Quamvis N. N. inter solemne sit asserere sensus externos posse abstrahere Universale, nos tamen a communi via in hoc deflectimus, discimusque nullum sensum externum posse abstrahere Universale; idem tenaciter resolvimus de sensibus internis. Uno verbo: nulla potentia materialis, etiam divinitus potest elevari ad abstrahendum Universale. Maior, difficultas est circa voluntatem: sit resolutio: voluntas non potest abstrahere Universale. Intellectus humanus potest abstrahere Universale per omnes suas tres operationes, scilicet, per apprehensionem, per iudicium, & per discursum. Intellectus Angelicus etiam potest abstrahere Universale; minime vero intellectus Divinus primario; secundario vero maxime.*

A abstração dos Universais: Embora [por nenhuma razão⁴³] seja elegante afirmar que os sentidos exteriores podem abstrair⁴⁴ o universal, nós nos desviamos deste caminho comum e afirmamos que, dos sentidos externos, nenhum pode abstrair o universal e o

⁴² Que tipo de ato a torna efetiva?

⁴³ A expressão N. N. traduzida por *nenhuma razão* é meramente uma conjectura de *quamvis de nihilo...* traduzida embora, por *nenhuma razão, seja elegante...*

⁴⁴ Os universais em espécie: gênero, espécie e indivíduo.

mesmo afirmamos decididamente dos sentidos internos, em uma palavra: nenhuma potência material, mesmo sob ação divina, pode receber a capacidade de abstrair o universal. A dificuldade maior é a respeito da vontade: a decisão. A vontade não pode abstrair o universal. O intelecto humano pode abstrair o universal, por qualquer uma de suas três operações, a saber, a apreensão, o juízo e o discurso. O intelecto dos anjos também pode abstrair o universal. O intelecto divino independe dos primeiros princípios e conhece todas as coisas (*vero maxime*).

De divisione Universalis in suas species: *Vulgaris illa divisio Universalis in quinque species est adaequata. Tales species sunt infimae respectu Universalis communissimi Logice sumptae; sumptae vero physice, non ita. Species Universalis possunt esse immediatae Universalis communissimo. Quaeres: Quam unitatem requirant particularia Universalis? Accipe: nulla ex quinque speciebus Universalis requirit particularia unius essentiae; ac proinde particularia quinque specierum Universalis possunt Esse entia per accidens.*

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

De Universalibus in specie, Genere, specie et individuo: *Primum inter Universalis species locum sibi vendicat Genus definitio sic traditur: id, quod aptum est esse, vel predicari de pluribus in quid incomplete. Hic resolvenda venit illa celebris controversia. Utrum, scilicet, facta hypothesi impossibili, quod implicarent omnes species praeter humanam, adhuc animal praedicaretur, ut Genus de*

individuis hominis? Affirmativa magis arridet sententia. Si inferas: ergo animal in definitione hominis est Genus: concedo illationem; dummodo non tale sit in tota sua latitudine. Genus potest habere sub se imediate individua completa: potest etiam sub se habere imediate individua incompleta, & de illis imediate praedicari, non tam quam genus, sed tam quam species. Species vel est praedicabilis, vel subjicibilis. Haec bene definitur: id, quod subjicitur soli generi. Illa vero: id, quod praedicantur de pluribus numero differentibus in quid complete. Non omnis species praedicabilis est etiam subjicibilis; omnis vero species subjicibilis Logica est etiam species praedicabilis; aliter tamen sentiendum de specie physica subjicibili: eadem species potest collocari sub duobus generibus non subalternatis. Si quaeras: quid sit differre specie? Dicimus, illud differre specie ab alio, quod habet aliquod praedicatum essentialiter diversum, quod alteri non convenit in ea ratione, in qua tales entitates comparantur inter se. Quoad individuum, de quo parum curant Philosophi. Rogabis: quot sint ejus species? Quinque. Non datur individuum vagum a parte rei: actus, quo cognoscitur individuum vagum, non abstrahit Universale. Circa res, quae possunt esse genera vel species, quaeres primo: utrum negationes qua tales possunt subire rationem generis, vel speciei? Quaeres secundo: utrum similiter differentiae individuantes possunt esse genera, vel species? Utrumque⁴⁵ affirmamus.

Os Universais em espécie: gênero, espécie e indivíduo: O gênero reivindica para si o primeiro posto entre as espécies de universal. Sua definição assim se apresenta: *aquilo que é capaz de ser ou de ser predicado* (in quid⁴⁶), *de maneira incompleta*. Agora é possível resolver uma célebre controvérsia: se mesclassem todas as espécies, menos a espécie humana, ainda teríamos de predicar “animal” como gênero dos homens individuais? A afirmativa conduz

⁴⁵ O termo *utrumque* já consta acima como *utrunque* e remete, certamente, a *utrimque* ou *utrinque* como as formas gramaticais de grafia padronizada.

⁴⁶ A predicação in quid diz o que uma coisa é.

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

De tertio, quarto, et quinto Praedicabili: *Differentia dividitur in Communem, Propriam, & Maxime propriam. Et loquendo de hac tertia, quae in rigore est Differentia, & constituit Tertium praedicabile; Dico cum melioris notae A. A. Differentiam consistere formaliter in ipsa entitate rei differentis, & non in negatione, aut relatione aliqua superaddita. Differentia, prout est tertium praedicabile, definitur: id, quod aptum est praedicari de*

pluribus in quale essentialiter. *Proprium stricte & rigorose sumptum definimus cum Porphyrio*⁴⁷, id, quod omni soli, et semper alicui inest, et conversim de re praedicatur, *Proprium quarto modo (quod solum habet, rigorosam essentiam Proprii) requirit necessitatem Logicam. Gravior hinc resurgit difficultas: in quo, videlicet, consistat convenientia, & necessitas Logica Proprii? Expeditior mihi videtur sententia asserens*⁴⁸ *consistere in postulantia, sive exigentia metaphysice distincta a natura, ratione cujus debetur ipsi naturae sua proprietas. Proprium, prout est quartum Praedicabile, definiri assolet, id, quod aptum est praedicari de pluribus in quaestione quale est accidentaliter necessario. Omne quartum Praedicabile est Proprium quarto modo. Accidens tam intrinsecum, quam extrinsecum, si sumatur pro esse de futuro, jam nunc potest esse Universale respectu subjectorum, in quibus actu non existit, existet tamen, & denominabit de futuro. Accidens, sive sit intrinsecum, sive extrinsecum, si sumatur pro esse actuali, non potest esse quintum Universale respectu subjectorum, in quibus actu non existit, & quae non denominat actu. Negationes contingentes (supposito, quod dentur) ut possint vere affirmari de subjectis, requirunt sui, & subjectorum existentiam. Privationes reales, ut possint vere affirmari de subjectis, requirunt sui, & subjectorum realem existentia.*

O terceiro, quarto e quinto Predicáveis: A diferença distingue-se em comum, própria e muito própria. Falando desta terceira que, a rigor, é a diferença e constitui o terceiro predicável, afirmo, acompanhando os melhores e mais conhecidos autores, que a diferença consiste formalmente no próprio ser da coisa diferente e não na sua negação, ou alguma outra relação já mencionada. E assim se define: *aquilo que se pode pregar de vários de maneira essencial*. Acompanhamos Porfírio na definição do próprio, em

⁴⁷ No escrito está *diffinimus cum Prophyrio* o que caracteriza claramente um erro de impressão.

⁴⁸ O termo *asserens* traduz-se por assertiva ou afirmativa.

sentido estrito e de maneira rigorosa⁴⁹: *o que pertence a uma coisa e só a ela*⁵⁰, *sendo sempre inerente a ela e, reciprocamente, predica-se da coisa*. Sendo que o quarto modo de predicação (que só tem essência rigorosa enquanto próprio), exige necessariamente a lógica. Aqui se oculta uma grave dificuldade: em que consiste a conveniência e a necessidade lógica do próprio? A definição mais fértil me parece a sentença que afirma que o próprio consiste nalguma exigência ou postulação de outra ordem metafisicamente distinta da sua natureza, mas por alguma razão devida a esta própria natureza, como sua propriedade. O próprio, enquanto é o quarto predicável, é normalmente definido como *aquilo que pode ser predicado de vários, num aspecto de ser acidentalmente sempre presente*⁵¹. Todo quarto predicável é próprio pelo quarto modo. Quanto ao acidente, seja intrínseco seja extrínseco, se considerado para eventos futuros, pode ser universal, com respeito aos sujeitos, nos quais não existe, mas se existir, será chamado próprio do futuro. O acidente, seja intrínseco, seja extrínseco, se for entendido como sendo atual não pode ser o quinto universal, com respeito aos sujeitos, os quais não existem em ato, e que não será chamado de negação contingente (na suposição de que se deem) de forma que possam ser afirmados acerca dos sujeitos. Para tal, exigem pelo menos a própria existência e dos sujeitos. As privações reais, para que possam ser afirmadas com a verdade dos sujeitos, exigem a existência real própria e dos sujeitos.

Filum III – Pro Signis

De Signo in communi, et ejus divisione: Signum in communi optime definitur: id, quod potentiae cognoscenti aliquid

⁴⁹ O terceiro, quarto e quinto predicáveis.

⁵⁰ Independentemente de ser essencial ou accidental.

⁵¹ A expressão traduzida literalmente seria *accidentaliter necessario* seria *acidentalmente necessário*, o que, rigorosamente falando, é uma contradição em termos, por isso a opção *sempre presente*.

repraesentat. *Consistit adaequate, & formaliter in duplici respectu, altero ad rem significatam, ad potentiam cognoscentem altero. Tales respectus sunt inter se formaliter distincti. Petis: an respectus signi sint actuales, id est, dentur actualiter in Signo, etiam quando hoc actualiter non significat? Quid ni! Petis iterum: sint ne respectus Signi transcendentales, an potius praedicamentales? Sunt transcendentales; Signumque est relatum transcendens ad rem, & ad potentiam. Quando eadem entitas est simul Signum, & causa, relatio causae non coincidit formaliter cum relatione Signi. Satis difficilis est hic controversia; qualisnā distinctio requiratur, & sufficiat inter Signum, significatum, & potentiam? Sit nostra resolutio: ad Signi absolute rationem sufficit distinctio rationis ratiocinantis inter Signum, & significatum. Inferes: ergo idem potest esse Signum sui ipsius. Concedimus libenter illationem. Inter signum, & potentiam sufficit distinctio etiam rationis, quemadmodum inter potentiam, & significatum. Signum in communi dividitur adaequate per respectum ad rem in Naturale, & Arbitrarium; per respectum ad potentiam in Formale & Instrumentale.*

Fio Terceiro – Os Sinais

O Signo em comum e suas divisões: O signo, considerado de maneira geral, assim se define de maneira adequada: *aquilo que representa alguma coisa à capacidade⁵² de conhecer*. Tem, portanto, dois aspectos, um que se volta à coisa significada e o outro à capacidade de conhecer. Estes aspectos são formalmente distintos entre si. Surge uma pergunta: serão atuais estes aspectos do signo, isto é, eles existem por si mesmos, mesmo quando não exercem sua função de significar? De modo algum. Outra questão: os aspectos do signo são transcendentais ou predicamentais? São transcendentais. Os signos são uma relação transcendente com a coisa e com a

⁵² O termo *potentiam* traduz-se tanto por faculdade quanto capacidade e optamos pela segunda em decorrência da sequência argumentativa. Por isso, abaixo traduzimos *signum, significatum et potentiam* por signo, significado e capacidade [de significar].

potência. Quando o mesmo ser é, ao mesmo tempo, signo e causa, a relação de causa não coincide formalmente com a relação de significação. Trata-se de uma discussão bastante difícil. Qual seria a distinção necessária e suficiente entre signo, significado e capacidade [de significar]? Esta é nossa resposta: para uma compreensão cabal do signo basta uma distinção da razão discursiva entre signo e significado. Se alguém disso deduzir que uma coisa pode ser signo dela mesma, concordaremos de bom grado. Entre o signo e a capacidade de significar basta a distinção, que é também de razão, da mesma forma que entre a capacidade e o significado. Com relação à coisa, o signo subdivide-se entre natural e artificial; com respeito à capacidade, distingue-se em formal e instrumental.

De Signo formali in actu primo, et in actu secundo; ac signo instrumentali: *Signum Formale definiri solet: id, quod incognitum ducit potentiam in cognitionem significati. Species impressae sunt Signa formalia in actu primo, non ita vero habitus. Curiose inquiris: an Instrumentum elevatum concurrens loco speciei sit Signum formale in actu primo? Quare non? Agitur molestissima, & famosa, vel fumosa quaestio: utrum Phantasma fumi expressum sit Signum formale in actu primo ignis respectu intellectus? Potior videtur sententia affirmativa, & veritati conformior. Cognitiones tam materiales, quam spirituales sunt Signa formalia in actu secundo. Signum Instrumentale bene defines: id, quod prius cognitum ducit potentiam in cognitionem significati. Dubium tamen est: utrum Signum Instrumentale debeat cognosci positive prius? Ita quidem. In usu Signi Instrumentalis proprii, & perfecti semper intervenit discursus. Quaelibet entitas est Signum Instrumentale.*

O Signo formal em primeiro e segundo atos, e o Signo Instrumental: Define-se comumente o signo formal como *aquilo que leva o desconhecido à capacidade de conhecer, ao conhecimento de seu significado*. As espécies impressas são signos formais em ato primeiro, o que os hábitos não são. Uma curiosidade: um instrumento erguido, que contribui para manifestar a espécie, seria

um signo formal em ato primeiro? Levanta-se aqui uma questão que é famosa, mas que se oculta numa nebulosa: seria a representação expressa da fumaça um signo formal do fogo em ato primeiro, para o intelecto? Por que não seria? A afirmação desta tese é mais conforme à verdade. Tanto os conhecimentos materiais quanto os espirituais são signos formais em ato segundo. O signo instrumental ficará bem definido assim: *aquilo que, conhecido com antecedência, capacita para o conhecimento do significado*. Todavia, uma dúvida permanece: o signo instrumental deve ser positivamente conhecido por antecipação? Com certeza. Quando se usa um signo instrumental adequado e perfeito, sempre há participação do discurso. Qualquer ser pode ser signo instrumental.

De Signo naturalí, et de rebus, quae possunt ejus rationem:

Ut melius dignoscatur essentia Signi Naturalis praequirenda est illius definitio, quae ita habet: id, quod significat ex natura sua. Interrogas: sit ne causa per accidens signum naturale sui effectus, nec ne? Dico primo: causa per accidens est Signum per se naturale effectus possibilis. Dico secundo: causa per accidens sumpta absolute, & secundum suam entitatem non est Signum effectus futuri, praeteriti, aut existentis. Quaelibet causa per se adaequata, vel inadequata, necessaria vel libera est Signum naturale suorum effectum possibilium. Causa necessaria inadaequata se sola non est Signum naturale effectus futuri, vel existentis. Causa necessaria adaequata absolute sumpta non est Signum effectus infallibiliter futuri, aut existentis. Causa necessaria adaequata constituta in actu primo cum omnibus requisitis ad operandum, & sublati omnibus impedimentis, est Signum effectus existentis pro toto instanti reali. Causa libera constituta in actu primo proximo ad operandum non est Signum effectus futuri, aut existentis. Omnis causa, sive libera, sive necessaria in actu secundo est Signum naturale effectus existentis. Causa significat suos effectus in individuo. Effectus significat omnes suas causas in individuo. Causa sub hac numero actione est Signum hujus tantum numero effectus, & effectus sub hac numero actione est Signum hujus tantum numero causae. Causa elevata sive ad effectum

naturalem, sive supernaturalem vel reduplicative cum elevatione, vel specificative sub illa est Signum naturale talis effectus. Causa elevabilis sumpta sine elevatione, sed cum respectu ad illam est Signum naturale effectus, ad quem producendum elevari potest. Causa praecisa elevatione, & omni respectu ad illam sive praecisa elevabilitate, non est Signum naturale effectus supernaturalis, aut etiam naturalis, quem solum cum elevatione potest producere. Quaelibet entitas est Signum naturale omnium rerum.

O Signo natural e as coisas que podem afetar seu raciocínio: Para melhor conhecer a essência do signo natural, devemos estudar sua definição, que é: *aquilo que tem um significado a partir da própria natureza*. Uma questão se apresenta: uma causa accidental seria um signo natural de seu efeito ou não? Digo primeiramente que uma causa accidental é signo por si natural de um efeito possível. Em segundo lugar, uma causa accidental extraída de uma presença absoluta, e segundo sua própria entidade, não é signo de efeito futuro, pretérito ou de algum resultado possível. Qualquer causa que por si mesma seja adequada ou inadequada, necessária ou contingente⁵³ é signo natural de seus efeitos possíveis. A causa necessária inadequada, por si só, não é signo natural de efeito futuro ou da existência de algo. A causa necessária adequada, tomada em sentido rigoroso, não é signo de algum efeito futuro ou da existência de algo, de maneira infalível. Uma causa necessária, devidamente fundada no ato primeiro, provida de todos os requisitos para sua operação, e afastados todos os obstáculos, é signo de um efeito existente, em cada caso. A causa contingente, fundada no ato primeiro, próximo, com vistas à sua atuação, não é signo de efeito futuro ou de algo existente. Toda causa, seja contingente, seja necessária, em ato segundo, é signo natural de seu efeito concreto. A causa aponta para seus efeitos no indivíduo. O efeito aponta para todas suas causas, no indivíduo. A causa, em certa intensidade de

⁵³ Traduzimos *libera* por contingente em atenção às oposições *adaequata vel inadequata, necessaria vel libera*, a saber, *adequada ou inadequada, necessária ou contingente*.

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

De Signo Arbitrario, et de potentijs, quae possunt uti
Signis: *Signum Arbitrarium, sive ex Instituto describitur: id, quod significat ex voluntate alterius. Includit tertium respectum dependentiae a voluntate deponentis. Dubium est hinc inde agitatum: In quo consistat deputatio, sive impositio, & proportio arbitraria constitutiva hujus Signi? Resolvo consistere in solo actu voluntatis deponentis entitatem ad aliquid significandum. Quaerenti per quid mensuretur impositio tam ordinaria, quam extraordinaria? Fiet satis. Nomen, & verbum materialiter sumpta, prout sunt quaedam entitates, sunt Signa naturalia rei, ad quam significandam voces imponuntur; sumpta vero formaliter ut talia non sunt Signa naturalia, sed ex instituto. Possibilis est creatura essentialiter indeputabilis. Si quis tandem nostrae Rationalis. Philosophia longius velit Fila producere, inquirendo, quatenus potentiae uti valeant Signis? Non sine responso abibit.*

O Signo Arbitrário, e a potência, do que pode ser Signo: O signo arbitrário ou artificial⁵⁴, ou seja, aquele que é criado, assim se descreve: *aquilo que obtém uma significação pela vontade de outro*. O conceito inclui um terceiro aspecto de dependência com relação à vontade de quem o constitui. Logo uma dúvida se levanta: em que consiste o ato de atribuir a algo a característica de ser um signo? Qual

⁵⁴ O signo arbitrário ou artificial e as faculdades que são capazes de empregar sinais.

seria a regra artificial deste signo? Entendo que se trata de um ato arbitrário da vontade de quem faz com que algo seja um signo. Alguém pode perguntar pela medida desta escolha, tanto ordinária quanto extraordinária. É o esperado: o nome e a palavra, tomados materialmente, são seres, são sinais naturais da coisa à qual o discurso impõe um significado. Tomados em sentido formal, não são signos naturais, mas artificiais. É possível que alguma criatura nunca possa receber a função de signo. Se quisermos que nossa filosofia racional continue produzindo seus fios devemos perguntar: quais faculdades têm capacidade de utilizar os signos? Não sairá sem resposta.

Ulyssipone Occidentali, Apud Mathiam Pereyra da Silva, & Joannem Antunes Pedrozo. Cum facultate superiorum. Anno M.DCC.XXI.

Tipografia Ulyssipone Occidentali, por Matias Pereira da Silva e João Antunes Pedrozo. Com permissão dos superiores. Ano 1721.

5.4. Apreensão, juízo e discurso⁵⁵

Auri Textilis, sive Telae Aurae Philosophiae, Illustrationes Variis subtilissimis que radiis illustratas, Pro Philosophia Rationali, optimae scientiarum propagatrici, Increatae Sapientiae Mani Amabilissimae, Puritatis Fonti Saluberrimo, Angelorum, Hominum que Reginae Deipara, in quam Sanctissimae in primo conceptionis instante Divinae Gratiae radiis illustratae, scilicet Mariae Virgini a Conceptione. Praeside R. P. ac Sap. M. Roderico Homem, ex Societ. Jesu. D. V. et S. Antonius de Macedo⁵⁶, ex eandem Societ. In Collegio Maragnoniensi ejusdem Societ. integra die ... hujus mensis. Quaestio problematica: qualis nam sit in Sanctissima Virgini maior praerogativa: an gratiae infusio in primae suae conceptionis instante; an Dei Maternitas?

O enredo de ouro, ou seja, a teia áurea da Filosofia, ilustrada por delicados raios, na área da Filosofia Racional, que expõe a ciência de qualidade. À sabedoria incriada, manhã amável, fonte saudável da pureza, rainha dos anjos e dos homens, Mãe de Deus, à qual chegou primeiro a Divina Graça, com seus raios brilhantes, a saber, Nossa Senhora da Conceição. Apresenta o [vosso discípulo e seguidor] Antônio de Macedo, SJ, sendo orientado pelo Reverendíssimo Padre e Sapientíssimo Mestre Rodrigo Homem, SJ. No Colégio do Maranhão, também da Companhia de Jesus. Dia ... deste mês. Questão honorária: qual teria sido a maior prerrogativa da Santíssima Virgem: a infusão da graça, no momento de sua própria concepção ou a maternidade divina?

⁵⁵ Catálogo Eborense, nº 38, Fólios 129-130 (3 fólios manuscritos).

⁵⁶ Leite 2006: IV, 350; VIII, 98: “Antônio de Macedo foi Irmão estudante, natural de Freixo em Portugal, veio para o Brasil na 41ª expedição de 1720, juntamente com P. Rodrigo Homem, seu futuro professor, e seus colegas de estudos Irmãos estudantes Bento da Fonseca e Manuel Gonçalves. A 15 de Março de 1722 dirigiu uma Carta ao P. Geral Tamburini, da Bahia, relatando os perigos do mar e solicitando permanência no Brasil.”

Illustratio Prima – Pro Proaemialibus Dialecticae

*Definitur Dialecticae: ars disserendi. Celebratiores Dialecticae divisionis sit tertia: «1^a – Naturalem et Artificialem; 2^a – Actualement et Habitualement; 3^a – in Docentem et Virtualement. Naturalis est ipsamet vis illiis de se habilis ad discurrendum absque ulla **artis operandum**. Artificialis est ipsa Ars disserendi, nimirum collectio perceptorum, seu regularum ad aperendum ignotum ex notis abque errandi periculo. **Artificiales est artiis**, quo intellectus cognit, verbi gratia quomodo sit argumentandum. Habitualis est qualitas per illum, et similis aequalis ab actus acquisita, eumque reddens promptum ad alios ejusdem rationis. Dialectica Docens est ja tradit modum disserendi; nempe definiendi, dividendi et tam et tam ipsa, quam aliae scientiae ejus doctrina utuntur»⁵⁷. *Dialectica virtualement est usus seu executio dictaminis. Hinc tum oriunte 3 difficiles quaestionis: 1^a petit: An Dialectica sit Docens in omni medium tam propria, quam aliena. 2^a (petit): An Dialectica sit virtuales summu sed totam, id est non solam sua materia varia, sed est imputabili? Tertia (petit): An Dialectica sit eum vivens in materia aliarum scientiarum? Unionem tam solutio est affirmativum satisfaciat. Artificiales Dialecticem docentes aliquam solum transcendentaliter disjuntur ab acto Dialectica Utentis; ut**

⁵⁷ O texto contido entre aspas e sem itálico encontra-se igualmente no Catálogo Eborense, nº 37, Fólio 126 (com as diferenças caracterizadas pelas palavras em negrito), com as seguintes transcrição e tradução: «*in Naturalem, & Artificialem; in Actualement, & Habitualement; in Docentem, & Utentem. Naturalis est ipsamet vis intellectus de se habilis ad discurrendum absque ulla **artis ope**. Artificialis est ipsa Ars disserendi, nimirum collectio praeceptorum, seu regularum ad aperiendum ignotum ex notis absque errandi periculo. **Actualis est actus**, quo intellectus cognoscit, verbi gratia quomodo sit argumentandum. Habitualis est qualitas per illum, & similes actus acquisita ab intellectu, eumque reddens promptum ad alios ejusdem rationis. Dialectica Docens tradit modum disserendi, nempe definiendi, dividendi, etc. et tum ipsa Dialectica, cum aliae scientiae ejus doctrina utuntur*», leia-se: «em natural e artificial, atual e habitual, de estudo e de emprego prático. A dialética natural é a própria capacidade do intelecto, que traz em si mesma a habilidade de raciocinar, sem qualquer treino especial. A dialética artificial é a própria técnica do raciocínio, ou seja, uma coleção de normas ou regras para extrair o desconhecido daquilo que já é conhecido, sem perigo de errar. A dialética atual é o próprio ato pelo qual o intelecto conhece, por exemplo, como se deve argumentar. A dialética habitual é uma qualidade adquirida pelo intelecto, por meio deste ato ou similares, que o torna apto para os demais atos de raciocínio. A dialética docente mostra que outras ciências utilizam seu saber. Ela recebe este nome quando define as outras disciplinas, sem, no entanto, ocupar-se do conteúdo».

plurimum autem realiter. Dubit: An Habituales Dialecticae Docentis, et Virtualis sit idem realiter? Affirmative. Dialectica est varia scientia ab aliis distincta. Dialectica est propriis physicae. Quaeres: Virtutem Dialectica sit scientiam parem et disputatio practicam? Affirmativa responsio virtualia est, sed jam scire amas quodnam sit abstracta Dialecticae? Dico 1^a abstractum materiale Dialecticae sit omnes, ac solae oppositis illustrationis. Dico 2^a abstractum transcendente Dialecticae est sola dirigibilitas in sua paira autem intellectus ab illis indistincta. Dico 3^a abstractum auribus omnis Dialecticae est syllogismus per faciens resplendit Divisivum et Probabilium.

Primeiro tema – Proêmios da Dialética

A dialética define-se como sendo a *técnica ou arte de raciocinar*. São três as divisões mais comentadas da dialética: «primeira, natural e artificial; segunda, atual e habitual; terceira, docente e virtual. A dialética natural é a própria capacidade de raciocínio do intelecto, sem qualquer técnica especial. A dialética artificial é a capacidade de raciocinar, ou seja, um conjunto das normas e regras que permitem o conhecido chegar ao desconhecido, de modo a excluir o perigo de erro. A dialética artificial é a técnica pela qual o intelecto aprende, por exemplo, o modo correto de argumentar. A dialética habitual é uma qualidade adquirida pela repetição de atos semelhantes ou mesmo iguais. A dialética docente transmite a maneira de raciocinar, quer dizer, com segurança definir, distinguir e apontar suas partes a serem aplicadas a outras ciências». A dialética virtual é o uso ou o emprego das normas. Daqui originam-se três difíceis questões: a primeira pergunta se a dialética seria docente em qualquer contexto, próprio ou alheio. A segunda quer saber se a dialética é virtual apenas quando empregada total e integralmente e não apenas em suas diversas matérias, fazendo-se valer⁵⁸ em ambos os casos. A terceira questão

⁵⁸ O termo *imputabilis*, de acordo com o *Dicionário escolar latino-português* de Ernesto Faria (1962: 478), traduz-se por *aquilo que se faz valer* ou *o que pode se fazer valer*.

quer saber: a dialética opera na matéria das outras ciências? A única solução satisfatória é que a dialética unifica o conhecimento⁵⁹. Aqueles que ensinam a dialética enquanto técnica apenas distinguem o aspecto transcendental da dialética habitual para um melhor acesso à realidade. Surge uma dúvida: seriam idênticos os princípios da dialética docente e da virtual? A resposta é afirmativa. A dialética é uma ciência com ramificações distintas umas das outras. Ou seja: a dialética é um estudo próprio da natureza. Também se pode perguntar: a dialética virtual encontra-se no nível do conhecimento e da disputa prática? A resposta afirmativa de certa forma já estava dada. Seria o caso de já se esclarecer qual seria o resultado abstrato da dialética? Respondo logo que a primeira abstração é material – a dialética traz esclarecimentos sobre a matéria. A segunda abstração é transcendental, que dá direção ao intelecto, sendo, portanto, distinta do próprio intelecto. A terceira abstração é o silogismo, a mais excelente entre todas, por cuja atuação brilha o que pode ser analisado e o que é provável.

Illustratio secunda – Pro Intellectu, et ejus operatione in communi

Dari Intellectus Patiens solum ad alienus, et maximis inops dubitand partis. Definitio Intellectus Patiens: virtus cognitiva spiritualis. Abstractum Intellectus definitio: in unum universalia, hoc est ens in totam suam latitudinem per comprehendit circum, et incitatum. Naturalem et supranaturalem, positivum em negativum, possibile et impossibile. Primum cognitum numeri Intellectus est res singularis. Noster Intellectus potens unico autem cognitum rea plura ut plura. Non implicat Intellectus et rationis ad unam, tam ad aliquam tantum abstractam cognocenda. 1^a Intellecti omni in cogniti protans est prima sic definiri: ars visuales per intellectu in varii illi transcendentaliter expones, et faciens dubium in totaliter praesens. Praenotandum 2^o ad Intellecto in 4 representari: 1^o ars explicativa

⁵⁹ Enquanto método.

apprehensiva; ipsa [ars explicativa] repraesentativa; 3^o partem, quod mean idem competuis recipiens Intellectu; 4^o unionem per quam repraesentans Intellectus. Hinc tantum orientur quaestiones: in quo consistat transcendentaliter Intellectio? Possit sintera ad in solum respectu ad effectum intelligendi register logicam necessitatem unio; unio tantum, et proprium solum physicam necessitatem repraesenter; et hinc solvitur potentia Intellecto est pluri ad solo Deo extra omnes substratum, et distinguens una rei ab eodem illius praedicativa. Verbi mentis cujus definitio hac est: transcendentalis manifestatio abti expressa, ad plura ab Intellectu: consist transcendentaliter in solo respectu. Verbi mentis non includit essendum eodem omnis actio intellectu inactiva est explicativa salvum improprii. Intellectum sit verbum mentis in quo sui abti quod ab illo est effectivum purissimi mean idem speciebus ipsuis. Dubito hic: 1^a Verbum repraesentans simil pluris in solum cognoscat objectum, sed in seipsum? Dividit 2^a Verbum possibilis sit cognitio adaequata primam tam se reflectens, et lens de proprium objecto adaequato? Affirmative.

Segundo tema – O Intelecto e sua operação geral

O intelecto passivo existe sempre em função do que lhe é alheio, pois, sendo receptivo, é pobre de recurso, inclusive para duvidar. Esta é a definição de intelecto passivo: é uma faculdade espiritual de conhecimento. Uma definição abstrata de intelecto pode ser: uma faculdade que, de uma só vez, abrange o ente e toda sua amplitude, tendendo ao universal, pelo que alcança o que está à sua volta e em cuja direção se movimenta. Classifica-se, quanto a seu objeto, em natural e sobrenatural, positivo e negativo, possível e impossível. O primeiro objeto conhecido pelo intelecto é a coisa singular. Mas ele é capaz de conhecer o múltiplo enquanto múltiplo. Todavia não se confundem intelecto e razão no processo do conhecimento abstrato. Primeiro, uma conceituação primeira do intelecto é a faculdade de perceber e apresentar de modo transcendental as partes do todo, captadas pela visão, bem como de estabelecer dúvidas. O segundo

ponto prévio a se levar em conta: a quarta característica mencionada, ou seja, o intelecto negativo, é representada como a capacidade de analisar e apreender. A capacidade apreensiva explicativa (analítica) produz representações. O terceiro aspecto é praticamente o mesmo, por ser passivo. O quarto é a possibilidade de estabelecer conexões. É por ele que se orientam as questões: em que consiste a intelecção do ponto de vista transcendental? Os diversos aspectos concentram-se em ser o efeito do ato de entender, regido pela conexão lógica e necessária. A união própria representa uma necessidade natural. Com isso desfaz a questão se o intelecto é múltiplo. Só Deus pode conhecer sem qualquer substrato. Nosso intelecto distingue uma coisa daquilo de que dela é predicada. Desta distinção resulta o verbo mental, numa tradução mais literal, que assim se define: é a manifestação intelectual expressa pelo múltiplo e produzida pelo intelecto. Ele constrói um transcendental, mas apenas neste aspecto. O verbo mental não abrange aquilo que ainda deverá ser. Toda ação do intelecto tem caráter passivo, a não ser quando se fala em sentido impróprio. O intelecto, quando produz o verbo mental, no que diz respeito a sua natureza, apresenta as espécies de maneira totalmente isenta de falseamentos⁶⁰. Apresento duas dúvidas: a primeira, como pelo verbo mental representam-se simultaneamente muitas coisas, se ele parte sempre de um único objeto. A segunda, seria o verbo possível um conhecimento adequado do que se lhe aparece na primeira apreensão, para, depois de refletir em si, ler o próprio objeto e avaliar sua adequação? Respondo de maneira afirmativa.

Illustratio Tertia – Pro 1^a Intellectus operatione, seipsum Appheensione

Apprehensio definitur put est 1^a operatio Intellectus: ars potentiae cognitivae repraesentans objectum naturam ad haec

⁶⁰ Entendemos que um sujeito sempre sabe qual é seu “ver interior”, por isso não mente para si mesmo, e não no sentido psicológico.

*iudicium*⁶¹. Dividitur in simplex, et complexam. Complexam subdividitur in puram et non puram. Apprehensio simplex est quae habet objectum simplex. [Apprehensio] complexa est quae habet objectum complexum. Apprehensio complexa pura est quae nec transcenditer rea sui, nec virtualiter rea alterius, consistat Intellectum. Apprehensio complexa [nempe] hac est, quae habet transcendentaliter rei certificat Intellectum. Intellectum tantum consistat virtualiter potentiae Iudicii pluriti, cujus est repraesentatio. Apprehensio pura complexa possit repraesentare unionem in iudicio qua latum et subitum. Dubitatio tantum 1^a Virtualis Apprehensio attendo a unionem, affirmativae est qual atum et subitum? 2^a An Apprehensio affirmativae totam enuntiationem sit una simplex qualitas? Dupli tantum dubio unionem affirmatio ad fiet satis. Quaestio gravissimam hic est: An idem ens ponit eum transcendentaliter Iudicium, et transcendentalis Apprehensio inadequatam secunda idem objectum materiales? Affirmative. Apprehensio, quod cedis Iudicium ad illud concurrat illuminationem tantum. Quaeres tantum curiosa: In quo tandem potentiis detur Apprehensio? Dico 1^o In object sit tam internis quam externis directe Apprehensio. Dico 2^o In Intellectu humano est directe pura Apprehensio – tam simplex quam complexa; sit dico de Intellectu Angelico prima objecta sibi imediata secunda evidentia voco ordinaria in apprehendit Intellectus Angelicus: possit tantum possibile est apprehendere quo ad 2^o aus [auspicium].

Terceiro tema – A primeira operação do Intelecto, a própria Apreensão

A apreensão, como dito acima, é a primeira operação do intelecto. É a atividade da faculdade de conhecer, que representa um objeto natural, preparando-o para o juízo [intelectual]. Divide-se em simples e complexa. A [apreensão] complexa subdivide-se em pura

⁶¹ Essa definição encontra-se toda abreviada e a compreendemos por comparação às outras.

e não pura. A simples apreensão é aquela que alcança um objeto simples. A apreensão complexa é aquela que alcança um objeto complexo. A apreensão complexa pura é aquela que nada afirma que ultrapasse seu objeto, nem faz hipóteses sobre outros objetos, mas atém-se ao que recebe do intelecto. O intelecto consiste própria e virtualmente na faculdade de julgar, multiplamente, aquilo que é uma representação. A apreensão simplesmente complexa pode representar um nexó, em medida ampla e imediata. Uma primeira dúvida apresenta-se: a apreensão virtual, para se concretizar uma conexão, que extensão deve ter e se é imediata? E uma segunda: a apreensão, que resulta numa enunciação completa, seria simples qualidade? Esta questão é muito séria, pois a resposta pode levar a [se admitir] um juízo transcendental sobre o ente ou isso seria inadequado para objetos materiais? Afirmamos: o que a apreensão cede ao juízo, concorre para sua iluminação apenas. E pode alguém perguntar: qual é a faculdade responsável pela apreensão? Em primeiro lugar, tanto os objetos internos quanto os externos são captados diretamente pela apreensão. Em segundo, no intelecto humano acontece a apreensão pura, tanto simples quanto complexa. Para o intelecto angélico, os primeiros objetos são-lhes imediatos, os segundos são evidentes ou comuns. O intelecto angélico não tem obstáculos: se é possível apreender, apreende⁶².

Illustratio Quarta – Pro 2ª Intellectus operatione, sive Judicio

Judicium definitur: ars potentiae cognitiva affirmativa, tamquam est quo latum et súbito. Distinctur est Judicium Transcendentalem universalem. Judicium Transcendentalem est illud, quod rea sui certificat Intellectum; [Judicium] Virtualement est, quod non certificat Intellectum transcendentaliter, et rea sui; sed tantum virtualiter realita Judici potentiali cujus est repraesentatio;

⁶² Nunca está em potência para as coisas naturais.

*et suum Judicium idem est artium Apprehensio complexa in pura*⁶³. *Possit est imputata diti Judicium virtualem intellecto agens; illem ens quo judicando transcendentaliter aliquid objectum, virtualiter judicare, est aliud in illo contextum. Scis citabiris: Utrum Judicium sit unam simplex qualitas? Ita qualitatem. In eodem Intellectu non possit dari subtis ius, et dissimilis secunda idem objectum materiale, si ab eo summatur sententia reduplicata ad diversa iniciativam, tantum pura, et lata. Certum est 1º nequem in sit extremis, nequem impossibilis apprehensio dari Judicium. Certum est 2º tam in Intellecto Divino, quam et eo dari Judicium Transcendentale. Certum est 3º tam in Intellecto humano, quam Angelico possit dari Judicium Virtualem in uno quam suam explicatio. Dubium tamen est: Utrum in Intellectu Divino dari possit Judicium Virtuale? Respondeo voco est distincti; si Judicium Virtualem accipiat in 1ª suam explanatio exsulas a Deo tuum Judicium. [Si autem⁶⁴] Secundum suum summatur virtualem est dari in Intellectu Divino Judicium Virtualem. In Phantasia tam humana, quam belluina, non admittitur Judicium proprium; improprium tamen admittitur. Veritatis, et falsitatis sunt adaequatam in se eadem tandem Intellectus. Ars de objecto agentis simil variis non possit transire? Falsum.*

Quarto tema – A segunda operação do Intellecto, ou seja, o Juízo

O juízo assim se define: é a atividade cognoscente e afirmativa da faculdade de julgar, considerados o tempo e o espaço. Distingue-se em juízo transcendental universal. O juízo transcendental que dá ao intelecto a certeza da coisa. O juízo virtual [ou possível] não dá a certeza da coisa, estando apenas em potência para a coisa da qual tem uma representação. A dinâmica (*ars*) do juízo é a mesma tanto na apreensão simples quanto na complexa. Para o juízo virtual, o

⁶³ A expressão tem o sentido *em forma pura*, por isso *in pura*.

⁶⁴ Parece que a expressão foi apagada de alguma forma. Nos períodos a seguir há duas palavras diferentes: *phantasia* e *belluina* que se traduzem bem por *representação* e *bestial*.

que se faz valer é o intelecto agente. O ente que, julgado do ponto de vista transcendental, remete a outro objeto, pode, virtualmente, ser outro objeto em outro contexto. Alguém pode colocar a pergunta: seria o juízo uma qualidade simples? Sim, é uma qualidade. No mesmo intelecto não há um julgamento afirmativo e um negativo sobre um mesmo objeto material, tanto na iniciativa pura quando ampliada. Em primeiro lugar, a apreensão não acontece com objetos muito remotos ou impossíveis. Em segundo, é próprio do intelecto divino o juízo transcendental. Em terceiro, tanto no intelecto humano quanto no angélico pode dar-se o juízo virtual. A dúvida é se no intelecto divino pode haver juízo virtual. Respondo que o juízo virtual tem sua explicação última no juízo de Deus. Conforme se entenda a expressão juízo virtual pode haver ou não juízo virtual em Deus. Nem a imaginação humana nem aquela que os animais têm [são] atos que se possam propriamente classificar de juízo, embora o possam em sentido impróprio. A verdade e a falsidade são questão de adequação do intelecto. É falso que o intelecto agente não possa ter juízos diversos do mesmo objeto.

Illustratio Quinta – Pro 3^a Intellectus operatione, sive Discursum

Discursus causalis, seu potius conclusiones, de quo hic, definitur: progressio unius cognitionis ex aliam cum conclusionem. Dividitur in Transcendentalem et Virtualem. Transcendentalis est quo pressupponit cognitionis distinctas; Virtutes voco, cognitionis virtualiter tuum distinctas pressupponit. Discursus stricte sumptus per 3^a Intellectio opere consistit transcendentaliter in sola cognitio illativa; si autem late summatur in per 3^a Intellectiis operationae, sed physico includit esse non solam elocutionem, sed est possibilitas. Praemissa objectiva concurre rem tam sola notitia ad transcendentalem elocutionem; praemissae voco transcendentales solum illuminativam. Inque res quae necessitatem requeritur praemissae transcendentales ad inferendum autem elocutionis? Respondeo voco, regri logica necessitatem. Discursus Transcendentalis, seu elocutio activam

praemissas objectivas. Curiosa inquires: In quibus potentis detur Discursus? Certum est nequem pars apprehensivis; nequem suis exterminis durationem. Maius dubium est secunda secunda Phantasia tam humanam quam belluinam. Dico inquitur 1^a – Phantasia non distinguitur propriam, et transcendentaliter; possit tantum dici, quod distinguat impropriam, et mateliraliter. Certum est Intellectum humanum in strictu perfectae, et naturali duratione formaliter. Utrum duratione est virtualiter? Dico prima itam posse durare secunda objecta sibi evidentia. Angeli durarunt tam transcendentaliter, quam virtualiter; itam ut secunda evidentia ordinaria durarunt virtualiter; prima obscura autem ordinaria et quo ad primas cognitionis transcendentaliter duratione. Si autem quaeres: Utrum in Intellectu Divino detur Discursus Transcendentalis? Affirmativae. Datur tamen in Deo Discursus virtualis. Sic infero: quo Dialectica est Docens in omni illustratione. Alterus hoc est flumi. Probo. Saltem in materia Topica non est docens Dialectica. Probo – in hoc syllogismo: omnis materialiter distinguit filium; materialem est Materialiter: quo modo a diligir filium: cognitiva est falibilis; aliquam Dialectica dicit docere infalibiliter, sive seipsum: quo est materia probabili non est Docens.

Quinto tema – A terceira operação do Intelecto, ou seja, o Discurso

O discurso causal, aquele que leva a conclusões, assim se define: o progresso de uma cognição a outra até chegar a alguma conclusão. [O discurso] distingue-se em transcendental e virtual. O [discurso] transcendental supõe ideias distintas. Podemos chamá-lo de terceira operação do intelecto. O [discurso] virtual supõe ideias apenas virtualmente distintas. A intelecção consiste fundamentalmente na cognição dedutiva. Tomado como terceira atividade do intelecto, por natureza, incluirá não apenas a elocução, mas também a possibilidade. A premissa objetiva oferece apenas informações à elocução transcendental. Chamo de premissas transcendentais aquelas que fundamentam os conhecimentos. Mas o que se requer por necessidade para que as premissas transcendentais [possam] fundamentar uma

elocução? Minha resposta é a regra lógica da necessidade. O discurso transcendental é a comunicação ativa através de premissas objetivas. Pergunta-se: que faculdade produz o discurso? Esta fundamentação não está na parte da apreensão, nem mesmo na extrema duração. Provoca-nos dúvida se a representação seria tanto humana quanto animal. Mas a quem pergunta respondo que, primeiramente, a representação não distingue aquilo que lhe é próprio e transcendental. No máximo, pode-se dizer que ela faz distinções entre imprópria e material. Por isso, é certo que o discurso é produto do intelecto humano, em sentido estrito, natural e formalmente durativo. Seria a duração (o tempo) virtual? Respondo que pode haver as duas, a duração objetiva e a evidente. Os anjos duram tanto transcendentalmente quanto virtualmente. Assim, pela experiência ordinária, duram virtualmente. É obscura a relação do conhecimento primeiro, de caráter transcendental com a duração (o tempo). À pergunta se no intelecto divino acontece o discurso transcendental, respondo afirmativamente. Mas em Deus existe também o discurso virtual. Disto deduzo que a dialética é docente em cada um de seus temas? Divirjo. Pelo menos na matéria localizada não existe dialética docente. Mostro isso com este silogismo: todas as coisas que se distinguem em matérias, distinguem-se de seus componentes, inclusive materialmente. Seja qual for o modo como se analisarem esses componentes, o conhecimento que deles se tem é falível. Ora, a dialética deveria ensinar de maneira infalível, incluída ela mesma. Portanto, a matéria, da qual só se tem um conhecimento provável, não tem a dialética docente.

5.5. Lógica ou metafísica⁶⁵

Telae Aureae Philosophicae, per vigiles, ac operose Rationalem, Naturalem, ac Transnaturalem Philosophiam percurrentes Labores Divino Humani Generis Salvatori. Dirigente R. P. M. Roderico Homem, ex Societate Jesu. Reverenter sistit, ac consecrat, Salvator de Oliveyra⁶⁶, ex eadem Societate. In Collegio Maragnoniensi ejusdem Societ. Die 14 hujus mensis. Praelibandum: Utra Philosophiae pars nobilior, Logica, an Metaphysica?

O Enredo Áureo da Filosofia, vigilante e laboriosa, pesquisa de Filosofia Racional, Natural e Transnatural. Trabalho dedicado ao Divino Salvador do gênero humano. Orientador: Reverendíssimo Padre Mestre Rodrigo Homem, SJ. Respeitosamente apresenta e consagra Salvador de Oliveira, SJ. No Colégio do Maranhão, no dia 14 deste mês [de junho de 1722⁶⁷]. Provar: qual é a parte mais importante da filosofia: a Lógica ou a Metafísica?

Labor I – Selectiores Praedicabilium difficultates percurrit

Praecipuus Philosophorum labor est, assignare distinctionem inter gradus metaphisicos creatos: nos solam distinctionem formalem ex parte actus inter tales gradus concedimus. Afferimus deinde, materiam universalis esse plura individua confuse cognita per modum unius, quae quidem fiunt unum tantum in concipiendi modo per actum intellectus copulativum confusum. Nostrum universale non

⁶⁵ Catálogo Eborense, nº 40, Fólios 133-136 (7 fólios impressos).

⁶⁶ Leite 2006: IX, 27-28: “Salvador de Oliveira foi *Missionário da Amazônia*. Nasceu em Belas, arredores de Lisboa, a 30 de Agosto de 1695. Entrou na Companhia a 5 de Fevereiro de 1715. Criou-se de noviço na Missão do Maranhão e Pará e foi dos mais brilhantes alunos dela. Fez a profissão solene na Aldeia de Tapajoz (Santarém), a 5 de Fevereiro de 1732. Mestre de Latim no Pará, missionário das tropas de resgate e nas Aldeias de Piraquiri e Arucará, na última da quais faleceu, com 41 anos de idade, a 15 de Novembro de 1736. Constava em seu necrológio: *Homem reto e são*.”

⁶⁷ À luz dos demais trabalhos, provavelmente, as apresentações finais aconteciam sempre no mês de junho e o ano de impressão encontra-se no final, podendo ter sido defendido nesse ano ou no anterior.

requirit unitatem per se: unde inferes, composita per accidens posse subire rationem universalis. In nostra sententia formae constitutivae naturae universalis sunt unitas praecisionis, et aptitudo, quas in positivo consistere adstruimus. Actus aptitudinis est identitas formalis, etiam in quarto, et quinto praedicabili: per talem identitatem deperdi naturam universalem, nemo dubitet: quem admodum per actualem praedicationem (quae est actus aptitudinis ad praedicandum, et sit per actum simpliciter affirmativum) quando subjectum est singulare. Circa abstractionem universalis certum nobis est, neque sensus externos, neque internos, immo neque voluntatem posse abstrahere naturam communem, cum id muneris solum competat intellectui tam humano, quam Angelico; immo etiam Divino, sed huic solum secundo. Dividimus universale adaequate in quinque species, quarum prima est Genus, cujus definitionem sic cudimus, id, quod praedicatur de pluribus in quid incomplete. Unde afferimus, Genus posse conservari sub una tantum specie, ac proinde, facta hypothesi, quod implicarent omnes species, praeter humanam, ad huc animal praedicatum iri, ut gens. Si quaeras: utrum animal in definitione hominis sit genus? Respondemus, esse. Secunda species definitur, id, quod praedicatur de pluribus numero differentibus in quid complete. Haec definitio competit speciei praedicabili; subjicibili vero haec, id, quod subjicitur soli generi. Quinque individuo tribuimus species. A parte rei non datur individuum vagum; neque actus, per quem cognoscitur, abstrahit universale. Differentia, quae est tertia species universalis, definitur, id, quod aptum est praedicari de pluribus in quale essentialiter. Differentiam consistere in positivo, et non in aliqua negatione, aut relatione superaddita, firmiter defendimus. Quarta universalis species est proprium, quod si sumatur ex vi nominis est, id, quod omni, soli, ac semper alicui in est, est conversim de re praedicatur. Ad proprium quarto modo requirimus necessitatem logicam; dicimusque cum probabiliori opinione hanc necessitatem consistere in postulantiā, sive exigentiā metaphysice distincta a natura, ratione cujus debetur ipsi naturae sua proprietas. Si vero proprium usurpetur pro ut constituit quartum praedicabile, sic

debet describi: id, quod aptum est praedicari de pluribus in quaestione quale est accidentaliter necessario. Accidens (quod constituit quintam, et ultimam universalis speciem) tam intrinsecum, quam extrinsecum, si sumatur pro esse actuali nequit subire rationem quinti universalis respectu subjectorum, in quibus actu non existit, et quae actu non denominat. Idem contendimus de accidente negativo, quod ut possit vere affirmari de subjectis, requirit sui, et subjectorum existentiam.

Tópico I - As dificuldades mais comuns em relação aos predicáveis

A principal tarefa dos filósofos é assinalar a distinção entre os graus metafísicos dos seres criados: entendemos que entre estes graus só existe uma distinção formal, quanto ao ato. Averiguamos, em seguida, que a matéria universal é plural, individuada, confusamente conhecida, que é unificada, pelo modo como se constroem os conceitos, por um ato pouco claro do intelecto copulativo. Nosso universal não exige por si uma unidade: daí infere-se que os compostos por acidente possam estar sob a razão universal. Em nosso modo de ver, as formas constitutivas da natureza universal são unidades de precisão⁶⁸ e de capacidade, que nos esforçaremos por mostrar de maneira positiva. A capacidade é a identidade formal, também no quarto e quinto dos predicáveis⁶⁹. Não há dúvida de que tal identidade acarreta perda da natureza do universal. Esta natureza universal, pela predicação em ato (esta predicação é o ato da capacidade de pregar e se dá por um ato simplesmente afirmativo), quando é o sujeito, é singular. A respeito da abstração do universal

⁶⁸ O Dicionário eletrônico de latim (DEL, disponível em <https://translate.google.com.br/?hl=pt-BR> Acesso em 13/12/2017) sugere a tradução de *praecisionis* como *precisiness* em inglês, o que se traduz como *precisão* para o português. Logo, traduziu-se a *unitas praecisionis et aptitudo* como *unidades de precisão e capacidade* no sentido de *aptidão natural* ou *capacidade natural*.

⁶⁹ Por ser um termo técnico, considero fundamental ter em mente este termo em latim. *Praedicabilia* como *aquilo que pode ser predicado*: gênero, espécie, diferença específica, propriedades (características) e acidente. Disponível em <http://www.ditext.com/runes/p.html> Acesso em 27/07/2017.

temos por certo que nem os sentidos externos nem os internos podem abstrair uma natureza comum, tarefa que compete tão somente ao intelecto humano quanto ao angélico ou mesmo ao divino, mas para este de maneira secundária. Dividimos o universal adequadamente em cinco categorias, das quais a primeira é o gênero, cuja definição assim cunhamos: *aquilo que pode ser predicado de muitos (in quid)*⁷⁰, *embora de modo incompleto*. Entendemos que o gênero pode ter apenas uma espécie e, na mesma proporção, tomado como hipótese, predicar algo que implicaria todas as espécies com exceção da humana. Para isso deve ser predicado animal, como se fosse gente. À pergunta: na definição de homem, animal é gênero? Respondemos que sim. O segundo universal é a espécie: *aquilo que se pode predicar de muitos (in quid), de modo completo*. Esta definição diz respeito à espécie, como um dos predicáveis, *subordinada, porém, apenas ao gênero*. São cinco os tipos de predicáveis. Do lado da coisa, não existe um indivíduo genérico, nem o ato pelo qual o indivíduo conhecido abstrai o universal. A diferença, que é o terceiro tipo de universal define-se como *aquilo que se pode predicar de muitos, de maneira essencial*. Enfatizamos que ela não se predica como negação nem como alguma relação acrescentada. O quarto tipo de universal é o próprio⁷¹, conforme diz o nome, *existe em todo indivíduo e ele é sempre inerente a algo, e, por outro lado, predica-se da coisa*. Naquilo que é próprio do quarto modo, buscamos uma necessidade lógica: e dissemos, numa asserção mais provável, que essa necessidade consistiria em se postular ou exigir algo metafisicamente distinto da natureza, razão pela qual a própria natureza teria tais propriedades. Para falar de modo adequado: aquilo que constitui o quarto predicável deve ser descrito assim: *algo que pode ser predicado de muitos, e que, embora accidental, é sempre presente*⁷². O acidente (que constitui o

⁷⁰ A predicação *in quid* diz o que uma coisa é – e *quid sit aliquid* – alguma coisa que é algo.

⁷¹ O próprio, pelo que apurei, é uma característica accidental, ou com mais rigor, um *acidente, próprio* de uma espécie. Por exemplo, a juba do leão. É uma característica secundária, mas existe apenas no leão.

⁷² A expressão traduzida literalmente *accidentaliter necessario* seria *acidentalmente necessário*, o que, rigorosamente falando, é uma contradição em termos, por isso a opção *sempre presente*.

quinto e último tipo de universal), seja intrínseco, seja extrínseco, se for tomado pelo ser atual⁷³ não pode se submeter à razão do quinto universal, com respeito aos sujeitos, nos quais não existe em ato e o qual não é denominado pelo ato. Assim sustentamos do acidente negativo aquilo que se pode afirmar dos sujeitos, pois deve existir, bem como os respectivos sujeitos.

Labor II – Metaphysicam percurrit

Habentis⁷⁴ definitione exordium sumit Trans naturalis Philosophia, sive Metaphysica, cujus definitio sic habet, id, quod potest existere: quae quidem definitio comprehendit omne ens tam positivum, quam negativum, sive reale, sive rationis. Si vero usurpemus ens pro ente reali positivo, de quo praecipue agit Metaphysica, tunc ejus definitio vel tradi potest per terminos positivos sic, id, quod potest, seu aptum est existere realiter positive; vel per terminos negativos hoc modo, id, quod in se nullam involvit contradictionem ad existendum realiter positive. Ens transcendit differentias tam a parte rei, quam objective: immo afferimus eas etiam transcedere formaliter ex parte actus. Ens suas habet proprietates, licet minus rigorosas, quarum celebriores sunt Unum, Verum, et Bonum. Veritas transcendens sic explicatur: conformitas rei cum cognitione: unde inferes, veritatem transcendentem consistere in conformitate entis cum cognitione potente illud repraesentare, uti est. Etiam in rebus admittimus falsitatem transcendentem. Ens dividitur adaequate in Divinum, et creatum. Si loquamur de demonstratione a posteriori, dicimus naturali lumine posse demonstrari, Deum esse; imo et esse unum. Existencia entis creati est ipsa rei entitas posita

⁷³ Traduzimos a expressão *esse actuali* por ser atual, no sentido ontológico, substantivo, do *ser*. Para as demais expressões, opta-se por traduzir *ens*, *ente*, *entitatis* e derivados, por *ente*, visto que não parece cogente remeter a discussão da diferença ontológica de Heidegger a um período cuja compreensão desconhece o suposto problema debatido no século XX.

⁷⁴ Essa expressão deve decorrer de erro tipográfico ou de estilo e, provavelmente, compõe-se como uma forma derivada do verbo *habeo*, por isso introduzimos a grafia verbal com *h* e assim o traduzimos.

extra causas: unde sequitur, existentiam actualem neque ex natura rei, neque objective, neque etiam ex parte actus distinguere ab essentia actuali. Eodem modo philosophamur circa existentiam possibilem respective ad essentiam etiam possibilem. Essentia vero possibilis comparata cum existentia, sive essentia actuali distinguitur ex parte actus una ab alia. Nulla res potest existere per existentiam alienam. Ulterius dividitur adaequate ens in substantiam, et accidens. Clarius, et expeditior definitio substantiae sic potest aptari: substantia, sive ens per se existens, est id, quod primario, est propter se intenditur a natura, est non propter aliud, a quo adaequate distiguatur. Hinc deducendum, actionem productivam substantiae non esse substantiam. Perseitas est praedicatum constitutivum substantiae, et illius differentia essentialis, contradistinguens substantiam ab Accidente, quod definitur, ens existens in alio, idest, ens, quod primario intenditur propter aliud a se adaequate distinctum, est non propter se. Accidentia Eucharistica ponuntur extra subjectum per solam actionem creativam. Quaeris: Utrum Accidentia extra subjectum patiantur rigorosam violentiam? Non. Quodlibet accidens physice ignobilius est qualibet substantia. Formalis ratio corporis consistit in exigentia partium extra partes in ordine ad constituendam extensionem, sive molem; formalis vero ratio spiritus e contra stat in non extensione partium, sive in positiva partium carentia. Dantur entitates modales, quarum definitio ita se habet, entitas intrinsece per se, est immediate affixa essentialiter alteri actualiter. Unum tantum admittimus praedicamentum. Ex fide constat dari subsistentiam, quam ita definimus, ultimus terminus naturae substantialis, est complementum ipsius naturae. Subsistentia est realitas, et non modus. Non implicat natura virtualiter tantum distincta a sua subsistentia. Hinc emergit famosa illa quaestio, utrum, scilicet, natura virtualiter tantum distincta a sua subsistentia foret ad huc assumptibilis ad alienum suppositum? Respondemus, posse; imo dicimus, unam subsistentiam posse subsistere per aliam. Inferes: ergo etiam una relatio poterit referri per aliam, una actio fieri per aliam, et unum ubi ubicari per alium. Concedimus cohaerentiae ergo illationem.

Quantitatem sic definimus, ens per se impenetrabile. Unde distinctivum essentiale quantitatis consistit in impenetrabilitate radicali. Qualitas hoc modo explicanda, est accidens distinctum, quod perficit substantiam, noneam reddendo impenetrabilem, non denominando agentem, patientem, ubicatam, etc. Dantur Relationes praedicamentales, consistentes in entitate positiva superaddita fundamento. Definitur Relatio praedicamentalis, id, cujus totum esse est aliud respicere. Dantur etiam Actiones in rerum natura distinctae ex natura rei a principio, et a termino. Actio definitur, immediatus influxus, quo aliquid sit; Passio vero, influxus, mediante quo aliquid recipitur. Pro ubicatione, situs, duratione, et habitu, interrogati respondebimus, quid sint.

Tópico II – A Metafísica

Trata a definição do exórdio, chegando à Filosofia Transnatural, isto é, a Metafísica, que assim definimos: *tudo o que pode existir*. Esta definição abrange qualquer ente, seja positivo ou negativo, seja real ou de razão. Se entendermos que ente é apenas o ente real, positivo, do qual a Metafísica ocupa-se de maneira especial, então, a definição pode ser apresentada em termos positivos como *aquilo que pode, que é capaz de existir real e positivamente*, ou em termos negativos, deste modo: *aquilo que em si não contém qualquer contradição, que o impeça de existir real e positivamente*. O ente ultrapassa as diferenças, tanto quanto à natureza quanto objetivamente. Ou melhor, entendemos que as transcende mesmo enquanto ato. O ente tem propriedades, menos exatas, das quais as mais famosas são o Uno, o Verdadeiro e o Bom. A verdade transcendente assim se expõe: *a conformidade da coisa com o conhecimento*. Daí podemos inferir que a verdade transcendente consiste na conformidade do ente com o conhecimento que o pode representar, da maneira como ele é. Também nas coisas admitimos uma falsidade transcendente. Os entes dividem-se adequadamente em divino e criado. Se falarmos de uma demonstração *a posteriori*

dizemos ser possível demonstrar à luz da razão natural, a existência de Deus e mesmo que ele é uno. A existência do ente criado é a própria entidade da coisa, considerada independente de suas causas. Disto se segue que a existência atual não se distingue da essência atual nem pela natureza da coisa, nem objetivamente, nem do ponto de vista do ato. Pensamos do mesmo modo a respeito da existência possível comparativamente com a essência possível. A essência possível, comparada à existência, ou seja, com a essência atual, são distintas uma da outra. Coisa alguma pode existir por uma existência alheia. Outra conveniente distinção ulterior é aquela da substância e do acidente. Uma definição de substância, mais clara e mais desembaraçada, pode ser assim apresentada: *a substância é o ente existente em si mesmo, isto é, aquilo que antes de mais nada e por si mesmo apresenta-se a partir da natureza e não por causa de outro, do qual distingue-se devidamente*. Daqui deve-se inferir que a ação que produz uma substância não é uma substância. Perseidade⁷⁵ é o predicado constitutivo da substância, e sua diferença essencial contradistingue substância e acidente, que se define como *o ente que existe em outro, isto é, um ente que, no primeiro momento, apresenta-se por causa de outro, convenientemente dele distinto e não por causa de si mesmo*. Os acidentes eucarísticos apresentam-se exteriormente ao sujeito, apenas pela ação que os criou. Questão: estando fora da substância da qual são acidentes, estes estão sujeitos a uma violência particularmente dura? Não. Todo acidente, ainda que seja desprezível, do ponto de vista da natureza, ainda assim é “alguma substância” [é algo] (*qualibet substantia*). A razão formal do corpo consiste na composição das partes, de forma a criar a extensão ou a massa. Já a razão formal do espírito, ao contrário, não está na extensão das partes ou, concretamente, no fato de não ter partes. Neste campo, temos as entidades modais, cuja definição assim se expressa: *entidade intrínseca por si mesma, e imediata apenas a outra*,

⁷⁵ O termo *perseitas* é um locativo adverbial latino *per se* (por si), e o substantivo feminino *perseidade*, na filosofia medieval, significa a qualidade das coisas que têm substância independentemente de qualquer objeto.

de modo essencial e atual. Só admitimos uma predicação. A fé assegura o subsistente que assim definimos: *o termo final de uma natureza substancial é complemento desta mesma natureza.* O subsistente é o real e não seu modo de ser. Não implica a natureza apenas virtualmente distinta de sua subsistência. Daqui levanta-se uma famosa questão, a saber, se a natureza apenas virtualmente distinta poderia ser associada a um outro substrato. Respondemos que sim, ou melhor, afirmamos que um subsistente pode subsistir por meio de outro. Portanto, uma relação pode referir-se por outra, uma ação pode fazer-se por outra e um ponto pode ser indicado por outro. Portanto, a inferência é coerente. Definimos assim a quantidade: *o ente impenetrável por si mesmo.* Portanto, o que distingue a quantidade de maneira essencial é a radical impenetrabilidade. A qualidade deve ser explicada deste modo: *um acidente distinto, que realiza a substância sem torná-la impenetrável e que a situa, não a denominando nem agente nem paciente nem difusa por toda parte*⁷⁶, etc. As relações predicamentais consistentes acontecem na entidade positiva, acrescida a um fundamento. Assim se define a relação predicamental: *aquilo cujo ser inteiro diz respeito a outro.* Também as ações acontecem na natureza das coisas e são por princípio distintas da natureza da coisa, do princípio ao fim. A ação define-se como *consequência imediata daquilo que uma coisa é.* A paixão já é a *consequência, mediante a qual, algo é recebido.* Se formos questionados sobre o que seria a ubiquação, a posição, a duração e o hábito responderemos o que são.

Labor III – Percurrit signorum materiam

Vulgaris, et communiter recepta est definitio signi in comuni, id, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat. Unde colligimus, signum coalescere essentialiter ex duplici respectu,

⁷⁶ O termo *ubicatam* não se encontra facilmente nos dicionários, mas pode ser entendido a partir do advérbio *ubique* que significa *por toda parte* ou *em qualquer lugar*.

altero ad rem, ad potentiam altero. Rogabis: Num tales respectus sint actuales, etiam quando signum actu non ducit potentiam in cognitionem? Ita statuimus. Dicimus deinde, hujusmodi respectus esse transcendentes. Poterit ne idem esse signum sui ipsius? Potest: nam in nostra sententia ad veram rationem signi sufficit distinctio rationis ratiocinantis inter signum, et significatum. Divisio signi in Naturale, et Arbitrarium, facta per respectum ad rem, est adaequata, et per respectum ad potentiam in Formale, et Instrumentale, etiam est adaequata. Eadem entitas materialis potest subire rationem omnium signorum. Signum Formale, quod tale est in actu primo, vel in actu secundo definiri consuevit, id, quod incognitum ducit potentiam in cognitionem significati. Habitus non sunt signa formalia in actu primo. Phantasma expressum sumi est signum formale ignis respectu intellectus. Signum Instrumentale, quod prius significato debet positive cognosci, sic definiunt Philosophi, id, quod prius cognitum ducit potentiam in cognitionem significati. Quoad signum Naturale, dicimus, ejus definitionem sic communiter tradi, id, quod significat ex natura sua. Indubium nobis est, causam per accidens esse signum per se naturale effectus possibilis. Quaelibet entitas est signum naturale omnium rerum. Tandem signum ex Instituto includit in suo conceptu essentiali tertium respectum dependentiae ad voluntatem. Impositio, sive deputatio, et proportio arbitraria constitutiva hujus signi consistit formaliter in solo actu voluntatis deputantis. Nomen, et Verbum sumpta formaliter, ut talia, solum sunt signa ex instituto, et quidem essentialia; sunt vero signa naturalia rei, ad quam significandam voces imponuntur, si accipiantur materialiter, prout sunt quaedam entitates. Possibilis est creatura essentialiter indeputabilis.

Tópico III – O estudo da matéria dos sinais

A definição de sinal é popularmente aceita, na linguagem comum, como sendo aquilo que representa alguma coisa à faculdade

*de conhecer*⁷⁷. Daí entendemos que o sinal reúne duas dimensões, uma voltada para a coisa e outra para a capacidade de conhecimento. Alguém poderia perguntar: o sinal tem estes dois lados, se, mesmo em ato, não leva a faculdade de conhecer ao conhecimento? Entendemos que sim. E acrescentamos que desta maneira essas dimensões são transcendentais. Pode uma coisa ser sinal dela mesma? Pode. Com efeito, em nossa avaliação, para a verdadeira conceituação do sinal basta a distinção da razão expositiva entre signo e significado. A distinção do sinal entre sinal natural e sinal artificial que se faz com relação à coisa é adequada e ainda o é a distinção entre formal e instrumental, com respeito à faculdade de conhecer. Um mesmo objeto material pode receber significação de todos os sinais. O sinal formal, tal qual é, costumava-se distinguir em ato primeiro e em ato segundo, definido como sendo *aquilo que leva a faculdade de conhecer, do desconhecido ao conhecimento do significado*. Os hábitos não são sinais formais, como ato primeiro. A representação expressa é sinal formal de clarividência⁷⁸, com respeito ao intelecto. Os filósofos definem assim o sinal instrumental, cujo significado deve-se antes conhecer: *aquilo que, conhecido por antecedência, leva a faculdade de conhecer ao conhecimento do significado*. No que diz respeito ao sinal natural, sua definição costuma ser assim comumente apresentada: *aquilo que traz o significado, por sua própria natureza*. Para nós não há dúvida de que a causa é um sinal natural para o acidente, por sua natureza de efeito possível. Toda entidade é um sinal natural de todas as coisas. Por último, o sinal, uma vez instituído, inclui, em seu conceito essencial, um terceiro, com respeito à dependência da vontade. A atribuição de significado e sua proporção constitutiva dependem de quem escolheu e o significado depende de um ato da vontade de quem atribuiu. Um nome ou uma palavra, tomados formalmente, só são sinais porque foram feitos para isso, em sua essência. Mas são sinais naturais para a coisa, para cuja significação

⁷⁷ E não, cognitiva, para distinguir da *psicologia cognitiva*.

⁷⁸ A expressão *sumi ignis* traduz-se, literalmente, por *sumo fogo*, mas parece melhor *clarividência*.

foram criados. Tomados materialmente são entidades. É possível existir algo a que, essencialmente, não se pode atribuir significado.

Labor IV – Intellectionum materiam percurrit

Indagandum primo nobis est, quid sit intellectus? Igitur Intellectus Patiens apprime definitus: virtus cognoscitiva spiritualis. Objectum Intellectus de facto est verum, hoc est, ens in tota sua latitudine, prout comprehendit creatum, et increatum, naturale, et supernaturale, positivum, et negativum, possibile, et impossibile, etc. Primum cognitum nostri intellectus est res singularis. Dubium vero est: utrum intellectus possit uno actu cognoscere plura, ut plura? Affirmative resolvimus. Maior difficultas: Possibilis ne sit intellectus determinatus ad unum, vel ad aliqua tantum objecta cognoscenda? Affirmantibus placet subscribere. Jam vero circa Intellectionem, scies, illam sic describendam: actus vitalis potentiae intellectivae illi formaliter exprimens, est faciens objectum intentionaliter praesens. In quo tamen consistat formalis ratio Intellectionis dissidium est inter A' A. Nos afferimus, Intellectionem consistere formaliter in solo conceptu. Unio requiritur logice ad effectum intelligendi; non ita passio, neque actio. Intellectio distinguitur ex natura rei ab actione, perquam producit. Verbum mentis ita explicari consuevit: id, quo productum, loquimur, aut dicimus. Controversia hic exagitari solita, est; Inquo consistat verbum mentis? Respondemus, consistere formaliter in solo conceptu. Non includit essentialiter actionem. Conceptus cognoscit objectum, non vero se ipsum; non hinc tamen inferas, implicare cognitionem adaequate supra se reflectentem, et habentem se pro objeto adaequato suae reflexionis. Intellectus Petri verbi gratia potest intelligere per conceptum Pauli, et e contra. Inferes: ergo etiam intellectus humanus poterit intelligere per intellectionem Angelicam, et è converso: concedimus libenter illationem. Triplex est nostri intellectus operatio: prima dicitur Apprehensio; secunda Judicium; tertia Discursus. Circa Apprehensionem scire amas primo, quomodo definiatur? Ita, actus potentiae cognoscivae repraesentans

objectum non adhaesive, id est, nihil affirmando, aut negando. Scire amas secundo: *utrum pura apprehensio complexa valeat repraesentare unionem inter praedicatum, et subjectum?* Tertio: *utrum talis apprehensio attingendo unionem, attingat etiam praedicatum, et subjectum?* Quarto: *utrum talis sit una simplex qualitas?* Quinto: *utrum idem actus possit esse in adaequate iudicium, et apprehensio circa idem objectum materiale?* Sexto: *utrum apprehensio praerequiratur logice ad iudicium?* Septimo: *utrum apprehensio, quando praecedat iudicium, ad illud concurrat effective?* Respondemus ad duas ultimas difficultates negative; unica vero affirmatione prioribus quatuor facimus satis. Quoad secundam intellectus operationem, nempe Iudicium, illud definimus: actus potentiae cognoscivae affirmans, vel negans praedicatum de subjecto. Iudicium est una simplex qualitas. Veritas formalis est adaequate intrinseca actibus intellectus; proindeque consistit in solo actu intellectus connotante, et requirente pro conditione, quod objectum ita sit, sicut actus affirmat: idem statuimus circa falsitatem. Tertia demum intellectus operatio, quae est Discursus, dividitur in discursum successionis, et causalitatis: hic, qui proprie dicitur, et est discursus, optime definitur, cognitio unius ex alio adhaesive Praemissae formales non concurrunt effective physice ad conclusionem.

Tópico IV – A matéria das intelecções

Em primeiro lugar, devemos nos indagar: o que é o intelecto? Começamos pela definição do intelecto paciente: *uma faculdade cognitiva espiritual*. O objeto factual do intelecto é o verdadeiro, isto é, o ente em toda a sua amplitude, ou seja, enquanto compreende o criado e o incriado, o natural e o sobrenatural, o afirmativo e o negativo, o possível e o impossível, etc. O primeiro objeto conhecido por nosso intelecto é a coisa individual. Neste ponto surge uma dúvida real: pode o intelecto, num ato único, conhecer o múltiplo, enquanto múltiplo? Entendemos que sim. A grande dificuldade é esta: o

intelecto possível não seria determinado para um, mas para vários objetos a serem conhecidos? Subscrevemos com plena concordância. Já se sabe que a intelecção deve ser assim descrita: *um ato da faculdade vital intelectual, que formalmente expressa, faz o objeto intencionalmente presente*. Todavia, a razão formal da intelecção consiste em se estabelecer a diferença entre A de A'. Chegamos à conclusão de que a intelecção, do ponto de vista formal, consiste apenas no conceito. O nexu lógico exige a disposição para ser entendido, que não se dá nem com a paixão nem com a ação. A intelecção distingue a natureza da coisa da ação pela qual é produzida. O verbo mental assim se explica: *o ato da inteligência tal que, uma vez produzido, podemos expressá-lo por palavras*. Em que consiste o verbo mental? Respondemos que, formalmente, consiste unicamente no conceito. Do ponto de vista da essência, não inclui qualquer ação. O conceito conhece o objeto, mas não a si mesmo. Todavia não deve retrucar aqui se o intelecto conhece adequadamente a si mesmo, quando se volta, reflexivamente, sobre si, tornando-se objeto adequado de sua reflexão. Por exemplo, o intelecto de Pedro pode entender pelo conceito a Paulo, e vice-versa? Donde se infere: o intelecto humano também pode entender por meio da intelecção angélica e vice-versa. Aceitamos de bom grado essa inferência. A operação de nosso intelecto tem três vertentes. A primeira é a apreensão, a segunda é o juízo e a terceira é o discurso. Sobre a apreensão a primeira coisa a saber é: como defini-la? Respondemos: *o ato da faculdade de conhecer deve representar como um objeto não acabado, isto é, nada afirmando ou nada negando*. Deves saber o segundo ponto: a simples apreensão é capaz de representar a ligação entre o predicado e o sujeito? Em terceiro lugar: esta apreensão, ao alcançar essa ligação, alcança também o predicado e o sujeito? Quarto: esta qualidade é simples e única? Quinto: o mesmo ato pode ser, embora inadequadamente, juízo e apreensão sobre o mesmo objeto material? Sexto: a apreensão é pré-requisito lógico para o juízo? Sétimo: a apreensão, quando antecede o juízo, concorre realmente para que ele aconteça? As duas últimas questões,

respondemos com a negativa. Ficaremos satisfeitos com apenas uma das afirmações anteriores. No que diz respeito à segunda operação do intelecto, a saber, o juízo, assim o definimos: *o ato da faculdade de conhecer, que afirma ou nega o predicado do sujeito*. O juízo é uma qualidade simples. A verdade formal convém intrinsecamente aos atos do intelecto. E por conseguinte consiste num único ato do intelecto que indica e tem como condição que o objeto seja assim como o afirma o ato. A mesma coisa afirmamos sobre o erro. Finalmente a terceira operação do intelecto, que é o discurso, assim se divide: exposição do tema e apresentação da causalidade. Propriamente falando, o discurso define-se como a apresentação do conhecimento, um dependente do outro. As premissas formais não concorrem de maneira efetiva, fisicamente, para a conclusão.

Labor V – Notitias percurrat

Cognitio, sive Notitia Intuitiva sic communiter definitur: cognitio rei in se immediate est sub ratione existentiae. Notitia vero Abstractiva ita: cognitio rei non immediate in se, vel non sub ratione existentiae. Objectum non cognoscitur intuitive, nisi quando immediate terminat cognitionem habitam per species proprias. Inquires: utrum ad notitiam intuitivam requiratur existentia objecti exercita pro tempore praesenti? Non. Notitia intuitiva differt essentialiter ab abstractiva. Idem actus potest esse intuitivus, et abstrativus respectu diversorum objectorum: immo ulterius afferimus, etiam respectu ejusdem objecti materialis posse eundem actum esse intuitivum, et abstractivum. Species adaequatè intuitiva potest concurrere ad notitiam abstractivam, tam mediate, quam immediate. Certum est, omnes sensus externos cognoscere intuitive. Inferes: ergo etiam cognoscent abstractive. Negamus illationem, etiam divinitus, nisi objectum sit saltem apparenter existens. Imperfecte, et materiali modo cognoscit phantasia abstractive. Noster intellectus tam per apprehensionem, quam per iudicium cognoscit tum intuitive, tum abstractive, non ita per discursum. Intellectus humanus in hac

vita nullam substantiam cognoscit intuitive naturaliter. Intellectus Angelicus, et humanus in statu separationis a corpore cognoscit naturaliter substantias naturales tam abstractive, quam intuitive. Nullus intellectus creatus cognoscit naturaliter intuitive substantiam supernaturalem, vel accidens supernaturale externum. Negationes, et entia rationis possunt divinitus cognoscit⁷⁹ intuitive ab intellectu, non vero naturaliter. Intellectus humanus in hac vita solum cognoscit intuitive ea accidentia extrinseca, quae a sensibus percipiuntur. Notitia distincta sic definitur: cognitio, que objectum suum discrete repraesentat, hoc est, quae inspecto objeto discernit, utrum, et quas partes habeat. Eadem notitia potest esse distincta, et confusa respectu ejusdem objecti materialis. Notitia confusa sic explicari solet: cognitio, quae suum objectum indiscrete repraesentat. Notitia quidditativa, quae est illa, quae attingit quidditatem, sive essentiam rei, debet esse certa, et distincta, immo etiam evidens, non tamen intuitiva. In hac vita non cognoscimus Deum quidditative. Nullum esse creatum, sive naturale, sive supernaturale, sive substantiale, sive accidentale, sive spirituale, sive corporerum in hac vita cognoscimus quidditative. Notitiam comprehensivam definimus: cognitio rei, quantum in se cognoscibilis est. Debet esse evidens, certa, et quidditativa respectu rei comprehensae. Nulla creatura potest aliam comprehendere naturaliter, maxime vero divinitus. Actus fidei, et actus scientiae circa idem objectum materiale compatiuntur in eodem intellectu. Notitia Practica definiri solet: cognitio dirigens ad opus faciendum. Notitia vero speculativa ita: cognitio non dirigens ad opus, sed sistens in pura objecti contemplatione.

Tópico V – A intuição

A intuição propriamente dita assim se define: *o conhecimento imediato da coisa em si, imediatamente, enquanto existente*. Mas o conhecimento abstrativo assim se define: *o conhecimento da coisa não*

⁷⁹ Possível erro de grafia no original, pois espera-se aqui um infinitivo.

é imediato, ou seja, não está ligado à existência concreta. O objeto não é conhecido intuitivamente, a não ser depois quando imediatamente acontecido o conhecimento pelas formas próprias. Uma pergunta possível é se para a intuição é exigida do objeto a existência de fato, no tempo presente. Não. O conhecimento intuitivo, a intuição, difere essencialmente do conhecimento abstrativo. O ato também pode ser intuitivo e abstrativo, com respeito a diversos objetos. Mais que isso, posteriormente percebemos que, também, com respeito ao mesmo objeto material, o mesmo ato pode ser intuitivo ou abstrativo. A forma intuitiva, propriamente dita, pode concorrer para o conhecimento abstrativo, tanto mediata quanto imediatamente. Certo é que todos os sentidos externos conhecem intuitivamente. Donde se pode inferir: logo, conhecem também abstrativamente. Negamos esta inferência, mesmo se se pretende que tal conhecimento seja inspirado por Deus, a não ser que o objeto seja existente, pelo menos aparentemente. A representação conhece de maneira imperfeita, material e abstrativamente. Nosso intelecto, tanto pela apreensão quanto pelo juízo conhece, por vezes intuitivamente, por vezes pela via da abstração. Isso, porém, não se dá no discurso. Nesta vida, o intelecto humano não pode conhecer uma substância pela via da intuição, de maneira natural. O intelecto angélico e o humano, enquanto separado do corpo, por natureza, conhece as substâncias naturais tanto pela via da abstração quanto da intuição. Nenhum intelecto criado conhece, por natureza e pela via da intuição uma substância sobrenatural, ou algum acidente sobrenatural externo. As negações e os entes de razão podem ser conhecidos pelo intelecto por inspiração divina, mas não de maneira natural. O intelecto humano, nesta vida, só conhece pela via da intuição os acidentes extrínsecos, captados pelos sentidos. A intuição distinta assim se define: *aquela que representa seu objeto de maneira bem definida*⁸⁰, ou seja, aquela que, examinado o objeto, discerne se ele é composto de partes e, sendo, quais são suas partes. A mesma intuição pode ser distinta, porém, confusa, com respeito a

⁸⁰ Atente-se à etimologia da palavra *definida*: o que tem seus *fins* ou limites bem assinalados.

um mesmo objeto material. Assim se costuma explicar a intuição confusa: *o conhecimento que representa seu objeto de maneira não definida*. A intuição pode ser quiditativa, isto é, aquela que alcança a quididade ou a essência da coisa. Ela deve ser certa, distinta e, por fim, evidente, mas não intuitiva. Nesta vida não conhecemos Deus em sua quididade. Nesta vida, não conhecemos, em sua quididade, ser algum, seja natural ou sobrenatural, substancial ou accidental, espiritual ou corporal. Definimos assim a intuição compreensiva⁸¹: *o conhecimento da coisa, enquanto é em si cognoscível*. Ela deve ser evidente, certa e quiditativa, com relação à coisa compreendida. Nenhuma criatura tem a capacidade de compreender a outra, por natureza, mas principalmente aquilo que vem de Deus. Um ato de fé e um ato de ciência são compatíveis a um mesmo objeto, em um mesmo intelecto. A intuição prática assim se costuma definir: *o conhecimento diretamente voltado para a ação*. E a intuição especulativa, por sua vez, é *o conhecimento não voltado para a ação, mas para a pura contemplação do objeto*.

Labor VI – Topica percurrit

Syllogismus, qui latine dicitur. Ratiocinatio, dividitur secundum materiam remotam probativam (quo sensu a nobis hic usurpatur) in quatuor membra scilicet in Demonstrativum, Dialecticum, Sophisticum, et Pseudographum. Quod attine ad praemissarum nobilitatem, statuimus, praemissam supernaturalem evidentem esse nobiliorem necessaria naturali: naturalem vero evidentem esse nobiliorem quoad evidentiam supernaturali inevidenti. Statuimus ulterius, praemissam demonstrativam esse nobiliorem dialectica, sophistica, et pseudographa. Maius dubium est, utrum praemissa pseudographa sit nobilior sophistica? Placet affirmare. Conclusio illata ex praemissiis etherogeneis continentibus unum tantum motivum, sive medium, sequitur deteriore praemissam, sive id, quod in praemissis

⁸¹ Abrangente ou geral.

deterius est. Quando vero conclusio deducitur ex duplici motivo, quorum alterum sit opinativum, scientificum alterum, sequitur conclusio simul scientifica, et opinativa. Communis est Philosophorum doctrina, ex praemissis Omogeneis sequi conclusionem similem. Rogabis: Utrum ex duplici praemissa supernaturali possit inferri conclusio naturalis? Potest. Inferes: Ego etiam ex duplici naturali possit poterit deduci Conclusio supernaturalis. Concedimus illationem. Ex una praemissa probabili, et alia pseudographa sequitur conclusio sophistica. Petis: Quae conclusio sequatur ex una praemissa de fide Divina, et alia scientifica? Sequitur Theologica. Ex uma praemissa de fide Divina supernaturali, et alia probabili, sophistica, vel pseudographa sequitur conclusio probabilis, vel pseudographa. Si quaeras: Quae conclusio sequatur ex una de fide humana, et alia probabili? Respondebimus, sequi conclusionem probabilem reducticie. Ex una autem de fide Divina supernaturali, et alia de fide humana sequitur conclusio de fide humana, licet minus rigorosa. Ex duplici necessaria putata probabili sequitur conclusio probabilis. Ex duplici probabili putata necessaria sequitur pseudographa. Quaeres tandem: Quae conclusio sequatur ex praemissis putatis de fide Divina, quae talia non sunt? Respondemus, sequi conclusionem falsam, de fide tamen Divina non supernaturali, sed naturali.

Tópico VI – Os tópicos

O silogismo explicado em latim. O silogismo, conforme a matéria a ser demonstrada (e que não está ao alcance de nossos sentidos) tem quatro componentes, a saber, a demonstração, a dialética, a sofística e o falso juízo⁸². Quanto à importância das premissas estabelecemos que a premissa sobrenatural evidente é mais importante que a necessária natural: mas a natural evidente sobrepõe-se à sobrenatural não evidente. E entendemos mais que a premissa da demonstração é mais importante do que a dialética, a

⁸² A tradução literal do termo é *pseudografia*, mas significa também *falsificação* e/ou *falso juízo*.

sofística e o falso juízo. Uma grande dúvida é: teria a premissa do falso juízo mais valor que a sofisticada? Afirmamos, com prazer. A conclusão tirada de premissas heterogêneas, que versam sobre o mesmo tema ou meio, acompanha a presente premissa inferior ou aquilo que nas premissas for de menor valor. Mas quando a conclusão se deduz de duas razões diferentes, dos quais uma é apenas opinião e a outra científica, a conclusão acompanha tanto a razão científica quanto a opinativa. Uma doutrina comum entre os filósofos é que às premissas homogêneas segue-se uma conclusão também homogênea. Alguém pode perguntar: de duas premissas sobrenaturais pode-se tirar uma conclusão natural? Pode. E daí infere-se: também de duas premissas naturais pode-se tirar uma conclusão sobrenatural. Concedemos a inferência. De uma premissa provável e outra de falso juízo segue-se uma conclusão sofisticada. Uma pergunta que se faz: que conclusão pode-se tirar de uma premissa da revelação divina e outra científica? Será uma conclusão teológica. De uma premissa da revelação divina e outra provável, sofisticada ou falso juízo, tira-se uma conclusão provável ou falso juízo. Ainda uma pergunta: que conclusão acompanha uma premissa de uma crença humana e de uma [premissa] provável? Respondemos que se segue uma conclusão provável de pouco valor. De uma premissa da revelação divina e outra de uma crença humana, segue-se uma própria a um ato de fé humano, isto é, de pouco rigor. De premissas necessárias tidas apenas como prováveis segue-se uma conclusão provável. De duas prováveis tomadas como necessárias segue-se um falso juízo. Que conclusão se tira de duas premissas tidas como sendo da revelação divina e que não o são? A conclusão que se segue é falsa sobre a revelação divina, conclusão que não é sobrenatural, mas apenas natural.

Labor VII – Physiologiam percurrit

Quod attinet ad Naturalem Philosophiam, sciendum est, Principium in essendo optime definiri, illud, a quo aliquid aliquo modo procedit. Principia Corporis naturalis vel talia sunt in fieri, vel in facto

esse, haec sunt compositum jam in suo esse constitutum, et positum extra causas: illa vero sunt ipsius compositi generatio, sive actualis productio. Generatio, qua mutatio est habet pro principiis materiam, formam, et privationem: et qua conversio est, addit etiam pro principio formam praexistentem in materia. Ex praedictis tamen principiis, neque materia, neque forma sunt principia intrinsece componentia mutationem. Immo addimus, neque privationem spectare ad intrinsecum constitutivum generationis, qua mutationis. Corpus naturale in facto esse duo solum habet principia, quae sunt materia, et forma. Datur materia prima, que est ingenerabilis, incorruptibilisque. Materia prima appetit aequaliter omnes formas: eo est perfectior, quo plures formas potest recipere. Dantur formae substantiales. Forma substantialis sic definitur: actus physicus substantialis materiae, cum ea constituens compositum. Anima rationalis in dependet formaliter per se ipsam a subjecto educationis. Unio substantialis, est vinculum duorum extremorum. In composito physico est una tantum: et distinguitur ab actione eductiva formae. Compositum physicum non distinguitur a suis partibus simul sumptis, neque includit aliquid, praeter materiam, formam, et unionem. Causam in communi sic describendam cum melioris notae A. A. censemus, principium influens per influxum ex se formaliter defectibilem. Causa in actu primo proximo constituitur formaliter per suam virtutem intrinsecam, et per praeparationem concursus causae Primae, et per conditiones ad operandum, tenentes se ex parte ipsius causae. Causa creata respicit essentialiter suos effectus posibles: immo idem etiam afferimus de causa Increata; dicimus que Omnipotentiam Divinam esse relatum transcendens ad effectus posibles. Causa materialis, quae est in rigore causa, sic explicanda, id ex quo, cum insit, aliquid sit. Existentia est logice necessaria ad causandum materialiter. Qualitates materiales recipiuntur passive in sola materia. Causa formalis non est rigorosa causa. Indubium est dari non solum causam Efficientem Increatam, sed etiam creatam. Efficiens in communi sic definitur, principium per se extrinsecum, a quo primo est actio. Actio est causalitas Efficientis. Agens creatum totale non potest naturaliter agere in remotum, quin

agat in propinquum. Causa Prima concurrir cum causa secunda per eandem numero actionem. Causa Finalis definiri solet, id, cujus gratia aliquid sit. Finis Cui magis amatur, quam finis Cujus. Malum, quia malum non potest finalizare actus prosecutionis; potest tamen actus fugae. Exemplar consistit adaequate in solo conceptu objetivo.

Tópico VII – Fisiologia⁸³ do ato de conhecer

No que tange à Filosofia Natural, deve-se saber que assim se define corretamente o princípio do vir a ser⁸⁴: *aquilo de que procede alguma coisa, de algum modo*. Os princípios do corpo natural consistem em fazer-se ou em ser feito. Os corpos são compostos já em seu formar-se e externalizados pelas causas: eles são a geração do próprio composto, através de produção atual. A geração, que é um tipo de mudança do próprio composto, tem por princípio a matéria, a forma e a privação. Esta, inversamente, acrescenta, como princípio a forma preexistente na matéria. Do que foi dito antes, nem a matéria nem a forma são princípios intrinsecamente componentes da mudança. Na verdade, acrescentamos não haver nem a privação como constitutiva intrínseca da geração, enquanto mudança. De fato, o corpo natural, enquanto ser, tem apenas dois princípios que são a matéria e a forma. Temos a matéria primeira, que não pode ser engendrada, e é incorruptível. A matéria primeira alcança igualmente a todas as formas. E ela é tanto mais perfeita quanto maior número de formas possa receber. A forma substancial assim se define: *um ato físico substancial da matéria, que com ela forma os compostos*. A alma racional formalmente independe, por si mesma, do tema da produção. A união substancial⁸⁵ é *o vínculo de dois extremos*. No composto natural há apenas uma vertente que se distingue da

⁸³ Obviamente, não confundir com a *fisiologia médica*.

⁸⁴ A expressão *essendo* não encontra correspondente em nenhuma forma verbal nas gramáticas tradicionais, por isso conjectura-se *vir a ser* ou *ato de ser*, no sentido de *ser acontecendo*.

⁸⁵ Entendido na sequência do texto como a união substancial de corpo e alma.

atividade produtiva da forma. O composto natural não se distingue de suas partes, tomadas em conjunto, e nada inclui além da matéria, da forma e da ligação entre elas. Pensamos que a causa deve ser descrita, de maneira geral, como nos Autores mais conhecidos: *um princípio que penetra outro ser e, por uma penetração, que, formalmente, pode falhar*. A causa em ato primeiro próximo constitui-se formalmente por sua possibilidade intrínseca, pela possibilidade que lhe foi dada pela causa primeira, bem como das condições de atuação, que devem existir, da parte da própria causa. A causa criada visa essencialmente a seus efeitos possíveis. O mesmo dizemos da causa Incriada. E dizemos que a onipotência divina está em relação transcendente com os efeitos possíveis. A causa material, que é causa a rigor, assim deve ser explicada: *aquela que, quando presente, traz algo à existência*. A existência é, logicamente, necessária à causação material. Somente a matéria recebe as qualidades materiais de modo passivo. A causa formal, a rigor, não é causa. Sem dúvida, existe não apenas a causa eficiente Incriada, mas também a criada. A causa eficiente assim se define, da maneira mais geral: *um princípio, por natureza extrínseco, o primeiro do qual depende a ação*. A ação é a causalidade Eficiente. Um agente criado não pode naturalmente agir à distância, mas na contiguidade. A Causa Primeira colabora com a causa segunda em cada ação. A Causa Final, costumeiramente, define-se deste modo: *aquilo que é o motivo de alguma coisa existir*. O fim, *que é o mais amado*, é o fim de *cada um*. O mal, enquanto mal, não pode levar a uma conclusão. Todavia, um ato de fuga pode. O modelo, para se falar de modo adequado, consiste apenas no conceito objetivo.

Ulyssipone Occidentali, apud Franciscum Xaverium de Andrade. M.DCC.XXII. Cum facultate Superiorum.

Tipografia Ulyssipone Occidentali, por Francisco Xavier de Andrade. 1722. Com a devida autorização.

5.6. Ente, substância e acidentes⁸⁶

Acutioris Luminis Aquilae, Aurae Sapientiae Sedi, cujus expectata tot saeculis Nativitas Lucem attulit universo orbi, scilicet, Prodiogiosissimae Deiparenti Aluce Maioris Arae Ecclesiae Maragnoniensis Societatis Jesu, Titulari, an Tutelari Numini, Ultimam Auri Textilis, sive Telae Aureae Philosophicae Coronam ex Philosophia Transnaturali Affabre Elaboratam Nobilioris Philosophicae Telae, hoc est, Metaphysicae Punctis Aureis elegantissime discriminatam. Dirigente R. P. M. Roderico Homem, ex Societate Jesu. D. V. et S. Emmanuel Ferreira⁸⁷, et Emmanuel Gonsalves⁸⁸, ex eadem Societate. In Collegio Maragnoniensi ejusdem Societatis integra, die 14 Junij. Quaestio Principes: Utrum Acutissimae aciei Aquila, Deipara Sanctissima suo in Oriente Philosophiae Alumnos ad volandum provocarit?

À sede da áurea Sabedoria, da aguda luz aquilina, cujo nascimento esperado por tantos séculos trouxe luz ao mundo todo, ou seja, à maravilhosa Mãe de Deus, vinda da luz do altar mor da Igreja do Maranhão da Companhia de Jesus, titular e padroeira, a última coroa do enredo áureo da Filosofia Transnatural artisticamente produzida da parte mais nobre da filosofia, isto é, a Metafísica, em pontos importantíssimos muito bem sistematizados. Orientador: Reverendíssimo Padre Mestre Rodrigo Homem, SJ,

⁸⁶ Catálogo Eboense, nº 41, Fólios 137-140 (7 fólios impressos).

⁸⁷ Leite 2006: VIII, 233: “Manuel Ferreira foi *Missionário e Administrador*. Nasceu a 24 de Julho de 1703 na Anadia. Entrou na Companhia de Jesus em Coimbra a 4 (ou 13) de Março de 1718. Embarcou em Lisboa para as missões do Pará e Maranhão em 1720. Fez a profissão solene no Pará, a 15 de Agosto de 1736, recebida por José Vidigal. Reitor do Colégio do Pará, Reitor do Seminário, Vice-Provincial e largos anos missionário das Aldeias, em particular do Rio Tapajoz, fundando nele a de Borari, hoje Alter do Chão. Faleceu, cheio de merecimentos e de paciência já dentro da perseguição, a 1º (*die prima*) de Agosto de 1760, no Colégio do Pará. Sepultou-se na Igreja, a portas fechadas, sem nenhuma cerimônia fúnebre, por disposição do Bispo do Pará (Bulhões), que perseguia ainda depois de mortos, diz Matias Rodrigues.”

⁸⁸ Leite 2006: IV, 350: “Manuel Gonçalves era natural de Tourão, Portugal, veio para o Brasil na 41ª expedição em 1720, juntamente com seus colegas os Irmãos estudantes Antônio de Macedo, natural de Freixo, e Bento da Fonseca, natural de Anadia, e o P. Rodrigo Homem, seu futuro professor.”

devotamente produzem e dedicam Manuel Ferreira e Manuel Gonçalves, ambos também jesuítas. No Colégio do Maranhão, da Companhia de Jesus, dia 14 de junho [de 1723]. Questão principal: se a águia de grande visão, a santíssima Mãe de Deus, no nascimento de sua filosofia provocou os alunos ao voo?

Punctum I – Pro Conceptu Entis in Communi

Cum Metaphisycā proprie agat de solo Ente reali positivo, omissa difinitione entis latissimi comprehendentis tamen positivum, sive reale, sive rationis, quam ens negativum, ens presse sumptum pro ente reali positivo sic definitur per terminos negativos: id, quod nullam involvit repugnantiam ad existendum positive. Per terminos vero positivo, ita: id, quod aptum est ad existendum realiter positive. Conceptus formalis entis latissime sumpti est unus re, & ratione; conceptus vero objectivus non est unus re, est tamen unus ratione per unitatem extrinsecam provenientem a conceptu formali. Circa transcendentiam differentiarum entis, indubium omnino est, ens transcedere differentias tam a parte rei, quam objective. Quoad transcendentiam formalem ex parte actus, est tota controversia; pro qua resolvo primo: Ens reale positivum transcendit ex parte actus differentias, si hae concipiantur ut differentiae reales, sive, ut constitutivae hujus, vel illius entis realis. Resolvo secundo: Ens reale positivum non transcendit formaliter ex parte actus suas differentias sub quocunque conceptu: sive aliis terminis: Differentiae entis realis possunt absolute concipi, & exprimi, quin exprimantur ut ens reale. Ens reale positivum est univocum ad omnia entia realia positiva. Ens in stricta significatione non est univocum ad ens reale, & rationis, positivum, & negativum, possibile, & impossibile. Si vero ens sumatur in latissima significatione, prout solum significat id, quod aliquo modo potest existere, poterit esse univocum ad reale, & rationis, positivum, & negativum. Quod attinet attributa entis, statuo primo: Ens qua ens nulla habet attributa sive proprietates rigorosas. Statuo secundo: Ens habet attributa minus rigorosa,

quarum celebratiora sunt tantum tria, videlicet, Unum, Vero, & Bonum. Hae proprietates solum ex parte actus inter se distinguuntur per ordinem ad diversa connotata. Quaeres: Quem ordinem antecedentiae, & nobilitatis servant inter se haec attributa? Accipe: Unum est prius Vero, & Bono: Verum autem est prius Bono ordine antecedentiae; nobilitatis vero ordine Verum est nobilius Bono & Uno; Bonum autem nobilius Uno. Unitas entis transcendens consistit in positivo, scilicet, in ipsa entitate positiva entis, expressa per ordinem ad divisionem, sive pluralitatem, quam removet. Unitas transcendens conflatur ex triplici indivisione, nimirum ex indivisione rei in se, quae opponitur divisioni rei in suas partes; ex indivisione rei a se, quae opponitur divisioni rei in plures naturas similes; & ex indivisione rei in quodvis aliud, quae opponitur divisioni rei in alias naturas dissimiles. Rogas: In quo consistat veritas transcendens? Consistit in capacitate entis, ut conformetur cum sui cognitione vera. Veritas transcendens non est idem, atque intelligibilitas. Utrum vero in rebus detur etiam falsitas transcendens? Dico: si falsitas transcendens accipiat pro capacitate terminandi cognitionem falsam, a qua differt, in quolibet ente reali positivo datur falsitas transcendens. Bonum perfectum transcendit omne ens; idem asserimus de Bono convenienti: idem de Bono amabili, seu appetibili. Bonum in se, id est, perfectum, prout abstrahit a simpliciter, & secundum quid, est attributum entis; idem dico de bono alteri conveniente. Esse appetibile, sive amabile est etiam attributum entis. Tandem Bonum non coincidit formaliter ex parte actus cum appetibili. Si etiam de malitia non nihil scire amas, paucis, adverte, docebo: Non datur malitia transcendens physica, & intrinseca rebus opposita bonitati transcendentī.

Ponto I – O conceito geral do Ente

Enquanto a Metafísica adequadamente trata apenas do ente real positivo, sem construir uma definição do ente em sentido muito amplo, seja o ente real, o ente de razão ou o ente negativo, com

clareza, tomado como sendo o ente real positivo, assim se define em termos negativos: *aquilo cuja existência em nada impede que exista positivamente*. Empregando termos positivos: *aquilo que pode existir real e positivamente*. O conceito formal do ente, em sentido muito amplo, é uno do ponto de vista do real e da razão. O conceito objetivo, todavia, não é uno do ponto de vista do real, mas é uno do ponto de vista da razão, por causa da unidade extrínseca proveniente do conceito formal. Sobre a transcendência das diferenças do ente, não há dúvida de que o ente transcende as diferenças, tanto do lado do real quanto do ponto de vista objetivo. No que diz respeito à transcendência formal, do lado do ato é que está a controvérsia. Pessoalmente, esclareço o primeiro ponto: o ente real positivo transcende formalmente suas diferenças, pelo lado do ato, se elas são concebidas como diferenças reais, que o constituem enquanto ente real. Esclareço o segundo ponto: o ente real positivo não transcende formalmente suas diferenças, pelo lado do ato, para todo e qualquer conceito. Em outros termos: as diferenças do ente real podem ser concebidas e exprimidas de modo absoluto sem que se expressem como ente real. O ente real positivo é unívoco com relação a todos os entes reais positivos. O ente, em sentido estrito, não é unívoco com relação ao ente real e ao ente de razão, ao negativo, ao possível e ao impossível. Mas se o ente for tomado em sua significação mais ampla, significa apenas aquilo que de algum modo pode existir. Ele pode ser unívoco, com relação ao ente real e ao ente de razão, ao positivo e ao negativo. Quanto aos atributos do ente, assim entendo, em primeiro lugar: o ente enquanto ente não tem atributos, mas propriedades, falando-se a rigor. Em segundo lugar, falando de maneira mais livre, o ente tem atributos, dos quais os mais conhecidos são apenas três, a saber: *o Uno, o Verdadeiro e o Bom*. Estas propriedades só se distinguem uma da outra quanto ao ato, por suas diferentes conotações. Uma questão a colocar-se: que ordem de precedência ou de importância haveria entre esses atributos? Eis a resposta: *o fato de ser uno precede o ser verdadeiro e o bem. E o verdadeiro antepõe-se ao bem,*

na ordem de precedência. Quanto à ordem de importância, primeiro o ser verdadeiro, depois o bem e o uno. E ser bom é mais importante que ser uno. A unidade transcendente do ente consiste em ser de fato, ou seja, no “fato” da entidade objetiva do ente, expressa pela tendência à separação ou à pluralidade que ela suprime. A unidade transcendente forma-se de tríplice indivisão. Sem dúvida, há uma única indivisão em si que se opõe à separação da coisa em suas partes; há uma indivisão da coisa com relação a ela mesma, que se opõe à separação da coisa em várias naturezas semelhantes, e a indivisão da coisa, com relação a tudo o mais que se opõe à separação da coisa em outras naturezas dissimiles. Se perguntas: em que consiste a verdade transcendente? Consiste na capacidade que tem o ente de conformar-se ao conhecimento verdadeiro de si. A verdade transcendente não é o mesmo que a inteligibilidade. Nas coisas, dar-se-ia também o erro transcendente? Minha resposta é: se entendermos o erro transcendente como a possibilidade de conter uma informação errada, que difere de algum modo do ente real positivo, então, existe o erro transcendente. O mesmo digo do bem adequado a outro. O bem perfeito transcende a todo ente. O mesmo afirmamos do Bem adequado, do Bem amável ou desejável. O Bem em si, isto é, o Bem perfeito independe de ser dito de modo absoluto ou de certo ponto de vista e é um atributo do ente. Ser desejável ou ser amável é também atributo do ente. Por fim, o Bem não coincide formalmente, quanto ao ato, com o desejável. Se alguém gostaria de saber algo do mal, mostrarei algo, ainda que pouco: não existe um mal transcendente, natural e intrínseco, nas coisas, que seja oposto à bondade transcendente.

Punctum II – Pro Ente Substantiali, & Accidental

Ens adaequate dividitur in Substantiam; & Accidens. Substantia sic communiter explicatur: Ens per se existens. Nos vero aliam explicationem clarioribus terminis damus in hunc modum: Substantia, sive ens per se existens est id, quod primario, & propter

se intenditur a natura, & non propter aliud, a quo adaequate distinguatur. *Si inferas ex hac definitione, actionem productivam substantiae non esse substantiam. Bene dicis. Commune est Philosophorum placitum, praedicatum constitutivum substantiae, sive illius differentiam essentialem eam contradistinguentem ab accidente esse perseitatem. Non levis tamem controversia est: In quo consistat haec Perseitas? Resolvimus cum probabiliore sententia, consistere in eo, quod res intendatur propter se primario, & non propter aliud adaequate distinctum. Rogas: Num substantia aliqua possit inhaerere? Cum distinctione respondemus, & dicimus: si inhaerere, idem sit, atque educi a subjecto, cum quo substantia faciat unum per se, certum est quamcunque substantiam materialem ita de facto inhaerere; si vero inhaerere idem sit, atque intendi propter aliud adaequate distinctum, nulla substantia etiam divinitus potest inhaerere. Accidentis definitionem, prout contradistinguitur a substantia, accipe: Ens existens in alio, hoc est Ens, quod primario intenditur propter aliud a se adaequate distinctum, & non propter se. Praedicatum differentiale, & constitutivum accidentis dicitur, & est inaleitas. Forma, ratione cujus accidens dependet actualiter a subjecto, nimirum inhaerentia inhaesiva actualis consistit in passione; inhaerentia vero adhaesiva in unione. Dubitas: Utrum accidens producat effective sui primam unionem ad subjectum? Minime. Accidentia Eucharistica ponuntur extra subjectum per solam actionem creativam. Unde rejicimus de facto illum modum, quem dicunt Eucharisticum. Accidens est physice ignobilius quacunque substantia. Extra subjectum habet accidens potentiam ad operandum per rigorosas operationes. Si tandem roges: An accidens extra subjectum patiatur rigorosam violentiam? Non patitur.*

Ponto II – O ente substancial e accidental

Propriamente falando, o ente divide-se em substância e acidentes. A substância habitualmente é assim descrita: *o ente existente em si mesmo*. Queremos dar uma descrição mais clara, do

seguinte modo: *a substância, ou o ente existente em si mesmo, é aquilo que em primeiro lugar e por si mesmo existe na natureza e não por causa de outra coisa da qual adequadamente se distinga*. Bem entendida esta definição diz que a ação que produz uma substância não é uma substância. É uma regra comum entre os filósofos afirmar que a perseidade⁸⁹ (*perseitatem*) é o predicado constitutivo da substância ou sua diferença essencial, que a distingue do acidente. Esta é uma árdua polêmica. Em que consiste essa perseidade? Parece-nos mais provável que ela consista naquilo que a coisa busca por si mesma como perfeição e não em algo que seja atribuído por outra coisa, devidamente distinta. Uma pergunta surge: uma substância pode ligar-se⁹⁰ por inerência a outra substância? Respondemos e dizemos, fazendo uma distinção: se a inerência for o mesmo deduzir do sujeito, com o qual tal substância constitua uma unidade, em si mesma, é certo que qualquer substância material pode de fato ligar-se. Se ligar-se é ser ou tender para algo realmente distinto, então, nenhuma substância, nem mesmo vinda de Deus, pode ligar-se a outra. Afinal a definição de acidente distingue-se de substância da seguinte maneira: o acidente é *um ente existente em outro*, isto é, *um ente que, primariamente, tende à perfeição, por causa de outro adequadamente distinto, e não por causa de si mesmo*. O predicado diferencial e constitutivo do acidente é chamado de *inaleitas*. A forma, razão pela qual o acidente depende de fato do sujeito, certamente, é algo a ele acrescentado e interno, e realiza-se de modo passivo. O que se lhe acrescenta ou agrega, faz-se pela via da união. Ademais do sujeito, também o acidente tem a faculdade de agir, quando considerado com rigor o sentido desse agir. Uma dúvida: pode o

⁸⁹ O termo *perseitas* é um locativo adverbial latino *per se* (por si), e o substantivo feminino *perseidade*, na filosofia medieval, qualidade das coisas que têm substância independentemente de qualquer objeto. Ao contrário de *perseitas* não achamos qualquer traço de tradução para a palavra *inaleitas*, que consta linhas abaixo. Encontramos esta palavra em vários documentos digitalizados e disponibilizados na rede mundial de computadores, mas sem tradução. Explicações pontuais permitem entender *inaleitas* como sendo *existir em outro* ou, simplesmente, em outro (*in alio*), ou seja, um acidente.

⁹⁰ O termo *inhaerere* traduzimos por *ligar* e mais adiante, no Ponto IV abaixo, traduziremos *respectum* por *conexão*, embora signifique também *consideração* e *ligação*.

acidente sofrer modificação fora do sujeito? Não, não pode. Outra dúvida: o acidente produz pela própria eficiência sua união primária com o sujeito? Minimamente. Os acidentes eucarísticos são exteriorizados com relação ao sujeito, no simples ato de serem criados. Por isso rejeitamos aquele modo a que chamam de Eucarístico. O acidente, por natureza, é menos importante que qualquer substância. Fora do sujeito, há acidentes potenciais a operarem por operações rigorosas. Questiona-se ainda: o sujeito sofreria um acidente excluída a violência rigorosa? Não sofreria.

Punctum III – Pro Ente Modalī, & Realī, Corporeo, & Spirituali

Divisio entis in Modale, & Reale est adaequata. Communis definitio Modi ita se habet: entitas intrinsece per se, & immediate affixa essentialiter alteri actualiter. Ne dubites, in rerum natura dari entitates modales. Realitas, sive entitas realis, aut res, prout contradistiguitur ab entitate modalī, sive modi, est: id, quod alteri essentialiter immediate per se ipsum non affigitur. Si petas: quomodo dignoscatur, quae entitas sit modus; & realitas? Hanc regulam ad cognoscendum modum recte assignamus, nimirum, semel, quod aliqua entitas, si mediate uniretur alteri per unionem distinctam, sequeretur infinitus unionum processus, colligendum est talem entitatem esse modum, sive essentielle, & immediatam sui unionem ad aliud. Distinctio rei belle definitur: diversitas unius ab alio; consistitque formaliter in positivo, nimirum in ipsis extremis distinctis, si sermo sit de rebus distinctis positivis. Identitati, & non unioni opponitur distinctio, quae dividitur in distinctionem ex natura rei, & rationis distinctionem. Illa subdividitur in distinctionem modalem, & realem. Distinctio realis est illa, quae datur inter rem, & rem, videlicet, inter duas realitates. Distinctio modalis reperitur inter modum, & suam realitatem. Si quaeras: Utrum realitas distinguatur a suo modo modaliter? Negative respondeo; distinguitur enim ab illo realiter, distinctione tamen reali non mutua. Pro divisione entis in corporeum, & spirituale, scito eam esse adaequatam. Praecipua hic, &

satis controversialis est: quaenam sit formalis ratio corporis, & spiritus? Nobis arridet sententia, quae collocat formalem rationem corporis in exigentia partium extra partes in ordine ad constituendum extensionem, sive molem; formalem vero rationem spiritus in positiva carentia partium, sive in non extensione partium.

Ponto III – Ente modal e real, corpóreo e espiritual

A distinção do ente em modal e real é adequada. O conceito de modo é, habitualmente, assim definido: *um modo de ser intrínseco por si e imediatamente colocado em outro ser*. Sem dúvida, na natureza das coisas existem entidades modais, isto é, modos. A realidade ou o ente real distingue-se do ser modal por ser *algo que não se prende a outro por si mesmo, essencial e imediatamente*. Uma pergunta: como distinguir se uma entidade é modal ou real? Respondemos com esta regra para se conhecer o modo: *se certa entidade se une por mediação a alguma outra, por meio de uma união diferente disso acarretaria um processo infinito de uniões, deve-se inferir que tal entidade é um modo, e para ela é essencial e imediata a união com outro*. A diferença real assim se define tranquilamente: *a diferença de uma coisa com outra*. Trata-se de algo formalmente positivo. Se afinal de contas as coisas são distintas, o discurso sobre as coisas é também positivamente distinto. A distinção opõe-se à identidade e não à união. A distinção pode ser pela natureza da coisa (*ex natura rei*) ou distinção de razão (*rationis distinctionem*). Esta subdivide-se em distinção modal e real. A distinção real é aquela que se dá entre uma coisa e outra, ou seja, entre duas realidades. A distinção modal dá-se entre um modo de ser e sua realidade. Uma questão: pode a realidade distinguir-se modalmente de seu próprio modo? Respondo negando. Ela distingue-se de seu modo de forma real, mas a distinção, embora real, não é recíproca. Quanto à divisão do ente em corpóreo e espiritual, devemos saber que ela é correta. Uma questão fundamental e muito controversa é: qual é a razão formal do corpo e do espírito? Agrada-nos a afirmação que coloca a

razão formal do corpo na colaboração dos diversos elementos, de forma a constituir seja a extensão, seja a massa. A razão formal do espírito consiste na ausência de partes, ou seja, não existe extensão, porque não existem partes.

Punctum IV – Pro Ente Divino, & Creato

Principalis divisio sit adaequate in Ens Divinum, & Creatum. Lumine naturali potest demonstrari a posteriori Deum esse, sive existere; & etiam esse unum, sive unicum. Inquiris: Unde desumatur ratio possibilis? Resp. denominationem possibilis in ente comuníssimo, prout abstrahit a Divino, & Creato, desumi adaequate a possibilitate intrinseca, prout abstrahit a pure absoluta, & a respectiva; denominationem vero possibilis in ente Divino desumi adaequate a possibilitate intrinseca pure absoluta, & absolutissima, id est, non respectiva ad aliquam sui causam. Denominatio possibilis in ente creato desumitur a possibilitate intrinseca respectiva, additque supra rationem communem possibilis intrinsecum respectum ad causam sui productivam scilicet, omnipotentiam. Essentiae rerum, antequam existant, non sunt aliquid positivum actuale: etiam, antequam existant, non sunt aliqui negativum actuale. Essentiae rerum in possibili non dependent a Deo, ut actualiter influente. Creaturae in esse possibili dependent a Deo, ut a causa possibili, id est, potente illas causare efficienter, finaliter, & remote exemplariter. Quaeres: Utrum Omnipotentia Divina sit prior possibilibus? Respondeo affirmative de prioritare naturae, sive independentiae. Creaturae sunt secundum esse possibile aequae necessariae, atque Deus secundum esse actuale, loquendo de necessitate in proprio sensu, prout scilicet excludit contingentiam. Quaestio hic adhuc est: Utrum existentia actualis entis creati distinguatur ab essentia entis creati? Assero 1. Non distinguitur ex natura rei. Assero 2. Essentia actualis nec ex parte actus distinguitur ab existentia actuali. Assero 3. Essentia, sive existentia possibilis distinguitur ex parte actus ab essentia, sive existentia actuali. Assero

4. *Implicat essentia distincta ex natura rei a sui existentia. Assero* 5. *Nulla res, sive retenta, sive amissa propria existentia, potest existere per existentiam alterius.*

Ponto IV – Ente divino e ente criado

Façamos adequadamente uma primeira distinção entre o ente divino e o criado. A razão natural pode demonstrar *a posteriori* que Deus existe e ainda que ele é uno ou único. Uma dúvida: de onde provém a razão possível? Respondemos: a denominação de possível, independente de se falar do divino ou do criado, provém adequadamente de uma possibilidade intrínseca, à medida que se abstrai de ser puramente absoluta ou seu contrário (*respectiva*). A denominação de possível no ente divino deve ser tomada adequadamente como sendo uma possibilidade intrínseca, pura e simples, isto é, não relativa a alguma causa. A denominação de possível, no ente criado provém da possibilidade intrínseca, porém, relativa. O possível, à razão comum, acrescenta uma intrínseca ligação (*respectum*) para a causa que o produz, a saber, a onipotência. As essências das coisas nada são de positivo e atual, antes que existam. Também nada são de negativo e atual, antes que existam. No aspecto da possibilidade, as essências das coisas não dependem da ação direta de Deus. Já as criaturas, no aspecto da possibilidade, dependem de Deus, como causa possível, isto é, de quem possa ser para elas causa eficiente, final e, por fim, causa exemplar. Se alguém pergunta se a onipotência divina é anterior aos possíveis respondo afirmando a prioridade ou independência da natureza. As criaturas são igualmente necessárias, do ponto de vista do ser possível e Deus é necessário, segundo o ser atual. Neste caso, fala-se de necessidade em sentido próprio, pois exclui toda contingência. Resta uma questão: a existência atual do ente criado distingue-se da essência do ente criado? Afirmo, em primeiro lugar, que não se distingue, quanto à natureza da coisa. Segundo, a essência atual também não se distingue da existência atual, quanto

ao ato⁹¹. Terceiro, a essência ou existência possível distingue-se quanto ao ato da essência ou existência possível. Quarto, quanto à natureza da coisa, a essência é diferente de sua existência. Quinto, nada que retenha ou perca a própria existência pode existir sustentado pela existência de outro.

Punctum V – Pro Ente Praedicamentali, & Subsistentia absolute

Praedicamentum, sinominis ethymologiam spectemus, illud est quod de aliquo praedicatur. Ex acceptione tamen Philosophorum usurpartur Praedicamentum pro recta serie continente genus summum, species intermedias, & individua. Et in hoc sensu ita definitur: alicujus generis summi, & eorum, quae sub ipso sunt, naturalis quaedam dispositio. Utrum vero pro denario praedicamentorum numero, quae Peripatetica, & communior sententia statuit, standum nobis sit? Non est cur ad id teneamur, imo unum tantum in rigore admittimus Praedicamentum. De fide est dari subsistentiam, cujus definitio sic habet ultimus terminus, & complementum naturae substantialis. Tota lis est: Num subsistentia sit aliquod positivum naturae superadditum? Affirmamus. Tenemus etiam, subsistentiam esse realitatem, & non modum; ac proinde distingui realiter a natura de facto; de possibili enim non videtur implicare natura virtualiter tantum distincta a subsistentia propria ipsius naturae. Maxima tamen ex hoc emergit difficultas: An illa natura virtualiter distincta a subsistentia, posset adhuc assumi ad alium suppositum? Sed quanvis a communissima, & vulgari sententia deflectamus, sustinemus, naturam indistinctam a sua subsistentia posse divinitus terminari per aliam subsistentiam. Inferes: ergo etiam ipsa formalis subsistentia poterit per aliam subsistentiam subsistere. Concedo illationem. Materia, Forma, & Unio in composito physico suis peculiaribus terminantur

⁹¹ Confira 5.5. *Lógica ou metafísica*, tópico II: “disto se segue que a existência atual não se distingue da essência atual nem pela natureza da coisa, nem objetivamente, nem do ponto de vista do ato.”

subsistentiis, ex quibus integratur totalis compositi subsistentia. Hinc scito, naturam integraliter compositam habere etiam subsistentiam integraliter compositam ex peculiaribus subsistentiis ipsarum partium totius integralis. Scire amas: Num subsistentiae partiales materiae, & formae in composito physico uniantur inter se immediate per se ipsas; an per unionem compositi physici; aut per subsistentiam unionis physicae; an denique per sui specialem unionem? Hoc ultimum affirmamus; quemadmodum etiam dicimus, subsistentias partiales totius integralis per unionem sibi specialem inter se uniri. Omnes Philosophi tenent, subsistentiam convenire omni, & soli naturae substantiali; necessitate tamen physica, non vero logica. Si hinc inferas, substantiam posse divinitus existere spoliata omni subsistentia. Bene infers.

Ponto V – O ente predicamental e a subsistência absoluta

Levando em conta a etimologia, predicamento é aquilo que se predica de alguma coisa. Todavia, na acepção dos filósofos emprega-se o termo predicamento para uma série classificatória, que contém o gênero supremo, as espécies intermédias e uma espécie particular. Neste sentido, predicamento é assim definido: *um gênero supremo e o que está abaixo dele por disposição natural*. Devemos manter o número de dez predicamentos estabelecidos pelo peripatetismo e pelo discurso mais comum? Não há motivo para que nos atenhamos a eles. A rigor, admitimos apenas um Predicamento. E este predicamento é a subsistência, que assim se define: *o termo último, o complemento da natureza substancial*. O que está em discussão é: seria a subsistência algo de positivo, acrescido à natureza? Respondemos afirmativamente. Entendemos inclusive que a subsistência é uma realidade e não um modo. Distingue-se assim, efetivamente, da natureza de fato. Mas o ente possível não parece implicar a natureza como possibilidade, distinta da subsistência própria da sua natureza. Isso faz emergir uma dificuldade muito grande: será que a natureza possível, distinta da subsistência, pode

ainda ser em outro substrato? Mas, ainda que divirjamos da exposição mais comum e popularizada, sustentamos que a natureza indiferenciada pode ser delimitada como efeito da vontade divina, com relação a outra subsistência. Alguém poderia concluir, portanto, que a própria subsistência formal poderia subsistir em outra subsistência. Concedo. A matéria, a forma e a união substancial, no composto natural, são delimitadas por suas subsistências particulares, que integram a subsistência do composto em sua inteireza. Precisamos levar isso em conta: a natureza composta que forma um inteiro e é, portanto, uma subsistência, é composta de subsistências particulares, que são partes suas, de seu todo inteiro. A pergunta continuaria: as subsistências que constituem partes, a matéria e a forma, no composto natural, unem-se uma à outra, por si mesmas? Seria pela união do composto natural? Ou seria ainda pela subsistência de uma união natural e, por conseguinte, por uma união especial? Entendemos ser por este último modo. Igualmente, afirmamos que as subsistências que são parte de um todo unem-se entre si por uma união especial. Todos os filósofos ensinam que o conceito de subsistência convém a toda natureza substancial e só à natureza substancial, mas por uma necessidade natural e não lógica. Se alguém inferir que uma substância, por uma ação de Deus, pode existir despojada de qualquer subsistência, estará correto em sua inferência. Embora seja estranho.

Punctum VI – Pro Principio, sive Causa, & Effectibus Subsistentiae

Certum omnino est apud Metaphysicos, causam effectivam, materialem propriae subsistentiae esse naturam ipsam substantialem. Dubium etiam non est subsistentia non esse principium parziale effectivum, neque passivum operationum suppositi: imo neque est conditio per se requisita ad tales operationes. Si quaeras: qualisnam sit effectus formalis primarius

subsistentiae? Est reddere naturam terminatam in esse perfecto existentiae substantialis, & ultimo completam. Licet eadem natura creata de facto non possit naturaliter terminari simul pluribus subsistentiis propriis; potest supernaturaliter. Addimitimus possibilem naturam creatam exigente connaturaliter terminari pluribus subsistentiis terminantibus in diverso genere; si tales subsistentiae distinguantur ex natura rei inter se, & ab ipsamet natura. Minime tamen judicamus possibilitatem naturae creatae postulantis terminari naturaliter pluribus ejusdem rationis subsistentiis, & in eodem genere. Poteritne subsistentia creata terminare divinitus naturam alienam creatam? Potest. Dantur Concreta, & Abstracta. Concretum dicitur: id, quod habet compositum significandi modum. Omnia concreta tam substantialia, quam accidentalia, tam substantiva, quam adjectiva, dicunt in recto subjectum, vel quasi subjectum, & in obliquo formam, vel quasi formam, vel praedicatum adveniens, si adjective sumantur: dicunt vero formam in recto, vel quasi formam, vel praedicatum adveniens, & in obliquo subjectum, vel quasi subjectum, si substantive accipiantur.

Ponto VI – O princípio ou causa e efeitos da subsistência

Com certeza, para os metafísicos, a causa efetiva, material da própria subsistência é a própria natureza substancial. A dúvida não é se a subsistência é ou não princípio parcial efetivo ou passivo do substrato das operações, nem uma condição exigida por si mesma para tais operações. A pergunta: qual seria o efeito formal e primeiro da subsistência? A resposta deve ser: levar a natureza a termo, na perfeição de sua existência substancial e, por fim, completa. A natureza corpórea criada, ela mesma, não pode ser levada à perfeição, de maneira natural, junto às muitas partes das subsistências próprias. Ela o pode, de maneira sobrenatural. Admitimos que a natureza criada possível, conforme exigido, pode ser levada à perfeição de maneira conatural pelas diversas

subsistências que a delimitam em gênero diferente. Isso se tais subsistências forem distintas entre si, pela natureza da coisa e da própria natureza. Todavia, no mínimo, reconhecemos a possibilidade da natureza criada tender a ser levada à perfeição por suas muitas subsistências de razão, dentro do mesmo gênero. E poderia uma subsistência criada levar à perfeição outra natureza criada, mas por ação de Deus? Sim, é possível. Existem os seres concretos e os abstratos. No âmbito do concreto diz-se: *aquilo que tem um modo composto de significação*. Todo concreto, tanto as substâncias quanto os acidentes, tanto os substantivos quanto os adjetivos, são, para se falar de maneira direta, sujeito ou agem como sujeito. De maneira indireta, os concretos ou são forma ou agem como forma ou são predicados restritivos, se tomados como adjetivo. São chamados de forma, de maneira direta, ou que agem como se fossem forma ou predicado restritivo. De maneira indireta são sujeito ou agem como sujeito, se tomados substantivamente.

Punctum VII – Pro Quantitate Praedicamentali

Melior Quantitatis definitio sic habet: ens per se impenetrabile. Unde deducitur essentiale distinctivum quantitatis consistere in impenetrabilitate radicali. Dubitabis: An quantitas distinguatur realiter a substantia, & ab aliis accidentibus. Affirmamus cum vera Philosophia. Inferes: ergo quantitas potest Divinitus separari a materia; proindeque materia potest existere spoliata quantitate. Libenter concedimus illationem. Utrum vero materia denudata quantitate conflueret ad punctum? Maior est difficultas. Resp. tamen, materiam spoliatam quantitate simul, gravitateque, ac levitate non redigendam ad punctum; neque per se ad punctum confluere, licet retineret gravitatem, vel levitatem, si quantitate denudaretur. Juxta sententiam Zenonis vera species quantitatis hic definita est solum punctum. Rogas: per quid reddatur quantitas formaliter impenetra? Respondeo, reddi formaliter impenetratam per se ipsam, non nude sumptam, sed Divinam

voluntatem conservare volentem juxta ipsius connaturalem exigentiam quantitatem ipsam, connotando. Naturaliter non possunt duae quantitates penetrari; maxime vero supernaturaliter. Ut duae quantitates penetrentur, nihil ab eis intrinsecum aufertur; neque etiam producitur de novo aliqua qualitas quantitates ipsas subtilisans, quando Divinitus penetrentur. Si duae quantitates penetratae Divinitus essent extensae in loco, non possent, dispenetrari naturaliter: si autem essent in loco indivisibili, naturaliter dispenetrari possent ab Angelo, vel adhuc a se ipsis, dato, quod una foret levis, gravis altera.

Ponto VII – A quantidade como predicamento

A melhor definição de quantidade é: *o ente por si impenetrável*. Disto conclui-se que a marca distintiva essencial da quantidade é a impenetrabilidade radical. Uma dúvida possível: distingue-se efetivamente a quantidade da substância e dos acidentes? Dizemos que sim, acompanhando a verdadeira filosofia. Pode-se concluir daí que a quantidade pode ser separada da matéria, por ação de Deus. Consequentemente, a matéria pode existir, mesmo se lhe for suprimida a quantidade. De bom grado aceitamos esta conclusão. Se da matéria for retirada a quantidade, ela seria o ponto? Esta dificuldade é maior. Resposta: todavia a matéria desprovida de quantidade, seja do peso, seja da leveza, não ficaria reduzida ao ponto nem por si mesma reduzir-se-ia ao ponto. Ou seja: ela continuaria a ter peso ou leveza, se fosse despojada da quantidade. De acordo com o ensinamento de Zenão, a essência mesma da quantidade assim definida é o próprio ponto. Surge outra pergunta: o que faz a quantidade ser formalmente impenetrável? Respondo que ela se torna impenetrável por si mesma, não tomada pura e simplesmente, mas tomada do desejo de conservar a vontade de Deus, por uma exigência que lhe é conatural e que significa a própria quantidade. Para que duas quantidades se interpenetrem nada se retira delas intrinsecamente. Nem se produz qualidade,

ainda não existente, pelo refinamento das duas, quando submetidas à ação de Deus. Se duas quantidades forem penetradas pela ação de Deus, numa extensão espacial, não poderiam naturalmente inverter a situação. Se estivessem em um lugar não divisível, poderiam ter a ação invertida (*dispenetrari*) por um anjo ou por si mesmas, contanto que uma seja leve e a outra pesada.

Punctum VIII – Pro Qualitate, Relatione, & Ubicatione

Claritatis gratia sic Qualitatem describimus: est accidens distinctum, quod perficit substantiam non eam extendendo, non reddendo impenetrabilem, non denominando agentem, patientem, ubicatam, situatam, relatam, durantem, neque vestitam. Difficultas princeps circa qualitatem est: Per quid fiat intentio qualitatum? Respondeo, fieri per additionem gradus ad gradum in eadem subjecti parte. Dubitas: An tales gradus sint homogenei in intensione qualitatis materialis non intentionalis? Ne dubites. Communior Philosophorum doctrina admittit relationes praedicamentales: diffident tamen A. A: in quo consistat relatio praedicamentalis? Nos sequimur eorum doctrinam, qui dicunt consistere in positiva entitate fundamento superaddita. Relatio praedicamentalis definitur: id, cujus totum esse est in aliud respicere. Hinc oritur discrimen transcendentalem inter relationem, & praedicamentalem; relatio enim praedicamentalis respicit terminum, ut purum terminum dependenter ab existentia; non ita vero transcendentalis. Inquires: quatenus entitates fundare queant relationem praedicamentalem? Resp. quamlibet entitatem creatam, quae de facto datur (si actionem productivam relationis praedicamentalis excipias) posse fundare relationem praedicamentalem. De facto relationes praedicamentales distinguuntur realiter ab extremis. Una relatio potest divinitus referri per aliam. Ubicatio definitur: formalis positio rei in loco. Ubi consistit in forma distincta realiter à loco reali, vel imaginario, cui praesens est, & a re locata. Poteritne ubi mutare spatium? Minime. Bene philosophaberis, si teneas unam entitatem posse divinitus

ubicari per alienum ubi. Rogas: utrum unum ubi divinitus queat ubicari per aliud? Libet cohaerentius affirmare. Communiter dividitur ubicatio in definitivam, & circumscriptivam. Definitiva definitur: forma intrinseca ponens rem totam, ubicumque est. Circumscriptiva vero ita: forma intrinseca non ponens rem totam, ubicumque est. Certum est, quamlibet rem creatam, si ubicationem ipsam excipiamus, habere suam propriam ubicationem. Quaeres tandem: utrum possibile sit ubi indivisibile ad spatium divisibile? Negative.

Ponto VIII – A quantidade, a relação e a ubiquação

Para maior clareza, descrevemos assim a qualidade: *é um acidente diferente, que completa a substância sem ampliar seu ser ou torná-la imune a influências, não fazendo que seja agente, paciente, localizada, situada, relacionada, duradoura nem coberta.* A principal dificuldade a respeito da qualidade é como se dá sua própria compreensão? Minha resposta é: entende-se por qualidade um acréscimo de grau sobre o próprio sujeito. Uma dúvida logo surge: seriam estes graus homogêneos no sentido de qualidade material, não intencional? Sem dúvida. A maioria dos filósofos admitem a relação predicamental. Mas de autor para autor divergem em dizer no que consistem estas relações predicamentais. Acompanhamos a doutrina daqueles que a fazem consistir em uma realidade positiva, acrescida a um substrato. A relação predicamental assim se define: *aquilo cujo ser inteiro está em voltar-se para o outro.* Neste ponto, surge uma diferença transcendental entre a relação e o predicamento. A relação predicamental diz respeito ao termo, enquanto puro termo, dependente da existência, o que não se dá com o transcendental. Uma questão válida é: que tipo de coisas são capazes de sustentar uma relação predicamental? A resposta é: todo ente criado, quando se dá de fato (se se tiver em vista a ação que produz a relação predicamental). De fato, as relações predicamentais distinguem-se realmente pelos seus limites. Uma

relação pode ligar-se a outra pela ação de Deus. A localização assim se define: a *posição formal de uma coisa em um lugar*. Portanto, há uma distinção real entre um lugar real e um imaginário, onde [algo] se encontra e a coisa localizada. E é possível mudar o espaço? Minimamente. Pensarás corretamente se afirmares que duas coisas podem trocar de lugar por ação de Deus. Pergunta: uma situação pode ser mudada em outra pela ação de Deus? A coerência pede resposta afirmativa. Costumeiramente divide-se a ubiquação⁹² (situação) em definidora e circunscritiva. A situação definidora assim se conceitua: a *forma intrínseca, que não descreve integralmente a coisa, onde quer que esteja*. A situação circunscritiva, por sua vez: a *forma intrínseca não descreve a coisa integralmente, no lugar onde esteja*. É certo que qualquer coisa criada, se levarmos em conta sua localização, veremos sua pertinência. Todavia, resta uma pergunta: seria possível alcançar o não divisível do espaço divisível? A resposta é negativa.

Punctum IX – Pro Actione, & Passione

Dari actionem, quae definitur: immediatus influxus, quo aliquid sit, sive dependet: & distingui a principio, & termino est communior Philosophorum sententia. Controvertia tamen est: utrum de facto actiones distinguantur a principio, & termino realiter, an modaliter? Respondeo distingui realiter; ac proinde realitates esse, & non modos. Unde ulterius scies, de facto solam unionem esse modum. An vero possibilis sit actio indistincta a principio, vel a termino? Distinctione opus est; dicimus igitur, possibilem esse actionem indistinctam à termino: quoad distinctionem a principio, dicimus, impossibilem esse actionem indistinctam a causa increata; possibilem tamen esse actionem indistinctam a causa creata. Actio, quae de facto datur, respicit essentialiter suum principium. Rogabis: An actio de facto possit

⁹² A razão formal de algo estar neste ou noutro lugar.

variare suum principium? Non. Una actio postest ab alia fieri, tanquam a principio. Dubium maius est: possitne una actio fieri divinitus ab alia, tanquam per causalitatem? In nostris principiis standum est pro parte affirmativa. Grandis controversia est: utrum actio creativa possit divinitus educi, & eductiva creari? Resolvimus, quanvis a communi philosophandi via in hoc recedamus, affirmative. Actio, quae de facto datur, respicit essentialiter suum terminum. Ad diversitatem actionum sufficit diversitas principii, vel termini. Passio definitur: influxus, mediante quo, aliquid recipitur. Distinguitur realiter a principio, & termino, quos respicit essentialiter; nec illos potest variare; ab illis specificatur; potest una fieri per aliam, & ab alia, id est, recipi; potest creari. Dubium adhuc est: utrum passio distinguatur ex natura rei ab actione eductiva? Negativam sententiam acriter tenemus; solumque ei concedimus distinctionem ex parte actus. Quaeres tandem: Num passio distinguatur realiter a passio, & subjecto? Quare non?

Ponto IX – A ação e paixão

A ação define-se como *efluxo mediante o qual um ser sai de si para fazer algo ser ou derive de algo*. A maneira de ver mais comum entre os filósofos é que uma ação tem um princípio e um termo. Mas resta uma controvérsia: nas ações distinguem-se de fato, ou seja, realmente, um princípio e um termo ou apenas modalmente? Respondo que a distinção é real, pois as ações são reais e não apenas modos de ser. Disto compreenderás ulteriormente que apenas a ação e união são modais. É possível uma ação em que não se distinga o princípio do termo? Seria possível uma ação na qual não se distinguisse seja o princípio, seja o termo? Aqui se faz mister outra distinção: nestas circunstâncias é possível uma ação indistinta quanto ao termo, conforme o entendemos. No que respeita à distinção quanto ao princípio, dizemos ser impossível uma ação indistinta, também em referência à causa incriada. Todavia é possível uma ação indistinta, quanto à causa criada. A ação

concretamente realizada diz respeito essencialmente a seu princípio. Uma questão possível: uma ação concreta pode variar de princípio? Não. Uma ação pode surgir a partir da outra, que lhe servirá de princípio. Uma dúvida mais grave é: poderia uma ação, por intervenção divina, surgir de uma outra, como num influxo de causalidade? Segundo nossos princípios, tendemos à afirmativa. Esta é uma grande controvérsia: poderia uma ação criadora ser produzida por Deus e, por isso, tornar-se criadora? Respondemos afirmativamente a esta questão, mesmo se por este caminho nos desviamos do caminho mais comum dos filósofos. A ação concreta diz respeito principalmente a seu termo. Para que haja diversidade das ações basta que haja diversidade do princípio ou do termo. A paixão assim se define: *o influxo mediante o qual alguma coisa é recebida*. Ela distingue-se realmente pelo princípio ou pelo termo, com os quais relaciona-se de modo essencial. Seu princípio e termo não podem variar, pois são eles que a especificam. Uma paixão pode ser causada por outra ou a partir da outra, isto é, pode ser recebida e pode ser criada. Ainda resta uma dúvida: será que a paixão se distingue da ação quanto à natureza? Sustentamos tenazmente a opinião contrária. Só concordamos com essa distinção, do ponto de vista do ato. Por fim, outra pergunta: uma paixão distingue-se realmente de [outra] paixão e ainda do seu sujeito? Por que não?

Punctum X – Pro reliquis Praedicamentis

Communiter solet definiri situs: forma intrinseca, per quam res est in loco, certa quadam partium dispositione. Unde eruitur, rem spiritualementem, & indivisibilem non habere situm. Dubium modo est: an situs distinguatur ab Ubi? Assero 1. situs distinguitur ab ubi definitivo eo modo, quo ubi definitivum distinguitur a circumscriptivo, scilicet, non distinguitur essentialiter physice, sed solum logice, si utrumque sumatur reduplicative. Assero 2. situs nullo modo, nec virtualiter, distinguitur ab ubi circumscriptivo. Duratio alia est extrinseca, intrinseca alia. Duratio extrinseca nihil

aliud est, quam tempus extrinsecum commensurans res durantes, sive hoc tempus sit imaginarium, sive sit reale, scilicet Duratio Primo Mobilis. Duratio intrinseca (de qua hic) est forma intrinseca rei duranti, per quam ipsa res correspondet tempori. Et communiter definitur: permansio rei in sua existentia. Nos tamen meliorem definitionem cudimus in hunc modum: forma intrinseca, per quam res formaliter correspondet tempori. Ex qua definitione deduces, rem in uno tantum instanti existentem durare. Quaestio hic est: sitne duratio forma distincta a re durante? Placet affirmativa sententia; & afferimus distingui realiter. Unde sequitur posse existere separatam a re durante. Una duratio potest durare per aliam. Potest suum effectum praestare in alieno subjecto. Eadem res potest durare simul per plures durationes proprias, vel alienas. Duratio non potest mutare tempus; nec potest esse indivisibilis ad tempus divisibile. Habitus, sive vestis, in quo sensu hic usurpatur, sic solet definiri: corpori, & eorum, quae circa corpus sunt, adjacentia. Praedicamentus habitus consistit in denominatione accidentali extrinseca, proveniente a re, quae fit unum per se, verbi gratia a vest; & non consistit in aliqua entitate, seu modo intrinseco. Quaeres adhuc: Unde desumatur ratio habitus, a substantia, an a figura? Resp. aliquando desumi a substantia; aliquando a sola figura; aliquando ab utranque. Si tandem curiose roges: quibus rebus competat ratio habitus? Dicimus competere omnibus rebus tam animatis, quam inanimatis, quae vestiuntur, armantur, ornantur, etc.

Ponto X – Os outros predicamentos

Habitualmente assim se define a posição: *a forma intrínseca, pela qual uma coisa encontra-se em certo lugar, com certa disposição de suas partes*. Daí entende-se que uma substância espiritual e simples não tem posição. A dúvida agora é: a situação é diferente do lugar [onde]? Tenho duas assertivas: a primeira, a situação distingue-se do lugar [onde] relativo à definição do mesmo modo

que o lugar definidor se distingue do lugar delimitador, ou seja, distingue-se, não de maneira essencial, natural, mas é uma distinção lógica se os dois forem tomados de maneira reduplicativa. A segunda, a situação, de modo algum, nem mesmo em potência, distingue-se de lugar delimitador. A duração pode ser extrínseca ou intrínseca. A duração extrínseca nada mais é que o tempo exterior, medido em função da coisa que durou, seja este tempo imaginário ou real, como *a duração do primeiro móvel*. A duração intrínseca (da qual tratamos aqui) é a forma intrínseca à coisa que dura, pela qual a própria coisa corresponde a um certo tempo. Normalmente assim se define: *a permanência da coisa em sua existência*. Todavia, nós cunhamos uma definição melhor deste modo: *a forma intrínseca, pela qual a coisa formalmente corresponde ao tempo*. Desta definição podemos deduzir que a duração da coisa corresponde ao instante enquanto durar. Surge uma questão: seria a duração uma forma diferente da coisa que dura? A resposta deve ser afirmativa e traremos uma distinção real. Disto se segue que a duração pode existir separada da coisa que dura. Uma duração pode ser função de outra. Seu efeito pode estar estampado em outro objeto. Uma mesma coisa pode durar ao mesmo tempo por durações diversas, próprias ou de outras. A duração não pode mudar o tempo, nem pode ser indivisível, em um tempo divisível. A roupagem, a veste (o hábito), no sentido em que é aqui usada, costuma definir-se deste modo: *o corpo e as coisas que lhe estão ao redor*. O predicamento reveste-se de um nome accidental extrínseco, oriundo da coisa que, sendo em si mesma una, não consiste no próprio revestimento nem em outro ente, ou de modo intrínseco. Ainda se pode perguntar: de onde se toma o revestimento (*habitus*) da razão: da substância ou da figura? Resposta: algumas vezes da substância, outras da figura, algumas vezes de ambas. Todavia pode alguém ainda estar curioso: a que tipo de coisa compete o revestimento (*habitus*) da razão? Dizemos que corresponde a todas as coisas, tanto animadas, como inanimadas, que se vestem, que se armam, que se ornamentam, etc.

Punctum XI – Pro Possibilitate aliquorum Entium

Illae entitates, ex quarum positione extra causas nulla sequeretur contradictio, nec implicantia, dicuntur, & sunt possibiles; e contra vero censentur eae entitates, ex quarum positione extra causas sequeretur implicantia, & contradictio. Petis igitur: Utrum possibilis sit creatura essentialiter infinita in aliquo certo genere, vel specie? Negativa sententia tutior est. Probabilior etiam sententia iudicat, impossibilem esse creaturam omnium maximam. Inferes: ergo etiam implicat creatura omnium minima. Lubenter damus illationem. Non levis controversia hic est: num, scilicet, possibilis sit entitas creata essentialiter aeterna, vel necessario existens? Resolvo 1. Impossibilis est creatura essentialiter aeterna a parte antea. Resolvo 2. Etiam implicat creatura essentialiter aeterna a parte post, sive quae ita ex vi suae existentiae sit essentialiter determinata ad durandum, ut post productionem sui non possit destrui. An vero possibilis sit creatura essentialiter durans saltem per horam? Ad huc constanter negamus. Communis doctrina admittit possibilitatem substantiae spiritualis realis non intellectivae. Controvertitur: Utrum possibilis sit substantia spiritualis intellectiva, non volitiva? Affirmative. Maius dubium est de possibilitate substantiae spiritualis volitivae, non intellectivae. In primis certum est implicare substantiam volitivam liberam, quae non sit intelectiva. Deinde loquendo de substantia volitiva non libere, sed necessario, adhuc illius possibilitatem negamus.

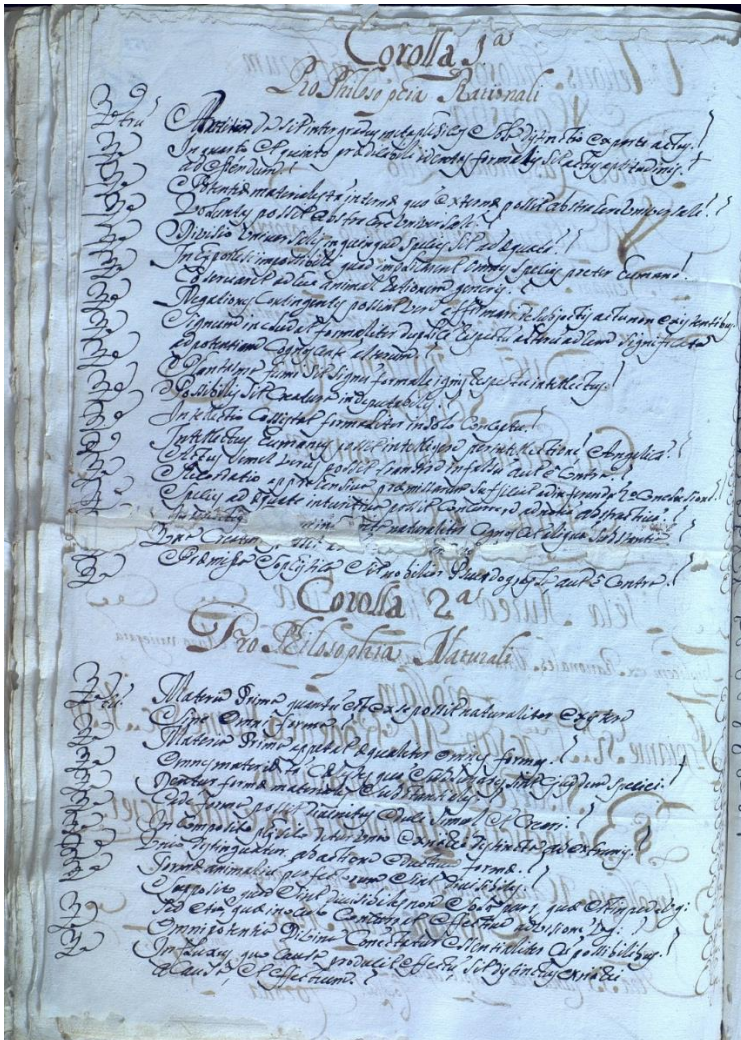
Ponto XI – A possibilidade de outros entes

São chamados de possíveis aqueles entes cuja vinda ao ser não contradiga uma causa externa, nem suas implicações. Em sentido contrário, estão aquelas coisas cuja existência julgamos ser contraditória às causas e aos seus desdobramentos. Uma questão levanta-se: seria possível uma criatura infinita, em algum gênero ou espécie? A decisão mais segura é pela negativa. Tem maior

probabilidade de acerto julgar ser impossível que uma criatura seja a maior de todas. Alguém pode perguntar: isso descarta também uma criatura menor que todas? Concordamos de bom grado. Mas a controvérsia não é pequena. Com efeito, seria possível um ente criado essencialmente eterno ou necessário? Assim resolvo, pois, em primeiro lugar, é impossível uma criatura eterna por natureza (*a parte ante*), isto é, que não tenha tido começo. Em segundo, uma criatura eterna (*a parte post*), isto é, que não tenha fim, ou seja, que pela força de sua existência esteja essencialmente determinada a durar, de modo que, depois de criada, não possa ser destruída. Será possível por acaso uma criatura que exista essencialmente mesmo por uma hora? Negamos de novo, com a mesma força. A doutrina mais comum admite a possibilidade de uma substância espiritual real, não intelectiva. A discussão aqui é: seria possível uma substância espiritual intelectiva, mas não dotada de vontade? Respondemos afirmativamente. Dúvida maior é a possibilidade de uma substância espiritual, dotada de vontade, mas não intelectiva. A própria alternativa coloca a possibilidade de uma substância volitiva e livre, embora não intelectiva. Por isso negamos a possibilidade de se falar de uma substância volitiva não livre, mas movida por necessidade.

Eboraë, Cum facultate Superiorum, ex Typographia Academiae Anno Domini 1723.

Évora, com aprovação dos superiores. Tipografia da Universidade. Ano do Senhor de 1723.

5.7. Quaestiones quodlibetales⁹³

⁹³ Catálogo Eborense, nº 44, Fólios 153-154 (3 fólios manuscritos). Quaestiones quodlibetales não é um texto, mas um catálogo de questões próprias aos assuntos em debate. Ele permite uma visão básica do que se estudava e debatia, por isso justificamos o título e a própria forma de tradução, isto é, abaixo de cada questão apresentamos a tradução. Ademais, inserimos após a tradução dos títulos os temas gerais das questões.

Melioris Philosophiae, et Scientiarum Magistrae, Puriori Castimoniae Lilio, Martyrum ad vivum expresso Prototypo, Deinani Philosophia triumphum publicem reportanti, Ingeniorum Philosophico inpulvere decertantium Duci Vigilantissimae, scilicet Catharinae Sanctissimae, Auri Textilis, sive, Telae Aureae Philosophicae, Triplicem ex Rationalis, Naturalis, et Transnaturalis Philosophiae Auro variegata Corollam. Aptante R. P. ac Sap. M. Roderico Homem Soc. Jesu. Sistit Reverenter impositurus Benedictus da Fonseca⁹⁴, ex eadem Societ. In Collegio Maragnaniensi ejusdem Societ. integra dies hujus. Glorious Corolla Apex: Utra D. Catharinae Capiti aptior Corolla Virginis, Martyris an Magistrae?

À mestra maior da filosofia e das ciências, ao mais puro lírio de castidade, modelo acabado de vida dos mártires, que traz o marco da Filosofia para o impulso filosófico do pensamento comprometido, conduzido pela mão vigilante de Santa Catarina, o enredo áureo, ou seja, a tessitura de ouro da Filosofia em sua tríplice subdivisão em

⁹⁴ O nome de Bento da Fonseca (*1702 +1781) consta entre os alunos, por isso aporta uma grande novidade, pois como afirma S. Leite, toda a formação acadêmica de Fonseca aconteceu no Brasil onde ele “estudou, laureou e ensinou”, embora no retorno a Portugal, tenha desempenhado funções burocráticas relevantes. Isso demonstra uma considerável maturidade acadêmica do Colégio Maranhense, o que, por si mesmo, atesta a seriedade do ensino colonial e o respeito reinol pela instituição (Leite 2006: VIII, 243-252 e, precisamente, em 243): “Bento da Fonseca foi *Professor, Administrador e Cronista*. Nasceu a 16 de Abril de 1702 em Anadia, perto de Aveiro. Filho do Boticário Manuel da Silva e de sua mulher Maria da Fonseca de Figueiredo. Entrou na Companhia de Jesus a 4 de Março de 1718 e dois anos depois embarcou para as Missões do Maranhão e Pará, onde estudou e foi Professor de Teologia e Filosofia em que se laureou. Fez a profissão solene no Maranhão, a 15 de Agosto de 1735, recebendo-a Inácio Xavier. Administrador da Residência da Madre de Deus no Maranhão. Homem superior e clarividente. Se dependesse de si teria largado as Aldeias em 1734, ainda que fosse ‘deixar as ovelhas entre os lobos’. Considerou-se falta de zelo, e não o quis a Corte. Colocou-se dentro do *status quo*, com talento e prudência, sendo estimado por todos, mas o seu parecer a El-Rei (1746) era que se proibisse totalmente a escravidão dos Índios e se renovassem as leis de 1 de Abril de 1680 (de Vieira). Enquanto foi Procurador Geral em Lisboa prestou serviços a inúmeras pessoas, que a ele recorriam, incluindo muitas que depois se revelaram perseguidoras, entre outras o Prelado Bulhões, do Pará. Durante a estada na Corte coligiu documentos e redigiu capítulos para a *História* da sua Vice-Província, papeis que colocou à disposição do P. José de Moraes. Já estava em Lisboa em 1739, assumindo pouco depois o cargo de Procurador Geral das Missões do Maranhão e Pará; e ainda se encontrava no seu posto quando se deu a reviravolta na Corte e a perseguição geral. Foi primeiro desterrado de Lisboa para Bragança; a seguir ao Terremoto de 1755 voltou a Lisboa, donde de novo o mandaram para o Canal (Mondego) e Paço de Sousa, até ser encerrado nos Cárceres de Almeida, donde passou em 1762 para os de S. Julião da Barra. Saiu deles com vida ao restaurarem-se em Portugal as liberdades cívicas. E foi para Anadia, sua terra natal, onde faleceu a 27 (ou 21) de Maio de 1781.”

Racional, Natural e Transnatural. Supervisor⁹⁵ Reverendíssimo Padre e Sapientíssimo Mestre Rodrigo Homem, SJ. Reverentemente apresenta Bento da Fonseca, SJ. No Colégio do Maranhão, também da Companhia de Jesus, concluído neste dia [25 de novembro⁹⁶]. Gloriosa altíssima coroa: qual é a mais conveniente coroa da digníssima Catarina: virgem, mártir ou mestra?

Corolla 1^a – Pro Philosophia Rationali

Corolário 1^o – Sobre a Filosofia Racional (Lógica e Teoria do Conhecimento)

Utrum aptior dissit inter gradus metaphysicos solo distinctio ex parte actus?

Se é apropriado dizer que entre os graus metafísicos há diferença apenas da parte dos atos?

Utrum in quarto et quinto praedicabili id entes formalis sit actus aptitudinis ad essendum?

Se entre o quarto e quinto predicáveis [a saber: a propriedade e os acidentes] dos entes formais há uma aptidão ao ser?

Utrum potentiae materiales tam internae quam externae possit abstrahere universalem?

Se da potência material tanto interna quanto externa abstrai-se o universal?

Utrum voluntas possit abstrahere universalem?

Se a vontade pode abstrair o universal?

Utrum divisio universalis in quinque species sit adaequatam?

Se a divisão em cinco categorias universais é adequada?

⁹⁵ Tanto no Catálogo Eborense, nº 34, Fólios 119-120 quanto neste, as palavras *aspirante* e *aptante* parecem remeter a alguma forma típica da expressão do verbo *apto* no sentido de *equipar* e *supervisionar*, o que identifica Rodrigo Homem como tal neste e noutros textos. Segundo o DEL, *aspirante* traduz-se por *assistente* ou *supervisor*, o que calha perfeitamente com a condição local do lente.

⁹⁶ Para os textos não datados, poderia ser a data da celebração do patrono da dedicação, nesse caso, Catarina de Alexandria, virgem, mártir e santa auxiliar que viveu entre 287 e 305 em Alexandria, Egito.

Utrum in hypothesi impossibili quod implicant omnes species preter humano?

Se a hipótese [divisão em cinco categorias] implica que é impossível a todas as espécies, exceto à humana?

Utrum conservant ad huc animal rationem generis?

Se o animal raciocina apenas para conservar o seu gênero?

Utrum negationes contingentes possint vero affirmari voce subjectis actu non existentibus?

Se as negações contingentes podem verdadeiramente ser ditas mesmo de algo que não existe em ato?

Utrum signum includat formaliter duplicem respectum alterum ad rem significat ad potentiam cognoscentem ad rerum?

Se o signo inclui formalmente duplo aspecto: um, a respeito da coisa significanda e outro, a respeito da capacidade cognitiva da coisa?

Utrum phantasma fumi sit signum formale ignis respectu intellectus?

Se a representação claríssima é signo formal a respeito do intelecto?

Utrum possibilis sit creatura indeputabilis?

Se é possível uma criatura a que não se possa atribuir significado algum?

Utrum intellectio consistat formaliter in solo conceptu?

Se a intelecção consiste formalmente apenas no conceito?

Utrum intellectus humanus possit intelligere per intellectionem Angelica?

Se o intelecto humano pode inteligir por meio da intelecção angélica?

Utrum actus semel verus possit transito in falsum aut e contra?

Se um ato pode ser, num momento, verdadeiro e em outro, falso e vice-versa?

Utrum recordatio apprehensiva praemissarum sufficit ad inferendum quartae conclusionem?

Se recordar uma premissa apreensiva é suficiente para inferir uma quarta conclusão?

Utrum species ad quest intuitiva possit concurrere ad notitiam abstractivam?

Se uma opinião intuitiva pode contribuir para uma intuição abstrativa?

Utrum (...⁹⁷) naturaliter cognoscet aliquam substantiam?

Se (...) naturalmente conhece outra substância?

Utrum una creatura possit (...⁹⁸)

Se uma criatura pode...

Utrum praemissa sophistica sit nobilior pseudographa, aut e contra?

Se uma premissa sofística tem mais valor que um falso juízo e vice-versa?

Corolla 2^a – Pro Philosophia Naturali

Corolário 2^o – Sobre a Filosofia Natural (Física)

Utrum materia prima quantum est ex se possit naturaliter existere sine omni forma?

Se a matéria prima por própria natureza pode existir sem qualquer forma?

Utrum materia prima appetit aequaliter omnis formas?

Se a matéria prima se dispõe igualmente a receber todas as formas?

Utrum omnes materiae tam caelestes quam sublunares sint ejusdem speciei?

Se todas as matérias, tanto celestes quanto sublunares, são da mesma espécie?

Utrum dentur formae materiales substantiales?

Se existe forma material substancial?

Utrum eadem forma possit divinitus educi simul et creari?

⁹⁷ Aproximadamente quatro palavras ilegíveis.

⁹⁸ Restante da frase completamente ilegível.

Se a mesma forma pode por ação divina ser criada e, ao mesmo tempo, criar?

Utrum in composito physico detur unio externa rei distincta ab extremis?

Se nos compostos físicos, a união externa da coisa é distinta de seus componentes?

Utrum unio distinguatur ab actione educativa formae?

Se a união se distingue do ato produtor da forma?

Utrum formae animalium perfect rem sint divisibilis? Supposito quod sint divisibiles non solum pars quae est in pedalis: sed etiam quae in oculo concurret effectivum ad visionem, verbi gratia?

Se as formas animais, perfeitas em suas espécies, são divisíveis? Supondo-se que sejam divisíveis não somente em partes quanto o é no todo: mas [seria] do mesmo modo que os olhos produzem efetivamente a visão, por exemplo?

Utrum omnipotentia divina connectatur essentialiter an possibilibus?

Se a onipotência divina se conecta, essencialmente, aos possíveis?

Utrum influxus quo causa producit effectum sit distinctus externa rei a causa et effectum?

Se no dinamismo que a causa produz um efeito distingue-se externamente a causa e o efeito?

Utrum idem possit seipsu divinitus reproducend?

Se o mesmo dinamismo pode ser causado pela ação divina?

Utrum causa prima concurrat cum secundis per eandem numero actionem?

Se a causa primeira concorre com as segundas em mesmo número de ações?

Utrum sola substantia sit principium productivum quo alterius substantia?

Se uma substância seria princípio gerador de outra substância?

Utrum accidens possit naturaliter esse principium productivum principale substantiae?

Se o acidente pode naturalmente ser princípio produtivo principal da substância?

Utrum idem actus possit pendere ad duplici fine adaequato in ratione causae?

Se um mesmo ato pode tender a dois fins, desde que seja adequada a sua causa?

Corolla 3^a – Pro Philosophia Transnaturali

Corolário 3^o – Sobre a Filosofia Transnatural (Metafísica)

Utrum ens transcendat differentias?

Se o ente transcende as diferenças?

Utrum veritas entis transcendens consistat formaliter in negativo?

Se a verdade do ente transcendente consiste formalmente no negativo?

Utrum existentia entis distinguatur ex natura rei ab illius essentia?

Se a existência do ente se distingue da natureza da coisa em sua essência concreta?

Utrum accidens possit divinitus existere per existentiam alienam?

Se os acidentes divinos podem existir por existência alheia?

Utrum accidens producat cum naturaliter sui prima unione ad subjectum?

Se o acidente produz, naturalmente, sua união primeira a um sujeito?

Utrum accidens quod defacto detur divinitus positum extra subjectum possit naturaliter operari?

Se o acidente, por ação divina, pode operar naturalmente fora do sujeito?

Utrum in rerum natura dentur modi?

Se na natureza das coisas se dão os modos?

Utrum subsistentia distinguatur realiter an modaliter a natura?

Se a subsistência distingue a natureza real e modalmente?

Utrum subsistentia creata sit aliquid negativum tam positivum?

Se a subsistência criada tem algo tanto negativo quanto positivo?

Utrum possibilis sit subsistentia virtualiter tantum distincta a sua natura?

Se os possíveis têm subsistência virtualmente tão distinta de sua natureza?

Utrum natura virtualiter tantum distincta a sui subsistentia possit?

Se a natureza virtual e distinta possui subsistência por si mesma?

Utrum est huc divinitus subsistere, et terminari per aliam?

Se o subsistir de início dá-se por ação divina, e se termina por outro?

Utrum actio (...⁹⁹) alienam quo ad secundum esse?

Se a ação (...) de acordo com o que era o outro?

Utrum subsistentia dato quod sit modus possit terminari natura aliena?

Se um dado modo de subsistência pode terminar por natureza alheia?

Utrum intensio in qualitatibus fiat per additionem gradus ad gradum?

Se a intensidade qualitativa se faz por adição de grau em grau?

Utrum gradus per quos sit intensio sint homogenei?

Se os graus de intensidade são homogêneos?

Utrum una actio possit divinitus fieri per aliam tanquam per causalitatem?

Se uma ação divina pode fazer-se tanto por outro quanto por causalidade?

Utrum actio creativa possit divinitus educi et eductive creari?

Se a ação criativa divina pode ordenar e formar o criar?

Utrum ubi sit forma ex natura rei distincta a re ubicata?

⁹⁹ Uma frase com diversas palavras completamente ilegíveis.

Se o lugar [*onde*¹⁰⁰] se situa a forma por natureza da coisa distingue-se da coisa situada?

Utrum ubi rei indivisibilis ad spatium divisibile sint indivisibile?

Se o lugar [*onde*] as coisas indivisíveis tornam o espaço divisível às coisas indivisíveis?

Utrum saltem possibile sit ubi indivisibile ad spatium divisibile?

Se o possível, pelos menos, torna o lugar [*onde*] indivisível no espaço divisível?

Utrum qualibet pars compositi habeat suam specialem ubicationem?

Se qualquer parte do composto tem sua ubiquação [situação] especial?

Utrum duratio sit formaliter distincta a re durante?

Se a duração é formalmente distinta da coisa durante?

Utrum relatio praedicamentalis distinguatur ex natura rei ab extremis?

Se a relação predicamental se distingue da natureza da coisa em seus limites?

¹⁰⁰ A tradução de *ubi* por *onde* mantém-se fiel ao literal, mas pode também traduzir-se por *o lugar*.

VI

Conclusão

Isto não é uma conclusão. Então, por que esse título? – Cremos facilmente que o fim de um texto necessita de uma conclusão, ou seja, de uma avaliação e recolha dos resultados gerais da pesquisa. Enquanto avaliação geral, concordamos que isto seja uma conclusão, porém somos céticos quanto à possibilidade de estabelecer, já neste momento, um elenco de afirmações cabais sobre a filosofia praticada na terras tupiniquins. Nesse sentido, o que apresentamos é apenas a proposição, a colocação ou, se quiserem, a provocação ao longo caminho que existe à frente. Há métodos diversos para situar a história do pensamento e muitos têm sido, verdadeiramente, profícuos. Desde as obras de Sílvio Romero, João Cruz Costa, Luís Washington Vita, Antônio Paim, Serafim Leite, Rubens Borba de Moraes, Jorge Jaime, Antônio Joaquim Severino, Luiz Alberto Cerqueira, Paulo Margutti, Ivan Domingues até as de origem estrangeira, Palmira Moraes Rocha de Almeida, Leopoldo Zea, Carlos Beorlegui, Juan Carlos Scannone, Walter Bernard Redmond, entre outras, há um sincero e arguto propósito de situar, de alguma forma e por diferentes métodos, a história do pensamento latino-americano e brasileiro e granjear-lhe cidadania na história do pensamento ocidental. Recentemente, Enrique Dussel, Eduardo Mendieta e Carmen Bohórquez editaram uma extraordinária obra sobre *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino”* (2009) que abarca a história do pensamento de 1300 a 2000. Esse rol já bastante extenso de grandes autores impõe-nos uma tarefa longa e árdua: situar os elementos da história do

pensamento que pesquisamos acerca do Brasil não apenas em relação à história desse Estado-nação (tão dilacerado politicamente a ponto de não sabermos se subsistirá como Estado democrático de direito graças, em grande parte, à deliberada obra de desconstrução das estruturas sociais e políticas desenvolvidas por nossos políticos), mas em sua relação direta e impreterível com a história do pensamento latino-americano e com a história do pensamento global. Afinal de contas, não somos geneticamente ocidentais, isto é, descendentes primários do Velho Mundo, mas resultado da evolução e migração milenar dos asiáticos que povoaram esse continente há doze ou quinze mil anos até o tempo do hiato colonial em que se misturaram as raças europeia e africana aos povos originários. Certo é que somos obra de uma multiplicidade genética e morfológica genial e não apenas isso: nascemos do refazimento dos europeus deseuropeizados, dos africanos desafricanizados e dos povos originários desterritorializados. Somos uma matriz genética, morfológica, cultural e histórica produzida na miscigenação. Por isso, o modelo de pensamento mais torpe para pensar o latino-americano é o arianismo. Somos tudo, menos arianos. Nascemos do refazimento genético, morfológico, cultural, histórico, etc., no sentido atribuído por Darcy Ribeiro às formas de refazimento. Nesse sentido, somos o território da multiplicidade étnica, racial e cultural mais bem composto do mundo e talvez seja justamente por isso que o pensamento latino-americano soe quase incategorizável, avesso à ideia de sistema, intraduzível em matrizes escolares de pensamento. Essa multiplicidade revela-se igualmente nos métodos de tantos e tão valiosos autores como os elencados acima. Por essa razão, uma tentativa de definir o lugar do pensamento brasileiro e/ou latino-americano soa tão desconfortável a grande parte dos historiadores. Exatamente por isso e parafraseando Foucault – isto não é uma conclusão, mas apenas uma provocação! O exercício realizado nessas páginas tem a pretensão de ser apenas e somente isso: um exercício de método.

Dizemos isso para situar claramente o lugar a partir de onde pensamos, a saber: sem nenhuma falsa modéstia, situamos este trabalho como um exercício metódico de leitura da história do ensino no Estado do Maranhão. Detivemo-nos apenas em um estrato bastante reduzido de escritos – trabalhos acadêmicos de Rodrigo Homem – que, naquele momento, foram ensinados nesse Estado, uma realidade ainda separada pela geografia e história do que se considera atualmente a totalidade do Estado brasileiro. Rodrigo Homem foi apenas um entre os demais lentes do Colégio Maranhense, por isso, antes de qualquer precipitação, cumpre recordar três elementos que julgamos imprescindíveis para estabelecer alguma premissa, sinceramente, conclusiva sobre a história do pensamento brasileiro: em primeiro lugar, *conhecer a história do ensino* – tanto os lentes quanto os colégios que existiram – a partir dos documentos que restam da obra do pensamento realizado nessa parte do continente. Este ponto parece-nos decisivo, porque nossas referências reduzem-se quase que apenas à história dos colégios jesuíticos tão bem escrita, dentro dos seus interesses próprios, por Serafim Leite. Entretanto, temos a grata satisfação de anunciar que continuamos essa pesquisa acerca do Colégio Maranhense, mas estamos ampliando o escopo da mesma, porque o ensino franciscano mato-grossense parece igual ou talvez até mais sistemático que aquele, por isso já estamos trabalhando nas referências que nos foram gentilmente cedidas por Maria Camps.

Em segundo lugar, há a *necessidade de situar os métodos* desenvolvidos pelos diversos autores da “história do pensamento” nesse continente, porque existe uma variedade bastante extensa e, apenas a título de exemplo, tal variedade pode ser bem entendida da seguinte forma: Ivan Domingues elege Francisco de Faria e Bento da Fonseca como possíveis tipos ideais de intelectuais coloniais e não discordamos, mas se considerarmos e compararmos a eleição de dois nomes à historiografia de Jorge Jaime veremos quatro ou cinco centenas de nomes de prováveis candidatos a “pensadores ou filósofos” brasileiros. Esse exemplo apenas ilustra o quanto é

complexa a tarefa de identificar e delimitar um rol de nomes de “pensadores” que, de fato, não apenas trabalharam materialmente com a transmissão de elementos de história da filosofia, mas contribuíram, efetivamente, para a formação da *intelligentsia* brasileira e latino-americana. Alie-se à questão a possibilidade de pensarmos as influências provenientes dos literatos-filósofos como sugerem Benedito Nunes e Paulo Margutti. Assim sendo, teríamos uma miríade quase infinita de candidatos potenciais a escritores-filósofos. O segundo elemento, portanto, é o método para estudo e delimitação da história da ideias e possível identificação dos candidatos a verdadeiros filósofos latino-americanos e brasileiros. O exemplo proposto através dos três autores – I. Domingues, J. Jaime e P. Margutti – coloca os estudiosos da história do pensamento entre a cruz e a espada, isto é, diante da tarefa imperiosa de constituir um método, porque poderiam simplesmente eleger tipos ideais, elencar todos os escritores nacionais ou incluir até os literatos-filósofos e, dependendo das opções, no momento mesmo da escolha, saberão que jamais alcançarão seus objetivos. Por isso, estudar os métodos desses autores e estabelecer um método razoável talvez seja a segunda grande tarefa do candidato a historiador das ideias nesse continente.

Em terceiro lugar, *estabelecer diálogos multilaterais*: é possível e conveniente pensar, por exemplo, o sentido da *intelligentsia* brasileira e latino-americana sem considerar as contribuições da geografia humana de Milton Santos, da sociologia de Gilberto Freyre, da antropologia de Darcy Ribeiro, da teoria da dependência econômica de Raúl Prebisch, da geoeconomia de Eduardo Galeano, ou das relações entre teologia e filosofia na formação da ética da libertação? Nenhum intelectual pensa apenas seu país, porque toda ideia radicalmente original cunhada à luz de uma realidade denota valores de alcance mundial. Nesse sentido, um conceito filosófico qualquer não tem nacionalidade. Ele pertence ao patrimônio da história das ideias sem, no entanto, perder o vínculo com a realidade de onde proveio. Esses diálogos em vistas de

identificar as contribuições de fato significativas para a história das ideias não podem se restringir a uma disciplina, pois em tempos de pensamento global e interdisciplinar, qualquer tentativa de encontrar um “filósofo puro-sangue” talvez soe um pouco anacrônico. Dizemos isso pensando nos maiores representantes vivos da história do pensamento filosófico – Jürgen Habermas, Judith Butler, Martha Nussbaum, Amartya Sen – que não se restringem ao diálogo apenas nas esteiras do pensamento filosófico nem provêm exclusivamente da teia filosófica. E outro aspecto desses diálogos multilaterais aponta a necessidade e capacidade de situar o pensamento filosófico nacional em relação à história do pensamento latino-americano e mundial. Não dá mais para pensar sem reconhecer que estamos todos na mesma aldeia global. Entretanto, isso não significa render-nos a generalizações “new age” da filosofia. Ao contrário, impõe-se a tarefa de estudar atenta e rigorosamente a história das ideias desse Estado-nação sem perder de vista os diálogos multidisciplinares e as relações com a história do pensamento humano. Dito isso, cremos que nenhum leitor duvide de que os três elementos destacados – conhecer a história do ensino, necessidade de situar os métodos e estabelecer diálogos multilaterais – não é tarefa para um iniciante nem apenas para um autor, mas para os diversos intelectuais que se interrogam sobre o sentido, a história e o alcance do pensamento nacional. No caso, podemos identificar alguns projetos bem sucedidos que se dedicam à história das ideias no Brasil e na América Latina, além dos elencados acima – veja-se, por exemplo, os projetos de Antônio Joaquim Severino, *A literatura latino-americana de Filosofia da Educação* e *A filosofia da Educação na América Latina*; de Danilo Marcondes de Souza Filho, *O argumento antropológico: o impacto da descoberta do Novo Mundo no pensamento moderno*; de Roberto Pich e Alfredo Culleton, *Scholastica Colonialis: a recepção e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina (séculos 16-18) e as interfaces na Escolástica Ibérica Portuguesa*; de Jacob Schmutz, *The Most Gentile Nation on Earth (O mais gentio do*

mundo). *Late-Medieval Moral Theology and the Conquest of Brazil*, entre outros. Nessa trilha, inscrevemo-nos humildemente como colaboradores no estudo e compreensão da história do ensino filosófico neste país.

Os resultados dessa colaboração acadêmica começaram a aparecer em artigos e livros desde 2012, mas a pesquisa acontece desde a graduação e, sobretudo, a partir de 2002, quando iniciamos a docência na disciplina denominada *Filosofia brasileira*. 2015 foi um marco divisor, porque tínhamos referências indiretas e imprecisas sobre a possível localização de inéditos filosóficos do período colonial. Até aquele momento conhecia-se apenas o escrito de Francisco de Faria que referendava o ensino colonial de filosofia. Pouco antes desse ano, apresentando uma conferência sobre os escritos filosóficos coloniais, fui surpreendido no meio da palestra com uma sábia observação à queima-roupa – *não existem mais, foram destruídos na expulsão dos jesuítas*. Naturalmente, fiquei desconcertado, retratei-me diante dos ouvintes, mas como bom leitor de Guimarães Rosa, recordei-me que *saber não sei muito, mas desconfio bastante* para assumir a possível destruição dos escritos coloniais. Em virtude dessa desconfiança, continuei em busca de referências e, durante o estágio pós-doutoral na Universidade do Porto, tive a grata oportunidade de vasculhar bibliotecas lusitanas nos seus catálogos, mas, principalmente quando era permitido, na parte dos reservados, os manuscritos não catalogados. Foi justamente nessa circunstância que o Fundo dos Reservados da Biblioteca Pública de Évora revelou-se um pequeno paraíso. Lá encontrei os manuscritos que nomeamos *Catalogus Eborensis*, cujo potencial teórico começamos a explorar. Como esses escritos paraenses e maranhenses foram reunidos aos conimbricenses e foram parar em Évora? – Não sei. Felizmente a fúria antijesuítca não os pôs a perder. O que nos leva a conjecturar a possibilidade de inúmeras novas descobertas quicá, inclusive, nalgum canto esquecido esteja o *Cursus Philosophicus* de Antônio Vieira. Nesse sentido, o que fizemos até agora não é senão uma provocação à

pesquisa filosófica. Uma pesquisa que, independente de outros fatores, traz à luz uma série de escritos inéditos. Ela revela tanto escritos quanto autores que são desconhecidos do grande público e permitirá, na melhor das hipóteses, rever alguns equívocos sobre a história do ensino nestas terras. Digo: sem maiores dificuldades é fácil criticar a ação, por exemplo, dos religiosos que apoiaram a escravidão bem como execrar a violência da expulsão jesuítica por Pombal. Não obstante, há que se reconhecer que o ensino colonial aconteceu, bem ou mal, graças à ação dos religiosos e que Pombal ou, mais provavelmente outros indivíduos, preservaram esses escritos que nos permitem, de certa forma, compreender um pouco do que foi a história do ensino colonial. Apontar conclusões sólidas sobre essa pesquisa seria uma grande conquista, no entanto, as únicas palavras que podemos dizer sem medo de cometermos injustiça são: muito já foi feito pelos historiadores do pensamento brasileiro, mas talvez o que ainda se ignora constitua uma tarefa tão grande quanto ou maior que a realizada até o momento; a inediticidade dos escritos talvez não revelará um pensamento filosófico tipicamente tupiniquim nem ao menos uma relação estrita com a história das ideias, mas pode permitir a superação de um esquecimento que, proposital ou não, obsta o acesso à compreensão da história do pensamento nacional e reiteradamente afirma preconceitos como o “viralatismo” intelectual ou a razão ornamental na cultura brasileira. Enfim, pesquisar a história das ideias tupiniquins ajuda-nos a resgatar um compromisso com o pensar a realidade dessa nação profundamente desigual e socialmente injusta e reencontrar nossas raízes de povos originários e africanos intencionalmente relegados às florestas e às senzalas sob a hegemonia branca e, nesse sentido, esta pesquisa está apenas começando...

VII

Referências

- Ab'Saber, A. N. *et alii. A época colonial, t. 1, v. 2: administração, economia, sociedade*. 12ª edição. Introdução geral de S. B. Holanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- Acosta, J. *Historia natural y moral de las Indias*. Biblioteca Virtual Universal, 2003. Disponível em <http://www.biblioteca.org.ar/libros/71367.pdf>. Acesso em 29/12/2017.
- Adorno, Th. *Negative Dialectics*. Translation by D. Redmond. Available in <http://members.efn.org/~dredmond/ndtrans.html> Access in 24/5/2018.
- Almeida, L. P. M. *A imperfeição intelectual do espírito humano: introdução à teoria tomista do conhecimento do outro*. São Paulo: FFNS Medianeira, 1977.
- Almeida, P. M. R. *Dicionário de autores no Brasil Colonial*. Lisboa: Colibri, 2010.
- Aristóteles. *Política*. 3ª edição. Tradução de M. G. Kury. Brasília: Editora UnB, 1997.
- Barrera Vásquez, A. y Rendón, S. (trads.) *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- BBC. *O que faz o Brasil ter 190 línguas em perigo de extinção*. Disponível em <https://www.msn.com/pt-br/noticias/curiosidades/o-que-faz-o-brasil-ter-190-l%C3%ADnguas-em-perigo-de-extin%C3%A7%C3%A3o/ar-BBJQBAf?li=AA kXvDK&ocid=spartandhp> Acesso em 04/03/2018.
- Bethel, L. (org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*, vol. II. 1ª edição. 2ª reimpressão. Tradução de M. A. L. Barros e M. Lopes. São Paulo: EdUSP & Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

Biblioteca Pública de Évora. Fundo dos Reservados: Códice CXV/2-13, folio 375: ***Catalogum Sociorum qui in Missione Maragonensi ante eorum expulsionem numerabantur; et modo post eandem numerantur anno 1684.***

_____. Fundo dos Reservados: Códice CXV/2-13, folio 48ov: ***Cathalogo dos sogeitos q. forão p.^a o Maranhão desde 1615 [1748].***

_____. Fundo dos Reservados, *Ordinationes*, Códice CXVI/2-2, folio 89, nº 4.

_____. Fundo dos Reservados: Códice CXVI/2-2, 135-137.

_____. Fundo dos Reservados: Códice CXVIII/1-1.

Brotherston, G. e Medeiros, S. (orgs.) ***Popol Vuh***. São Paulo: Iluminuras, 2007.

Caminha, P. V. ***Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil***. Portugal: Europa-América, 1987.

Campos, F. A. ***Uma disputa escolástica no século XVIII. Documentário de filosofia no Brasil***. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XVII (1967), p. 203-208.

Carvalho, A. ***Por que só é possível filosofar em grego e alemão?*** Disponível em <http://philosophianarede.blogspot.com.br/2012/05/por-que-so-e-possivel-filosofar-em.html> Acesso em 14/01/2018.

Chauí, M. ***Brasil: mito fundador e sociedade autoritária***. 9ª reimpressão. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2012.

Cícero. ***Dos limites extremos***. In: Pereira, M. H. R. (org. e trad.) ***Romana: antologia da cultura latina***. 6ª edição aumentada. Lisboa: Guimarães / Babel, 2010.

CNBB. ***Ofício Divino: Liturgia das Horas IV***. Petrópolis: Vozes et alii, 1999.

Corbera Mori, A. H. ***A diversidade linguística e cultural latino-americana, os direitos linguísticos dos povos originários e o papel social do linguista***. In: Lima, E. F. & Aurazo de Watson, C. S. (orgs.) ***Identidade e diversidade cultural na América Latina***. 1ª edição. Porto Alegre: Fi, 2017, p. 81-106.

_____. ***Diversidade linguístico-cultural latino-americana e os direitos linguísticos dos povos originários***. In: Garcia, M. V. C; Pereira, G. R.; Berto, F. & Akasha, S. S. (orgs.) ***Seminário ibero-americano de diversidade linguística***. 1ª edição. Brasília: IPHAN/Ministério de Cultura, 2016, v. 1, p. 53-65.

_____. ***Waurá e Mehináku: um breve estudo comparativo***. In: ***Estudos linguísticos***. (São Paulo 1978), v. 41, 2012, p. 196-205.

Cunha, L. A. ***A universidade temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas***. 3ª edição. São Paulo: Unesp, 2007.

Davis, K. C. ***Tudo o que precisamos saber, mas nunca aprendemos, sobre mitologia***. Tradução de M. Porto. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

Derrida, J. ***A farmácia de Platão***. 3ª edição revista. Tradução de R. Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

Descartes, R. ***Meditações***. Tradução de E. Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

Dicionário eletrônico de latim (DEL). Disponível em <https://translate.google.com.br/?hl=pt-BR> Acesso em 13/12/2017.

Domingues, I. ***Epistemologia das ciências humanas. Tomo 1: Positivismo e hermenêutica – Durkheim e Weber***. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. ***Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – ensaios metafilosóficos***. São Paulo: Unesp, 2017.

_____. ***Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados***. In: *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 17, nº 2 (2013), p. 75-104.

_____. ***O taylorismo acadêmico e a filosofia no Brasil: situação e tendências das publicações***. In: Domingues, I. e Carvalho, M. (orgs.) ***Pesquisa e pós-graduação em filosofia no Brasil***. São Paulo: Anpof, 2015.

Enders, A. ***Histoire du Brésil***. Paris: Chandeigne, 2016.

Faria, E. (org.) **Dicionário escolar latino-português**. 3ª edição. Rio de Janeiro: MEC, 1962.

Faria, F. **Conclusiones metaphysicas de ente reali**. Flumine Januarii: Secunda Typographia Antonii Isidorii da Fonseca, 1747.

Fausto, B. **História do Brasil**. 14ª edição atual. e ampl. São Paulo: Edusp, 2012.

Fernandes, F. **Na revolução da democracia**. In: Bosi, A. (org.) **Cultura brasileira: temas e situações**. 4ª edição. 6ª reimpressão. São Paulo: Ática, 2010.

Foucault, M. **O que é um autor?** In: **Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema**. Vol. III. Organização e seleção de textos de M. B. Motta e tradução de I. A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 264-298. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/179076/mod_resource/content/1/Foucault%20Michel%20-%20O%20que%20%C3%A9%20um%20autor.pdf Acesso em 22/02/2018.

Franca, L. **O método pedagógico dos Jesuítas: o “Ratio Studiorum” – introdução e tradução**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

Freyre, G. **Casa-grande & senzala**. Volume II – Intérpretes do Brasil. Coordenação, seleção de livros e prefácio de S. Santiago. Rio de Janeiro: Aguilar, 2002.

Garibay K., Á. Ma. (sel., introd. y notas). **Épica Náhuatl**. México: UCAM, 1993.

Goldschmidt, V. **Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos**. In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 139-147. Disponível em <http://www.jcrisostomodesouza.ufba.br/goldsc.html> Acesso 24/11/2017.

Gomes, J. P. **Os Conimbricenses**. Lisboa: Guimarães, 2005.

González, P. R. **Littera Annuae pro anno 1615 ad P. Provinciale Petrum Oñate**. In: CNBB. **Liturgia das horas IV**. Petrópolis: Vozes et alii, 1999.

Holanda, S. B. (dir.) **História geral da civilização brasileira: I. A época colonial. 2. Administração, Economia, Sociedade**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

- _____. ***Raízes do Brasil***. Volume III – Intérpretes do Brasil. Coordenação, seleção de livros e prefácio de S. Santiago. Rio de Janeiro: Aguilar, 2002.
- Hoornaert, E., ***A Igreja Católica no Brasil colonial***. In: Bethel, L. (org.) ***História da América Latina: América Latina Colonial***, vol. II. 1ª edição. 2ª reimpressão. Tradução de M. A. L. Barros e M. Lopes. São Paulo: EdUSP & Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.
- Johnson, H. B. ***A colonização portuguesa do Brasil, 1500-1580***. In: Bethel, L. (org.) ***História da América Latina: América Latina Colonial***, vol. II. 1ª edição. 2ª reimpressão. Tradução de M. A. L. Barros e M. Lopes. São Paulo: EdUSP & Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.
- Lafaye, J. ***A literatura e a vida intelectual na América Espanhola Colonial***. In: Bethel, L. (org.) ***História da América Latina: América Latina Colonial***, vol. II. 1ª edição. 2ª reimpressão. Tradução de M. A. L. Barros e M. Lopes. São Paulo: EdUSP & Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.
- Las Casas, B. ***Brevísima relación de la destrucción de las Indias***. 17ª edición. Edición de A. Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 2011.
- Le Goff, J. ***Os intelectuais na Idade Média***. 6ª edição. Tradução de M. Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- Leite, S. ***História da Companhia de Jesus no Brasil***. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- _____. ***Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)***. São Paulo et alii: Companhia Editora Nacional, 1940. Disponível em https://archive.org/details/novascartas_jesuiooleit Acesso em 20/02/2018.
- _____. ***O curso de filosofia e tentativas para se criar a universidade do Brasil no século XVII***. In: Verbum. Rio de Janeiro: Universidade Católica, 1948.
- León-Portilla, M. ***Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares***. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Llamas, B. et alii. ***Ancient mitochondrial DNA provides high-resolution time scale of the peopling of the Americas***. DOI: 10.1126/sciadv.1501385.

Disponível em <http://advances.sciencemag.org/content/2/4/e1501385>

Acesso em 29/12/2017.

Margutti, P. ***História da filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)***. São Paulo: Loyola, 2013.

Marques, L. A. ***Metaphysica de Ente Reali***. In: *Síntese. Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 45, n. 141, Jan./Abr., 2018, p. 33-54.

_____. ***Philosophia Brasiliensis: história, conhecimento e metafísica no período colonial***. Porto Alegre: Fi, 2015.

_____. ***Principia quaedam liberationis*** Disponível em <http://sociedadlatinoamericana.bligo.com/content/view/1205780/Principia-quaedam-liberationis.html#.WowwQfWcGbU> Acesso em 20/02/2018.

_____. & Reis, M. (orgs.) ***Entre o ser e o não-ser***. Porto Alegre: Fi, 2016.

Mattoso Lopes, A. C. ***Os direitos sociais na Constituição e 1934 e o negro como destinatário da ordem social***. Cadernos do Seminário da Pós [Online], 1.1 (2016). 11 Feb. 2018. Disponível em <http://www.jur.puc-rio.br/seminariopg/index.Php/cadernoseminariopos/article/cite/8/ApaCitationPlugin> Acesso em 20/02/2018.

Moraes, R. B. ***Bibliografia brasileira do período colonial***. Catálogo comentado das obras dos autores nascidos no Brasil e publicadas antes de 1808. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.

Moraes Filho, E. ***Decimalia: o ensino da filosofia no Brasil***. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1959. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/meo01787.pdf> Acesso em 29/5/2018.

Ouaknin, M.-A. ***Biblioterapia***. Tradução de N. N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

Platão. ***Fedro***. Tradução de J. C. Souza. São Paulo: 34, 2016.

- Pinheiro, L. M. **“El ingenioso caballero” Darcy Ribeiro: a trajetória de um “intelectual andante” na cultura política e utópica do Brasil e da América Latina.** (Tese de doutorado 2008-2012: Unesp / Franca.) Disponível em http://www.franca.unesp.br/Home/Posgraduacao/tese_lucas_pinheiro_completa.pdf Acesso em 20/04/2018.
- Pio XII. **Index Librorum Prohibitorum.** Vaticanae: Typis Polyglottis Vaticanis, MDCCCXL (1940).
- Popper, K. R. **Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual.** Traducción de C. García Trevijano. Madrid: Alianza, 2006.
- Prous, A. **O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- Ragon, É. **Gramática latina.** Tradução de M. Backelet. Rio de Janeiro *et alii*: Francisco Alves, 1950.
- Redmond, W. B. **Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America.** Netherlands: Martinus Nijhoff / The Hague, 1972.
- Reis, J. C. **As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC.** 6ª edição. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- Ribeiro, D. **O Brasil como problema.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- _____. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- Schwartz, S. B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835.** 4ª reimpressão. Tradução de L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Sepúlveda, J. G. **Democrates alter.** Disponível em <https://www.college.columbia.edu/core/content/democrates-alter-or-just-causes-war-against-indians-o> Acesso 20/04/2018.
- Souza, J. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato.** Rio de Janeiro: Leya, 2017.

Souza, L. Mello e. ***O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial***. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Steiner, G. ***Linguagem e silêncio: ensaios sobre a literatura, a linguagem e o inumano***. Tradução de M. S. Pereira. Lisboa: Gradiva, 2014.

Storck, A. ***The Jesuits and the Indigenous Slavery: a Debate over Voluntary Slavery in Brazilian Colonial Period***. In: *Mediaevalia*. Textos e estudos, 31 (2012), p. 67-80.

Strauss, A. et alii. ***The Oldest Case of Decapitation in the New World (Lapa do Santo, East-Central Brazil)***. In: PLOS ONE | DOI: 10.1371/journal.pone.0137456 September 23, 2015, p. 1-31. Disponível em <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0137456> Acesso em 29/12/2017.

Suarez, R. ***Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural)***. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*. | DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200005> Vol. 46 nº 112. Belo Horizonte Dez. 2005, p. 191-198.

Suess, P. (org.) ***A conquista espiritual da América Espanhola***. Petrópolis: Vozes, 1992.

Sylva, E. G. ***Commentaria ad Ordinationes Regni Portugaliae***. Tomus primus. Ulissipone Orientali: Augustiniana, 1731.

Tedlock, D. (transl.) ***Rabinal Achí: a Mayan Drama of War and Sacrifice***. New York: Oxford University Press, 2003.

Todorov, T. ***A conquista da América: a questão do outro***. 3ª edição. Tradução de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Vattimo, G. ***O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna***. Tradução de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Vaz, H. C. L. ***O problema da filosofia no Brasil***. In: *Síntese. Revista de Filosofia*. v. 11, nº 30 (1984), p. 11-25.

Vieira, A. ***Cartas***. Volume 1. Coord. e notas de J. L. Azevedo. São Paulo: Globo, 2008.

_____. **Cartas**. Volume 3. Coord. e notas de J. L. Azevedo. São Paulo: Globo, 2009.

_____. **Sermões**. Volume V. Revisão e adaptação de F. O. P. Barros; supervisão de A. Charbel, e de A. Della Nina; introdução e supervisão técnica de L. F. B. Neves. Erechim / RS: Edelbra, 1998.

Weber, M. **Ensaio sobre a teoria da ciência** [1918]. Paris: Plon, 1965, p. 179-181.
In: Lallement, M. **História das ideias sociológicas. 1. Das origens a Max Weber**. 5ª edição. Tradução de E. F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2012.

Zimmermann, R. **A América Latina – o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987.