

Universidade Federal do Triângulo Mineiro  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Linha de Pesquisa Fundamentos e Práticas Educativas

João Paulo Maciel Lima

*As Theses Logicales* de Bento da Fonseca  
O ensino sobre os universais no Colégio do Maranhão

Uberaba  
2025

João Paulo Maciel Lima

*As Theses Logicales* de Bento da Fonseca  
O ensino sobre os universais no Colégio do Maranhão

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação, eixo Educação e Sociedade, linha de pesquisa Fundamentos e Práticas Educativas, da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, como requisito parcial para título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques

Uberaba

2025

**Catálogo na fonte: Biblioteca da Universidade Federal do Triângulo Mineiro**

L698t

Lima, João Paulo Maciel

As *Theses Logicales* de Bento da Fonseca: o ensino sobre os universais no Colégio do Maranhão / João Paulo Maciel Lima. -- 2025.  
142 p.

Dissertação (Mestrado em Educação) -- Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, MG, 2025

Orientador: Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques

1. Educação - Brasil - História - Período colonial, 1500-1822. 2. Filosofia - Estudo e ensino. 3. Escolas religiosas. 4. Jesuítas cientistas. I. Marques, Lúcio Álvaro. II. Universidade Federal do Triângulo Mineiro. III. Título.

CDU 37(81) (09)

JOÃO PAULO MACIEL LIMA

**AS THESES LOGICALES DE BENTO DA FONSECA: O ENSINO SOBRE OS UNIVERSAIS NO COLÉGIO DO MARANHÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, área de concentração "Educação" (Linha de Pesquisa: Fundamentos e Práticas Educativas) da Universidade Federal do Triângulo Mineiro como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Uberaba, 18 de fevereiro de 2025

**Banca Examinadora:**

Dr. Lúcio Álvaro Marques  
– Orientador Universidade  
Federal do Triângulo  
Mineiro

Dra. Natália Aparecida  
Morato Fernandes  
Universidade Federal do  
Triângulo Mineiro

Dr. Alfredo Carlos Storck  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



Documento assinado eletronicamente por **Lucio Alvaro Marques, Professor do Magistério Superior**, em 18/02/2025, às 15:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#) e no art. 34 da [Portaria Reitoria/UFTM nº 215, de 16 de julho de 2024](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alfredo Carlos Storck, Usuário Externo**, em 18/02/2025, às 15:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#) e no art. 34 da [Portaria Reitoria/UFTM nº 215, de 16 de julho de 2024](#).



Documento assinado eletronicamente por **NATALIA APARECIDA MORATO FERNANDES, Professor do Magistério Superior**, em 18/02/2025, às 15:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#) e no art. 34 da [Portaria Reitoria/UFTM nº 215, de 16 de julho de 2024](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.uftm.edu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.uftm.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1443146** e o código CRC **10B8BD6A**.

*Dedico a minha família  
e meus amigos*

## AGRADECIMENTOS

A Deus que me deu o engenho necessário para empreender esta pesquisa e concluir a dissertação. A Nossa Senhora que com sua mão materna me acarinhou nos momentos mais difíceis.

Ao meu orientador Lúcio Marques por toda ajuda concedida nas orientações e na pesquisa em geral.

Ao meu pai, minha mãe e meu irmão que nunca me faltaram em seu amor, e sempre respeitaram o meu tempo dedicado à pesquisa. Agradeço suas orações.

Ao meu amigo Guilherme Borin pelos *insights* que tanto contribuíram para o acabamento do texto.

Aos meus amigos outrora OM, e hoje Dionisíacos, o convívio com vocês já era o suficiente para enxergar dias melhores.

Agradeço, por fim, à Capes pela bolsa que tanto contribuiu para o andamento desta pesquisa.

A todos que rezaram ao menos uma vez por mim, meus sinceros agradecimentos!

## RESUMO

Este trabalho se insere no âmbito da História da Educação, mais especificamente da História do Ensino de Filosofia no período colonial brasileiro. Esta pesquisa pretende apresentar e analisar um escrito do século XVIII, a saber o manuscrito do Colégio do Maranhão, *Theses Logicales* de autoria do professor jesuíta Bento da Fonseca. O manuscrito *Theses Logicales*, mais especificamente a primeira tese do fólio intitulado *Pro Universalibus in communi*, é tomada como objeto de pesquisa. O problema que se almeja responder é: quais as influências filosóficas presentes nas concepções de Bento da Fonseca sobre os universais, especialmente ao compará-las com as concepções do *Cursus Conimbricensis* e de Rodrigo Homem? Sendo uma pesquisa de abordagem qualitativa e natureza documental, os procedimentos metodológicos seguem de acordo com o método histórico-crítico e histórico-cultural, para a compreensão do manuscrito e de seu contexto histórico. No primeiro capítulo, realizamos uma contextualização histórica do *Cursus Conimbricensis*, que foi uma síntese do pensamento filosófico jesuítico, e descrição da estrutura e temas de seu conteúdo. No segundo capítulo, abordamos as *Theses Logicales*, tratando do seu contexto pedagógico – a saber o Colégio do Maranhão e o magistério de Rodrigo Homem, que foi professor de Bento da Fonseca – seu autor e características paleográficas. No terceiro capítulo, analisamos o conteúdo do manuscrito para rastrear a tradição subjacente ao texto, e comparar as proposições das *Theses Logicales* com o *Cursus Conimbricensis* e Rodrigo Homem. Na medida em que esta pesquisa versa sobre um manuscrito pertencente à educação jesuítica que contribuiu para a formação da sociedade brasileira, ela se insere na relação entre educação e sociedade.

Palavras-chave: Educação colonial; Colégio do Maranhão; Bento da Fonseca; jesuítas; Filosofia.

## ABSTRACT

This work falls within the scope of the History of Education, more specifically the History of Philosophy Teaching in the Brazilian colonial period. This research aims to present and analyze a writing from the 18th century, namely the manuscript of the Colégio do Maranhão, *Theses Logicales* written by the Jesuit professor Bento da Fonseca. The *Theses Logicales* manuscript, more specifically the first thesis of the folio entitled *Pro Universalibus in communi*, is taken as the research object. The problem we aim to answer is: what philosophical influences are present in Benedict da Fonseca's conceptions of universals, especially when comparing them with the conceptions of the *Cursus Conimbricensis* and Rodrigo Homem? As this is a qualitative research project of a documentary nature, the methodological procedures follow the historical-critical and historical-cultural method in order to understand the manuscript and its historical context. In the first chapter, we provide a historical context for the *Cursus Conimbricensis*, which was a synthesis of Jesuit philosophical thought, and a description of the structure and themes of its content. In the second chapter, we look at the *Theses Logicales*, dealing with their pedagogical context - namely the Colégio do Maranhão and the teaching of Rodrigo Homem, who was Bento da Fonseca's teacher - their author and paleographic characteristics. In the third chapter, we analyze the content of the manuscript to trace the tradition underlying the text, and compare the propositions of the *Theses Logicales* with the *Cursus Conimbricensis* and Rodrigo Homem. Insofar as this research deals with a manuscript belonging to Jesuit education that contributed to the formation of Brazilian society, it is part of the relationship between education and society.

Keywords: colonial education; Colégio do Maranhão; Bento da Fonseca; Jesuits; Philosophy.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>2.</b>	<b>O ENSINO DE LÓGICA EM COIMBRA</b> .....	16
2.1	O ENSINO DE FILOSOFIA EM COIMBRA: O <i>RATIO STUDIORUM</i> E O <i>MODUS PARISIENSIS</i> .....	18
2.2	O COLÉGIO DE ARTES EM COIMBRA E A PRODUÇÃO DO <i>CURSUS CONIMBRICENSIS</i> .....	22
2.2.1	A elaboração dos <i>Comentarii Conimbricensis Societatis Jesu</i> , o <i>Cursus Conimbricensis</i> .....	26
2.2.2	Estrutura e método do <i>Cursus Conimbricensis</i> .....	28
2.3	IN UNIVERSAM DIALECTICAM ARISTOTELIS STAGIRITAE .....	29
2.3.1	<i>Proemium</i> .....	30
2.3.2	<i>Comentarii In Isagogem Porphirii</i> .....	32
2.3.3	<i>Comentarii In Libros Categoriarum</i> .....	35
2.3.4	<i>In Libros Aristotelis De Interpretatione</i> .....	38
2.3.5	<i>Comentarii In Libros De Priore Resolutione</i> .....	41
2.3.6	<i>Comentarii In Librum De Posteriore Resolutione</i> .....	42
2.3.7	<i>In Librum Primum Topicorum</i> .....	45
2.3.8	<i>Comentarii In Duos Libros Elenchorum</i> .....	45
<b>3</b>	<b>O COLÉGIO DO MARANHÃO E SEU ENSINO DE FILOSOFIA</b> .....	46
3.1	O MÉTODO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS NO BRASIL .....	46
3.2	A CONSTRUÇÃO DO COLÉGIO DO MARANHÃO E SUAS CARACTERÍSTICAS .....	49
3.2.1	As produções do Colégio do Maranhão .....	53
3.2.2	Os escritos lógicos de Rodrigo Homem .....	56
3.3	BENTO DA FONSECA E AS <i>THESES LOGICALES</i> .....	63
3.3.1	Descrição do manuscrito: características e estrutura .....	68
3.3.2	Apresentação do conteúdo do manuscrito .....	72
<b>4.</b>	<b>OS UNIVERSAIS COMO UM TÓPICO DA LÓGICA SEGUNDO BENTO DA FONSECA</b> .....	74
4.1	O UNIVERSAL MATERIALMENTE ASSUMIDO E SUAS DISTINÇÕES .....	76
4.2	O UNIVERSAL FORMALMENTE ASSUMIDO .....	87
4.3	A DIVISÃO DO UNIVERSAL EM ESPÉCIES .....	99

4.4	REFLEXÕES FINAIS SOBRE A ANÁLISE .....	109
5	CONCLUSÃO .....	113
	REFERÊNCIAS .....	118
	APÊNDICE .....	124
	ANEXO A – TRANSCRIÇÃO DIPLOMÁTICA .....	125
	ANEXO B – TRANSCRIÇÃO INTERPRETATIVA.....	131
	ANEXO C – TRADUÇÃO .....	138

## 1 INTRODUÇÃO

“Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (*Metafísica*, I 1, 980a 25). Com essa frase que abre a *Metafísica*, Aristóteles revela um aspecto essencial da natureza humana, e podemos chamar de disposição do ser humano. O desejo de conhecer, a curiosidade e o espanto ante o desconhecido são condições primárias para o fazer filosófico. E são exatamente aquelas coisas que estão mais veladas e obnubiladas que mais motivam as perguntas em torno do objeto. Uma vez que este trabalho se insere no campo da História do Ensino, a saber, do ensino de Filosofia, a reconstituição do passado constitui uma perspectiva para a pesquisa. Pois, estando nós no presente, compor os elementos faltantes do objeto requer interpretação e articulação dos dados.

O nosso objeto se encontra no contexto específico do período colonial, cuja ideia de uma educação de nível superior é costumeiramente negada pela historiografia. Com efeito, a dificuldade em relação a essa pesquisa é a negação sistemática por parte de autores relevantes como Tobias Barreto (1926), Farias Brito (2012), entre outros, de um ensino superior de Filosofia no período colonial.

Vale também ressaltar o desconhecimento dos textos escolares do ensino superior de Filosofia na colônia. Esses textos testemunham de forma eloquente o ensino de Filosofia no período colonial. Portanto, a apresentação de ao menos um desses textos é de certa forma imprescindível para o trabalho. No entanto, a dificuldade não será em provar que havia ensino de Filosofia na colônia, mas sim com o próprio documento e tudo o que o envolve, como os seus aspectos paleográficos, históricos e filosóficos.

Todo texto é letra morta se não for conhecido o seu contexto. Não difere com o documento que iremos apresentar, o que implica a necessidade de estudar o ambiente de onde provém este escrito (Marques, 2022). Isso é verdade sobretudo na Filosofia, uma vez que as ideias não partem de um abismo vazio, mas sim do chão da experiência concreta, posicionado em um tempo e um espaço específicos. Por isso, se faz necessário recorrer às tradições europeias, donde provém a raiz da tradição do manuscrito, uma vez que não é possível filosofar se desligando do passado (Marques, 2023). Assim, o contexto histórico do texto, bem como a tradição à qual ele estava ligado, devem ser apresentados.

O documento manuscrito do século XVIII sobre o qual iremos nos deter é intitulado *Theses Logicales*, seu autor foi um professor da Companhia de Jesus chamado Bento da Fonseca. O autor desse texto e de outros, foi professor do Colégio do Maranhão por volta do final da década de 1720 e início de 1730. Ele nasceu em Anadia, Portugal, no ano de 1702. Entrou na Companhia em 1718, e em 1720 embarcou para as missões do Maranhão e Grão-

Pará, e professou os votos solenemente em 1735. Passou a maior parte de sua carreira eclesiástica em Lisboa, onde em 1739 exerceu o cargo de Procurador das Missões do Maranhão e Grão-Pará. Desempenhou tal papel até a expulsão dos jesuítas em 1759 pelo Marquês de Pombal. Bento da Fonseca foi exilado, encarcerado e morreu em sua terra natal em 1781 (Leite, 2006 VIII, p. 243). Um fato importante sobre esse jesuíta é que toda a sua formação de nível superior foi realizada no Colégio do Maranhão, e seu professor foi outro jesuíta chamado Rodrigo Homem.

Temos acesso ao documento digitalizado, enquanto o original se encontra na Biblioteca de Évora coligido junto com outros textos de mesma natureza e, em sua maioria, de mesma origem. A *Theses Logicales* foi escrita em um contexto acadêmico no Colégio do Maranhão que ofertava cursos superiores de Filosofia e Teologia. O texto constitui uma conclusão de curso escrita pelo orientador, que era o Bento da Fonseca, para ser exposto oralmente pelo aluno. Por isso, se trata de um escrito importante para a História da Educação.

O Colégio do Maranhão, como os outros Colégios espalhados pelo Brasil dirigidos pelos jesuítas, espelhavam seus currículos no Colégio de Coimbra e as normativas pedagógicas no *Ratio Studiorum*<sup>1</sup>. Além disso, os mestres de Coimbra de 1592 a 1606 produziram manuais de Filosofia que pretendiam ser comentários de toda a filosofia aristotélica. Partimos do pressuposto de que esse manual foi utilizado no Colégio do Maranhão, uma vez que ele foi usado nos Colégios dos jesuítas em várias partes do mundo e, segundo Gomes (1992), ele foi usado no Colégio da Bahia. Com efeito, o conteúdo do manuscrito tem como referência o Curso de Coimbra, chamado *Cursus Conimbricensis*. No entanto, o espaço de tempo entre o *Cursus Conimbricensis* e o magistério de Bento da Fonseca tem mais de um século, por isso fica a questão se, nesse contexto, os temas abordados e a forma como são tratados foram completamente espelhados. Os escritos de Rodrigo Homem, professor de Bento da Fonseca no Colégio do Maranhão, foram devidamente transcritos e traduzidos por Lúcio Marques (2018) na obra *A Lógica da Necessidade*, e seu conteúdo diz algo do ensino de Lógica no Colégio do Maranhão. Convém, portanto, seguir o rastro do ensino de Lógica partindo do Colégio de Coimbra, passando por Rodrigo Homem, até chegar ao Bento da Fonseca.

O manuscrito *Theses Logicales*, como o título sugere, trata sobre a Lógica, a saber, a lógica aristotélica. Com efeito, os temas contidos em cinco *Theses* vão desde os universais<sup>2</sup> até

---

<sup>1</sup> O *Ratio Studiorum* foi um plano de estudos estatuído pela Companhia de Jesus em 1599 que tinha como fim pautar a organização e a atividade dos vários Colégios da Companhia (Franca, 1952).

<sup>2</sup> Se refere ao famoso problema filosófico dos universais que traz a questão se a natureza humana, por exemplo existe verdadeiramente ou se é apenas um conceito, e caso exista, levanta a questão se ela é inerente à coisa ou está fora dela.

os argumentos silogísticos<sup>3</sup>. O documento conta com cinco fólios *recto et verso*, numerados 51 a 54, conforme disposto no *Catalogus Eborensis* (BPE COD. CXVIII/1-1, fº 51r-54v), está escrito em latim, como era o costume da época, o que exige uma tradução. A *Thesis* que é objeto de análise está contida no fólio 52, e é intitulada *Pro Universalibus in communi*, que trata sobre o tema dos universais. A partir desta análise se busca responder ao seguinte problema: quais as influências filosóficas presentes nas concepções de Bento da Fonseca sobre os universais, especialmente ao compará-las com as concepções do *Cursus Conimbricensis* e de Rodrigo Homem? Para que esta questão seja respondida, se faz necessário a edição do manuscrito, bem como a tradução e a análise.

A metodologia deste trabalho emerge necessariamente das demandas impostas pelo problema de pesquisa. Esta pesquisa é de natureza documental, pois, de acordo com Gil (2002), a pesquisa documental se vale de materiais que ainda não receberam tratamento analítico, o que corresponde à situação do manuscrito que é a base deste estudo. Vale ressaltar que se trata de um texto inédito, pois como foi apontado seu conteúdo não recebeu análise. A abordagem da pesquisa é qualitativa, uma vez que visa compreender o conteúdo do manuscrito de forma comparativa e crítica.

Antes de qualquer análise ou tradução, foi feita a transcrição do manuscrito, pois além do texto vir em latim, também é composta de diversas abreviações e sínopes; sem falar na grafia que traz peculiaridades da época, e dificulta a leitura. Para alcançar esse intento, seguimos o método da crítica textual exposto por Blecua (1983), Cambraia (2005) e Berwanger e Leal (2008). Em todo o processo de edição de um texto existem uma série de procedimentos que devem ser seguidos, esses procedimentos são chamados de normas ou critérios de edição.

No primeiro momento foi feita a chamada transcrição diplomática, que é rigorosamente conservadora de todos os elementos presentes no modelo, como sinais abreviativos, sinais de pontuação, paragrafação, etc. (Cambraia, 2005). Embora, essa transcrição poupe o leitor da difícil tarefa de decifrar as formas gráficas da escrita original do modelo, ainda assim ela fica restrita a especialistas, pois permanecem as abreviações.

Em seguida, foi feita uma transcrição interpretativa. O que significa que as abreviaturas serão desenvolvidas, as incorreções eliminadas e as pontuações adaptadas, além de nessa etapa haver um forte processo de uniformização gráfica a fim de aproximar o texto do que teria sido sua forma genuína (Cambraia, 2005). Para desenvolvimento das abreviações nos utilizaremos do dicionário de abreviaturas de Adriano Cappelli (1929). Caso algumas abreviações não

---

<sup>3</sup> São argumentos que possuem duas ou mais premissas cuja conclusão decorre necessariamente delas.

estejam contempladas na obra do Cappelli, seguiremos os mesmos critérios apresentados por Marques na *Lógica da Necessidade* (2018, p. 175): “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”. Para que o desenvolvimento de abreviações que o editor ache necessário justificar e esclarecer ao público, foi elaborado um aparato crítico, conforme Blecua (1983) nas notas de rodapé para explicar as deduções propostas. Esta edição ainda conserva a língua original do documento, ou seja, o Latim.

Feitas as transcrições seguidas do aparato crítico, finalmente o texto estará apto a ser traduzido. A tradução do latim para o português teve como suporte básico o *Dicionário Latino-Português* do Ernesto Faria. No entanto, apesar da abrangência, o vocabulário desse dicionário se restringe ao da literatura latina clássica. Sabendo que o latim utilizado no século XVIII não é o latim de Cícero, o *Dicionário* de Raphael Bluteau (1712-1728) se fez muito útil para a tradução de palavras que sejam típicas de um período mais moderno da língua latina. Também na tradução o aparato crítico foi necessário para justificar certas escolhas de palavras e manifestar a transparência de critérios.

Para a melhor compreensão da fonte histórica com a qual lidamos, que carece de edição impressa, o método histórico-crítico se faz imprescindível nesse tipo de pesquisa. A partir dele, o trabalho começa com a transcrição e tradução, conforme expusemos. Entretanto, o trabalho não se encerra aí, pois uma vez transcrito e traduzido, o material ainda carece de análise. Por isso, de acordo com Marques (2023a) esse procedimento é acompanhado logo em seguida pelo método histórico-cultural que compreende o conteúdo, compara o documento com outros semelhantes e posiciona o texto dentro do contexto histórico e cultural no qual foi produzido. Tal contextualização será resultado da pesquisa bibliográfica que é o procedimento adequado para que o contexto histórico seja esclarecido, uma vez que o problema apresentado requer dados muito dispersos temporalmente, e ela pode oferecer cobertura a uma ampla gama de fenômenos (Gil, 2002).

Seguindo esse procedimento no primeiro capítulo se apresenta o percurso do ensino de Lógica a partir do Colégio de Artes de Coimbra e as normativas pedagógicas presentes no *Ratio Studiorum*. As fontes históricas serão usadas para descrever a constituição do Colégio e do currículo de Filosofia. No mesmo capítulo, conteúdo do ensino de Lógica é demonstrado por meio de um tratamento preliminar ao *Cursus Conimbricensis*, o material didático confeccionado para servir como base do ensino de Filosofia nas aulas.

No segundo capítulo, para elucidar que as normas, os currículos e os graus ofertados tinham o mesmo valor que em Coimbra, se faz necessário demonstrar história do Colégio do

Maranhão e mostrar suas produções a partir dos escritos de Rodrigo Homem, para estabelecer uma comparação inicial com o conteúdo do *Cursus Conimbricensis*. Nas seções finais do mesmo capítulo, para apresentar o manuscrito *Theses Logicales* é conveniente expor algumas notas biográficas sobre seu autor, o Bento da Fonseca, e assim, descrever os aspectos gráficos, materiais e complementares do manuscrito, na esteira de Berwanger e Leal (2008). Nesse sentido foi descrito o tipo de letra, o estado de conservação, a estrutura e algumas peculiaridades próprias do manuscrito.

Feita essa caracterização histórica e externa, chega o momento de, no terceiro e último capítulo, analisar internamente o conteúdo do fólio 52. A análise empreendida buscou as concepções existentes em cada ideia e posição tomada por Bento da Fonseca, bem como rastreará as influências presentes no texto. Para tanto, foi utilizada a análise doutrinal conforme ensinado por Livio Rossetti (1998), que consiste: 1) na compreensão do conteúdo doutrinário estudado e identificação das ideias apoiadas; 2) explicação das conexões que o autor estabeleceu entre diferentes núcleos conceituais; 3) esclarecimento dos significados de elementos específicos das declarações (em particular os termos técnicos); 4) esclarecimento pressuposições e outras suposições que são operativas, mesmo quando estão nas entrelinhas. Para que sejam identificadas as influências e tradições compararemos com outros textos de mesma natureza, especialmente o *Cursus Conimbricensis* e os escritos de Rodrigo Homem referentes à Lógica.

Historicamente é possível afirmar que os jesuítas foram os primeiros que estabeleceram no Brasil uma educação sistemática e institucional, e que, de acordo com Paiva (2015), influenciou substancialmente a formação da sociedade brasileira e o desenvolvimento dos processos educativos. Entendendo que a educação é uma força motriz para a formação da sociedade, nossa pesquisa se insere no contexto da relação entre educação e sociedade, conforme o eixo em que esta pesquisa se insere, que pode ser compreendida a partir de uma perspectiva histórica.

Este trabalho se insere na linha de pesquisa Fundamentos e Práticas Educativas, pois, a partir de uma perspectiva histórica, as práticas pedagógicas do Colégio do Maranhão são vislumbradas quando comparadas com as práticas do Colégio de Coimbra. Além disso, o nosso objeto de pesquisa revela em sua estrutura interna a existência de um currículo do Colégio maranhense. Uma vez que o documento, que é objeto de estudo, nunca recebeu tratamento analítico, e portanto, é inédito, constitui uma descoberta histórica, o que contribui para a pesquisa na História da Educação, pois permitirá compreender um formato diferente de ensino na história.

## 2 O ENSINO DE LÓGICA EM COIMBRA

Sobre a atuação dos jesuítas no Brasil é ressaltado demasiadamente o seu caráter ativista e missionário. De fato, a Companhia de Jesus é uma ordem religiosa que nasceu no âmago da contrarreforma e no período da invasão do Novo Mundo, e que, por isso, tinha como principal objetivo a evangelização dos povos “conquistados” das terras. Quando se fala do aspecto educacional, que é um elemento constituinte do carisma dos jesuítas, este componente é assimilado à catequização dos povos originários, e seu escopo é reduzido ao ensino das primeiras letras. Pouco se fala da contribuição da filosofia jesuítica para temas de extrema importância no período da colonização, como a possibilidade da liberdade humana frente à graça divina, ou o debate acalorado entre o professor e teólogo jesuíta Quirício Caxa (1538 – 1599) e o provincial dos jesuítas no Brasil, Manuel da Nóbrega (1517 – 1570) sobre os limites da legitimidade da escravidão indígena (Storck, 2012). Além disso, com frequência ocorre, por parte de autores brasileiros, um silenciamento generalizado acerca da filosofia pulsante que vibrava no Estado do Brasil e no Estado do Grão Pará e Maranhão.

Assim o faz Cerqueira (2002), em parte inspirado pela *História das ideias filosóficas no Brasil* de Paim (1998) onde afirma que a meditação filosófica da colônia tinha que ser mera repetição do que se fazia na metrópole, assevera que a produção de cunho filosófico no período colonial era uma cópia do aristotelismo português que foi superado, como necessariamente deveria ser, pelo estabelecimento de um novo princípio no século XIX que funda a consciência de si, a saber, o *Cogito* cartesiano, e não mais a conversão religiosa do aristotelismo medieval. Com efeito, para este autor, a filosofia brasileira do período colonial nada mais era do que uma reprodução das ideias portuguesas em terras tupiniquins fundada sob princípios que deveriam ser superados, como o aristotelismo e a religião. Portanto, com muita naturalidade e sem medo de errar, ele diz que a filosofia brasileira só irá surgir de fato no século XIX com Gonçalves de Magalhães, relegando ao esquecimento da irrelevância ao menos dois séculos de filosofia no Brasil.

Leonel Franca (1965) em sua obra *Noções de História da Filosofia* comenta a frase de Tobias Barreto (1926) presente em *Questões Vigentes* que afirma que de todas as atividades intelectuais, o domínio filosófico é aquele em que o espírito brasileiro mais se mostra acanhado, frívolo e infecundo. Franca concorda com a asserção de Barreto, embora não atribua esse defeito à falta de cabeça do brasileiro para a Filosofia, como faz o último. Mas concorda com Farias Brito (2012) que atribui esse defeito à juventude da civilização brasileira, que por sua imaturidade é incapaz de competir com as grandes elaborações filosóficas de outros povos mais

envelhecidos. Ainda acrescenta que o ensino de Filosofia foi sempre tratado com extremo descaso, e só em seu tempo é que o estudo de Filosofia começava a se tornar mais sério, através de Faculdades e Institutos Superiores de estudos filosóficos.

Mas na esteira de Marques (2023) asseveramos que esses autores pouco contribuíram para à pesquisa filosófica colonial como propomos, uma vez que suas opiniões carecem de pesquisa histórica das fontes. Para refutar as afirmações precedentes, o autor elenca alguns pontos que sinteticamente afirmam que: i) ainda existem vários escritos filosóficos do período colonial que não foram destruídos com a expulsão dos jesuítas; ii) são escritos verdadeiramente filosóficos, cujo conteúdo se encontram no âmbito da lógica, da física, da metafísica, da moral e do direito; iii) tais textos não se reduzem ao aristotelismo ou tomismo, mas muitos são pautados no escotismo, platonismo e na filosofia moderna. Esses escritos eram produções de uma educação de nível superior, cujos títulos ofertados possuíam o mesmo valor que aqueles oferecidos pelas grandes universidades da Península Ibérica (Marques, 2018).

A filosofia ibérica foi acomodada nas peculiaridades e circunstâncias dos desafios oferecidos no Brasil aos missionários jesuítas. O pensamento filosófico jesuítico, que tinha como principais expoentes os padres de Coimbra, estava no seio da Escolástica Barroca<sup>4</sup>, que caracteriza a reflexão filosófica do período presente nas universidades da Península Ibérica, e à medida que foram estabelecidos seminários, escolas, e centros de formação em nível superior nas terras invadidas criou-se um intercâmbio nas colônias com as universidades da Península Ibérica. Os escritos, tratados, cursos e disputas produzidos nas instituições coloniais brotados do chão dos problemas causados pela expansão da colonização possuíam um vigor daquilo que é feito *in loco*, e por isso o pensamento proveniente disso é denominado “Escolástica Colonial”, por ser uma extensão colonial da escolástica barroca (Rodrigues, 2019).

Com efeito, o entendimento das produções da Escolástica Colonial só é possível quando em contato com as produções dos grandes centros universitários da Península Ibérica. Isso vale ainda mais no que diz respeito aos jesuítas, pois, de acordo com Rodrigues (2019), a escolástica ensinada nos colégios da Companhia no Brasil foi inspirada naquela que era vigente na metrópole. No que se refere às práticas pedagógicas e ao tipo de filosofia ensinada, os colégios da Companhia na colônia se pautavam nas normas do *Ratio Studiorum*. E como atesta Pich

---

<sup>4</sup> Pich (2011) elenca quatro tendências da Escolástica Barroca que caracteriza o movimento, e podem ser resumidas como: (i) os temas, a sistematização da exposição e o espírito compatibilizador entre Teologia e Filosofia da Escolástica dos séculos XIII e XIV; (ii) o ideal de reforma interna à Igreja Católica e a oposição aos movimentos protestantes, dando uma nova dimensão aos temas do poder papal e do poder eclesiástico, do poder secular e da missão de conversão ao catolicismo; (iii) o diálogo com a filosofia moderna incipiente nos âmbitos da lógica, epistemologia, metafísica, ética jurídica e crítica da religião; (iv) o debate acerca do estatuto do ser humano e o direito dos povos conquistados no Novo Mundo.

(2023) o currículo de Artes<sup>5</sup> dos colégios jesuítas do Brasil Colonial seguia os ditames do *Cursus Conimbricensis*, que é a principal sistematização da filosofia dos jesuítas.

Com efeito, descreveremos como era o ensino no Colégio de Artes em Coimbra aos moldes do *Ratio* e em seguida nos aprofundaremos na filosofia contida no manual de lógica *In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* de Sebastião do Couto pertencente ao *Cursus Conimbricensis*, para que possamos ter um ponto de comparação, com o intuito de no final do trabalho examinarmos se houveram aproximações ou distanciamentos de Bento da Fonseca em relação às linhas mestras dos Padres Conimbricenses.

## 2.1 O ENSINO DE FILOSOFIA EM COIMBRA: O *RATIO STUDIORUM* E O *MODUS PARISIENSIS*

É pouco provável que alguém que estude a história da educação ocidental não passe em algum momento pelo método pedagógico dos jesuítas. O *Ratio Studiorum* foi o método que pautou os estudos dos colégios jesuítas desde sua instituição em 1599 até a supressão da Ordem por Clemente XIV em 1773. Sua importância não deve ser menosprezada, não somente pelo fato de que a Companhia de Jesus administrava 728 casas de ensino ao redor do mundo, cuja metodologia de ensino era normativamente uniforme, mas também porque sua influência irradiou em outros colégios e instituições de ensino.

Não demorou muito desde a fundação da Companhia de Jesus por S. Inácio de Loyola em 1540 com a publicação da carta apostólica *Regimini militantes Ecclesiae*, onde foi aprovada a existência da nova Ordem, para que a educação figurasse como um importante elemento do *modus operandi* da Ordem. Quando em 1548 Inácio aceitou o pedido do Vice-Rei da Itália de abrir um colégio em Messina, e no ano seguinte em Palermo, obtendo êxito em pouquíssimo tempo, logo o fundador concebeu o projeto de abrir um Colégio em Roma que servisse de modelo para os futuros colégios da Companhia, cuja realização se deu em 1551.

O *Ratio Studiorum* só viria a ser promulgado em 1599, no entanto os colégios da Companhia não seguiram a esmo, sem qualquer caminho metodológico durante este meio século. Houveram, então, nesse período os “embriões” do que viria a ser a formulação definitiva do método. Em 1551 foi redigido por Jerônimo Nadal, na época reitor e professor do colégio de Messina, o primeiro plano de estudos para que fosse enviado para Roma, e de lá aos outros

---

<sup>5</sup> Por Artes entende-se as várias partes do ensino filosófico, distribuídos por três anos e meio, cujo núcleo era a leitura das obras de Aristóteles (Gomes, 1992).

colégios da Companhia. Era um tratado que foi intitulado *De Studio Societatis Iesu* em que já continha a organização completa dos estudos (Franca, 1952).

Em julho de 1551, o fundador pede a Nadal para que envie uma descrição mais completa do currículo e dos métodos seguidos no Colégio siciliano. Este documento, que foi um primeiro *Ratio*, foi enviado aos outros Colégios, cuja aplicação nos diversos Colégios foi acompanhada de perto por Nadal, é frequentemente citada como *mos et ratio Colegii Romani* (O costume e o estudo do Colégio Romano). Então após anos de acúmulos de experiências colhidas nos diversos colégios jesuítas, e colaborações decisivas de outros jesuítas, como Ledesma, o *Ratio Studiorum*, tal qual foi seguido por séculos, finalmente encontra sua instituição em 1599. De acordo com Cordina (1968), Nadal pode com toda justiça ser considerado o fundador da pedagogia dos jesuítas, pois foi ele que, se inspirando no *modus parisiensis*, estabeleceu as bases sobre o qual deveria repousar toda a pedagogia dos colégios da Companhia de Jesus.

Embora a referida “pedagogia dos jesuítas” seja tida como um ponto chave na história da educação, Leonel Franca (1952) diz com razão que os jesuítas a princípio não tinham a intenção de revolucionar as tradições escolares ou inovar o ensino vigente, mas simplesmente se encaixarem nas exigências mais sadias de seu tempo a fim de satisfazê-las da melhor maneira possível. Por isso o *Ratio Studiorum* teve como modelo de ensino o *modus parisiensis*, cuja definição Carvalho (2018) sintetiza como uma pedagogia centrada no aluno e um plano de estudos organizado, desde a disciplina até ao modelo da aula. Nunes (1981) descreve suas características com mais detalhes ao defini-la como uma pedagogia constituída de elementos referentes à composição das classes, ao método didático, aos estímulos escolares e ao cultivo da piedade e das letras.

O *Ratio* foi elaborado seguindo diretrizes pré-estabelecidas e tendo como inspirações movimentos bem identificáveis historicamente. Storck (2016) identifica fontes que influenciaram o surgimento da educação jesuítica. O humanismo cristão é uma das fontes que deu origem à educação jesuíta. O humanismo foi tomado pelos jesuítas como o cultivo pelas línguas e a literatura grega e latina. Aquilo que é humano como as artes, a filosofia e a literatura que refletem sobre a natureza e sobre o ser humano são coisas boas em si. Por isso, em uma síntese teológica une o humanismo clássico e os valores evangélicos dando origem ao humanismo jesuítico. Leonel Franca (1952), por sua vez, identifica o ideal expresso do fundador imortalizado no lema *ad maiorem Dei gloriam*, entendendo a glória de Deus como a manifestação das perfeições realizadas em suas criaturas pela obra redentora e criadora. Com efeito, levar o homem a esse conhecimento e elevando o seu engenho pela educação era uma parte constitutiva desse projeto. De fato, no proêmio da quarta parte das *Constituições*, onde é

tratada a instrução nas letras, Santo Inácio revela a finalidade da criação de Colégios e Universidades por parte da Companhia: “o edifício das letras deverá ser construído nos candidatos, assim que for visto neles os fundamentos da abnegação e progresso nas virtudes”.<sup>6</sup> Podemos como síntese inferir que a educação dos jesuítas se tratava de uma formação moral como pré-requisito de uma formação intelectual, que por sua vez era subordinada a uma finalidade salvacionista.

O *modus parisiensis* influenciou grandemente na elaboração do *Ratio*. A origem do *modus parisiensis* remonta às escolas do século XIV que existiam nos Países Baixos e na Alemanha em torno das Irmandades de Vida Comum criada por Gerard Groot (1340 – 1384). Entre outras características, a escola era dirigida por um reitor que elegia os mestres, dividia os alunos em classes e selecionava os textos escolares. Era também dividida em dois cursos: elementar, em que as crianças aprendiam a ler, escrever, aritmética e gramática; e clássico ou humanístico, em que se estudava grego, retórica, dialética e outras disciplinas humanísticas (Nunes, 1980). As escolas dessa Irmandade se espalharam por toda a Europa, servindo de modelo para colégios parisienses e a Universidade de Paris. Como resultado surge o *modus parisiensis* como o produto de uma longa evolução e adaptações desse modelo.

Daí vem a tipicidade do *modus parisiensis* de organização e distinção de funções e autoridades, além de um grande número de regras que detalhava as atribuições de cada função. Deve ser ressaltada uma característica distintiva originada do Colégio de Montaigu em 1509, que foi a divisão de classes. As classes eram agrupamentos de alunos da mesma idade e do mesmo nível de instrução (Nunes, 1981). No que se refere ao andamento das aulas, haviam também passos muito bem delimitados que eram seguidos com rigor. Começava com a *praelectio* que consistia nos destaques feitos ao trecho escolhido de um autor clássico latino ou grego para a leitura, destacando o gênero literário e o proveito que se podia tirar daquela leitura. Em seguida na *lectio* era identificado todos os elementos intratextuais para em seguida relacionar o autor estudado com outros; até que, por fim, as ideias filosóficas eram retiradas e se ressaltava valores morais que o texto contemplava. De extrema importância eram também as *glossas*, que nada mais era que os comentários autorais do professor, que por ele eram ditados e que os alunos afincadamente copiavam. Do próprio texto surgiam as *quaestiones* elaboradas

---

<sup>6</sup> Loyola (1963, p 482 ) Siendo el scopo que derechamente pretende la Compañía ayudar las animas suyas y de sus próximos a conseguir el último fin para que fueron criadas, y para esto, ultra del exemplo de vida, siendo necesaria doctrina y modo de proponerla; Después que se viere em en ellos el fundamento debido de la abnegación de sí mesmos y aprovechamiento em las virtudes que se requiere, sera de procurar el edificio de letras y el modo de usar dellas, para ayudar a más conocer y servir a Dios nuestro Criador y Señor. Para esto abraza la Compañía los Colegios y también algunas Universidades.

pelo professor ou pelos alunos. Havia também as *disputationes* que, seguindo o método dialético de debate herdado de Aristóteles<sup>7</sup>, consistiam em discussões entre um aluno contra outro, ou uma parte da turma contra outra, sobre uma determinada questão filosófica, cuja defesa da tese corresponde à questão feita pelo professor ou aluno que assumia uma determinada posição sendo interpelado pelo estudante adversário. Após o almoço e jantar aproveitava-se para fazer as *reparationes prandii et coenae* ou as *studiorum exactiones* que eram as repetições das matérias vistas em aula. Além disso, os professores tomavam as lições dos alunos em classe, antes de explicar um conteúdo novo. E algumas vezes na semana os estudantes compunham frases sobre uma ideia extraída de um autor clássico, esse exercício era chamado de *thema*. Aos sábados havia a recapitulação da matéria da semana inteira, a chamada *sabatina* (Gomes, 1992; Nunes, 1981).

A disciplina presente no método de Paris também era bastante acentuada fazendo com que existisse toda uma estrutura de prêmios e castigos. Alguns alunos eram encarregados de entregar os companheiros que estivessem infringindo as regras, e tinham como pena o açoite. Esses delatores, evidentemente, não tinham o apreço de boa parte do corpo discente, sendo chamados pelos colegas de *lupi* (lobos).

Embora os castigos fossem prescritos quando necessário, Franca (1952) afirma que os jesuítas não eram “amigos” dos castigos corporais, e trabalharam para suavizar esta prática ao máximo. A regra 40 do professor das escolas inferiores prescreve que o professor não seja precipitado no castigar, e se abstenha de qualquer palavra ou ação injuriosa ao castigado e a ninguém chame senão pelo nome ou cognome (Franca, 1952). Dessa forma, só se recorria aos castigos físicos, em casos mais graves em que se entendia que não bastavam advertências verbais.

Se os métodos punitivos não eram estimados pelos jesuítas, em contrapartida, a *emulatio* constituía um estímulo positivo aos alunos. Os alunos combatiam entre si para verificar quem era melhor em latim, gramática e retórica (Nunes, 1981). A disputa era chamada pelo *Ratio* de *concertatio*, e os vencedores recebiam prêmios no fim do ano. Essa prática não foi inventada pelos jesuítas, mas eles elevaram a distribuição de prêmios a um momento solene de alto realce e esplendor, em que compareciam autoridades eclesiásticas e civis, bem como as famílias dos alunos (Franca, 1952).

---

<sup>7</sup> Em tal diálogo o interlocutor A adere à tese que animal terrestre bípede é a definição de homem, por exemplo; enquanto o interlocutor B contesta a tese. Com efeito, o interlocutor B fará uma série de perguntas com a qual o interlocutor A montará premissas em que inferirá uma conclusão. O B fará isso, a fim de fazer com que o A caia em contradição consigo mesmo. Se o A cair em contradição consigo mesmo, ele deverá abandonar a tese inicialmente sustentada; mas se não for levado à contradição, não há motivo para abandonar a tese (Berti, 1998).

Grande parte desses métodos pedagógicos foram absorvidos pelos jesuítas e reproduzidos nos diversos Colégios espalhados pelo mundo. O Colégio de Artes de Coimbra seguiu de perto tais influências e determinações do *Ratio*, embora por vezes tivessem que fazer certas adaptações por razões circunstanciais. Além dos métodos pedagógicos, é importante saber o contexto do Colégio, bem como o conteúdo do ensino de Filosofia administrado nele.

## 2.2 O COLÉGIO DE ARTES EM COIMBRA E A PRODUÇÃO DO *CURSUS CONIMBRICENSIS*

D. João III, rei de Portugal, estava insatisfeito com o ensino ofertado na Universidade de Coimbra, e decidiu criar em 1547 um Colégio de Artes em Coimbra que servisse como propedêutico ao ensino universitário. Para esse fim o Rei traz um humanista juntamente com outros professores, que também eram humanistas. Se ele trouxe o humanismo a Portugal de caso pensado, Casalini (2017) não afirma expressamente, mas Nunes (1982) lembra que D. João III antes disso já havia chamado professores humanistas para serem preceptores da aristocracia, inclusive de seu próprio irmão D. Afonso. Com efeito, podemos ao menos constatar que o Rei era simpático à nova tendência humanista, e via com bons olhos a educação oferecida por esse movimento.

Casalini (2017) descreve de maneira bem detalhada a escolha de D. João III por André de Gouveia como novo diretor, e mostra como sempre houve uma tensão entre Diogo de Gouveia, diretor de Santa Bárbara, e seu sobrinho André de Gouveia, reitor de estudos e posteriormente diretor do colégio de Bordeaux. Enquanto Diogo, que seguia uma linha mais tradicionalista do *modus parisiensis*, considerava o humanismo um prelúdio do protestantismo, André era um grande entusiasta dessa corrente erasmista, o que era o principal ponto de tensão entre eles. Quando então André se tornou diretor do colégio de Guienne em Bordeaux, levando consigo os melhores professores de Santa Bárbara, essa tensão se tornou ódio por parte de Diogo. O fato é que intencionalmente ou não, o soberano de Portugal, trouxe para o Colégio de Artes de Coimbra o humanismo. Ao mesmo tempo que o *modus parisiensis* já pesava como critério de renovação educacional em Portugal desde que D. Manuel I concedeu bolsas para estudantes portugueses no Colégio de Santa Bárbara de Paris (Gomes, 1992).

Em 1548 morre André de Gouveia, e muitos membros do corpo docente escolhido por ele foram acusados de heresia, muito provavelmente denunciados por Diogo de Gouveia (Casalini, 2017), e alguns deles condenados pela Inquisição. Após a passagem de alguns

diretores que não foram bem sucedidos, em 1555 D. João III manda por carta<sup>8</sup> Diogo de Teive, *principal* do colégio na época, entregar o Colégio das Artes ao provincial da Companhia de Jesus, Leão Henriques, para que os jesuítas ensinassem no Colégio. Posteriormente, conforme o alvará de 1560 assinado pela Rainha D. Catarina<sup>9</sup>, o Colégio de Artes recebeu o privilégio de conferir graus, para que os estudantes fossem incorporados na Universidade. O Colégio deveria ensinar Latim, Grego, Hebraico, Matemática, Lógica e Filosofia (Gomes, 1992).

O currículo do ensino de Filosofia de três anos e meio evidencia o tipo de filosofia ensinada. Estudavam-se ou liam-se, como se costumava dizer na época, os livros do *Organon* aristotélico, como também a *Física*, a *Metafísica*, a *Ética*, e o *De Anima* (Carvalho, 2018). O plano de estudos do Colégio de Artes estatuído desde o *Regimento* de 1552, e que os jesuítas haviam aceitado integralmente, constituía-se do conteúdo do primeiro trimestre do primeiro ano que objetivava ser um prolegômeno à lógica, ou dialética, e a principal obra lida era a *Isagoge* de Porfírio. No segundo trimestre liam-se as *Categorias*, o *De Interpretatione* e iniciava a leitura dos *Tópicos*. No terceiro continuava a leitura dos *Tópicos* até o livro VII e começava as *Éticas* de I-IV. No primeiro trimestre do segundo ano lia-se integralmente os *Analíticos Anteriores*, encerrava-se a leitura dos *Tópicos* com o livro VIII, e iniciava a leitura dos *Analíticos Posteriores*. No segundo trimestre continuava e concluía a leitura dos *Analíticos Posteriores* e liam-se os livros V-VI das *Éticas*. No terceiro trimestre acabava a leitura das *Éticas* de VII-X, era lido os *Elencos Sofísticos* e começava os livros da *Física* I-II. No primeiro trimestre do terceiro ano continuava e concluía a *Física* II-VIII. No segundo trimestre liam-se o *De Caelo*, *De Mundo*, *De generatione et corruptione* e iniciava-se a *Metafísica*. No terceiro trimestre liam-se quatro livros do *Meteorológicos*, o *De Anima* I-II e continuava a *Metafísica*. No quarto ano concluía o *De Anima*, lia-se os *Parva Naturalia*, e encerrava a *Metafísica*.

É importante elucidar algumas notas distintivas sobre esse plano de estudos. Primeiro o caráter eminentemente aristotélico do curso. Carvalho (2018) ressalta que principalmente no âmbito de ensino superior, filosofia era sinônimo de aristotelismo. Com efeito, filosofar era equivalente a comentar Aristóteles (Carvalho, 2015). Portanto, Coimbra seguiu a mesma corrente que os grandes centros de ensino espalhados na Europa. Mas a confirmação

<sup>8</sup> Carta Del Rey Dom João III para o Principal do Collegio das Artes sobre a entrega do dito Collegio. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=1222245>.

<sup>9</sup> Teixeira (1899, p. 412): “Todos os religiosos da Companhia de Jesus, que forem agruados em artes fora da Universidade da cidade de Coimbra pelos privilégios que a dicta companhia tem da sé apostólica, ou receberem o dicto grau de mestres em Artes em qualquer outra Universidade, ainda que seja fora de meus reinos possa ler, examinar, presidir, dar graus e exercitar quaesquer outros autos e ministerios pertencentes à dicta faculdade no collegio das Artes da dicta cidade e na dicta Universidade, ordenando-os para isso o reito do dicto collegio, conforme ao regimento e provisões d’elle”.

institucional do aristotelismo na pedagogia dos jesuítas se dá com a promulgação do *Ratio* em 1599, onde é expresso que o professor de filosofia não deve se afastar de Aristóteles, exceto no que for incompatível com a sã doutrina<sup>10</sup>.

Casalini (2017) observa uma contradição e com certa pitada de ironia faz notar que os jesuítas colocavam Aristóteles no “rol” dos autores mais cristãos. Ao mesmo tempo, em sua opinião, o aristotelismo nessa época era um recipiente vazio, ou um nome que carregava apenas códigos linguísticos passíveis de serem preenchidos com outras doutrinas ainda que opostas à tradição aristotélica. Também nesse sentido, Gomes (1992) afirma que Aristóteles não é alçado naturalmente no Colégio de Artes, mas que é o resultado de um processo derivado do aristotelismo impuro da medievalidade, porque eivado de neoplatonismo e de espiritualismo religioso. Mas de acordo com Manuel de Góis (1592), a escolha por Aristóteles foi natural, pois só ele entre os Antigos oferece um gênero de doutrina absolutamente perfeita com afirmação certa e constante.

É notável como a lógica ocupa um lugar proeminente na extensão do curso, a tal ponto que em 1574, o provincial Miguel Torres lamentou que os alunos saíam bons dialéticos, mas fracos filósofos (Carvalho, 2018). Essa extensão da lógica que chegava no segundo ano, seguida da física, fazia com que a *Metafísica* fosse quase que deixada de lado. Em alguns casos, por razão de falta de tempo, a leitura de alguns livros da *Metafísica* não era feita, pois julgavam que grande parte de seu conteúdo já havia sido tratado nas *Categorias* (Carvalho, 2018).

Isso se dava pela opinião dos jesuítas que a lógica era uma arte considerada indispensável, pois ela preparava os estudantes para a disputa, e disputar era um elemento insigne do filósofo. Podemos também cogitar que particularmente os jesuítas davam muita importância à lógica, pelo contexto histórico em que a Ordem surgiu. Nascida no âmago da contrarreforma, a Companhia dá atenção especial à *disputatio* para que estivessem preparados para defender a fé de maneira apologética. Havia também contendas entre as ordens religiosas em vários setores, sejam econômicos, territoriais ou intelectuais, conforme atesta Leite (1939), e de certa forma, essas disputas, ainda que de naturezas diversas, muitas vezes acabavam migrando para o âmbito acadêmico, como sugere Storek (2023), e ocorriam disputas de teses filosóficas e teológicas, onde cada ordem defendia sua visão e seus filósofos.

O fato é que a importância da lógica no currículo se justificava, pois ela dava uma atenção especial à divisão, definição e argumentação enquanto modos de discorrer (*modi*

---

<sup>10</sup> Franca (1952, p. 159). Regras do Professor de Filosofia, 2: “Em questões de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a menos que se trate de doutrina oposta à unanimemente recebida pelas escolas, ou, mais ainda, em contradição com a verdadeira fé”.

*disserendi*). Pela divisão se chegava ao conhecimento das partes, pela definição ao conhecimento da essência, e pela argumentação às afecções e acidentes (Carvalho, 2015). Pedro da Fonseca (1964) em sua obra de alto vigor filosófico *Instituições Dialéticas* explica cada um dos três *modi disserendi* de maneira simples. O Aristóteles Português, como veio a ser chamado, compara a divisão com uma exploradora diligente que percorre todos os gêneros das coisas e explica as confusões do ente. Quanto a definição, que é como uma luz que ilumina cada coisa examinada pela divisão, ensina o que cada coisa tem de comum e diferencia o que tem de peculiar, para circunscrever a natureza de cada uma em seus limites. A argumentação, que, segundo o autor, é mais eficaz que as duas precedentes, conclui, para além do já achado, o que convém para cada coisa. Os modos de discorrer, como partes constituintes da lógica, se encontram a serviço da investigação e descoberta (*inventio*), como afirma Carvalho (2018).

Esse cuidado referente à lógica correspondia ao foco dado a exercícios como as *disputationes* que exigiam acurado treinamento na argumentação. Como foi dito, a *disputatio* era um elemento pedagógico herdado do *modus parisiensis*, e nos Estatutos de 1565 é reafirmada a proeminência das disputas no Curso de Artes do Colégio de Coimbra<sup>11</sup>. Com efeito, a disputa era um exercício basilar no método pedagógico dos jesuítas, pois seu propósito final era a maturação da agudeza e perspicácia de engenho, por isso o primado concedido à oralidade (Gomes, 1992). Todos os dias se separava meia hora para um pequeno exercício de disputa após a aula. Nas tardes de quinta feira havia uma disputa pública mais longa e regulamentada.

A centralidade da disputa deve ser tão ressaltada, pois foi justamente por sua importância e demasiada atenção dada pelos professores da Companhia que o *Cursus Conimbricensis* foi produzido. A oralidade claramente se sobressaía em relação à escrita, por isso Gomes (1992) adjetiva tal metodologia como “socrática”, ainda que sustentada pela lógica formal da escolástica. Mas as disputas deveriam ser amparadas por um arcabouço teórico que somente o texto, que era passado pela *lectio*, poderia dar. Também Miranda (2020) atesta o primado da palavra oral sobre a escrita no ensino da Companhia, onde buscavam a *eloquentia perfecta*, pois acreditavam na utilidade da oratória para a missão evangelizadora. Embora a disputa ocupasse o lugar central no método, ela só era frutífera se a exposição estivesse sendo observada.

---

<sup>11</sup> Rosa (2015, p. 165). “Cada somana se tera um dia de disputas publicas dos cursos que sera a quinta feira quando na somana não ouuer dia Sancto e quando o ouuir terseão ao sabado; e quando na somana ouuer mais dias Sanctos que hum não se terão por não se impedirem tanto as lições”.

### 2.2.1 A elaboração dos *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, o Cursus Conimbricensis*

Uma vez que os alunos se ocupavam demasiadamente escrevendo os ditados dos professores e copiando apostilas, não sobrava tempo suficiente para os exercícios, e principalmente para o centro da aula, que era a disputa. No prefácio da primeira edição de 1564 dos *Institutionum Dialecticarum*, após elogiar o método de exposição dos livros de Aristóteles, Pedro da Fonseca lamenta que ela carrega em seu bojo o assíduo trabalho de escrever fazendo com que o tempo se torne diminuto para o exercício da disputa. E confia que nem eram lidos todos os livros enumerados, e nem o tempo concedido à disputa era tão duradouro quanto se desejaria. De fato, embora houvesse um currículo, seu cumprimento era quase impossível, pois ou os exercícios eram suprimidos, ou a leitura dos livros era corrida e sem profundidade. Portanto, a ideia da produção de um *Cursus*, ou como chamaríamos hoje, de um livro didático, que servisse como o texto já posto, surgiu como uma necessidade urgente.

Em 1561 o padre Jerônimo Nadal elegeu um grupo de quatro padres para a composição do *Cursus* tendo como chefe Pedro da Fonseca, além dos três ajudantes Marcos Jorge, Cipriano Soares e Pedro Gomes. Nadal ordena a edição do *Cursus* a fim de que se evite que os alunos escrevam tanto, e recomenda que os estudantes só redijam quando o mestre quisesse notar algo muito importante.

Mas o *Cursus* só viria à luz muitos anos depois, e já não seria com Pedro da Fonseca. O andamento da publicação do *Cursus* chefiado por ele foi um fracasso, e por diversas razões. Gomes (1992) sintetiza três causas para o fracasso: a lentidão própria do Pedro da Fonseca, as ocupações tanto impostas pela Companhia a ele quanto por si mesmo, e o ter um plano pessoal que não coincidia com a colegialidade necessária para o projeto. Por conta do atraso na publicação da obra, houve muita pressão por parte da província portuguesa para que afastasse Pedro da Fonseca da tarefa, o Superior Geral da Ordem, Everard Mercurian, acatou os pedidos de afastamento, sendo depois confirmado pelo seu sucessor Claudio Acquaviva.

A querela pela autoria nominal continuou e se acirrou quando o jesuíta espanhol Luís de Molina pediu que o seu texto fosse ditado nos anos 1563 a 1567 quando foi professor do Colégio de Artes, alegando a superioridade de suas glossas. Apesar das investidas insistentes de Molina para a publicação de suas glossas, outro jesuíta foi encarregado de presidir o curso, o padre Manoel de Góis. Revoltado, Molina alega que a Província portuguesa não o escolheu porque queriam que a autoria do *Cursus* viesse de um português. Para Gomes (1992), ele não

se enganou nisso, pois tudo estava sendo encaminhado para que um português assumisse a autoria.

Após tantos desmandos, em 1582 quatro novos jesuítas foram escolhidos para a redação do *Cursus* em 1590: Manoel de Góis (1543 – 1597), que encabeçou o projeto e foi responsável pela redação de sete de oito livros do projeto; Sebastião do Couto (1567 – 1639), que foi responsável pela *Dialectica*; Baltasar Álvares, autor do apêndice do comentário ao *De Anima*, o *Tractatus De Anima Separata*; e o Cosme de Magalhães, além de ser o editor dos comentários ao *De Anima*, foi autor de outro apêndice da citada obra, o *Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus spectantium* (Carvalho, 2018).

Foram cinco tomos publicados divididos em oito livros com a intenção de abarcar toda a filosofia de Aristóteles. O processo durou quatorze anos com o primeiro livro publicado em 1592 e o último em 1606. Os sete primeiros livros são assinados por Manuel de Góis, e os demais respectivamente por Baltazar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto. Eis a lista dos livros: 1. *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesus In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, 1592. 2. *Comentarii Collegii Conimbricensis S. J In quatuor libros De Caelo, Aristotelis Stagiritae*, 1593. 3. *Comentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Libros Meteororum, Aristotelis Stagiritae*, 1593. 4. *Comentarii Collegii Conimbricensis S. J in Libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, 1593. 5. *In Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus Praecipua quaedam Ethicae Discipline capita Continentur*, 1593. 6. *Comentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Duos Libros De Generatione et Corruptione*, 1593. 7. *Comentarii Collegii Conimbricensis S. J. in tres libros De Anima Aristotelis Stagiritae*, 1598. 7.1. *Tractatus de Anima Separata*. 7.2. *Tractatio aliquot problematum, ad quinque sensus spectantium*. 8. *Comentarii Collegii Conimbricensis S. J. in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, 1606.

A ausência que mais salta aos olhos é a *Metaphysica*, mas quem conhece o *Corpus Aristotelicum* percebe outras ausências que também são importantes, entre elas a *Política*, a *Retórica* e a *Poética*. Também faltou o *De Sensu et Sensibili* e os livros de biologia animal. Acontece que alguns desses livros foram subsumidos e estudados em outros livros ou em outros momentos. Os livros de caráter mais literário eram estudados no curso de Humanidades que antecedia o curso de Filosofia (Carvalho, 2015).

Com a morte de Manuel de Góis em 1598 e temendo o Provincial Francisco de Gouveia de passar a responsabilidade para Pedro da Fonseca, por este ser demasiadamente vagaroso, criou-se um impasse. E por esse motivo, o comentário a *Metaphysica* não foi publicado. Um outro problema é que o livro que trata da Lógica aristotélica foi publicado por último, e pela

ordem dos saberes na concepção escolástica, e do próprio currículo do Colégio de Artes, deveria vir primeiro. O Prepósito Geral Pedro da Fonseca estava consciente desse problema, e a publicação da *Physica* em primeiro lugar constituiu uma solução emergencial para que não houvessem mais atrasos (Gomes, 1992).

### 2.2.2 Estrutura e método do *Cursus Conimbricensis*

É digno de nota os objetivos alcançados, que são elencados por Carvalho (2018), pois nos fazem perceber o alcance pragmático obtido por esses quatro jesuítas: i) A impressão das lições, que fez com que os alunos não perdessem mais tempo copiando; ii) um trabalho em conjunto que buscou uma identidade filosófica; iii) a utilização de uma língua internacional, que permitiu maior alcance; iv) a repercussão global provada pelas diversas edições; v) modernidade e pragmaticidade mostradas num perfil enciclopédico e expositivo. Além disso, o respeito à letra aristotélica, tão pedido por Pedro da Fonseca na forma de um retorno às fontes (*veluti in cunabulis*) e tão esquecido pela geração anterior, segundo o mesmo autor, foi verificado.

Manuel de Góis e Sebastião do Couto seguiram essa metodologia que contava com dois degraus: a *explanatio* e a *quaestio*. Na *explanatio* era reconstituído no centro da página o texto aristotélico que seria o tema do capítulo ou da *quaestio* traduzido para o latim, diferente de Fonseca nos *Comentariorum Metaphysicorum* que conservava o texto grego. Em volta do texto reconstituído figurava o *Commentarius* que trazia detalhes caracteristicamente filosóficos a respeito do dito texto. Era muito comum que o *Commentarius* superasse em extensão o texto.

A fase da *quaestio* se caracterizava por uma série de perguntas que emergiam pela *lectio* feita anteriormente. E cada *quaestio* era subdividida por vários *articulus*, que trazia uma estrutura interna bem definida. O caráter enciclopédico do *Cursus Conimbricensis* é visto exatamente nesse ponto. Pois cada *articulus* traz uma tese sobre uma determinada questão, e com os vários *articulus* é verificada uma reunião de teses que eram objetos de debates na época, e muitas vezes faziam recurso de teses bem inovadoras para o período. Ora, a maior parte das teses contidas no *Cursus* não eram as teses oficiais da Companhia, ou seja, eram teses que os jesuítas entendiam como não aristotélicas. Acaso isso constitui um descumprimento do que foi postulado no *Ratio*? Não. Pois essas teses não eram professadas, mas apenas expostas. A prova disso era que após a exposição, elas eram combatidas uma por uma por refutação. Com efeito, na escrita das lições impressas é colocado aquilo que é mais caro no aspecto oral do ensino dos jesuítas, que é a *disputatio*. Nos últimos *articulus* da *quaestio* ou, às vezes, no mesmo *articulus*

em que estavam contidas as teses erradas, eram postuladas as teses consideradas corretas por serem vista como as mais aristotélicas.

Diante dessa estrutura, Carvalho (2015) nota uma tripla metodologia que é dividida na exata reconstituição dos textos aristotélicos; a interpretação buscada na fonte aristotélica permitindo o levantamento de questões e, por fim, a discussão progressiva das questões na via da doutrina. Em cada tomo se faz evidente uma hipertrofia textual ou hipertextualidade testemunhado por René Descartes, que estudou a partir do *Cursus Conimbricensis*. Ele acusou os manuais de serem longos e verborrágicos, significando que perderam o tempo que pretendiam poupar (Casalini, 2017).

### 2.3 IN UNIVERSAM DIALECTICAM ARISTOTELIS STAGIRITAE

O espaço de tempo da impressão do livro anterior, que foi o comentário ao *De Anima*, publicado em 1598, até o referido livro escrito por Sebastião do Couto, publicado em 1606, foi de oito anos. Era de se esperar que a expectativa pela publicação deste livro fosse demasiadamente grande, tanto por conta da demora quanto pelo fato da Lógica ser uma disciplina de extrema importância que no *ordo disciplinis* deve vir primeiro.

Por conta desse atraso deu-se ensejo a um incidente chamado *Lógica Furtiva*, que foi a impressão de um curso de Lógica sob a falsa chancela de *Cursus Conimbricensis*. De acordo com Gomes (1992), um editor alemão aproveitou um curso de Lógica redigido a trinta anos atrás, e o editou sob o título *Colegii Conimbricensis Societatis Iesu Comentarii Doctissimi in Universam Logicam Aristotelis*. O fato é que esse pseudo *Cursus Conimbricensis* fez um grande sucesso pela Europa, contando com quatro edições simultâneas em Frankfurt, Hamburgo, Colônia e Veneza. Por conta disso, Sebastião do Couto se viu pressionado a terminar a tarefa à qual foi designado, e, talvez para marcar a diferença com a dita fraude, o título da esperada obra dos conimbricenses designava um comentário à Dialética, e não à Lógica (Carvalho, 2018), que eram nomes mais ou menos sinônimos naquele período.

A obra de Couto era um comentário a todo *Organon* aristotélico, ou seja, todas as obras de Aristóteles referentes à Lógica e ao discurso, com exceção dos já mencionados livros da *Poética* e *Retórica*. A *Isagoge* de Porfírio antecedia os livros do Estagirita. Portanto, essas são ordenadamente as obras comentadas: a *Isagoge* de Porfírio, e de Aristóteles os livros das *Categorias* (*Categoriarum*), A *Interpretação* (*De Interpretatione*), *Primeiros Analíticos* (*De Priori Resolutione*), *Segundos Analíticos* (*De Posteriori Resolutione*), *Tópicos* (*Topicorum*) e *Elencos Sofísticos* (*Elenchorum*). Cada livro é antecedido por um proêmio, além da obra como

um todo constar de um proêmio, que possui uma importância fundamental, pois eles dão informações detalhadas sobre os conteúdos das obras e o modo como seus autores se dividiam (Carvalho, 2010).

É importante frisar a hipertextualidade do *Cursus Conimbricensis*, e mais especificamente do *In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* sobre o qual nos deteremos, demonstrada no número de páginas 3,5 vezes mais extensa que o *Organon* comentado. Isso denota a atenção dada às questões que eram analisadas sob todas as óticas possíveis da época. Com efeito, não poderemos seguir detidamente todos os passos dos mestres conimbricenses, pois isso levaria mais que uma dissertação. Não temos condições de nos aprofundarmos nas discussões travadas, mas iremos expor os conceitos, suas definições e divisões, mas não as argumentações.

### 2.3.1 *Prooemium*<sup>12</sup>

A primeira *Quaestio* intitulada “*Utrum ars probe definiatur a Philosophis*” começa se questionando sobre a origem das artes. Entenda-se arte aqui como produção humana. Ao contrário da acusação de muitos contra a natureza, que deu naturalmente a outros seres vivos armas e roupas, enquanto “criou” o ser humano nu e desarmado, Couto lembra que esse defeito foi compensado pelo dom da razão e das mãos, o primeiro para pensar e o segundo para produzir. A natureza dá ao homem a inteligência não apenas para preservar sua vida, mas principalmente para conhecer as obras que foram feitas pela mente divina, e assim se aproximar do próprio Deus.

O autor traz uma definição de arte na esteira de muitos autores clássicos como Cícero, como “coleção de muitas concepções sobre uma coisa para um fim útil à vida<sup>13</sup>”. No entanto, ele entende essa definição como incompleta, pois não abrange as artes práticas. Por isso, ele traz outra definição: “as artes são reuniões de muitos hábitos sobre um mesmo objeto que são mais propícios à potência humana”<sup>14</sup>.

A segunda *Quaestio* intitulada “*Nam artium divisio recte se habeat*” apresenta a discussão sobre a divisão das artes. A arte é dividida em três partes, de acordo com a ordem das

<sup>12</sup> As traduções a seguir são nossas.

<sup>13</sup> *Cursus Conimbricensis, Prooemium*, q. 1, art. 2, p. 8. *Ars est collectio multarum de una re comprehensionum ad finem aliquem utile vitae.* (Doravante o *Cursus Conimbricensis* será representado nas notas de rodapé como CC).

<sup>14</sup> CC, *Prooemium*, q. 1, art. 2, p. 9. *Sunt enim collectiones multorum habituum circa unum obiectum ad hominum vitam maxime condutentium.*

coisas (*ratio rerum*), a ordem do fim (*ratio finis*) e a ordem da dignidade (*ratio dignitatis*). A primeira divisão se refere à ordem das coisas que tratam do discurso, seja externo, pelo qual falamos e comunicamos, seja interno, pelo qual a própria mente raciocina consigo. E outras que tratam das coisas, à medida que diferem do discurso, pois de certa forma, o próprio discurso é coisa. Aquelas são chamadas discursivas, e estas reais.

A segunda divisão, que diz respeito à ordem dos fins é esta: artes práticas e contemplativas ou teóricas. Esta divisão o autor toma de Aristóteles nos *Tópicos* e na *Metafísica*. As artes práticas são aquelas que o fim é o trabalho (*opus*). As teóricas são as artes cujo fim é somente o conhecimento da verdade. Segue-se, então, subdivisões das artes práticas que valem a pena serem elencadas. As artes práticas se dividem em agentes e eficientes. As agentes são aquelas que as ações permanecem no sujeito agente. A arte agente é subdividida em moral e racional. A moral em Ética e Política Econômica. Já as artes eficientes, algumas dirigem o discurso externo pelo qual nos comunicamos, como a Gramática e a Retórica, outras dirigem coisas externas como a pintura, a dança e a arquitetura, etc. Conforme Aristóteles afirma na *Metafísica*, as artes teóricas são distribuídas em três partes: Física, Matemática e Metafísica / Teologia. A Física contempla a natureza das coisas naturais. A Matemática considera a quantidade das coisas. E a Teologia trata principalmente de Deus e das substâncias separadas da matéria.

A terceira divisão, que diz respeito à dignidade das artes, se dá em superiores e inferiores. As superiores são a Física, Doutrina Moral e Metafísica/Teologia. As inferiores se subdividem em Liberais e Servis. As artes liberais são sete: Gramática, Retórica, Dialética, Aritmética, Geometria, Música e Astrologia. As principais artes servis são sete: Agricultura, Caça, Militar, Fabril, Cirurgia, Tecelagem e Náutica.

A quarta *Quaestio* intitulada “*Utrum Dialectica sit vere, proprieque scientia, et ab aliis distincta?*” define a Dialética como a arte ou doutrina de argumentar (*disserendi*). Ela ensina o método para a nossa mente descobrir o desconhecido a partir do conhecido. Assim, é observado um fim próximo da Dialética, que é ditar as regras de argumentar (*disserere*) e descobrir (*inventio*), e um remoto, que é própria prática argumentativa. Dessa forma, Couto divide a Dialética em duas partes: teórica (*docentem*) e aplicada (*utentem*). A primeira se refere a um fim próximo, e a última a um fim remoto<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Carvalho (2018) detalha que o fim próximo, que corresponde à parte *docentem* da Dialética diz respeito a prescrever as normas e os métodos da descoberta (*inventio*), enquanto o fim remoto, que corresponde à parte *utentem*, se trata de pôr a própria obra da descoberta a serviço de outras faculdades.

Na quinta *Quaestio* intitulada “*Quod nam sit adaequata Dialectica subiectum*” é definido o objeto da Dialética, a saber, o modo de argumentar (*modus disserendi*). Nela constam três partes: divisão, definição e argumentação. A divisão separa as partes do objeto cognoscível, a definição traz a essência, e a argumentação traz as relações e acidentes.

### 2.3.2 *Comentarii In Isagogem Porphyrii*<sup>16</sup>

O comentário à Isagoge de Porfírio, começa pelo conteúdo do prefácio, a saber, o tema dos universais. O universal tomado de maneira geral (*universale communissime sumptum*) é definido como “uma coisa una (*unum quid*) que pertence a muitos”<sup>17</sup>, tal como a palavra “homem” que é predicado de muitos. O universal é dividido em simples e complexo. O universal complexo é dito daquela proposição geral que reúne vários indivíduos como “todo homem é mentiroso”. Esse universal será tratado no *De Interpretatione* e nos *Analíticos Posteriores*.

O universal simples é tudo aquilo que se refere a muitos e não possui complexidade de proposição. Costuma ser dividido em quatro partes: universais *in causando*, *in significando*, *in essendo*, *in praedicando*. O primeiro se refere aos universais que são causas comuns das coisas, como Deus, mentes brilhantes (*supernae mentes*), orbes celestes. O segundo se refere a palavras e conceitos que não indicam apenas uma coisa singular, mas várias. Por exemplo, a palavra “homem” que se refere não apenas a Sócrates ou Platão, mas à natureza comum dos homens. O terceiro se refere às naturezas comuns presentes em muitos inferiores, como a natureza humana ou a natureza equina que são encontradas em seus singulares. O quarto se refere àquilo que é predicado de muitos, como homem se predica de todos os homens, e cavalo se predica de todos os cavalos.

Após essa exposição, o autor traz as classes de filósofos que tratam dos universais. A primeira classe de filósofos abordada é a dos Nominalistas, cujo maior expoente foi Guilherme de Ockham. Para ele os universais não existem, e não pode haver conhecimento verdadeiro a partir dos universais, mas apenas dos nomes. Isso significa que não existe uma natureza comum aos indivíduos, mas apenas um nome comum. A segunda classe é aquela que crê nos universais de Platão, em que Couto deixa claro que é uma atribuição a Platão dada por Aristóteles na

<sup>16</sup> Pedro da Fonseca explica o porquê da Isagoge de Porfírio funcionar como introdução aos Predicamentos ou Categorias, além de, no processo, aclarar a importância do problema dos universais. Ele reafirma o que é dito no prefácio da Isagoge de que não é possível entender os dez predicamentos sem entender o que são o *gênero*, a *espécie*, a *diferença*, o *próprio* e o *acidente*, estes, por sua vez, são universais. Portanto, antes precisa ser definido o que é o Universal, como gênero comum a essas cinco espécies. (Fonseca, 1964).

<sup>17</sup> CC, *In Isagogem Porphyrii*, q. 1, art. 1, p. 60. *Universale communissime sumptum*, apud omnes est unum quid, ad multa pertinens.

*Metafísica*. Essa tese postula que as naturezas comuns das substâncias existem separadas dos singulares; essas naturezas comuns são os universais. Tanto a primeira quanto a segunda tese é rejeitada por Couto.

O autor segue a tese postulada por Aristóteles e a admite como verdadeira. Aristóteles ensina que as naturezas comuns podem ser encontradas além dos termos, não separadas dos singulares, mas multiplicadas neles. Dessa forma, o universal é definido como aquilo que é apto a estar em muitos. Além disso, traz uma segunda definição: “aquilo que é apto a ser predicado de muitos”<sup>18</sup>. A primeira definição considera o aspecto metafísico e a segunda o lógico. Daí vem a divisão comum em universal *in essendo* e universal *in praedicando*<sup>19</sup>.

Para que uma coisa seja universal Couto elenca três condições. A primeira é ser uma coisa una (*unum quid*). A segunda é a capacidade de ser predicado (*aptitudinem ut praedicetur*). A terceira condição é “sobre muitos” (*de pluribus*), ou seja, que haja vários de acordo com o nome que a coisa universal significa. Nas questões subsequentes as discussões são pautadas em cada uma das três condições. A *Quaestio II “De unitate rei universalis”* se refere à unidade. Primeiramente o autor traz a divisão aristotélica presente na *Metafísica* (V 6,1015b 19 – 1016a 15) de uno por si (*unum per se*) e uno por acidente (*unum per accidens*). O que é uno por acidente é definido como aquilo que não possui a natureza de uma coisa una (*naturam unius*), apenas de ordem ou categoria<sup>20</sup>. Também é composto de partes que não possui nenhuma conexão física, ou aqueles que permitem tal conexão são, no entanto, entes completos em suas espécies, uma vez que a espécie é atributo de uma substância, e, portanto, um acidente.

O uno por si é uma essência determinada seja no gênero ou na espécie<sup>21</sup>. Pode ser um ser simples como Deus; ou seres compostos como os corpos físicos ou espécies metafísicas, que são constituídas de gênero e diferença. O uno por si é dividido em formal e numeral. O uno por si formal é definido como a indivisão da coisa comum ou do universal (*rei communis*) em

<sup>18</sup> CC, *In Isagogem Porphyrii*, q. 1, art. 3, p. 67. Universale est id, quod aptum est, ut in pluribus insit. Quod aptum est, ut de pluribus praedicetur.

<sup>19</sup> Sobre o universal *in praedicando*, Pedro da Fonseca (1964) traz detalhes importantes. Divide a predicação em i) *natural* ou *segundo a natureza*, que convém à natureza da coisa. Como no caso em que há identidade entre sujeito e predicado, por ex. *Sócrates é Sócrates*; ou quando o predicado determina o sujeito como forma, por ex. *Homem é animal*; ii) *Predicação contra a natureza*, que é quando a matéria é sujeito da forma, que é seu predicado, por ex. *Animal é homem*; iii) *Predicação além da natureza* ou *por acidente*, que ocorre quando nem o sujeito é forma do predicado, e nem o predicado é forma do sujeito, por ex. *O doce é branco*; ou *O branco é doce*.

<sup>20</sup> CC, *In Isagogem Porphyrii*, q. 2, art. 1, p. 73. Unum per accidens est illud, quod non habet naturam unius tantum ordinis, seu Praedicamenti: vel constat ex partibus physico nexu minime copulatis: aut certe ex iis, quae licet physice connectantur, sunt tamen in suis speciebus entia completa.

<sup>21</sup> CC, *In Isagogem Porphyrii*, q. 2, art. 1, p. 73. Unum per se est illud, quod habet determinatam essentia in uno tantum genere, aut specie.

si mesmo. Por isso, é dito uno homem e cavalo no animal, e Sócrates e Platão no homem. O uno por si numeral é definido como a indivisão do singular em si mesmo.

Além das unidades já referidas, Couto aponta para um tipo de unidade que diz respeito aos universais em si para que não haja contradição em seus inferiores. A controvérsia sobre o tipo de unidade adequada ao universal é bem extensa. O tipo de unidade que Couto considera adequada aos universais é a unidade de precisão (*unitas praescisionis*), que é uma tese original dos mestres conimbricenses. Essa unidade não aplica unidade à Natureza, a não ser que ela seja separada e como que liberada de seus inferiores. Além disso, é também chamada de privativa, pois está no sujeito que possui potência à forma negada da unidade de precisão, isto é, à divisão em seus inferiores.

Couto elenca outros dois tipos de unidade para em seguida descartá-las. A primeira sentença é atribuída a Aristóteles, que é a unidade dos universais análogos. De acordo com essa sentença não há nada mais universal que o Ser e o Uno, que são, portanto, supremos. Aqui fica evidente que nem em tudo o *Cursus Conimbricensis* concorda com Aristóteles. A segunda sentença estabelece que não existe maior unidade para a verdadeira universalidade que a formal. Essa tese admite uma comunidade dos universais existindo nos particulares. Scotus chama a unidade formal de o menor número (*minorem numerali*). Por fim, a terceira sentença é aquela unidade chamada de precisão, e definida como negação da divisão em muitos de mesmo nome e razão<sup>22</sup>.

A questão seguinte intitulada “*De aptitudine rei universalis propria*” trata sobre a natureza da aptidão ou capacidade do universal, e de que modo ela atua nos particulares. Assim será investigado, o ato da potência do universal, e sobre isso existem duas opiniões. A primeira opinião afirma que o ato da potência universal é a inexistência atual do superior em seus inferiores. A segunda opinião, considerada por Couto como a verdadeira, admite que o ato da potência universal não é nada mais do que existir nos inferiores por identidade, como o todo nas partes, pelo qual podemos afirmar que tal coisa é isto<sup>23</sup>.

Na questão IV intitulada “*Utrum res fiant Universales operatione intellectus, na secundum se tales sint?*” é postulado que os universais existem no intelecto. Pois, em primeiro lugar separamos (*praescindimus*) a natureza das diferenças contraídas (*a differentiis contrahentibus*), o que resulta na capacidade de ser em muitos. A pergunta que deverá ser respondida é se essa distinção já existe na natureza das coisas antes do intelecto, e é chamada

<sup>22</sup> CC, *In Isagogem Porphyrii*, q. 2, art. 1, p. 76. Negatio divisionis in plura eiusdem nominis et rationis.

<sup>23</sup> CC, *In Isagogem Porphyrii*, q. 3, art. 1, p. 80. Inesse in inferioribus, ut totum in partibus, per identitatem, qua possumus asserere hoc est hoc.

“*ex natura rei*”; ou se a distinção ocorre por intelecto. A distinção *ex natura rei* se subdivide em real, formal ou modal. A distinção pelo intelecto, que é a distinção admitida por Couto, se subdivide em razão que raciocina (*ratio ratiotinantis*) e virtual. A diferença de um para o outro é que o primeiro não concebe nenhum fundamento do universal *in re*, enquanto o virtual admite um certo fundamento que oferece ao intelecto a oportunidade de conceber uma coisa como se fossem duas.

Esse processo de separação (*praescisio*) é feito por abstração, que é dividido em dois: real e intencional. A abstração real se dá quando na própria coisa ocorre a separação, como a alma que se separa do corpo. A intencional se dá quando uma coisa é separada de outra pela cognição. A abstração intencional é subdividida em dois: a negativa, que é quando negamos uma coisa da outra por proposição, seja ela verdadeira ou falsa. Por exemplo: o cisne é negro; o cisne é branco. A outra é chamada separativa (*praescisiva*) que se dá quando pela simples apreensão de muitos, de algum modo unidas entre si distinguimos (*cognoscimus*) apenas um. Dessa forma, cor, odor e sabor é separado do fruto. Esse é o tipo de abstração que, segundo o autor, corresponde à separação que ocorre entre a natureza comum e seus inferiores.

### 2.3.3 *Comentarii In Libros Categoriarum*<sup>24</sup>

O comentário às *Categorias* de Aristóteles segue a obra aristotélica explicando os mesmos conceitos iniciais, como os conceitos dos termos equívocos, unívocos e denominativos. Na *Explanatio*, Couto traz a definição de equívoco: “aqueles termos que possuem o mesmo nome, mas a razão da substância é diversa”<sup>25</sup>. Pedro da Fonseca afirma que nesse caso razão é entendida como a definição mental que o nome significa da coisa significada.

Na primeira *Quaestio* intitulada “*Quid sit aequivocum, et quotuplex*” o conceito de equívoco é dividido em equívocos por acaso e equívocos intencionalmente (*consilio aequivoca*) ou análogos. Os equívocos por acaso são aqueles que possuem um nome comum, mas uma razão correspondente ao nome totalmente diversa, como o homem *Gallus* [gaulês] e a ave *Gallus* [galo]<sup>26</sup>. São chamados “por acaso” porque não possuem nenhuma razão de conexão ou

<sup>24</sup> Conforme atesta Carvalho (2018) o problema da relação entre as palavras e as coisas ocupam lugar central no comentário às *Categorias*, pois as categorias articulam maneiras de falar com a análise ontológica da realidade. A doutrina da Analogia presente nos livros IV e V da *Metafísica*, é tratada no comentário aos livros das *Categorias*, e recebe de Couto uma grande importância. Os próprios predicamentos, fora a quantidade, qualidade e relação, recebem tratamentos de poucos fôlios.

<sup>25</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, Explicatio capitis primi, p. 230. Aequivoca sunt ea, quorum nomen commune est, ratio vero substantiae nomini accomodata, diversa.

<sup>26</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, q. 1, art. 1, p. 232. Aequivoca a casu sunt, quae habent commune nomen, ratione vero tali nomini respondentem omnino diversam.

conveniência das coisas significadas. Os equívocos análogos também possuem o mesmo nome, e de algum modo a mesma razão, mas ainda sim diversa<sup>27</sup>. Tal como o homem verdadeiro e o homem pintado (*depictus*). Ambos possuem a forma humana, mas um é verdadeiro e o outro é pintado.

Os equívocos análogos são subdivididos em três. O primeiro se refere aos análogos de desigualdade (*analogia inaequalitatis*), que são aqueles termos que possuem o nome comum e a mesma razão, mas a desigualdade acontece em seus inferiores, que é o caso de todos os gêneros<sup>28</sup>. Em seguida os análogos por atribuição que possuem o mesmo nome e natureza segundo o termo, mas diversos segundo os hábitos<sup>29</sup>. Por exemplo, a saúde, que quando presente em um animal, ele é dito animal saudável, mas a saúde pode ser recebida de diferentes formas. Por fim, os análogos segundo a proporção são aqueles que possuem um nome comum e a mesma razão proporcional ou semelhança de proporção<sup>30</sup>. Como, por exemplo, a palavra princípio que possui uma natureza proporcional ao caso ser tanto o início do sangue no fígado, como o início do rio na fonte.

Unívoco é definido como aquilo que possui um nome comum e a natureza da substância acomodada ao mesmo nome, ou aquilo que há convergência entre o nome e a essência<sup>31</sup>. Os unívocos são divididos em dois: os unívocos participados (*participata*), que são naturezas comuns imediatamente significadas com um nome unívoco em que muitos inferiores são comunicados com a mesma razão; como animal em relação a homem e a animal selvagem (*brutus*), e homem em relação a Platão e Sócrates. Os unívocos que participam (*participantia*) são estes próprios inferiores que são incluídos na natureza comum, como homem e animal selvagem em relação a animal. Há também outra divisão referente aos unívocos que se dá em unívocos essenciais e acidentais. Os essenciais se referem, por exemplo, ao ser vivente em relação à planta e animal. Os acidentais se referem, por exemplo, a branco em relação a cisne e a homem.

<sup>27</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, q. 1, art. 1, p. 232. Idem quoque nomen habent, et rationem aliquo modo eandem, simpliciter tamen diversa.

<sup>28</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, q. 1, art. 1, p. 233. Analogia inaequalitatis sunt, quorum nomen, et ratio est omnino eadem, inaequaliter tamen perfecta in inferioribus.

<sup>29</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, q. 1, art. 1, p. 233. Analogia per attributionem sunt, quorum est idem nomen, eademque ratio secundum terminum, diversam tamen secundum habitudines ad illum.

<sup>30</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, q. 1, art. 1, p. 233. Sunt ea, quorum est idem commune nomen, et eadem ratio proportionaliter, seu et similis ratio.

<sup>31</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, Explicatio capitis primi, p. 230. Univoca sunt, quorum et nomen commune est, et ratio substantiae commune accommodata, eadem, seu quae et nomine, et essentia conveniunt.

Os denominativos são os termos derivados de algum nome, com diferença apenas de caso<sup>32</sup>. Isto é, atribuem ao sujeito a derivação de alguma forma, causada por uma palavra com o mesmo início, mas com um fim diferente. O autor elenca quatro condições referentes à forma denominativa, duas em relação a voz (*vox*) ou forma, duas à coisa significada. A primeira é a conformidade com a forma no começo da palavra. A segunda é a discrepância no fim da palavra. A terceira é a conformidade com a mesma forma no ser. A quarta é diferença na mesma forma, pois o abstrato é dito forma separada, enquanto concreto é dito a partir do sujeito. Já a coisa denominada possui outras duas condições. Primeiro, que pode ser dito de uma coisa segundo o seu nome. Segundo, não é dito de acordo com a razão, ou seja, que é predicado acidentalmente, e não essencialmente.

O autor passa a comentar as duas divisões do ser feitas por Aristóteles, a saber: a substância e acidente, e os dez predicamentos. Na primeira divisão é diferenciada a substância do acidente. Da substância é dita que ela é uma natureza perfeita, no sentido de que não precisa de nada fora do seu gênero para existir. Mas o acidente é essencialmente imperfeito, pois, para que exista, o acidente precisa estar unido a outra coisa. Após algumas controvérsias, o autor define substância como “o ente ao qual convém existir independentemente de outro”<sup>33</sup>.

Em seguida, Couto comenta a segunda divisão feita por Aristóteles, os predicamentais (ou categorias). Define os predicamentais como aquilo que é predicado da substância primeira, que é postulado como o sumo gênero que é fundamento de todo o predicamento<sup>34</sup>. A substância primeira é definida como aquilo que não está no sujeito e nem dito de sujeito algum, e a substância segunda são os gêneros e espécies que estão no sujeito.

Avançando no comentário aos outros predicamentos, Couto define a quantidade posta no ente como o ente que é extenso essencialmente, que tem como efeito formal oferecer uma substância extensa<sup>35</sup>. Há uma reciprocidade entre quantidade e extensão, sendo que esta última pode ser entendida de duas formas. A primeira forma diz respeito à série ordenada de um corpo em que a parte extrema é unida à média e está à parte mais remota em relação àquela. Tomada

---

<sup>32</sup> O Latim é uma língua casual, ou seja, apresenta um sistema de casos. O caso é uma categoria gramatical, que mediante desinências nominais exprime sinteticamente a função sintática exercida pela palavra na oração. Portanto no latim, o que define a função sintática da palavra não é a posição, como ocorre na língua portuguesa, mas o caso, que é manifesta pela terminação da palavra (Furlan, 1997).

<sup>33</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, De decem praedicamentis, q. 1, art. 2, p. 260. Substantia est ens, cui convenit existere independenter ab alio.

<sup>34</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, De decem praedicamentis, q. 2, art. 1, p. 267. Praedicamentum [...] illud est, quod de aliquo praedicatur, et quia decem suma genera primo, et quasi per antonomasiam praedicantur de primis substantiis, quae habent praecipua praedicamentorum fundamenta, decem praedicata.

<sup>35</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, De quantitate, q. 1, art. 2, p. 311. Quantitatis essentia in eo esse posita, quod sit ens per se extensum, et formalem eius effectum esse reddere substantiam extensam, hoc est, habentem partem extram partem.

desse modo, a extensão não constitui a essência da coisa. Ao contrário da segunda forma como a extensão é tomada, em que todo ente composto é dotado não apenas de matéria e forma, mas também de vínculo; assim o composto integral, para que seja um, deve ser constituído de muitas partes vinculadas entre si.

O predicamento de relação é definido primeiramente como uma comparação não ativa por parte do intelecto. Segundo a coisa, antes do intelecto, se dá uma forma que subjaz a comparação, é, portanto, uma relação de razão. Mas, Couto também admite as relações reais, o que faz com que se diga que Sócrates é pai de seu filho, por causa das semelhanças que existem realmente, e que são percebidas na comparação. Nesse sentido, o autor muda a definição e afirma que a relação se dá em um ente cujo todo ser consiste em se referir a outro<sup>36</sup>.

Quanto à qualidade, Couto concorda com a definição aristotélica que asseve que qualidade é aquilo em virtude do qual algo é dito tal ou qual, e que pode ser entendido em várias acepções<sup>37</sup>. O autor acrescenta que a qualidade completa perfaz a substância criada no ser (*in essendo*) ou *in operando*. A qualidade é dividida em quatro partes: hábito e disposição, potência natural e impotência, qualidade sensível e de paixão, figura e forma.

O hábito (*habitus*) é uma qualidade que bem ou mal afeta o sujeito, e que dificilmente pode ser separado dele. A disposição (*dispositivo*) é uma qualidade que bem ou mal afeta o sujeito, e que pode ser separado dele facilmente. A potência natural (*naturalis potentia*) é definida como uma qualidade inata da natureza somente à potência da operação, enquanto a impotência (*impotentia*) não constitui uma espécie distinta da potência, não sendo um ente real, mas apenas um defeito anexo à potência. A diferença entre a qualidade sensível (*qualitas patibilis*) e paixão (*passio*) se dá, por exemplo, na cor vermelha. Se uma coisa é constitutivamente vermelha, então é uma qualidade sensível; se a vermelhidão é provocada pela vergonha, então é uma qualidade de paixão. Quanto a figura e forma, se a quantidade é considerada segundo um sujeito matemático abstrato, então é figura; se é considerada no sujeito natural, como homem ou leão, então é forma.

#### 2.3.4 *In Libros Aristotelis De Interpretatione*<sup>38</sup>

<sup>36</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, De relatio, q. 1, art. 3, p. 344. Relatio est ens, cuius totum esse est aliud respicere.

<sup>37</sup> CC, *In Libros Categoriarum*, De qualitate, q. 1, art. 1, p. 366. Qualitas est id, quo quidam dicuntur quales.

<sup>38</sup> A parte mais importante deste comentário e a que recebe maior atenção por parte do autor é o tema dos signos. De acordo com Carvalho (2018), devemos a Couto o primeiro tratado sistemático seiscentista daquilo que Locke divulgará com o nome de Semiótica, que é a parte da Filosofia que trata dos sinais.

O autor define sinal, tomando dos filósofos conhecidos como dialéticos, como aquilo que representa algo à potência cognoscitiva<sup>39</sup>. Há duas divisões de sinais: sinais naturais e sinais por convenção (*ex instituto*), e sinais formais e instrumentais. Os sinais naturais são aqueles que significam o mesmo para todos ou que pela sua natureza têm a capacidade de significar algo diferente<sup>40</sup>; assim como o gemido é sinal de dor, e o riso de alegria. Os sinais por convenção são aqueles que significam segundo a vontade dos homens<sup>41</sup>, tal como as palavras faladas ou escritas.

Os sinais formais são imagens e semelhanças das coisas que conduzem ao conhecimento das coisas consignadas às potências<sup>42</sup> como é o caso das imagens que o monte situado imprime aos olhos, ou a que o amigo ausente deixa na memória (Fonseca, 1964). Os sinais instrumentais são aqueles que produzem o conhecimento a partir de outra coisa conhecida<sup>43</sup>. Sinais instrumentais são aqueles que ao serem apreendidos pela cognição originam o conhecimento de uma coisa diferente.

Em seguida se discute sobre a significação das palavras pronunciadas através da asserção de Aristóteles: “As palavras pronunciadas são sinais dos conceitos, e as escritas das pronunciadas<sup>44</sup>”. Após discutir as opiniões se as palavras significam ou não conceitos, ou se só significam conceitos, é apresentada a tese aristotélica de que as palavras significam tantos os conceitos quanto as coisas. Os sons emitidos pela voz são sinais do estado da alma, ou seja, dos conceitos. Além disso, uma vez que o objeto existe a proposição pode ser verdadeira ou falsa, com efeito, as palavras também significam coisas.

A segunda parte da proposição de Aristóteles versa sobre as palavras escritas. A questão é saber se elas significam as palavras pronunciadas e também as coisas, se significam com a mesma ou com diferentes significações, e se os sinais escritos existem por si mesmos ou apenas em virtude da palavra pronunciada. Para Couto, as palavras escritas significam as coisas e também as palavras pronunciadas, e afirma que não há ninguém que tenha opinião diferente. Para a segunda questão, o autor assevera que as palavras escritas representam as palavras pronunciadas e as coisas segundo significações diferentes, pois a palavra escrita significa por

<sup>39</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, q. 1, art. 1, p. 5 (as páginas reiniciam a contagem a partir do De Interpretatione). Signum est quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat.

<sup>40</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, q. 2, art. 1, p. 13. Signa autem naturalia sunt, quae apud omnes idem significant, seu potius quae suapte natura vim habent significandi aliquid.

<sup>41</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, q. 2, art. 1, p. 13. Signa vero ex instituto, quae ex hominum voluntate, et quadam quasi compositio ne significant.

<sup>42</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, q. 2, art. 1, p. 13. Formalia signa sunt imagines, et similitudines rerum, quae potentiis consignatae ducunt in rerum notitiam.

<sup>43</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, q. 2, art. 1, p. 13. Instrumentalia, quae cónita efficiunt alterius rei cognitionem.

<sup>44</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, q. 3, art. 1, p. 26. Voces esse signa conceptuum; scripta autem signa vocum.

vezes a palavra pronunciada, e não a coisa. Assim é o caso da palavra *blictri* (exemplo de Couto para uma palavra que não existe), em que, quando a vemos, formamos uma palavra oralmente, embora não conheçamos nada na realidade que a corresponda.

É discutido também se existem no nosso intelecto conceitos verdadeiros ou falsos, e outros que não possuem ambas as propriedades. Antes de tudo se define verdade como “conformidade entre as coisas e o intelecto”. Divide-se a verdade em verdade das coisas e verdade do conhecimento. A primeira é chamada de transcendental, e a segunda de formal, e é só esta última que é discutida, uma vez que a primeira se encontra no escopo da Metafísica. O intelecto conhece verdadeiramente quando percebe a coisa como ela é; a falsidade consiste na discordância entre o intelecto e a coisa conhecida. É postulado que a verdade se manifesta em todas as operações do intelecto, a saber, a simples apreensão, que é uma espécie de intuição. Também se manifesta no juízo pelo qual atribuímos uma coisa à outra ou separamos uma da outra. Como também no raciocínio pelo qual conhecemos não só a coisa, mas inferimos outra por concatenação de proposições. Com o mesmo raciocínio se diz o mesmo sobre a falsidade.

Em seguida, Couto discute a respeito da voz significativa<sup>45</sup> em geral, que se resume em nome, verbo e oração. O nome e o verbo dizem respeito à voz significativa simples, e a oração à complexa. A voz significativa simples é a que não possui partes significativas separadas, enquanto a complexa possui. Couto segue a definição aristotélica de nome como voz que significa por convenção, sem tempo, e do qual nenhuma parte significa separadamente<sup>46</sup>. O verbo é definido como voz que significa por convenção, definitivamente e com tempo, da qual nenhuma parte significa separadamente, e é sempre conhecido a partir de outro<sup>47</sup>.

Oração se define como voz que significa por convenção, cujas partes podem significar separadamente<sup>48</sup>. A oração é dividida em enunciativa e não enunciativa. A enunciação é uma oração que significa o verdadeiro ou o falso<sup>49</sup>. A enunciação se divide em simples e conjunta. É simples o que enuncia um predicado simples a partir de um sujeito simples, como “homem é animal”. A conjunta é a que consta de muitas enunciações copuladas com alguma conjunção, como: se o sol brilha, logo é dia.

---

<sup>45</sup> Couto parece seguir a definição de voz significativa oferecida por Pedro da Fonseca. Em resumo, para Fonseca (1964) voz significativa é um sinal instrumental que, por meio da fala, dá o conhecimento das coisas significadas.

<sup>46</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, De nomine, Explanatio, p. 56. Nomen est vox significativa ex instituto, sine tempore, cuius nulla pars significat separata.

<sup>47</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, De verbo, Explanatio, p. 58. Verbum est vox significativa ex instituto, definite, ac cum tempore, cuius nulla pars seorsum significat, et semper eorum, quae de alio dicuntur, est nota.

<sup>48</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, De oratione, Explanatio, p. 60. Oratio est vox significans ex instituto, scilicet, cuius partium aliquam separata significat.

<sup>49</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, De oratione, Explanatio, p. 60. Enuntiatio est oratio significans verum, vel falsum.

Couto define oposição de enunciações como a contradição (*repugnantia*) existente entre duas enunciações com o mesmo sujeito e predicado segundo uma afirmação e negação<sup>50</sup>. A oposição é dividida em três membros: contraditórias (*contradictoria*), contrárias (*contraria*) e subcontrárias (*subcontraria*). A oposição contraditória é a de duas enunciações, das quais uma é universal e a outra particular<sup>51</sup>, por exemplo: todo homem é justo; algum homem é justo. A oposição contrária é a contradição de duas proposições universais<sup>52</sup>; por exemplo: todo homem é justo, nenhum homem é justo. A oposição subcontrária é a contradição de duas enunciações particulares<sup>53</sup>, por exemplo: algum homem é justo; algum homem não é justo.

### 2.3.5 *Comentarii In Libros De Priori Resolutione*

No comentário aos *Primeiros Analíticos*, Couto julga se Aristóteles define corretamente proposição como oração afirmativa ou negativa sobre qualquer coisa<sup>54</sup>. E chega a uma definição mais explicativa: proposição é uma oração que atribui ou remove com alguma verossimilhança um predicado uno a algum sujeito comum, tomado isoladamente<sup>55</sup> (*personaliter*) ou absolutamente (*absolute*)<sup>56</sup>. O autor faz notar a diferença entre enunciado e proposição. O enunciado afirma ou nega algo sobre um assunto, não importando se está certo ou errado. Enquanto proposição estabelece algo a partir de outra coisa que não pode ser manifestamente falsa. Com efeito, a proposição não pode ser definida constando falsidade.

A proposição é dividida segundo a quantidade e a qualidade. A proposição segundo a quantidade possui alguma partícula anterior ao sujeito que expressa uma quantidade. Assim a proposição é subdividida em universal, particular e indefinida. Proposição universal é aquela cujo sujeito é comum e afetado (*affectum*) por um sinal universal, por exemplo: Todo animal é substância. Particular é aquela proposição cujo sujeito é comum e afetado por um sinal

<sup>50</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, De oppositio, q. 1, art. 1, p. 122. Oppositio est repugnantia duarum enuntiationum eodem subiecto, praedicatoque constantium, secundum affirmationem et negationem.

<sup>51</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, De oppositio, q. 1 art. 2, p. 124. Nam contradictio est oppositio duarum enuntiationum, quarum altera est universalis, altera particularis.

<sup>52</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, De oppositio, q. 1, art. 1, p. 124. Contrarietas est oppositio duarum propositionum universalium.

<sup>53</sup> CC, *In Libros De Interpretatione*, De oppositio, q. 1, art. 1, p. 124. Subcontraria est oppositio duarum particularium enuntiationum.

<sup>54</sup> CC, *In Primum Librorum Priorum*, De Prop. Term. Et Syllog., Explanatio, p. 174. Propositio est oratio affirmativa, aut negativa alicuius de quopiam.

<sup>55</sup> De acordo com o *Lexicon Peripateticum Philosophico-Theologicum* (1872), *personaliter* possui o mesmo valor de *simpliciter*, este, por sua vez, segundo o *Dicionário Latino-Português* (2021) de Ernesto Faria, possui como significação primeira a palavra “isoladamente”.

<sup>56</sup> CC, *In Primum Librorum Priorum*, De Prop. Term. Et Syllog., Explanatio, p. 174. Propositio est oratio tribuens aut removens cum aliqua verisimilitudine praedicatum unum alicui subiecto diverso, communi, personaliter, aut absolute accepto.

particular, por exemplo: algum homem é filósofo. Indefinida é aquela que não é circunscrita por nenhuma quantidade, como: homem é filósofo. As proposições segundo a qualidade são divididas em essencial e accidental. A qualidade essencial se dá quando ocorre a união do predicado com o sujeito que é a própria forma da enunciação. Accidental é a verdade ou falsidade de tal união<sup>57</sup>.

### 2.3.6 *Commentarii In Librum De Posteriorum Resolutione*<sup>58</sup>

No comentário aos Analíticos Posteriores consideramos de extrema importância a discussão feita a respeito das teorias da pré-cognição aventada por Aristóteles na primeira frase da obra: “Toda doutrina e toda disciplina intelectual já estão na cognição preexistente” (*Omnis doctrina, omnisque disciplina intellectiva praexistente cognitione sit*). Inicialmente o autor faz questão de rejeitar a teoria platônica da reminiscência, pois Couto considera um postulado muito claro que o intelecto é uma tábula rasa, conforme expôs Aristóteles no *De Anima*.

Couto afirma que ao mesmo tempo que Deus criou a alma humana a infundiu no corpo como uma tábula nua destituída de todo hábito e espécie. Mas a alma com o progresso do tempo adquire os hábitos das ciências percebendo os primeiros princípios que possuem maior parentesco com a luz do intelecto; e a partir deles deduzem conclusões, ou por si mesmo e pela própria experiência, ou por obra e indústria do professor.

A partir disso, começa uma discussão bem interessante sobre o ensino, e como o professor transmite o conhecimento ao aluno. Ocorre como que uma síntese entre Agostinho e Tomás de Aquino em que os sinais são postos como instrumentos da educação. À medida que o professor propõe proposições que não são de todo desconhecidas pelo aluno, e exhibe sinais externos, como a fala, e sensíveis, como os exemplos, a mente do aluno será auxiliada a reproduzir mais facilmente o conhecimento.

Para Agostinho, os sinais externos não são úteis, pois se eles já são conhecidos pelo aluno (*nota discipulo*), então já antes ele conhecia a coisa, pois o sinal já é conhecido quando

---

<sup>57</sup> Ao final deste comentário também é travada uma importante discussão sobre o silogismo e suas figuras. O silogismo que é um tipo de argumentação que, composto de partes como premissa e consequência, é distribuído em Demonstrativo, Dialético, Pseudográfico e Sofístico. Aristóteles define três figuras ou estruturas de premissas no silogismo. De acordo com Ashworth (2019) um dos principais assuntos de discussão no período moderno foi se uma quarta figura deveria ser adicionada às três tradicionais. Essa quarta figura foi atribuída a Galeno (129 – 210 d.C), por isso ela se chama figura Galênica. Couto rejeita explicitamente a existência de uma quarta figura, e defende a existência exclusiva das três figuras aristotélicas.

<sup>58</sup> Este comentário é o único ponto do *Cursus* onde os conimbricenses tratam explicitamente do tema da educação. No seio da discussão sobre a pré-cognição, é discutido sobre os hábitos dos primeiros princípios e sua conquista ou inatismo. Segundo Casalini (2017) a posição dos conimbricenses sobre esse tema contribuiu para um empirismo linguístico e educativo expurgado de toda marca platônica.

possuímos o significado dele; portanto, nenhum conteúdo novo será adicionado à mente do aluno (*nihil ergo de novo addiscit*). Se o sinal é desconhecido, então nada mais poderá ensinar, como quando trazem palavras gregas a um homem latino e ele não conhece os sinais que lhe são apresentados, dessa forma, não há como ensinar a não ser que os sinais já sejam conhecidos antes, donde cairia no problema anterior. A isso Couto responde que os sinais são conhecidos de forma confusa (*in confuso*) e universal (*in universali*), mas é explicado (*declarati*) de forma particular (*particulariter*) e explícita (*explicite*) pelo professor<sup>59</sup>. Por exemplo: o aluno conhece que homem significa natureza humana, mas de maneira confusa, ora, cabe ao professor explicar detalhadamente o significado dos termos, e o faz por sinais externos e sensíveis.

Em seguida, é questionado se os hábitos dos primeiros princípios estão em nós por natureza ou não. O hábito dos primeiros princípios é uma posse radicada numa potência da alma que a inclina ao conhecimento dos primeiros princípios, facilitando o conhecimento deles. O autor traz duas acepções de hábito admitidas pelos filósofos. A primeira se diz *a posteriori*: quando um homem se destaca e é exercitado em alguma matéria de virtude, ciência ou arte, ele trabalha nisso com mais facilidade; daí se conclui que algumas dessas operações permanecem nele, fazendo com que a potência se realize mais prontamente. A segunda é *a priori* que entende hábito no sentido de forma ou determinação das potências volitivas e cognoscitivas que possuem alguma fraqueza ou dificuldade ao agir ou inteligir; nesse caso, o hábito determina a potência para que essas faculdades vençam as dificuldades. Couto afirma que ambas as proposições sugerem o hábito dos primeiros princípios. Pois no caso *a posteriori* a experiência evidencia que é mais fácil assentirmos aos princípios, depois de já os termos conhecido antes. No caso *a priori*, o hábito pode esclarecer o intelecto quando ele não tende à coisa, mas é excitado pela aparência.

Os primeiros princípios são aqueles mais evidentes e universais. Por exemplo: é impossível uma mesma coisa ao mesmo tempo ser e não ser; sobre qualquer verdade se dá uma afirmação ou negação; ou algum outro princípio da Matemática. Mas esses princípios por mais evidentes e universais que sejam podem ser erroneamente negados. Nesse caso, os hábitos dos primeiros princípios esclarecem o intelecto fazendo com que os princípios mais evidentes e universais sejam assentidos com mais facilidade. Para Couto, os hábitos dos primeiros princípios não são ingênitos, mas adquiridos pelos atos próprios de cada um.

---

<sup>59</sup> Como faz notar Carvalho (2018) existem quatro gêneros de conhecimento: o conhecimento confuso atual, confuso potencial, distinto atual e distinto potencial. O conhecimento confuso antecede o conhecimento distinto, e é um intermédio entre a ignorância e o conhecimento distinto. É possível que exista no mesmo intelecto o conhecimento distinto atual e o confuso potencial, ou o confuso atual e o distinto potencial; mas não pode existir ao mesmo tempo no mesmo intelecto o distinto atual e o confuso atual.

Após essa exposição sobre o hábito dos primeiros princípios, o autor começa a tratar mais diretamente sobre a frase que inicia os *Analíticos Posteriores*. De acordo com Couto, doutrina e disciplina, as primeiras palavras da frase, são a mesma coisa, com a diferença que doutrina é conhecimento transmitido pelo professor por meio da voz; e disciplina se trata do conhecimento recebido pelo aluno<sup>60</sup>. Para explicar como o conhecimento do aluno é causado pelo professor, ele o compara com o movimento da transmissão de calor (*calefacio*) por parte do fogo, acentuando suas semelhanças e diferenças. A transmissão de calor ocorre por parte do fogo, o que não se dá o mesmo com a água, que por sua vez, apenas recebe calor; assim a doutrina é transmitida pelo professor, para que ela seja representada (*producatur*) pelo intelecto do aluno. O calor que existe no fogo produz calor na água com uma ação física e direta, o que não ocorre o mesmo com o conhecimento que existe no intelecto do professor (*in mente magistri*), pois o ensino não se dá por meio de causas naturais, mas sim como um princípio dirigente (*principium dirigens*).

A segunda parte da frase tratada é apenas a palavra “intelectiva”, que se refere à doutrina e disciplina. Couto concorda com a sentença de autores como Averróis e Alberto Magno que afirma que doutrina intelectiva é o mesmo que discursiva<sup>61</sup>. Por isso, a doutrina intelectiva é discursiva. Além disso, todos os conhecimentos exemplificados por Aristóteles como silogismo, indução e exemplo, são discursivos.

Sobre a última parte da frase que trata do conhecimento prévio ou preexistente, o autor afirma que não convém a ele ser discursivo (*non oportere esse discursiva*), pois se assim o fosse, ela deveria nascer de outro conhecimento discursivo, e assim o processo retroagiria infinitamente. O conhecimento antecedente é uma causalidade efetiva que compõe o conhecimento discursivo.

O que se conclui é que no nosso intelecto existem hábitos distintos do próprio que o inclinam para a concordância das proposições universais e indemonstráveis, que são chamados princípios. Se assume que estes hábitos, como todo conhecimento e opinião assentidos por nós, são adquiridos por ações e de maneira gradual. Essas ações são discursivas, que o Filósofo entende como toda doutrina e disciplina. Os princípios podem ser conhecidos de dois modos. Primeiro, por um conhecimento imperfeito e *a posteriori* que não penetra nos termos. Segundo, por um conhecimento perfeito e evidente que progride pela clara penetração dos termos.

---

<sup>60</sup> CC, *In Primum Librorum Posteriorum*, q. 2, art. 1, p. 301. De prima ergo constat eandem doctrina et disciplina dici; doctrinam, ut est a magistro per vocem, aut scripturam; disciplinam vero, ut recipitur in discipulo.

<sup>61</sup> CC, *In Primum Librorum Posteriorum*, q. 2, art. 1, p. 302. Idem est notitia intelectiva, ac discursiva.

### 2.3.7 *In Librum Primum Topicorum*

Este comentário conta com apenas doze páginas contando com o *prooemium*, *commentarius* e *explanatio*. Primeiramente o comentário trata de defender a divisão do Silogismo feito por Aristóteles em Silogismo Demonstrativo, Pseudográfico, Dialético e Sofístico. O silogismo demonstrativo é constituído por princípios verdadeiros e primeiros. O dialético consta de princípios prováveis que são admitidos ou por todos, ou pela maioria, ou pelos mais sábios. O sofístico é constituído de premissas que parecem ser verdadeiras, mas não são. O pseudográfico é o que tira conclusões do material próprio de alguma ciência, não de premissas verdadeiras, mas do que parece ser verdadeiro e necessário.

### 2.3.8 *Commentarii In Duos Libros Elenchorum*

O comentário aos *Elencos Sofísticos* possui as mesmas exíguas doze páginas dos Tópicos. O que mais se destaca é o comentário feito por Couto acerca dos fins do silogismo sofístico. O fim comum dos sofistas é ostentar sabedoria com argumentos capciosos em debate que envolvem o adversário<sup>62</sup>. É, pois, uma sabedoria simulada que leva os outros às sombras com a finalidade de obter dinheiro, e não à verdadeira sabedoria.

Fazendo um balanço do que foi exposto até aqui, se percebe que o ensino de Lógica ocupava um lugar central na pedagogia dos jesuítas. O primado à oralidade, era evidenciado no zelo que se tinha às práticas pedagógicas como a *disputatio*, que objetivava a excelência na retórica e o máximo rigor lógico. Nesse sentido, o Colégio de Artes de Coimbra se destacou por criar um material pedagógico que além de rico em conteúdo, teve um efeito pragmático de otimização do tempo para as disputas. Com efeito, Coimbra foi um modelo para os outros Colégios da Companhia tanto no rigor ao seguimento do *Ratio Studiorum* quanto no conteúdo filosófico do *Cursus Conimbricensis*. Cabe, portanto, apresentar o Colégio do Maranhão a partir de sua história, práticas e principalmente os escritos de seus professores, e identificar possíveis semelhanças de ambos os Colégios.

---

<sup>62</sup> CC, *In Duos Libros Elenchorum*, q. 1, art. 1, p. 538. Docet igitur communem sophistarum finem esse captiosis argumentationibus alios in conflictu irretiendo sapientiam ostentare.

### 3 O COLÉGIO DO MARANHÃO E SEU ENSINO DE FILOSOFIA

Aqueles que alegam a inexistência de um ensino superior no Brasil Colonial têm como principal argumento o fato de que não houveram universidades brasileiras nesse período. No entanto, autores como Marques (2018) e Cunha (2007) demonstram que os currículos dos Colégios brasileiros eram espelhados nas grandes universidades da Península Ibérica, além de que a concessão de graus acadêmicos de nível superior concedidos nos Colégios da colônia, tinham o mesmo valor que os das Universidades de Coimbra e Évora. Na própria busca de esclarecer ainda mais o objeto, isso será evidenciado.

Para que a natureza do manuscrito *Theses Logicales*, que tem como autor o professor jesuíta Bento da Fonseca, seja elucidada, ele precisa ser posicionado historicamente. Uma vez que tal documento foi fabricado em um ambiente escolar, a história dos Colégios no Brasil, e sobretudo, do Colégio do Maranhão precisa ser apresentada, bem como as produções acadêmicas provenientes dessa instituição. Sabendo que qualquer instituição tem como agentes as pessoas, é importante conhecer alguns aspectos da biografia de Bento da Fonseca, para, por fim, descrever os aspectos paleográficos do manuscrito, e apresentar sua estrutura e conteúdo.

#### 3.1 O MÉTODO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS NO BRASIL

A construção do Colégio do Maranhão e o ensino nele ofertado pelo padre Bento da Fonseca é o produto de todo um processo histórico que envolve um trabalho missionário e pedagógico dos jesuítas. Na verdade, missão e educação são dois termos coincidentes na Companhia de Jesus, pois o trabalho de conversão religiosa dos povos originários passava pelo crivo educacional. Portanto, a educação era um elemento que pertencia à prática missionária. Por isso, quinze dias após a chegada de seis padres jesuítas, com o Governador Geral Tomé de Souza, em Salvador, tendo como líder o padre Manoel da Nóbrega, em 29 de março de 1549, os padres construíram uma escola de ler e escrever. Em uma carta escrita por Manuel da Nóbrega, testemunhada por Serafim Leite (1987), é explicado que esse movimento escolar era útil não só para a instrução considerada em geral, mas também para a catequese.

O primeiro colégio jesuíta foi fundado na Bahia em 1550. O curso de Humanidades passou a funcionar em 1553, e em 1572 foi lido o primeiro curso de Filosofia (Cunha, 2007). O primeiro professor foi o padre Gonçalo Leite, e o principal autor estudado era Aristóteles, como viria a ser estabelecido pelo *Ratio Studiorum* anos depois. O curso de Artes na Bahia conferia inicialmente os graus de bacharel e licenciado, reconhecidos pelas autoridades

portuguesas. Conforme atesta Bruno Leite (2020), após essa primeira experiência, os jesuítas no Brasil ampliaram seu núcleo de ensino de Filosofia para outras partes da América Portuguesa: Rio de Janeiro em 1663, Olinda em 1671, Maranhão e Pará em 1688, Recife em 1721, e por fim, São Paulo em 1732. Até a expulsão dos jesuítas em 1759 pelo Marquês de Pombal se contavam 17 colégios da Companhia no Brasil. Esse dado por si já denota o projeto educacional em andamento, e que se não fosse interrompido por um fator externo, os resultados seriam mais palpáveis atualmente.

A pedagogia da Companhia de Jesus possuía um alcance global, pois os caminhos para atingir seu fim esperado se pretendia universal. Ora, a estrutura pedagógica como construção da rede educacional dos jesuítas estava sistematizada no *Ratio Studiorum*. Portanto, estes colégios construídos nos Trópicos eram alicerçados pelo método pedagógico da Companhia de Jesus, ou ao menos, pelos modelos prévios do que viria a ser sua forma definitiva constituída em 1599. Com efeito, a constituição de ensino nos colégios das terras brasileiras seguia padrões muito semelhantes aos da Metrópole portuguesa.

Não é possível dizer que eram idênticos, pois nenhum modelo pode ser transplantado de um lugar para o outro sem sofrer modificações para fins adaptativos das peculiaridades locais. Mas, tal como estabelecido no *Ratio*, o ensino era dividido em dois níveis: *studia inferiora* e *studia superiora*. Como afirma Marques (2018), essa distinção de ensinos era válida tanto no reino quanto na colônia, tanto em Coimbra quanto nos colégios ultramarinos. Mas ao mesmo tempo, é lícito dizer com Cunha (2007) que os colégios jesuítas do Brasil possuíam quatro graus de ensino sucessivos e propedêuticos. E de fato eram sucessivos, pois começava do mais básico até culminar naquilo que denominamos ensino superior; e propedêutico, pois um grau era preparação para o outro.

O primeiro nível de ensino era o curso elementar. Este curso consistia no ensino das primeiras letras, que tinha como fim ensinar o aluno a ler, escrever e contar. O segundo nível era o curso de Humanidades em que se ensinava a Gramática, a Retórica e as Humanidades sendo realizado todo em latim, e tinha duração de dois anos. O português só era permitido nas recreações. Além do latim, o *Ratio* previa o ensino do grego e hebraico, mas em terras brasileiras no lugar dessas duas línguas ensinava-se o tupi-guarani, pois essa prática se acomodava mais à finalidade catequética que movia os jesuítas no solo brasileiro (Batista, 2021). Aí está um exemplo de que não se pretendia seguir o *Ratio* em absolutamente tudo, mas tal paradigma que devia ser observado continuamente pelos padres da Companhia no Brasil, era passível de sofrer alterações, se sua letra não contemplasse as demandas daquele terreno missionário.

O curso de Artes era o terceiro nível de ensino, e constituía a primeira parte dos *studia superiora*. No Colégio de Artes em Coimbra a duração do curso era de três anos e meio, mas Serafim Leite atesta que o mesmo curso tinha duração de três anos no Brasil. Se ensinava Lógica, Física, Matemática, Ética e Metafísica. De acordo com Cunha (2007) o curso de Artes conferia graus de bacharel e licenciado. A diferença entre eles estava no número de pessoas que compunham a banca: três para bacharéis e cinco para licenciados. Mas, além dos graus de bacharel e licenciado, Leite (2006, VII) ainda adiciona aquele que era o grau máximo concedido a um graduado em Filosofia: *magister artium*. O grau de *magister artium* era equivalente ao grau de doutor em Teologia, e capacitava o aluno a ser lente do colégio. O curso de Teologia, que constituía o último nível de ensino, durava quatro anos, e se ensinava Teologia Moral e Especulativa. Ao final do curso, era concedido o grau de doutor.

Os cursos eram destinados tanto para alunos internos quanto para externos. Os alunos internos eram aqueles que em sua maioria estavam se preparando para a vida religiosa. Cunha (2007) apresenta dados que mostram que os alunos em sua grande maioria eram externos. Conforme Batista (2021), o curso de Artes seguia o mesmo plano de ensino da Europa, além disso, reproduziam os mesmos rituais ao ofertar os graus de Mestre em Artes. No Colégio da Bahia era vista a mesma feição e praxe universitária dos grandes centros educacionais da Península Ibérica ao conceder os graus de Mestre em Artes: anel, livro, cavalo, pajem do barrete e capelo azul de seda. Mais tarde essa mesma prática, com uma ou outra variante, se estendeu aos demais colégios da Companhia no Brasil (Leite, 2006, VII).

Não há um detalhamento de como as aulas se desenvolviam em sua estrutura interna, mas Cunha (2007) nos oferece alguns elementos que nos fazem ao menos entrever a rotina estudantil dos Colégios da colônia. Era uma rotina de seis dias por semana com expediente matutino e vespertino. A aula da manhã começava às 8h e terminava às 10h, em seguida se discutia as dúvidas por meia hora. O mesmo acontecia à tarde das 15 às 17h, também seguido de mais meia hora. Nos meses de dezembro e janeiro ocorria um período longo de férias anuais, além de outros períodos de férias, em espaços mais curtos de tempo, intercalados ao longo do ano.

Ainda que o currículo e os rituais de oferta de graus fossem espelhados nos costumes da Europa, o curso dos colégios da colônia e os graus concedidos por eles só eram parcialmente reconhecidos pela Coroa portuguesa. Com efeito, ao concluírem os cursos nos colégios brasileiros, aqueles que aqui receberam grau deveriam se submeter a exames de equivalência nas Universidades de Coimbra e Évora, além de serem obrigados a cursar mais um ano de Lógica. Só depois de toda essa logística é que o formado teria seu título reconhecido. Sem isso,

aquele que se formou em Artes não poderia ingressar nos cursos de Direito, Medicina, ou Teologia das Universidades da Península Ibérica.

No século XVII ocorreram reiteradas tentativas dos jesuítas da cidade de Salvador para que se obtivesse a equivalência de graus dos estudantes do curso de Artes do Colégio da Bahia com os de Portugal. Várias vezes o pedido foi negado pela Coroa portuguesa. De acordo com Bruno Leite (2020), foi alegado falta de recursos materiais para que houvesse a concretização desses pedidos. Cunha (2007) aponta a rivalidade que existia entre a Companhia de Jesus e a Universidade de Coimbra, e sugere que a contenda possa ter influenciado na negativa. É possível também que houvesse um temor de que a equivalência de graus, e uma possível constituição de uma Universidade do Brasil, pudesse enfraquecer a autoridade da Universidade de Coimbra. O fato é que as tentativas duraram cerca de trinta anos, até que em 1689, por meio de uma carta régia, foi dado estatuto civil aos colégios dos jesuítas no Brasil. Ou seja, os estudantes graduados em Filosofia, já não precisariam mais se submeter a exames de equivalência em Portugal.

### 3.2 A CONSTRUÇÃO DO COLÉGIO DO MARANHÃO E SUAS CARACTERÍSTICAS

A história do Colégio do Maranhão se entrelaça à história do próprio estado, e também à história dos padres jesuítas que de várias formas se tornaram presentes nos fatos mais importantes que constituem a memória da cidade de São Luís. O âmbito de atuação dos jesuítas em terras maranhenses, não se restringiram ao aspecto educacional e religioso, mas por conta das peculiaridades, e diversas invasões seja de franceses, seja de holandeses, os missionários se envolveram também militarmente no trabalho de convencimento dos indígenas para que participassem de guerras.

A cidade de São Luís estava sob o domínio francês desde 1612 pelo jugo de Daniel de La Touche, o senhor de La Ravadière. É considerado pelos ludovicenses que a fundação de São Luís do Maranhão se deu neste ano da chegada dos franceses, o que sugere que a cidade foi fundada por eles. A intenção da França era criar nessas terras a França Equinocial. Não tardou a Coroa portuguesa em agir ao ver que as terras, que consideravam suas, foram invadidas por outro país que pretendia tomar para si aquele pedaço de chão. Portanto, ordenou a Jerônimo de Albuquerque, donatário da capitania de Pernambuco, que partisse a São Luís a fim de expulsar os ditos invasores. Parte de Olinda em agosto de 1613, e na batalha de Guaxenduba em 19 de novembro de 1615, batalha que foi envolta de mitos e lendas, no forte da Natividade expulsa os franceses.

Com o desenrolar desses acontecimentos os jesuítas chegam em São Luís do Maranhão no dia 4 de novembro do ano de 1615 com a armada de Alexandre Moura. Acompanharam a armada os padres jesuítas Manuel Gomes e Diogo Nunes e vários indígenas de Pernambuco que foram convencidos pelos padres a entrar na batalha. Com a vitória dos portugueses e consequente expulsão dos franceses, Alexandre Moura ordenou a realização da primeira missa e foram levantadas igreja e cruzeiros. Também na invasão holandesa, os jesuítas assumiram um papel de protagonismo, pois a reconquista do Maranhão pelos portugueses só foi possível pelo trabalho pedagógico e civilizacional dos padres da Companhia de Jesus.

Figuras ilustres como o padre Antônio Vieira, exímio pregador e orador, também fizeram parte da história do Maranhão. Denunciava a corrupção na política e a corrupção moral nos costumes. Esteve em São Luís desde janeiro de 1653, nomeado por D. João IV para o cargo superior das missões do Maranhão e Grão Pará. Dado o pouco sucesso de seu trabalho missionário para modificar os hábitos imorais dos colonos, seguiu frustrado a Belém em novembro daquele mesmo ano. Antes disso, Antônio Vieira pediu a vinda de peritos de Portugal para ensinar nas escolas rudimentares as Artes Mecânicas aos indígenas, negros e mestiços (Batista, 2020).

Isso mostra que o ensino não se limitava ao âmbito acadêmico, mas eram ensinados também ofícios. O primeiro grau de ensino, que nesse caso era catequese, música e rudimentos de leitura, foi ministrado pelos padres Diogo Nunes e Manuel Gomes. Em 1626 passou a se ensinar as letras aos filhos dos portugueses. Se tratava de uma escola de ler, escrever e contar, mas que teve uma atuação intermitente por fatores como morte e ausência dos padres. Embora se saiba que em 1665 o curso de Humanidades contava com 44 alunos. A partir de 1706 são incluídos alunos externos e internos e o ensino de Latim, Humanidades e Retórica tornam-se *Escolas Gerais* (Leite, 2006, IV).

No Maranhão floresce um Colégio que pelo tempo de existência denota sua importância. Não só isso, mas também os escritos produzidos como resultados de conclusão de curso e produção acadêmica sinalizam um fazer filosófico e intelectual a pleno vapor e demonstra uma alta cultura própria de um ensino superior. O primeiro propulsor da ideia da criação de um Colégio no Maranhão parece ter sido Antônio Vieira, que em uma carta ao Geral da Companhia de Jesus afirma que ter estudos no Maranhão é necessário, conveniente e também fácil (Leite, 2006, IV). Marques (2018) traz em sua obra a *Carta CCCIII* de Antônio Vieira onde nela assume que, enquanto estava no Maranhão, trabalhou na construção do Colégio.

O curso de Artes dos Colégios do Maranhão e do Pará iniciaram-se no ano de 1688 quando estudantes do Brasil separados do Maranhão e Grão-Pará, chegaram nessas terras

(Leite, 2006 VII). O Colégio do Maranhão, denominado *Colégio Nossa Senhora da Luz*, notabilizou o ensino de Filosofia e Teologia, e em 1709 recebe o título de Colégio Máximo, pois ali foram ofertadas lições avançadas de Teologia Especulativa (Leite, 2006 III), da mesma forma que no Colégio da Bahia que também era chamado *Máximo* por conta disso. Conforme Marques (2018), o título de *Máximo* dava o direito de oferecer cursos superiores de Teologia Moral tanto a internos quanto a externos, além de que só um Colégio Máximo poderia oferecer graus acadêmicos publicamente. Com efeito, em 1713 passou a ser conferido graus acadêmicos aos estudantes internos com o mesmo valor que era oferecido nas Universidades da Europa. Mas somente em 1730 esse privilégio foi concedido aos alunos externos. Os graus concedidos pelo Colégio do Maranhão eram os de bacharel, licenciado, mestre ou doutor, como praticado em Portugal e Sicília, conforme os privilégios de Pio IV e Gregório XIII, que permitia a concessão de graus por Colégios, ainda que não sejam Universidades. Esse fato demonstra *per se* que embora não tenha existido Universidades brasileiras no período colonial, houveram cursos superiores que concediam graus de mesmo valor das maiores Universidades europeias.

É narrado por Serafim Leite (2006 IV) um caso ocorrido em 1715 que pode servir como um importante ponto de comparação. No dito ano o Prefeito de Estudos teve que intervir para que o curso de Filosofia seguisse conforme estabelecido pelo *Ratio*, ou seja, que se dedique o primeiro ano à Lógica, o segundo à Física e o terceiro à Metafísica. E advertiu que “se se gasta todo o tempo na Lógica, os alunos saem Lógicos, não Filósofos” (Leite, 2006 IV, p. 265). Impressiona a semelhança da advertência feita pelo Prefeito de Estudos com a lamentação, citada no capítulo anterior, do Visitador de Coimbra Miguel de Torres ao perceber que os alunos saíam bons dialéticos, mas fracos filósofos (Carvalho, 2018). Podemos notar que o problema, no mínimo semelhante ao de Coimbra, de não conseguir conciliar a isonomia do tempo dedicado a todas as disciplinas, como exigido no Estatuto, e a preferência dos professores jesuítas à Lógica, se repete no Colégio do Maranhão.

A concessão de graus ao final do curso no Colégio do Maranhão ocorria através de fórmulas solenes com estruturas bem definidas. Marques (2018) apresenta a documentação, as *Ordinationes*, que traz as fórmulas para concessão de graus em latim, como era de costume. Na fórmula para a concessão de grau de Bacharel em Filosofia, o Reitor invoca a própria autoridade de seu ofício para em seguida conceder as funções e privilégios próprios de quem possui este grau. Em seguida entrega ao formado insígnias. Coloca o diadema azul na cabeça do graduado, anel no dedo em sinal de sua sabedoria, e o livro de Filosofia fechado e aberto para ler, interpretar e ensinar. Por fim, invoca a Santíssima Trindade. Além disso, consta na língua vernácula uma rubrica que estabelece como deve ser a disposição do ambiente. A concessão de

graus no Colégio do Maranhão ocorria após exames prestados diante de três examinadores para os graus de Bacharel e Licenciado, e cinco examinadores para o grau de Mestre ou Doutor.

Esse exame consistia na defesa ou exposição oral de teses escritas, que são uma síntese do ensino ofertado pelo professor. Como bem lembra Storck (2023), diferente dos dias atuais, o que era avaliada não era a escrita do aluno, mas sim suas habilidades argumentativas respeitando as regras da Lógica. Portanto, cabia ao professor a tarefa de escrever a tese, e ao aluno demonstrar seu domínio da oralidade na exposição do texto. Daí que não deve nos confundir o fato do nome do aluno estar presente na folha de rosto do manuscrito, pois isso não significa autoria de texto. Deve estar claro que o texto foi feito pelo professor, e não pelo aluno. Nesse contexto em que o registro escrito tem como função servir como suporte de uma exposição oral, seu conteúdo não é demonstrado através de argumentações, pois isso seria tarefa do aluno.

Ora, se haviam exames, por certo ocorriam aprovações e reprovações, e não diferente de qualquer ato de caráter mais solene, também a aprovação e a reprovação contavam com fórmulas bem definidas. Marques (2018) mais uma vez traz os documentos que contêm as fórmulas, e ressalta que tanto as fórmulas de aprovação quanto de reprovação carregam o mesmo padrão de estrutura, a saber, saudação ao Reitor e ósculo da paz, seguida da declaração de conhecimento dos decretos e normas vigentes, depois a declaração de suficiência ou insuficiência do candidato em Filosofia ou Teologia, por fim, acrescentava-se o manifesto em honra ao senhor e o voto expresso dos examinadores. Um fato digno de nota que atesta a adequação do ensino superior às necessidades missionárias dos jesuítas, é que para os estudantes religiosos era requerida proficiência em *Língua Brasileira* para, como está expresso na fórmula de aprovação, “bem instruir os índios na fé”. Esses fatos expressos demonstram uma instituição de nível superior com elementos que se assemelham ou refletem tal e qual as características de uma Universidade.

Além disso, outro aspecto que constitui uma instituição de ensino superior é o acúmulo de materiais que possuem conhecimento em potencial, ou que possibilitam o conhecimento a quem tem acesso a eles. Nesse sentido, o Colégio do Maranhão se destacava como possuidora de uma das bibliotecas mais importantes da colônia, conforme Silva (2008). O autor reúne dados dispersos nos vários tomos da obra de Serafim Leite, e sintetiza as informações concluindo que o Colégio do Maranhão em 1760 contava com 5.000 volumes. Também em outras casas que dependiam do Colégio como a Casa dos Exercícios e Religiosa Recreação de Nossa Senhora da Madre de Deus possuía uma biblioteca contendo algo em torno de 1.000 volumes. São mencionadas outras bibliotecas de menor porte ligados ao Seminário, também

dependente do Colégio, como em Anindiba, atual Paço do Lumiar, Seminário das Aldeias Altas, hoje Caxias, e na Casa-Colégio de Tapuitapera, atual Alcântara. Essas informações são importantes, pois um acervo imponente credenciava o Colégio para criar novos cursos, como das Universidades em Portugal. Inclusive o argumento usado por Antônio Vieira para a criação do Colégio, foi o grande acervo de livros que já existia no Maranhão (Batista, 2020).

### 3.2.1 As produções do Colégio do Maranhão

Um curso superior é a expressão institucional da alta cultura de um povo. Ora, sendo assim, a materialização do conhecimento de nível acadêmico se dá na produção intelectual a partir do currículo ofertado. A qualidade de uma instituição educacional deve ser medida principalmente pelos escritos ali produzidos, ou seja, pela produção intelectual. E também nesse ponto, o Colégio do Maranhão cumpre requisitos que demonstram a semelhança do que se fazia em terras maranhenses com o que se fazia na Metrópole portuguesa.

Para provar o ponto aludido, Marques (2018) apresenta um catálogo contendo diversos escritos. O catálogo é denominado *Catalogus Eborensis* e se encontra na Biblioteca Pública de Évora, Fundo dos Reservados, Códice CXVIII/1-1. Ao todo constam 49 escritos presentes no catálogo, sendo 34 escritos provenientes do Colégio do Maranhão e Pará, quinze de colégios reinóis e quatro com procedência não identificada. Os professores do Colégio Máximo do Maranhão a partir de 1720 foram Rodrigo Homem, Bento da Fonseca e Manuel da Silva. Dos 34 textos, 7 são de autoria de Rodrigo Homem, 20 de Bento da Fonseca, 2 de Manuel da Silva e 5 provenientes do Pará.

No catálogo figuram textos manuscritos e impressos, prática que ocorria desde 1721 quando reconhecida a qualidade do escrito (Marques, 2021). Também vale destaque que os textos do Colégio do Maranhão seguem a mesma estrutura e possuem em média o mesmo número de fólios dos Colégios reinóis, o que significa que os textos do dito Colégio possuem uma forma acadêmica pré-fixada.

Podemos falar então de gêneros textuais ou categorias de escritos presentes no catálogo. Embora alguns desses textos possuam diferenças em estrutura, todos possuem a natureza de textos acadêmicos. Além disso, todos eles são internamente constituídos de proposições que expressam a definição de um conceito ou marcam uma posição em um determinado debate filosófico. Assim, o gênero textual dos escritos filosóficos jesuítas do Brasil do período colonial pode convencionalmente ser chamado de Tese ou *Thesis*, pois eles se configuram como um

conjunto de teses, sejam elas encadeadas em um texto corrido, ou isoladas em proposições numeradas.

No que diz respeito ao conteúdo dos escritos, a análise ainda se encontra incipiente. O que nos toca fazer com as informações que temos é aventar a possibilidade de influências que possam ser detectadas a partir de uma análise mais detida. Podemos sugerir com segurança que uma delas é o *Cursus Conimbricensis*, uma vez que se tratava de um material pedagógico que se pretendia uniforme para todos os Colégios da Companhia. Com efeito, após a publicação do primeiro tomo do *Cursus* de Coimbra em 1592 muito provavelmente não tardou para que este manual chegasse ao Brasil. Na época havia apenas o Colégio da Bahia, e é exatamente desse em que contam testemunhos do uso da produção dos mestres conimbricenses. Gomes (1992, p. 95) atesta que “os *Conimbricenses* passaram a ser seguidos como livros de fundo do curso filosófico baiano”, e reitera que “na Bahia os *Comentarii* eram seguidíssimos”, e, assim conclui que “a primeira escolástica brasileira tem como predominante fator de influência os *Conimbricenses*” (1992, p. 96). Serafim Leite (2006, VII) prova esse fato através de uma carta do Provincial Henrique Gomes ao Geral Acquaviva informando que na Bahia o Curso de Coimbra era rigorosamente seguido por mestres e alunos.

É possível conjecturar com certa segurança que essa prática do Colégio da Bahia se estendeu ao do Maranhão. Não só pelo fato de que uma vez que o Colégio do Maranhão fazia parte da Companhia de Jesus, e que, portanto, o manual mais utilizado deveria ser o Conimbricense; mas também porque o Colégio da Bahia foi o primeiro e, dentre os Colégios da colônia, era modelo para todos os outros (Cunha, 2007). Destarte, no conteúdo dos escritos do Colégio do Maranhão muito provavelmente serão encontrados ecos dos padres conimbricenses<sup>63</sup>.

A constatação do seguimento de uma tradição filosófica por parte dos autores brasileiros do período colonial, não deve desanimar o leitor ávido por originalidade. Uma vez que a originalidade não se constitui de um fazer filosófico a partir do nada. Não existe *creatio ex nihilo* na Filosofia. Mas o *modus philosophandi* em todas as épocas está amparado nas ideias dos mais ilustres que o precederam. Aristóteles percebeu que fazer Filosofia se tratava disso. A originalidade advém da reinterpretação do que foi dito anteriormente, e a partir daí, se constitui

---

<sup>63</sup> Mas aqui estamos nos referindo ao início do Colégio da Bahia em que não se verificava uma distância temporal tão grande. No entanto, dado que o comentário à Lógica aristotélica do *Cursus Conimbricensis* foi publicado em 1608 e a *Theses Logicales* escrita em meados de 1730, podemos também supor que ocorrerão distanciamentos de conteúdos e teses. Uma vez que muitas outras obras filosóficas dos jesuítas possivelmente circularam no Colégio do Maranhão, como Baltasar Telles, Soares Lusitano, Antônio Cordeiro, Arriaga, entre outros. O eco desses autores pode também ser ouvido nas proposições do manuscrito que no capítulo posterior analisaremos.

uma ideia nova. É também discordar, quando possível ou necessário, do autor que correntemente é seguido em sua época.

De acordo com Marques (2018) isso é verificado em Rodrigo Homem quando critica a barbárie da escravidão no sistema colonial. Ao assumir essa posição, ele se afasta dos dois mestres do *Ratio Studiorum*, Aristóteles e Tomás de Aquino. Na própria carta apresentada por Leite (2006, IV), o Provincial Henrique Gomes confessa ao Geral da Companhia, que embora siga rigorosamente o *Cursus Conimbricensis*, não segue Tomás de Aquino em tudo. Também Gomes (1992) afirma que o tomismo não era absolutamente aceite na Bahia. Podemos também mencionar Marques (2015) que ao analisar o manuscrito *Conclusiones Metaphysicas de Ente Reali* do Colégio do Rio de Janeiro do jesuíta Francisco Faria, encontra fortes influências de escotismo, que se tratava de uma corrente filosófica antagônica ao tomismo. Esses dados advertem o pesquisador de que embora existam ressonâncias de uma tradição filosófica corrente da época e do contexto religioso, não deve saltar aos olhos se forem encontrados alguns desacordos com as ideias de Aristóteles, Tomás de Aquino, *Cursus Conimbricensis*, ou qualquer outra filosofia considerada oficial ou mais aceita pelo jesuitismo.

Na prática, a pedagogia da Companhia não intencionava adestrar o estudante, mas oferecia uma liberdade de pensamento ainda que o regulamento ordenasse que fosse seguido de perto as opiniões de Aristóteles e Tomás de Aquino. Este ponto pode ser provado ao observar a própria estrutura do *Cursus Conimbricensis*, que com seu caráter enciclopédico e compendioso oferece ao estudante o acesso às ideias mais controversas e distantes do aristotelismo e do tomismo, ainda que refutadas em seguida. Além disso, intelectuais disruptivos como Descartes e Galileu Galilei, foram leitores dos manuais de Coimbra. Por isso, para Bruno Leite (2015), na pedagogia jesuítica bastava um certo pendor à controvérsia, por parte do aluno, e um comportamento subversivo, visto por exemplo em Gregório de Matos, para se distanciar de algumas opiniões consideradas corretas pela Ordem.

Concordando com a tese de Julia (2001) de que não são os regulamentos escolares ou as normativas institucionais que mais dizem sobre um projeto educacional, e sim a atuação dos agentes, se faz importante ao menos tatear o conteúdo dos escritos, que por sua vez oferecem algo de seus autores. No primeiro momento isso será feito com os escritos de Rodrigo Homem, no que se refere à Lógica. Essa abordagem inicial se faz importante, pois Rodrigo Homem se formou em Portugal, e foi professor de Bento da Fonseca no Colégio do Maranhão, que por sua vez teve toda sua formação de ensino superior recebida em terras maranhenses. Portanto, descrever o conteúdo de Lógica presente nos escritos de Rodrigo Homem é em parte delinear como o ensino de Lógica chegou de Portugal ao Colégio do Maranhão. A partir daí, para analisar

o manuscrito *Theses Logicales* de Bento da Fonseca, teremos duas importantes balizas, a saber o *Cursus Conimbricensis* e os escritos de Rodrigo Homem, que nos fornecerão aspectos comparativos, e a partir deles será possível rastrear outras influências que possam ser encontradas no manuscrito de Bento da Fonseca.

### 3.2.2 Os escritos lógicos de Rodrigo Homem

Serafim Leite (2006, VIII, p. 300) fornece uma breve biografia de Rodrigo Homem:

Rodrigo Homem nasceu em 1 de agosto de 1685 em São Pedro do Sul, Portugal. Entrou na Companhia de Jesus em 11 de maio de 1702 e chegou ao Brasil na 41ª expedição, em 1720, acompanhado 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. No Maranhão, em 1720, leu com louvor o Curso de Filosofia. Concluído o Curso, ensinou por um prazo de um ano Teologia no ano de 1725 Pará, regressando a Portugal em 1725.

Os escritos de Rodrigo Homem foram todos transcritos e traduzidos na obra *A Lógica da Necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)* de Lúcio Marques. Não abordaremos todos os escritos, mas apenas aqueles, e nas partes que tratem da Lógica.

Rodrigo Homem no manuscrito denominado *Telae Philosophiae* (Marques, 2018) divide o texto a partir do que ele chama de *Filum*, como se a cada tema abordado ele estivesse tecendo teias de Filosofia. E no *Filum I* se aborda primeiramente os proêmios da Dialética tal qual o *Cursus Conimbricensis*, e igualmente a define como arte de discorrer. A definição de dialética traz dois elementos: arte e discorrer. Por isso, Rodrigo Homem define discorrer como: por às claras aquilo que era desconhecido através do discurso. Enquanto arte é definida como o conjunto de múltiplas compreensões sobre uma coisa com vistas a algum fim útil à vida.

A Dialética é subdivida em pares distintos, que trazem elementos novos e antigos: natural e artificial, atual e habitual, teórica e prática (o mesmo *docens* e *utens* do *Cursus Conimbricensis*), a este último par o manuscrito denominado *Auri Textilis* chama teórica (*docentem*) e virtual (*virtualem*). A dialética natural é a própria capacidade que o intelecto possui de argumentar, sem qualquer treino especial. A dialética artificial é a própria arte de discorrer, ou seja, um conjunto de normas e regras que descobre o desconhecido a partir do conhecido sem perigo de erro. A dialética atual é o ato pelo qual o intelecto conhece, por exemplo como argumentar. A dialética habitual é a qualidade adquirida por estes atos e outros similares que o torna apto para os demais usos do raciocínio. A dialética teórica trata do modo

de argumentar, definir e dividir, e por isso as outras ciências se utilizam de sua doutrina. Ela é assim chamada quando dita as regras do modo de discorrer, e não quando as executa. Mas quando ela se ocupa em executar as regras estabelecidas, ela é chamada prática.

Rodrigo Homem define o objeto material e formal da Dialética. Para ele, o objeto material são as operações do intelecto. O objeto formal é a direção ou dirigibilidade dos atos do intelecto. Por fim, ele também dá o objeto de atribuição da Dialética, e afirma que é o silogismo perfeito à medida que compreende o demonstrativo e o provável.

Seguindo na mesma estrutura do *Cursus Conimbricensis*, o *Filum II* aborda o problema dos universais, e de antemão assevera que não existem naturezas universais, a não ser como fundamento *a parte rei*. Também de início, Rodrigo Homem deixa claro sua posição nominalista e a define como o entendimento de que a matéria do Universal é uma multiplicidade de indivíduos conhecidos de forma confusa como se fosse um na razão, pela qual são semelhantes. No manuscrito *Telae Aurae Philophiae* (Marques, 2018) no “capítulo” denominado *Labor I*, é reafirmada a posição nominalista, e explicita que a multiplicidade confusamente conhecida é unificada pelo intelecto através dos conceitos por um ato pouco claro por parte do intelecto copulativo.

Embora os termos sejam escolásticos, o conteúdo filosófico é moderno. A discussão sobre a matéria do universal não está presente no *Cursus Conimbricensis*, e ela se insere na discussão mais atual da época que é sobre a possibilidade do conhecimento de ideias claras e distintas por parte do sujeito cognoscente. Rodrigo Homem assume uma posição pouco ortodoxa para o contexto religioso e jesuíta ao declarar que os conceitos, que são os universais, são capazes de nos dar um conhecimento apenas confuso das coisas.

Em seguida, Rodrigo Homem rejeita duas posições sobre a matéria dos universais. Entre elas, o realismo que, segundo o autor, afirma que a matéria do universal é um todo potencial objetivamente simples, que contém partes distintas não em ato, mas em potência. A posição realista será analisada no próximo capítulo. Por fim, rejeita a doutrina dos integralistas que afirma que a matéria do universal, por exemplo humanidade, nada mais é que os graus da natureza humana reunidos pelo ato do intelecto. Storck (2023) explica essa posição afirmando que ela sustenta a natureza comum ser um todo homogêneo integral composto de graus particulares que estariam tanto em Pedro quanto em Paulo.

Sobre os graus metafísicos, que no *Labor I* Rodrigo Homem chega a afirmar que conhecer sua distinção é a principal tarefa do filósofo, se admite entre eles um tipo de distinção formal por parte do ato (*ex parte actus*), e também uma distinção objetiva. É rejeitada a distinção formal escotista *ex natura rei*. E encerra este tópico respondendo negativamente

acerca da possibilidade da “interessante” (*mirabilis*) distinção virtual intrínseca, que é reconhecida pelos teólogos estar entre os predicados divinos, absolutos e relativos, ser estendida aos seres criados.

Acerca do universal tomado formalmente, Rodrigo Homem entende primeiramente que o universal abstraído dos inferiores não exige uma unidade por si (*unitas per se*); mas também entende que algumas vezes o “nosso universal” (*nostrum universale*) pode ser uno por si. Por fim entende que os compostos por acidente (*composita per accidens*) como exército, casa ou navio podem ser universais. Uma vez que a unidade consta na própria definição de universal, logo é requerido ao universal uma unidade que o faça um e indiviso nos inferiores; e para Rodrigo Homem, o tipo de unidade própria da coisa universal é a unidade de precisão. Para o autor, a unidade de precisão consiste no conceito que une confusamente a pluralidade à maneira de um, de modo que do ponto de vista da forma de conceber a multiplicidade pareça uma. Essa unidade pode ser entendida tanto *ad essendum* quanto *ad praedicandum*.

No *Labor I* é afirmado que as formas constitutivas da natureza do universal são a unidade de precisão e a aptidão do universal. A aptidão do universal, tanto *ad essendum* quanto *ad praedicandum*, consiste no ato abstrativo em que une confusamente a multiplicidade à maneira de um, na medida em que o torna apto a estar em muitos. Essa aptidão também se distingue *ad essendum* e *ad praedicandum*. *Ad essendum* o ato da aptidão é a identidade formal da natureza com os inferiores, que consiste no conceito, pelo qual a natureza abstraída é representada idêntica com os inferiores. Responde positivamente à pergunta se o ato de aptidão é identidade formal também no quarto e quinto predicável (próprio e acidente), mas nessa identidade não se conserva a universalidade. *Ad praedicandum* o ato da aptidão, que nesse caso é a predicação universal, ocorre por um ato simplesmente afirmativo, que ocasionalmente pode conservar ou não a universalidade. Encerrando o tópico, Rodrigo Homem sintetiza que o universal tomado formalmente consiste em um ato copulativo confuso segundo a unidade de precisão e aptidão.

Segue a divisão porfiriana dos universais em espécies, a saber: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente; e afirma que essas espécies são ínfimas em relação ao universal em geral tomado logicamente, mas não fisicamente. A definição de gênero é aquilo que é apto a ser ou a ser predicado de muitos naquilo que é incompleto. O gênero pode ter imediatamente sob si indivíduos completos, e sobre estes ser predicado não tanto como gênero, mas como espécie, ou pode ter imediatamente sob si indivíduos incompletos. A espécie ou é predicável ou sujeitável (*subjicibilis*). Esta se define como aquilo que se sujeita de um só gênero. Aquela se define como aquilo que se predica de muitos em número, e que são completos. Nem toda

espécie predicável é também sujeitável, mas toda espécie sujeitável logicamente é também predicável. Por outro lado, uma mesma espécie pode ser colocada sob dois gêneros subalternantes, ou seja, que não se compõem. As espécies se diferem por algum predicado que constitui essencialmente um, mas não outra, pelo que são comparados. Rodrigo Homem insere na discussão o indivíduo, que segundo ele, é pouco discutida pelos filósofos. E traz o conceito de indivíduo indeterminado, este não existe *a parte rei*, nem o ato pelo qual o indivíduo indeterminado é conhecido abstrai o universal.

Quanto ao terceiro predicável, Rodrigo Homem define a diferença como aquilo que é apto a ser predicado de muitos de forma essencial. Ele a divide em comum, própria e muito própria. Quanto ao próprio tomado estritamente e rigorosamente a define como aquilo que pertence a uma coisa e só a ela, e está sempre nela, e reciprocamente se predica do sujeito. Mas, Rodrigo Homem distingue o próprio enquanto quarto predicável e dá uma definição diferente: aquilo que é apto a ser predicado acidentalmente de muitos no que diz respeito à qualidade necessária. Por fim, a respeito do acidente, que constitui o quinto predicável, o autor não traz uma definição, mas apenas nota que o acidente não pode ser denominado quinto universal em relação aos sujeitos se não existe em ato.

Passando ao *Fillum III*, Rodrigo Homem reflete sobre os signos, e os define quando tomado no geral como aquilo que representa algo à potência cognoscente. Essa definição é a mesma que foi feita por Pedro da Fonseca e pelo *Cursus Conimbricensis*. Ela traz um duplo aspecto que diz respeito à coisa significada e à potência cognoscente. O autor nega suas existências *per se*, afirma a distinção formal entre eles, e diz que eles são transcendentais. Dedicou algumas linhas ao distinguir o signo, o significado e a potência cognoscente. Em seguida o signo em relação à coisa é dividido em natural e arbitrário; em relação à capacidade de significar se divide em formal e instrumental.

Rodrigo Homem define sinal formal como aquilo que conduz a potência cognoscente desde o desconhecido ao conhecimento do significado. O autor curiosamente subdivide o sinal formal em ato primeiro e ato segundo. As espécies impressas são sinais formais em ato primeiro, e assim, responde afirmativamente à questão se a representação (*phantasma*) expressa da fumaça é um sinal formal em ato primeiro do fogo. Os conhecimentos tanto formais quanto materiais são sinais formais em ato segundo. O sinal instrumental se define como aquilo que sendo conhecido anteriormente conduz a potência cognoscente ao conhecimento do significado. O sinal natural é aquilo que significa a partir de sua natureza. No *Filum III* se discute longamente sobre a questão se uma causa acidental seria sinal natural de seu efeito ou não. O *Labor III* resume a resposta afirmando que não há dúvida que a causa acidental é sinal natural

de um efeito possível. Por fim, o sinal arbitrário ou sinal por convenção (*ex instituto*), como chama o *Cursus Conimbricensis*, é definido como aquilo que significa pela vontade de outro. O nome e o verbo tomados materialmente, à medida que são seres reais (*entitates*) são sinais naturais da coisa; mas tomados formalmente são sinais por convenção.

Finalmente no *Labor VI* divide o silogismo em Demonstrativo, Dialético, Sofístico e Pseudográfico. Sobre a importância das premissas é pressuposto a existência de premissas sobrenaturais e premissas naturais. As premissas sobrenaturais parecem aquelas que dizem respeito às verdades de fé, enquanto as naturais dizem respeito à razão. Rodrigo Homem afirma que as premissas sobrenaturais evidentes são mais importantes que as naturais necessárias; por outro lado, as naturais evidentes são mais importantes que as sobrenaturais não evidentes. Também é estabelecido que a premissa demonstrativa é mais nobre as outras premissas, e a premissa pseudográfica é mais nobre que a sofística.

Por fim, o autor apresenta vários pares de premissas e relaciona com a conclusão. Ele questiona se é possível que de duas premissas sobrenaturais se siga uma conclusão natural, e responde que sim. Daí infere que em sentido inverso também é possível de duas premissas naturais ser deduzida uma conclusão natural. De uma premissa provável e outra pseudográfica, é inferida uma conclusão sofística. De uma premissa sobre a fé divina e outra científica, se segue uma conclusão teológica. De uma premissa sobre a fé divina sobrenatural e outra provável, sofística ou pseudográfica é deduzida uma conclusão provável ou pseudográfica. De uma premissa de crença humana e outra provável, acompanha uma conclusão provável de pouco valor. Mas a partir de uma premissa de fé divina e outra de fé humana se segue uma conclusão de fé humana, mas menos rigorosa. A partir de duas premissas necessárias consideradas prováveis se segue uma conclusão provável. De duas prováveis consideradas necessárias se segue uma pseudográfica. Enfim, de duas premissas consideradas de fé divina, mas que não são, é inferida uma conclusão de fé divina não sobrenatural, mas natural.

Nessa abordagem prévia do conteúdo de Lógica presente nos escritos de Rodrigo Homem, algumas observações merecem destaque. Embora os conteúdos de Lógica estejam em alguns textos misturados com outros assuntos da Filosofia, como Metafísica, podemos entrelaçar os diversos textos e compor uma estrutura bem semelhante àquela do *Cursus Conimbricensis*. Ou seja, assuntos semelhantes são tratados em uma ordem similar nos dois conjuntos de textos que abordamos.

Além disso, muitos conceitos trazem definições semelhantes ou idênticas às do *Cursus Conimbricensis*. Ora, era de se esperar, uma vez que era este o manual que servia como modelo para todos os Colégios da Companhia. Mas também era de se esperar certos distanciamentos,

pois da produção do manual de Coimbra até o magistério de Rodrigo Homem se deu um espaço de tempo de quase dois séculos. O percurso das ideias filosóficas seguiu ininterrupto nesse interim, e sucederam novas discussões que ultrapassaram aquelas compendiadas por Sebastião do Couto.

É o caso, por exemplo, da discussão sobre a matéria do Universal. Essa discussão não ocorre em parte alguma do *Cursus Conimbricensis*. Embora termos como nominalismo e realismo estejam presentes em ambos, e quando Rodrigo Homem diz seguir a posição dos nominalistas e o *Cursus Conimbricenses* a posição realista, na verdade eles estão tratando de aspectos diferentes do mesmo tema. Posterior ao curso de Coimbra, o universal passou a ser assumido de duas formas diferentes, materialmente e formalmente. O universal tomado materialmente, diz respeito à denominada matéria do universal, e o nominalismo que o *Telae Philosophicae* de Rodrigo Homem expressa se refere a ela.

O nominalismo se identifica à posição de Guilherme de Ockham e nada mais é que a opinião de que não existem os universais nas coisas, e por isso o conhecimento não deriva deles, mas sim dos nomes. Ou seja, aquilo que ele chama de universais são conceitos sem fundamentos na natureza ou essência das coisas (Beuchot, 1981). Ora, essa discussão versa sobre a natureza dos universais, ou status ontológico deles. Já quando a discussão é sobre a matéria do universal, o problema que se investiga é saber se a natureza, que é o substrato do gênero, é simples, composta ou confusa (Storck, 2023). O que implica dessa discussão é inferir o status do conhecimento obtido pelo conhecimento do universal, e sua correspondência com a realidade. Portanto, todas as posições elencadas por Rodrigo Homem, seja realista, nominalista ou integralista, se insere em uma discussão lógico-metafísica com ressonâncias na epistemologia.

Com efeito, o nominalismo apresentado pelo professor jesuíta é chamado de nominalismo confuso, pois segundo essa posição teórica o conhecimento resultado da natureza comum, que é o conceito, é apenas um conhecimento confuso, pois não leva em consideração as diferenças individuais dos objetos. Portanto, o conceito que une os indivíduos oferece um conhecimento que não elucida o objeto a partir das diferenças, mas apenas das propriedades gerais, e por isso é um conhecimento confuso. Isso remete aos quatro tipos de conhecimento apresentados por Carvalho (2018), a saber, conhecimento confuso e conhecimento distinto, sejam eles potenciais ou atuais. Esse último só é obtido pelo conhecimento dos particulares, e por ele há um grau de evidência maior. Já o universal, embora reúna os indivíduos em um conceito, o faz confusamente, por isso o resultado é um conhecimento confuso.

Podemos também mencionar divisões e subdivisões que não constam no *Cursus*. Enquanto Couto divide a dialética em teórica e prática, como o faz também Pedro da Fonseca,

Rodrigo Homem adiciona mais dois pares, natural e artificial, e atual e habitual. É observável o mesmo na divisão do sinal formal em ato primeiro e ato segundo, em que não se vê precedentes no *Cursus Conimbricensis*. A importância que Rodrigo Homem dá à questão dos graus metafísicos é algo que chama a atenção, pois ele chega até mesmo a afirmar que a principal tarefa do filósofo é fazer a distinção entre os graus metafísicos. Uma afirmação deste calibre, que o leva à definição de uma questão tão complexa, denota a atenção que o professor do Colégio do Maranhão dá a essa discussão. Por fim, cabe acentuar a abordagem que ele faz ao conceito de unidade de precisão, que é muito caro aos jesuítas. A definição do conceito feita nesses escritos em nada se assemelha à definição posta no *Cursus Conimbricensis*. Estruturalmente, a definição encontrada no manual se dispõe em termos negativos, enquanto nos escritos maranhenses se encontra em termos positivos. Mas, a principal diferença é na própria definição. Rodrigo Homem faz a definição de unidade de precisão caber no “nominalismo confuso” que ele afirma professar.

A partir dessa rápida abordagem sobre os conceitos e divisões encontrados nos escritos de Rodrigo Homem, se percebe discussões que eram pautas importantes em seu tempo. Ao comparar o escrito de Coimbra com os textos maranhenses do Rodrigo Homem se encontra em muitos casos aproximações e concordâncias, mas em outros distanciamentos e reinterpretções. Isso pode significar que o currículo do Colégio do Maranhão não se valia apenas do *Cursus Conimbricensis* como fonte.

Concordamos com Batista (2020) que se faz necessário indagar traços de outros cursos filosóficos mais próximos do período de magistério de Rodrigo Homem, além disso, sugere que o *Cursus Philosophicus* do jesuíta Antônio Cordeiro de 1714 é um forte candidato a influência de seus escritos. De fato, neste *Cursus* Antônio Cordeiro (1714) aborda a questão da matéria do universal, bem como elenca as várias posições sobre o assunto do fôlio 88 até o 164, abordando inclusive a posição dos integralistas mencionada por Rodrigo Homem. Se formos comparar com base em terminologias, existe clara influência, ou ao menos ambos estão na esteira da mesma fonte. Também Storck (2023) afirma que o vocabulário presente nos escritos de Rodrigo Homem faz referência a correntes filosóficas não consideradas pelo *Cursus Conimbricensis*. Storck buscou sobretudo os autores que mencionavam a doutrina dos integralistas, e entre eles estão o já mencionado Antônio Cordeiro, Soares Lusitano e Agostinho Lourenço. Conclui daí que as teses de Rodrigo Homem estão no mesmo contexto de discussões em que se encontram esses autores.

Por fim, na esteira de Marques (2019), é possível afirmar que os escritos de Rodrigo Homem são verdadeiramente filosóficos, pois são escritos dotados de conceituação e estilos

precisos. Isso é confirmado desde a conceituação da Dialética até as discussões sobre as premissas. Todas essas discussões se inserem em uma tradição filosófica que deve ser rastreada através de seus autores.

### 3.3 BENTO DA FONSECA E AS *THESES LOGICALES*

Feita a contextualização histórica do Colégio do Maranhão e dar algum parecer sobre os escritos e sobre Rodrigo Homem, convém abordar os escritos de Bento da Fonseca. Ao contrário de boa parte dos escritos de seu professor Rodrigo Homem, o manuscrito *Theses Logicales* de Bento da Fonseca não passou por edição, ou seja, não foi transcrito, traduzido e nem recebeu crítica textual.

Mas antes de nos debruçarmos sobre a obra de Bento da Fonseca, convém trazer dados de sua biografia para que a pessoa por detrás do manuscrito possa ser mais palpável, e daí inferir algo sobre sua pessoa. Serafim Leite (2006, VIII) traz uma breve biografia de Fonseca, mas grande parte das informações, especialmente do principal ofício exercido por ele na Companhia se encontra em Joaquim (2014).

Bento da Fonseca nasceu no dia 16 de abril de 1702 em Anadia, cidade de Portugal. Seu pai era Boticário e se chamava Manuel da Silva, e sua mãe Maria da Fonseca Figueiredo. Entrou na Companhia de Jesus em 4 de março de 1718, e dois anos depois embarcou para as missões do Pará e Maranhão, onde se formou em Filosofia e Teologia, sendo em seguida professor de ambas as disciplinas. Professou solenemente os votos em agosto 1735 pelas mãos de Inácio Xavier. Assumiu a administração da Residência da Madre de Deus no Maranhão.

A verdade é que o magistério ocupou apenas uma pequena parte da carreira eclesiástica de Bento da Fonseca, cuja trajetória foi carregada de prestígio e estima chegando até mesmo a ser um dos consultores do monarca nos negócios relativos às missões no norte do Brasil. Tal como seu mestre, lutou contra a escravidão dos indígenas, e fez um parecer ao Rei de Portugal, para que se proibisse a escravidão indígena (Joaquim, 2014). A maior parte da vida do padre Bento da Fonseca na Ordem foi trabalhando como Procurador Geral das Missões do Maranhão e Pará na Corte de Lisboa, cargo que assumiu em 1739.

As atribuições deste cargo são diversas, e por isso, ela é de alta importância para a Companhia no que diz respeito ao âmbito burocrático da Ordem. Enquanto esteve no cargo, Fonseca coligiu uma série de materiais e documentos que informavam sobre as missões no Maranhão e Grão-Pará, pois ele pedia informações aos missionários sobre as missões, e reunia esses dados sobre o trabalho dos missionários. Ele redigiu a principal relação de nomes dos

missionários que embarcavam às missões do Maranhão e Grão-Pará. Essa relação se trata de um catálogo, cuja versão impressa é possível encontrar na Biblioteca de Apoio do Arquivo Público do Estado do Maranhão<sup>64</sup>. Também escreveu capítulos que contavam a história da Vice-Província. Além disso, Bento da Fonseca produziu uma descrição geográfica do Maranhão detalhando alguns rios locais, tratando especialmente do Rio Amazonas.

Sem contar as inúmeras cartas escritas e recebidas que evidenciam a extensão das redes de contato estabelecidas por Fonseca, e denotam o seu trabalho de mediador entre a Companhia de Jesus e a Corte de Portugal. Os principais destinatários das cartas eram o Ministro do Rei, Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, também o irmão deste Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que era Governador das Províncias do Grão-Pará e Maranhão, e diversos padres da Companhia que estavam envolvidos com as missões na Vice-Província.

As funções do Procurador Geral eram muitas por natureza do cargo, some-se a isso o contexto, em que se encontrava Bento da Fonseca, de hostilidade das autoridades portuguesas para com os jesuítas, por questões sobretudo políticas. De acordo com Joaquim (2014), o cargo de Procurador Geral foi criado em 1574 a partir de necessidades da Companhia. O documento que oficializou o cargo chamado *Instrucción para El Procurador de las Indias Occidentales* estabelece que o ofício do Procurador Geral é prover às províncias do que os superiores ordenarem, comprando o que se julgar necessário para o sustento dos missionários.

Os Procuradores eram os principais administradores da Província, pois eram eles os responsáveis por cuidar dos interesses da Ordem. Além de continuamente estabelecer comunicações entre os missionários, a Cúria de Roma e as autoridades portuguesas, como se evidencia nas cartas (Joaquim 2014). As funções de Procurador eram saldar as contas da missão, revisar e escrever documentos burocráticos.

Cada Província contava com apenas um Procurador Geral, mas no caso do Brasil, por razões administrativas, surgiu a necessidade da Vice-Província do Maranhão e Grão-Pará contar com um outro Procurador Geral diferente daquele da Província do Brasil, como atesta Leite (2006, VIII). Houveram poucos padres que assumiram essa função na Vice-Província antes de Bento da Fonseca, sendo ele um dos primeiros a assumir o cargo, o que acontece em 1739, e foi também o último, pois ele permaneceu na função até a expulsão dos jesuítas.

---

<sup>64</sup> FONSECA, Bento da. Catálogo dos Primeiros Religiosos da Companhia da Vice-Província do Maranhão com Notícias Históricas. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo LV, Parte I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1892.

O contexto em que Bento da Fonseca se encontrava era de acusações por parte das autoridades portuguesas e dos colonos contra os jesuítas. A situação, portanto, exigia um esforço além do que o cargo naturalmente requiriria. Sendo um homem influente na Corte portuguesa, assumiu a responsabilidade de defender a Companhia de Jesus dos ataques que sofria dos seus opositores mediando os conflitos entre as personagens. O principal adversário era sem dúvida o Marquês de Pombal, que viria a ser o algoz dos jesuítas no reino de Portugal.

Um episódio que merece destaque é o da publicação em 1757 de um escrito denominado *Relação Abreviada*<sup>65</sup> comprovadamente de autoria do Marquês de Pombal, embora o referido a tenha negado. O escrito tinha como principal objetivo fazer sérias acusações a respeito dos padres jesuítas, as principais delas eram de promover guerra contra as coroas de Portugal e Espanha, monopolização do contato com os indígenas, colocando estes contra os portugueses, além de escravização do indígena e exploração de suas terras. Como era de se esperar, a publicação dos ditos libelos muito incomodou a Ordem, o que resultou em uma mobilização geral entre os padres da Companhia para conjuntamente se defenderem. Nessa situação, Bento da Fonseca publicou uma apologia intitulada *Resposta Apologética à Relação Abreviada*, cuja versão original se encontra na Biblioteca de Évora.

Outros acusadores eram os colonos, cuja relação com os jesuítas, de acordo com Cunha (2007), sempre foi carregada de contratempos. Eles também acusavam os jesuítas dos mesmos supostos crimes que constavam na *Relação Abreviada*, sobretudo no tocante ao trato com os indígenas. No ano de 1755, período em que fervilhavam os ataques à Companhia em Portugal, Bento da Fonseca escreve uma crônica intitulada *Maranhão conquistado a Jesus Cristo e a Coroa de Portugal pelos Religiosos da Companhia*. De acordo com os Anais da Biblioteca Nacional (vol. 17, p. 86) o manuscrito original se encontra na Biblioteca Pública de Évora. O conteúdo da crônica é transcrito pelo historiador Mello Moraes no Tomo IV da *Corographia* (1860, p.122-186), conforme sintetizaremos.

O principal objetivo de Bento da Fonseca com esse escrito é justificar o poder temporal e espiritual dos jesuítas sobre os indígenas. O texto é dividido em três partes. Na primeira parte o autor faz um retrospecto lembrando as leis que os reis concederam aos jesuítas para o governo temporal dos indígenas. A segunda parte se explica a natureza do poder temporal sobre os

---

<sup>65</sup> Cujo título original é: *Relação Abreviada da república que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias, e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses; formado pelos registros das secretarias dos dois respectivos principais comissários e plenipotenciário e por outros documentos autênticos*

indígenas, onde é elaborada uma espécie de conceito jurídico sobre o tema. A terceira parte ressalta a conveniência desse poder temporal.

Bento da Fonseca lembra a concessão dessas leis por parte da Coroa portuguesa mostrando que em 1686 D. Pedro, príncipe regente de Portugal, percebendo o desgoverno generalizado e estado deplorável dos aldeões, concede aos padres da Companhia não só o poder espiritual, mas também temporal e político. A força deste regimento dura até 1732 quando as Câmaras do Maranhão e Pará solicitam à Corte portuguesa que se tirasse o poder temporal das aldeias, segundo Fonseca esse pedido se faz através de falsas acusações, deixando aos padres apenas o poder espiritual.

O padre Fonseca explica no que consiste o poder temporal dos jesuítas sobre os indígenas para que não se crie escândalo e nem se pense que eles objetivam criar um Estado dentro de outro Estado, ou de colocar os indígenas contra o poder secular. O autor explica ao rei que a natureza deste poder temporal consiste simplesmente em ensinar, defender e cuidar, e alega que missão do pastor é não somente apascentar, mas também livrar as ovelhas dos lobos. Bento da Fonseca assevera que o governo espiritual depende do temporal no que diz respeito à conversão dos indígenas. Pois, segundo ele, os indígenas da América são bárbaros e brutos, e antes de se converterem cristãos, precisam ser convertidos de feras para homens. Ou seja, eles precisam ser antes civilizados, o que exige o governo temporal, para depois serem cristianizados, o que advém do poder espiritual. Argumenta que o poder temporal dos jesuítas é melhor que o poder que os governadores exercem sobre os indígenas, pois o governo deste último consiste apenas em usá-los na guerra e no trabalho, enquanto o poder exercido pelos padres é paternal.

Por fim, Bento da Fonseca elenca uma série de razões que justificam o poder temporal dos jesuítas sobre os indígenas. A primeira razão é que entregando este poder aos capitães portugueses, dentro de pouco tempo nas aldeias sobrarão apenas relíquias. A segunda razão é que dependendo o governo espiritual do temporal, caso o temporal não esteja também nas mãos dos jesuítas, não será possível conservar os indígenas na fé. Pois sua liberdade será tirada pelos colonos e suas mulheres serão roubadas, o que resultará em uma debandada da fé, pois eles são principalmente persuadidos por conveniências temporais. A terceira razão é a afirmação de que ninguém cuida dos indígenas com mais amor que os padres jesuítas, e logo em seguida acusa os colonos de exploração e escravização dos indígenas. A quarta razão é que os indígenas precisam de quem os defenda e garanta sua liberdade e privilégios. A quinta razão é a necessidade das expedições nos sertões para o fornecimento nas aldeias, sem a qual não podem se conservar. De acordo com Bento da Fonseca, essas expedições não eram feitas pelos colonos.

Podemos notar que polêmicas não faltavam nesse período, e por isso do ofício Bento da Fonseca estava no epicentro dos problemas envolvendo a Companhia e a Coroa. Foi esse o caso no episódio dos dízimos. Os dízimos cobrados no Maranhão e Pará era uma das principais fontes de renda de Portugal (Oliveira, 1964). A Coroa não se furtava de cobrar das Ordens Religiosas o pagamento de suas produções. Os religiosos desenvolviam diversas atividades econômicas a fim de subsidiar o próprio sustento e os custos dos Colégios do Maranhão e Pará. Por isso, as autoridades portuguesas cobravam com afinco o pagamento do dízimo por parte dos jesuítas.

A Companhia de Jesus se recusava a pagar os dízimos alegando privilégios papais que os eximiam dos impostos, enquanto a Coroa continuava insistindo pelo pagamento. Essa situação se delongou do século XVII até a expulsão dos jesuítas no século XVIII. Se trata de uma situação bem controversa. Para Azevedo (1901) o não pagamento do imposto por parte dos jesuítas era um ato de desobediência à lei comum, enquanto crescia a opulência dessas comunidades. Já Oliveira (1964) chama essa cobrança de imposição tirânica. Esse autor afirma que de fato a Companhia gozava do privilégio de isenção dos dízimos, e elenca algumas bulas papais que isentam os jesuítas de certos tributos. E, portanto, os jesuítas no Brasil estavam apenas defendendo seus direitos ao se recusar a pagar o dízimo.

De acordo com Chambouleyron e Neves Neto (2009, p. 7), baseados em documentos do *Arquivo Histórico Ultramarino, Pará (avulsos)*, Bento da Fonseca alega que o contratador de dízimos estava ciente do “privilégio da Companhia, e da posse de que estava de não se pagar coisa alguma dos gêneros que costuma embarcar para este Reino”. Nesse período essa matéria estava sendo julgada nos tribunais de Portugal, por isso Fonseca ainda acrescenta que o contratador não poderia proceder a cobrança, por “saber muito bem que ela [a Companhia] não paga por ora dízimos a V.M o que ocorre atualmente pleito nessa matéria com os procuradores da Fazenda de V.M, sem a decisão do qual o procurador não pode pretender coisa alguma da Companhia”.

Após a expulsão dos jesuítas em 1759, Bento da Fonseca foi exilado de Lisboa para Bragança, depois foi encarcerado nos Cárceres de Almeida, e por fim transferido pela última vez para os cárceres de São João da Barra em 1762, em que saiu em 1777 com a morte de D. José. Morreu em Anadia, sua terra natal, no ano de 1781. De acordo com Joaquim (2014), no cárcere de São João da Barra continuava escrevendo para defender a Companhia e os outros jesuítas, e se comunicava com outros jesuítas encarcerados.

Bento da Fonseca exerceu o magistério por um breve período. O ensino era uma parte constitutiva da formação do religioso da Companhia, ou seja, todo jesuíta deveria ser um

educador. Portanto, o período de magistério exercido por Bento da Fonseca ocorreu para cumprir as normas da Companhia. Segundo consta em Leite (2006, VIII), Fonseca ensinou Filosofia e Teologia. Isso significa que ele ensinou por pelo menos sete anos, três de Filosofia e quatro de Teologia. Na tentativa de posicionarmos historicamente o manuscrito *Theses Logicales*, buscaremos estabelecer os anos em que se deu o magistério de Bento da Fonseca com precisão razoável.

Por hora o que temos é o *Catalogus Eborensis*, apresentado por Marques (2018), em que constam os escritos acadêmicos de Bento da Fonseca nesse período. O catálogo apresenta 20 escritos desse professor, sendo 16 impressos e 4 manuscritos. As impressões dos 16 escritos ocorreram em Coimbra no ano de 1730. Os 4 manuscritos não possuem data registrada.

### 3.3.1 Descrição do manuscrito: características e estrutura

Tivemos acesso à digitalização ao manuscrito *Theses Logicales* cedido por Lúcio Álvaro Marques, e que faz parte do acervo do projeto de pesquisa *Scripta Brasiliana*. Ele apresenta bom estado de conservação, e não há sinais de corrosões e nem de rasuras. O manuscrito possui quatro fólios *recto et verso*. Começa com a folha de rosto em que no canto direito superior consta o número 17 sublinhado e logo acima dele, o número 51 também sublinhado. O número 17 representa o número do documento e o 51 o número do fólio, conforme a informação de Marques (2018). Mas por que não documento 1 e fólio 1? Porque esse manuscrito está dentro de uma coletânea de outros escritos do Maranhão, Pará e Colégios Reinóis de Portugal, reunidos em um mesmo livro, os escritos do *Catalogus Eborensis*. Ao todo, essa coletânea, ou *Codex*, possui 300 fólios que foram numerados por Luís Silveira, diretor da Biblioteca Pública de Évora no período de 1937 a 1944 (Storck, 2023). Portanto, o manuscrito que descrevemos é o de número 17, e, como antes haviam outros documentos, ele começa no fólio 51 e termina no fólio 54, cada *recto* possui a numeração do fólio correspondente. O texto não se divide em parágrafos, mas em *Theses*. Cada fólio de conteúdo apresenta em média 38 linhas, com exceção do fólio 53 *verso*, que é o último fólio que possui conteúdo, e apresenta 22 linhas. Cada linha leva em média 80 grafemas, contando com os espaços em branco. O fólio 54 *recto et verso* está totalmente em branco para que a tinta da pena não marcasse o documento seguinte.

Figura 1 – Folha de rosto do manuscrito *Theses Logicales*



Fonte: Bento da Fonseca, *Theses Logicales*, BPE COD. CXVIII/1-1, fº 51r.

Na parte superior centralizadamente se encontra o título do manuscrito *Theses Logicales*, e logo abaixo a dedicatória. Na dedicatória o nome do santo ou santos a quem se dedica é precedido por um laudatório: “Às novas e esplendorosas estrelas do Império que reúnem todos os raios rutilantes de virtudes, a saber os santos Luís e Estanislaú<sup>66</sup> (*Novis et Splendidioribus Impirei Stellis cuncta Rutilantibus virtutum radiis Collestrantibus nimirum*

<sup>66</sup> Neste caso, como nos outros a seguir, a tradução é própria.

*Aloysio*<sup>67</sup> et *Stanislao*<sup>68</sup> *Sanctissimis*)”. Os nomes dos santos se encontram posicionados exatamente no centro da página. Em seguida consta o nome do professor: Dirige o reverendíssimo padre e sapientíssimo mestre Bento da Fonseca da Companhia de Jesus (*Praeside R. P. ac S. M Benedicto da Fonseca Societatis Jesu*), seguido de um *dicat* (consagra) e abaixo disso o nome do aluno Antônio Dias<sup>69</sup> da mesma Companhia (*Antonius Dias ejusdem Societatis*) e ainda o lugar no Colégio do Maranhão (*In Collegio Maragnonensi*). Já na parte inferior da folha de rosto, consta a denominada questão principal (*Quaestio Princeps*): Foi maior o ornamento de Santidade: em São Luís rejeitar o principado terrestre; ou em Santo Estanislau aspirar com veemência o Céu? (*Maiusne fuerit sanctimoniae ornamentum: in Aloysio sanctissimo terrestrem principatum respuere; an in Stanislao sanctissimo caelestem adeo vehementer aspirare?*) Neste manuscrito é constatada a afirmação de Marques (2018) de que a questão principal possui apenas um valor decorativo, pois ela não é sequer mencionada ao longo do texto. Por fim, é importante mencionar o carimbo que consta ao lado do nome dos santos, que marca o pertencimento do documento à Biblioteca Pública de Évora. O último fôlio, o 54, *recto* e *verso* está em branco e com marcas da folha de rosto do documento seguinte.

No manuscrito não há nada que dê pistas quanto ao ano em que foi escrito ou apresentado. Daí resta conjecturar a partir da biografia de Bento da Fonseca para tentar estabelecer uma data mais ou menos precisa. Bento da Fonseca chega no Maranhão em 1720, e em 1734 ele já se encontra em Lisboa. Portanto, há um período de no máximo 14 anos em que ele se encontrava na Vice-Província. Sabendo que ele começa a sua formação em Filosofia no mesmo ano de sua chegada, uma vez que seu professor foi Rodrigo Homem, que começa o seu magistério em Filosofia nesse ano (Leite, 2006, VIII), e sabendo que a soma da formação em Filosofia e Teologia é sete anos, resulta que ele termina o percurso formativo em 1726. Grande parte dos textos impressos registram a conferência com o original, indicando lugar data

---

<sup>67</sup> Com muita probabilidade se trata de São Luís Gonzaga, uma vez que Luís é uma variante de Aloysius. Luís Gonzaga nasceu em 1568 na cidade de Mântua, Itália. Era de origem nobre, mas em 1585 assinou a renúncia aos títulos e herança para se tornar religioso da Companhia de Jesus, o que condiz com o “ornamento” apresentado por Bento da Fonseca na questão principal. Morreu com apenas 23 anos em 1591, e foi canonizado por Bento XIII em 1726. Vale chamar atenção para o fato de que a canonização ocorreu poucos anos antes do manuscrito ser escrito. Com efeito, podemos supor que por isso Bento da Fonseca o apresente como “Nova estrela do Império”. Para mais informações sobre a biografia de Luís Gonzaga, cf: <http://www.vaticannews.va/pt/santo-do-dia/06/21/s-luis-gonzaga-jesuista-padroeiro-da-juventude-catolica.html>.

<sup>68</sup> Estanislau de Jesus e Maria nasceu em 1631 na Polônia, e morreu em 1701. Estudou Retórica e Filosofia no Colégio dos jesuítas em Rawa Mazowiecka, mas ingressou na Ordem das Escolas Pias. Foi beatificado em setembro de 2007, e canonizado em janeiro de 2016. Para mais informações da biografia de Estanislau, cf: [https://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_20070916\\_paczynski\\_po.html](https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20070916_paczynski_po.html).

<sup>69</sup> De acordo com o catálogo de religiosos do Maranhão feito por Bento da Fonseca (1892), Antônio Dias, tendo o nome antecedido por “Irmão” para designar que ele ainda estava em formação, e, portanto, ainda não era padre, desembarcou no Maranhão vindo de Portugal em 1726, junto com outros doze “irmãos”.

e assinatura de quem conferiu (Storck, 2023). Todos os textos de Bento da Fonseca que foram impressos indicam que a conferência em Coimbra aconteceu em março de 1730. O que leva a crer que as *Theses* foram apresentadas no final de 1729. Portanto, com alguma segurança podemos conjecturar que a *Theses Logicales* foi apresentada em 1729 ou meados de 1730. Se tratando de uma defesa, precisa ser realizada ao final do curso, e por isso, é pouco provável que tenha sido em outro ano, uma vez que a próxima possibilidade seria no ano de 1732 ou meados de 1733, em que Bento da Fonseca estaria encerrando a segunda leitura do curso de Filosofia. Mas nesse caso, estaria muito próximo do ano em que viaja para Lisboa, e segundo consta em Serafim Leite (2006, VIII) Bento da Fonseca foi também professor de Teologia, curso que durava quatro anos. Dada a incongruência que essa hipótese leva, só podemos assumir que a *Theses Logicales* foi defendida em 1729, como foram os outros textos do dito professor. A partir dessa conjectura, podemos inferir que o magistério de Bento da Fonseca vai de 1727 até 1733. Os três primeiros anos sendo professor de Filosofia, e os quatro últimos sendo professor de Teologia.

O verso da folha de rosto está propositadamente em branco, pois nela há manchas de tinta. O copista parece ter imprimido certa força na escrita de alguns elementos presentes na folha de rosto, para que desse um aspecto chamativo. Isso fica explícito uma vez que todas as letras maiúsculas são garrafais, daí que o verso da folha esteja repleto de marcas. Isso ocorre pois nas letras garrafais da folha de rosto se verifica a técnica “rasgar a penada” descrita por Schreiner (2007), como um recurso em que a pena era apertada fazendo com que ela se dividisse em duas para que a letra ficasse mais grossa. Esse recurso é verificado também no traço do “T” de *Thesis* na linha 1 do fôlio 52, para efeito decorativo. Como um todo, o manuscrito traz letras mais grossas, e por isso não é raro o acúmulo de tinta nas palavras.

Em aspectos gerais o manuscrito traz uma caligrafia em que cada letra é inteligível, exceto quando ocorria acúmulo de tinta decorrente de um traçado mais pesado naquela palavra. O tipo caligráfico presente no documento é o humanístico cursivo, que é caracterizado por uma escrita suave, com letras fortemente inclinadas para a direita, e com todas as letras de uma palavra unidas entre si. Essa letra era muito usada em Portugal no século XVIII (Schreiner 2007). Berwanger e Leal (2008) chegam a afirmar que a maioria da documentação brasileira está escrita em letra humanística.

O tamanho das letras se mantém constante com exceção de quando alguma letra maiúscula sobrevém irregularmente. Na primeira frase do texto, cada palavra inicia com letra maiúscula. No documento, apenas uma vez há a ocorrência de notas marginais, que acontece no início do fôlio 53 *recto*, o terceiro do manuscrito.

Há também algumas ocorrências letras ou palavras sobrescritas com finalidade seja abreviativa, seja para completar uma frase com uma palavra que o copista talvez tenha esquecido de pôr no primeiro momento. O primeiro caso ocorre em “4<sup>or</sup>”, que abrevia a palavra *quattuor*, ou em “1<sup>ac</sup>” significando *primae*, ou outros casos do mesmo gênero. No segundo caso parece ser fruto de desatenção do copista, que sobrescreveu posteriormente a palavra que provavelmente esqueceu de escrever, como ocorre no *recto* do fôlio 53. É observável também palavras ou até mesmo frases taxadas que podem representar algum erro do copista. Por fim, palavras como “inpuram” ou “impossibile” presentes no documento demonstram a falta de padronização do Latim, e também do Português, naquele período.

A quem tente transcrever o manuscrito, salta aos olhos as abreviações. É nesse ponto que se encontra a grande dificuldade de leitura do texto, pois embora a caligrafia e o documento estejam em perfeito estado, as abreviações dificultam a leitura, fazendo com que o conhecimento do latim não seja suficiente. A abreviatura é uma característica extremamente recorrente no manuscrito. Este era é o modo de grafar certas palavras, com o objetivo de poupar tempo, tinta ou papel (Schreiner, 2007). Também de acordo com Mello e Krüger (2017) esse recurso era muito utilizado em palavras corriqueiras com o objetivo de tornar a escrita mais rápida, além de conservar os materiais utilizados. Para exemplificar palavras simples: o eë que desenvolvendo a abreviatura significa *esse*, ou o “n” com o trema em cima, que significa *non*, ou o “sm” com o trema em cima do “m”, que desenvolvendo a abreviação significa *simul*. No manuscrito, o principal tipo de abreviação utilizada é a síncope, que é a supressão de letras no meio da palavra (Berwanger e Leal, 2008); além de algumas ocorrências de palavras sobrescritas como já pontuamos. Esse recurso dificulta bastante a transcrição e conseqüentemente a tradução, pois exige do pesquisador um conhecimento ao menos razoável de latim, e uma acurada percepção, além de intuição.

### 3.3.2 Apresentação do conteúdo do manuscrito

O manuscrito apresenta 5 teses, que marcam o conteúdo da exposição. O texto como um todo trata da Lógica ou Dialética. Os assuntos e a forma de apresentar as ideias são bem semelhantes aos dos textos do Rodrigo Homem. Portanto, estruturalmente há mais semelhanças do que divergências, mas essas começam a surgir ao comparar as tomadas de posição feitas e também as definições de conceitos importantes elucidadas por cada um. Neste manuscrito, o autor não percorre todo o *Organon*, pois dada a natureza do escrito, a extensão do texto não poderia ser longa. Por isso, não deve ser surpresa que se perceba a falta de partes importantes

dos escritos aristotélicos a serem mencionados por Bento da Fonseca. E possivelmente o que falta em um texto está presente em outro, como era o caso dos escritos de seu professor.

A finalidade do escrito determina seu modo de exposição, pois claramente não se trata de um *Cursus*, não só pela extensão, mas pela ausência de argumentação. Ou seja, o autor apresenta o conceito com a devida definição, e passa para outro assunto em que o mesmo procedimento se repete. As argumentações não são encontradas, pois o texto compendia posições teóricas consolidadas no magistério. Portanto, o manuscrito *Theses Logicales*, e outros escritos de mesma natureza, é a síntese daquilo que foi explicado na sala de aula no exercício da *lectio*. Uma vez que a finalidade do texto era ser a base escrita de uma exposição oral por parte do aluno no exame de concessão de graus, bastava que o texto fosse uma espécie de tópicos de uma apresentação.

O manuscrito conta com 5 teses, que são equivalentes a capítulos, ou seja, nomeiam o assunto a ser tratado. São elas, *Pro universalibus in communi* (Universais em comum), *Pro universalibus in specie* (Universais em espécie), *Pro termini et propositionis natura* (Natureza do termo e da proposição), *Pro natura, divisione et forma syllogismi* (Natureza, divisão e forma do silogismo), *Pro signis et topicis* (Signos e tópicos).

Verificamos que o manuscrito *Theses Logicales* se insere em uma realidade bem específica que determina sua natureza. Observamos que o texto é um compêndio do ensino ministrado por Bento da Fonseca em sala de aula, e que, portanto, estava previsto no currículo. Somente com o conhecimento do pressuposto de que tal texto serviu como base de uma exposição oral no contexto de um exame para concessão de um grau acadêmico, é que seremos capazes de começar a compreender o documento que está a nossa frente.

Para que não ocorra de a parcimônia de argumentos do texto, e as várias teses postas em sequência assustar o leitor, além de ter em mente o pressuposto histórico explorado, se faz necessário o entendimento de que as teses postas por Bento da Fonseca se inserem em uma tradição filosófica, cujos rastros estamos percorrendo desde o primeiro capítulo. Portanto, são consideradas duas balizas que servirão como comparativo para a confrontação das ideias postuladas por Bento da Fonseca, a saber o *Cursus Conimbricenses* e os escritos sobre Lógica do Rodrigo Homem. E onde não houver coincidências de posicionamentos, outras influências deverão ser buscadas.

#### 4. OS UNIVERSAIS NA LÓGICA SEGUNDO BENTO DA FONSECA

Após apresentar a história, a natureza e a estrutura do manuscrito *Theses Logicales*, resta averiguar o conteúdo presente no texto. Mas para tal é importante levar em consideração o que já foi estabelecido. O manuscrito que será analisado está dentro de um contexto acadêmico em que toda a sua estrutura depende de sua natureza escolar. Por isso, as proposições se constituem quase que como aforismos, e o nosso trabalho será identificar as tradições ou autores que sustentem, buscando correspondências principalmente com o *Cursus Conimbricensis*<sup>70</sup> e com Rodrigo Homem, ambos tratados nos capítulos precedentes.

O texto de Bento da Fonseca que iremos analisar, a saber, a primeira tese *Pro Universalibus in communi* (Universais em comum), do manuscrito *Theses Logicales*, BPE CXVIII/1-1 fol. 52r)<sup>71</sup> será dividido em três núcleos conceituais e, por consequência, fracionará o capítulo em três seções. O critério para a divisão é a identificação de teses encadeadas que se subordinam a temas gerais, pois são encontradas em uma determinada posição. A discussão sobre o universal tomado materialmente constitui o primeiro núcleo conceitual (linhas 3 a 11). O universal assumido formalmente, o segundo (linhas 11 e 18). O terceiro é constituído pela divisão das espécies do universal (linhas 18 a 30).

Cada uma das três seções seguirá o mesmo padrão de análise. Identificar os principais conceitos e tomadas de posição, buscar a compreensão do conteúdo e estabelecer os possíveis nexos entre uma ideia e outra. Com efeito, esse primeiro procedimento possui a finalidade de nos colocarmos no nível das discussões apresentadas através da elucidação dos conceitos e definições.

Citamos a parte do manuscrito que será analisada com a devida tradução. Em seguida, serão identificadas as tradições e correntes filosóficas que estão explícitas no texto e o posicionamento de Bento da Fonseca em relação a elas. Por fim, as tradições implicadas nas teses serão rastreadas, tendo como balizas iniciais o *Cursus Conimbricensis* e os escritos de Rodrigo Homem e, quando necessário, outras influências serão investigadas. A conclusão decorrerá do resultado da busca das tradições e o nível de influência do *Cursus Conimbricensis* e de Rodrigo Homem encontrado nas ideias presentes no texto. A forma de rastrear as tradições

---

<sup>70</sup> Importante ressaltar que toda vez que o termo *Cursus Conimbricensis* for colocado nessa análise, corresponde ao tomo de Lógica de autoria do Sebastião do Couto, mais especificamente ao comentário à *Isagoge* de Porfirio, com o foco no comentário ao seu prefácio. Portanto, todas as afirmações feitas sobre o *Cursus Conimbricensis* dizem respeito somente a esse recorte.

<sup>71</sup> O texto que será analisado está todo contido no fólio 52r, portanto, suas citações virão como Thl., linha x a y e o texto original latino nas notas de rodapé.

ou autores de uma tradição será através da correspondência de palavras ou conceitos entre as teses de Bento da Fonseca e os eventuais autores. Por isso, se faz necessário entender o *status quaestionis* do problema dos universais.

Buscar a unidade em meio a multiplicidade (e seu fundamento ontológico) é o que tem de mais próprio à filosofia, e é a isso que se refere a querela dos universais. A etimologia da palavra “universal”, na tradição latina, *universale* é um desdobramento do adjetivo *universus*, *universa* e *universum*; o plural neutro *universalia* traduz o vocábulo grego *tó holón*, que significa (todas as coisas). Uma interpretação mais ousada nos coloca mais facilmente no cerne da questão, pois decompondo os elementos de *universalia*, temos: *unus*, *versus* e *alia*, que pode significar “um para os demais” (Beuchot, 1981). Nessa esteira, Abbagnano (2007, p. 982) define universal como: “a forma, a ideia ou a essência que pode ser partilhada por várias coisas e que confere às coisas a natureza ou o caráter que têm em comum”.

A primeira abordagem explícita aos universais é feita por Aristóteles na obra *De Interpretatione*, a fim de elucidar proposições que abrangiam um conjunto de indivíduos. Ou seja, a primeira definição acerca dos universais possui uma finalidade semântica. Aristóteles define dessa forma os universais: “Há coisas universais e coisas particulares, e denomino universal isso cuja a natureza é a de ser predicada de vários sujeitos, e de particular o que não pode tal” (*De Interpretatione* VII, 17 a 32-34). A própria definição de universal, o filósofo opõe à de particular, além de pressupor uma teoria da predicação na elaboração do conceito.

De fato, aquilo que parece tão complexo está mais próximo de nós do que imaginamos. A verdade é que, por meio da linguagem, diariamente lidamos com os universais. Ora, qualquer palavra que possui a capacidade de ser predicado de uma multiplicidade de sujeitos, é denominada universal. Por exemplo, a palavra “humano” pode ser predicada de Sócrates na proposição “Sócrates é humano”, mas também de João, Maria, Napoleão, etc. Pois, a palavra humano contém todo indivíduo que pertence à essa espécie.

Em contrapartida, podemos subir mais um nível de universal, pois a espécie humana é capaz de ser não somente predicado, mas também sujeito. Quando colocamos a proposição “humano é animal”, aqui animal se predica da espécie, e aquilo que é predicado da espécie é denominado gênero. Dele participam outras espécies como o cavalo, cachorro, o gato, etc. Sobre essa relação, assevera Aristóteles nas *Categorias*: “A relação da espécie com o gênero é a mesma que há entre o sujeito e o seu predicado, porque predicamos os gêneros das espécies, mas nunca podemos predicar as espécies dos gêneros” (*Categorias* V, 2 b 20-21).

O caráter do problema dos universais ganha um outro contorno com a formulação porfiriana, pois se Aristóteles deu um significado semântico ao universal, Porfírio mais

expressamente inquire seu estatuto ontológico<sup>72</sup>. A questão é saber se os universais, tais como o gênero e a espécie, têm uma subsistência própria ou se existem apenas no intelecto. Ou como resume Copleston (2017, p. 40): “a espécie e o gênero possuem uma existência meramente verbal; ou possuem uma existência intramental, em conceitos, mas não uma existência fora da mente, ou possuem uma existência extramental?”.

No currículo dos colégios, o problema dos universais era tratado nas aulas referentes à *Isagoge* de Porfírio, que era um propedêutico às *Categorias* de Aristóteles. Com efeito, nos *Cursus Conimbricensis*, a questão dos universais é discutida no comentário à *Isagoge*. Os *Cursus* definem previamente o termo “universal” como “uma unidade que diz respeito a muitos. O universal era entendido costumeiramente de quatro formas (como tratamos no capítulo 1, tópico...), mas a Filosofia tratava apenas do universal no ser (*in essendo*) e no predicar (*in praedicando*), respectivamente denominados universal metafísico e universal lógico.

O problema dos universais possui uma natureza metafísica que se reverbera na lógica, uma vez que ser e pensar são coincidentes. Ora, só é possível o gênero ser predicado da espécie, como “humano é animal”, se existir algo na realidade que fundamente essa predicação lógica. Por isso, não é de se espantar que um problema de contornos metafísicos seja tratado na seção de Lógica, pois no caso dos universais, a questão metafísica é um substrato para a questão lógica e, como veremos, existe até mesmo um fundo epistemológico no problema dos universais, pois um dos objetivos será saber de que forma abstraímos os universais.

#### 4.1 O UNIVERSAL MATERIALMENTE ASSUMIDO E SUAS DISTINÇÕES

O primeiro núcleo conceitual (linhas 3 a 11), trata sobre o universal assumido materialmente, ou a matéria do universal. Bento da Fonseca de antemão declarará em que tradição ele se insere na discussão, e disso depreenderá sua posição sobre as distinções entre os graus metafísicos, e as consequentes rejeições de tradições outras. Vejamos:

##### Quadro 1 – Universal material

ThL linhas 3-11 <i>In construenda nostri universalis materia realium reali sententiae adhaeremus, accerimeque propugnamus realem universalis materiam esse “Unum totum potentiale objective simplex”:</i> hinc inferes inter gradus metaphisicos creatos dari	Ao construir a matéria real do nosso Universal aderimos à sentença dos realistas, e obstinadamente propugnamos ser a matéria real do universal: “Um uno todo potencial objetivamente simples”. Daí concluímos que entre os graus metafísicos dos seres criados se
---	---

<sup>72</sup> Cf: Porfírio (1994, p. 50-51) “Antes de mais, no que se refere aos gêneros e às espécies, a questão de saber se elas são realidade em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis e segundo estes, é assunto de que evitarei falar: é um problema muito complexo, que requer uma indagação em tudo diferente e mais extensa”

<p><i>distinctionem objetivam. Si quaeras: Utrum intercedere possit inter gradus metaphisicos creatos distinctio formalis ex natura rei scotistica? Non potest. Si quaeras iterum: An saltem mirabilis distinctio virtualis intrinseca transferenda sit ad creatam? Absit. Implicat etiam distinctio realis intentionalis. Unum totum intentionale a parte rei existens, nec est nec esse potest apta universalis materia communi supposita distinctione reali intentionale. Consequenter affirmamus. Placitum aliquorum Scotistarum nobis non placere; nam quodcumque universale independentem ab intellectu implicatorium in terminis iudicamus.</i></p>	<p>dá uma distinção objetiva. Se perguntas: pode haver entre os graus metafísicos criados a distinção formal a partir da natureza da coisa dos escotistas? Não pode. Se perguntas novamente: Acaso ao menos a interessante distinção virtual intrínseca deve ser estendida às coisas criadas? Relego. A distinção real intencional também envolve isso. Suposta a distinção real intencional, um uno todo real intencional que existe por parte da coisa nem é e nem pode ser uma matéria comum apta ao universal. Consequentemente afirmamos: os preceitos de alguns escotistas não nos agrada, pois condenamos nos termos das implicações quaisquer universais independentes do intelecto.</p>
--	--

Logo nas primeiras frases, Bento da Fonseca trabalha com conceitos e os colige expressando, o que parece ser, sua posição filosófica no debate. Com efeito, tais conceitos e tomada de posição precisam ser explicados, e no ato da explicação naturalmente uma tradição filosófica se delineará. Neste núcleo conceitual separado, duas coisas estão em jogo: a matéria do universal e a distinção entre os graus metafísicos. Se faz necessário primeiramente entender o que é a matéria do universal. Pois na primeira proposição, Bento da Fonseca afirma que a matéria do universal é “um uno todo potencial objetivamente simples” (Thl, linha 4).

Como ensina o Estagirita, de acordo com sua teoria da causalidade, em geral, os entes possuem causa material e formal, bem como as outras duas causas. Na *Física* (194b 23-26), Aristóteles explica que a causa material de um ente diz respeito ao seu constitutivo interno material, aquilo de que algo é feito, como a estátua em relação ao bronze, ou seja, este é o substrato da coisa. Enquanto a causa formal diz respeito ao modelo, ela é a definição da essência e dos gêneros, é aquilo que constitui essencialmente a coisa. No universal há também um aspecto formal e material. A discussão acerca do universal formal versa sobre as três condições de universalidade explicitadas no *Cursus Conimbricensis*<sup>73</sup>, a saber, o tipo de unidade própria do universal, a aptidão do universal de ser e predicar em e sobre muitos, e aquilo sobre o qual o universal se predica. Com efeito, o universal formal se refere ao resultado da abstração que universaliza a natureza dos indivíduos.

De acordo com a posição aristotélica e tomista, o universal não existe fora do intelecto, nem antes da coisa (*ante rem*), como propunha Platão, nem na coisa (*in re*), mas sim depois da coisa (*post rem*), ou seja, como ato abstrativo do intelecto. As substâncias compostas como tais

<sup>73</sup> *Cursus Conimbricensis, In praefationem Porphyri*, q. 1, art. 5, p. 68. Sunt in proposita definitione tres partes, quae totidem explicat Universalis conditiones. Prima est Universale esse unum quid. [...] Secunda habere aptitudinem praedicetur. Tertia. De pluribus.

são sempre individuais, pois, como afirma Tomás de Aquino (2014), no *Ente e a Essência*, a matéria é princípio de individuação. Somente o gênero e a espécie, que são substâncias segundas, são universais, porque abstraídas das substâncias primeiras. Com efeito, a universalidade precisa de um suporte material, no sentido de causa material como substrato. Esse substrato material que é suporte da universalidade é chamado matéria do universal.

Perguntar sobre a matéria do universal é indagar sobre o que o fundamenta. E para Tomás, a matéria do universal é a natureza tomada em abstrato. Ela não existe em si mesma, mas possui um ser potencial. Portanto, embora não exista o universal *in re*, existe um *fundamentum in re*, que é a natureza que forma o indivíduo. A natureza ou essência pode existir tanto em estado individual como universal. A natureza é individual em ato quando considerada no indivíduo apenas. E é universal em ato quando considerada na alma humana como uma abstração efetuada sobre as coisas individuais, pois assim ela é una e comunicável (Beuchot, 1981). Com efeito, a natureza é potencialmente individual e universal. Nesse sentido, ela é causa material do universal. A universalidade possui fundamento na realidade. Portanto, a predicabilidade não se restringe ao aspecto lógico, mas toca a dimensão ontológica.

Na Segunda Escolástica, este aspecto da universalidade é retomado por João Poinot (1589-1644) para resolver a querela dos universalistas entre nominalistas e platônicos, e ressalta o universal material como algo real, fazendo questão de distingui-lo do modo formal de universalidade que reside apenas na cognição:

O universal como substrato ou material pode ser algo real, isto é, uma natureza que se dá por parte da coisa, embora não com aquele status de universalidade; pois, como forma, isto é, como universalidade e abstração, não pode ser encontrada senão na cognição. Isto fica claro a partir do que foi dito pelo Filósofo nas *Categorias* no capítulo sobre as substâncias, onde diz que as substâncias segundas, que são os gêneros e as espécies, subsistem nas primeiras<sup>74</sup>.

Na própria explicação, João Poinot expressa sua posição sobre a matéria do universal ao afirmar que ela existe realmente, ou “*a parte rei*”, e é fundamento da universalidade. Ao declarar que a matéria do universal é “um todo potencial objetivamente simples” (ThL, linha 4), Bento da Fonseca estabelece sua posição neste embate. Isso o coloca em um grupo de filósofos que possui uma posição bem determinada. A questão acerca da natureza da matéria do

<sup>74</sup> Poinot, João. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, pars 2, q. 3 art. 3, p. 248. Universale pro substrato, seu material potest esse aliquid reale, id est natura a parte rei dabilis, licet non cum illo statu universalitatis; unde pro formali, id est pro universalitate et abstractione, non nisi in cognitione invenitur. Haec constat ex dictis, et de ea videri potest Philosophus, in Praedicamentis, cap. de substantia, ubi secundas substantias, quae sunt genera et species, dicit subsistere in primis.

universal se tornou um problema filosófico realmente sério na Segunda Escolástica, e dividiu os filósofos em alguns grupos.

Antônio Cordeiro (1641-1722) mostra a síntese dos grupos de filósofos que se dividiam acerca do tema da matéria dos universais. Em um mesmo *articulus*, denominado *De falsis sentiis circa materiam universalis*, Antônio Cordeiro tratou de três sentenças sobre o tema. A primeira sentença, que é atribuída a Platão, afirma que a matéria dos universais nada mais é que as ideias ou formas das coisas comuns, e que, no entanto, existem *a parte rei*, ou seja, existem realmente, separadas dos seus inferiores<sup>75</sup>. A segunda sentença afirma que o universal nada mais é que um ídolo (imagem) erigido pelo intelecto e objetivamente representado; e somente esse ídolo é universal, e não alguma natureza sob ele significada<sup>76</sup>. A terceira sentença defende que os universais são apenas vozes significativas, seja os nomes externos ou internos, a saber, os conceitos<sup>77</sup>. Antônio Cordeiro afirma que essa corrente de pensamento possui vários nomes como Terministas, à medida que dizem que os universais são os termos, e não as coisas ou naturezas por eles significadas. Ou ainda, Conceitualistas enquanto põem a matéria do universal apenas nos conceitos, e não nos objetos representados por eles. E, por fim, os Nominalistas Puros, à medida que dizem os universais são somente os nomes, mas não as coisas por eles significadas. Antônio Cordeiro nega todas as sentenças elencadas.

Antônio Cordeiro, ao contrário da forma como procedeu com as sentenças anteriores, dispense todo um *articulus* para explicar e refutar a posição dos chamados Nominalistas Confusos, que recebem esse nome por colocar a matéria do universal em coisas confusamente conhecidas. Ele cita autores de peso que se encaixam nessa posição filosófica como Rodrigo de Arriaga (1592-1667), Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641), Francisco de Oviedo (1602-1651), entre outros.

A sentença dos Nominalistas Confusos exposta por Cordeiro pode ser sintetizada pela opinião que a matéria do universal consiste em uma pluralidade de indivíduos, sempre plurais e distintos entre si, e que sempre possuem em si e consigo suas diferenças. O humano, por exemplo, é uma certa matéria do universal a todos os humanos, como Pedro, Paulo, Ana, Maria, Francisco, etc., que são atualmente distintos. Com efeito, a matéria do universal é um todo

<sup>75</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars 1, tract.2, disp. 1, q. 2, art. 1. Prima sententia tenet [...]Universale materialiter sumptum, sive naturas Universales nihil aliud esse, quam ideas rerum comunes, et tamen existentes a parte rei ac ab inferioribus separatas.

<sup>76</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 1. Secunda sententia tenet affirmat Universale nihil aliud esse, quam quoddam mentis idolum ab intellectu effectum, et objective repraesentatur, et solum idolum hoc esse Universale, non vero naturam aliquam sub illo significatam.

<sup>77</sup> Cordeiro Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art.1. Tertia sententia defendit, Universalia esse ipsas voces, vel nomina externa, seu interna etiam, nempe conceptus.

agregado de partes que permanecem distintos em ato, ou seja, a natureza comum de humano reúne todos os indivíduos incluindo suas diferenças individuantes e específicas. Esse todo agregado composto de partes distintas entre si é só confusamente conhecido e, portanto, essa reunião de indivíduos, ocorre após a operação do intelecto. Cordeiro reduz os fundamentos desta posição filosófica a uma, ao afirmar que, para os Nominalistas Confusos, nenhuma outra matéria do universal é atribuível pelo intelecto a não ser todos os indivíduos singulares de humano ou animal ou qualquer outro após a operação do intelecto, incluindo todas as suas diferenças metafísicas, que *a parte rei* não são distinguidas antes da operação do intelecto. Logo, tais indivíduos singulares são a matéria una e única de todos os universais<sup>78</sup>.

A quinta sentença é defendida pelos chamados Integralistas. Eles não afirmam como os Nominalistas Confusos que a matéria do universal é uma pluralidade de indivíduos distintos entre si, e que reunidos ainda incluem suas diferenças específicas e individuantes, mas afirmam que é sim um todo homogêneo composto de partes distintas, mas que não inclui diferenças específicas e individuantes. O universal de humano é uma certa natureza de Pedro e Paula, mas que não inclui sua Petrinidade ou Paulinidade. Ou o universal de animal é o animal tirado de humano e o animal tirado de leão onde são descartadas as diferenças específicas de racional e irracional, e que, no entanto, estes animais retirados de um e de outro são distintos atualmente, compõem e integram pelo intelecto um todo atual homogêneo<sup>79</sup>. Nesta sentença, o universal de ser humano, por exemplo, é um todo integral atual que consta de todas as porções da natureza humana ainda distintas entre si, embora livre das diferenças.

Por fim, a sentença dos Realistas, que é a posição de Bento da Fonseca, merece ser explicada através de diversos autores. Por hora continuemos com Antônio Cordeiro. Após rejeitar todas as sentenças anteriores, Cordeiro concorda com o Realismo ou o também chamado

<sup>78</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars I. tract.2. disp.1. q.2. art.2. Quia non est assignabilis alia materia Universalia per intellectum in essendo, et praedicando, nisi omnia singularia individua hominis, vel animalia, etc. etiam post operationem intellectus omnes sua differentias metaphysicas includentia, cum a parte rei ab illis nullo modo distinguantur ante omnem intellectus operationem: ergo talia praedicta singulariza individua, ita cognita vel ita per unum cognitionem, sunt materia una atque unica Universalium omnium.

<sup>79</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars I. tract.2. disp.1. q.2. art.2. Dicunt [Integrales] enim materiam Universalium non esse quidem in se omnia ipsa individua, suas adhuc inte differentias individuantes includentia, v.gr. Universale hominis non esse Petrum, Paulum, Franciscum, etc. Nec Univertale animalis esse Petrum, Bucephalum aut hominem, et leonem, etiam quomodolibet cognitos; sed addunt hominis Universale v.gr. esse quidem naturam Petri, et naturam Pauli secum non habentes jam Petrcitatem, et Pauleitatem, sive differentias individuantes, at adhuc eflle distinctas inter se et antecederet tales naturas, sive naturæ humanæ portiones, gradusve; similiter Uiversale animalis v. gr. esse quidem animal hominis, et animal leonis secum etiam non habentia differentias suas especificas rationalis, et irrationalis, at adhuc esse distincta, et actualiter, hæc ipsa animalia inter se, seu has animalis portiones, sive gradus: cùm igitur hæc fenten ia ex naturæ humanæ portionibus actu inter se distinctis, et numquam identificatis componat per intellectum, integretque quoddam totum actuale, seu partibus constans actualibus, et hoc totum dicat esse Univerfale materiale.

Potencialismo. São chamados realistas, pois constituem a matéria do universal nas coisas e nos conceitos objetivos. De acordo com Pedro da Fonseca, o conceito objetivo é a coisa (*res*) pelo qual é inteligido segundo sua forma e natureza. O que contrapõe ao conceito formal, que é a semelhança atual da coisa, semelhança esta que é produzida pelo intelecto para exprimi-lo<sup>80</sup>. Os realistas são também chamados potencialistas, pois não admitem em sua matéria do universal formas metafísicas ou lógicas em ato, só em potência. Com efeito, a matéria do universal dos realistas é também chamada todo potencial metafísico e lógico, uma vez que não contém nenhum ato ou forma, nem diferença metafísica ou lógica. Cordeiro chega a quatro conclusões: primeira, os graus metafísicos, que *a parte rei* são indistintos, podem ser distinguidos objetivamente pelo intelecto; segunda, os graus metafísicos, já distinguidos pelo intelecto, podem por ele mesmo ser separados um do outro; terceira, os graus metafísicos já distinguidos e separados pelo intelecto, não podem ser compostos ou integrados por tais partes separadas pela razão; e quarta, a própria natureza objetivamente distinta e precisa, e em si totalmente simples, é a verdadeira matéria do universal<sup>81</sup>.

Agostinho Lourenço, por sua vez, sintetiza a sentença dos Realistas, com a qual concorda, ao dizer que a natureza, por exemplo a natureza humana, é um todo potencial e simples que não possui partes atuais, mas que pode ser dividido em partes, que são os inferiores. Essa natureza é separada pelo intelecto por abstração. À medida que esta natureza é abstraída de um singular é também de todos, igualmente no processo inverso se é contraída por um é também por todos. Ela pode ser predicada de um e de todos. Por fim, tal natureza só pode ser distinguida virtualmente de seus inferiores tanto coletiva quanto individualmente, pois ela é a mesma para todos e para cada indivíduo. Daí ele conclui que a matéria do universal, ou naturezas comuns são objetivamente simples<sup>82</sup>.

O Nominalismo Confuso e o Integralismo foram ressaltados porque eram os principais adversários do Realismo, e também porque ao comparar suas sentenças, o Realismo pode ser

<sup>80</sup> Fonseca, Pedro da. *Commentariorum P. Fonsecae in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, tom. 4, lib. 4, cap. 2, q. 2, sect. 1, p. 710-711. *Conceptus formalis nihil est aliud, quam similitudo actualis rei, qua intelligitur, ab intellectu ad eam exprimendam producta [...]. Conceptus objectivus est res, qua intelligitur, secundum eam formam [...].*

<sup>81</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars 1. tract.2. disp.1. q.2. art.4. *Ut proponatur distincte hæc fententia, et probetur efficaciter, ac citra fastidium simul breviter, conclusionone quadruplici proponetur, et probabitur: in prima ergo ostendetur gradus metaphysicos indistinctos omnino a p.r. posse objective distingui per intellectum: in secunda, gradus metaphysicos, distinctos jam objective per ipsum intellectum, posse objective præscindi, unum scilicet ab alio: in tertia, gradus metaphysicos, distinctos jam, et præcisos per intellectum objective, nullis singulos partibus componi aut integrari distinctis ejusdem rationis: in quarta, naturam ipsam, objective distinctam, et præcisam, ac in se omnino simplicem, esse veram materiam Universalis.*

<sup>82</sup> Lourenço, Agostinho. *De Triplici Ente Cursus Philosophicus*, tract. 1, disp. 1, sect. 11. *Materia Universalis, sive naturæ communes sunt objective simplices.*

melhor explicado. Em uma doutrina, a matéria do universal é um agregado plural de indivíduos atualmente distintos, mas o “todo potencial” do Realismo respeita a unidade que é própria da universalidade, e que por isso não inclui partes atualmente distintas. Donde já se rejeita o Integralismo, pois sua matéria do universal é um todo integral de partes atualmente distintas cujas diferenças específicas e individuantes são descartadas, ou seja, a natureza abstraída do humano e do cavalo se integram em um todo, e permanecem distintas, embora suas diferenças específicas sejam descartadas. A grande fragilidade da tese integralista é justamente explicar como as partes são distintas se elas estão livres de suas diferenças. O Realismo não sofre dessa deficiência, pois em sua matéria do universal não há partes atuais, mas somente potenciais, pois em um todo simples e potencial as partes não são realmente distintas, elas só se distinguem objetivamente após uma operação do intelecto.

Podemos notar que Bento da Fonseca segue uma tradição de Realistas e se posiciona de acordo com essa tradição. Rodrigo Homem se posiciona em outra tradição, a dos Nominalistas Confusos, e rejeita o Realismo e o Integralismo<sup>83</sup>. Portanto, seu próprio professor admite uma posição diferente que a sua. A tradição em que Bento da Fonseca se insere para fundamentar a sua posição realista é figurada pelos autores anteriormente citados, como Tomás de Aquino, Agostinho Lourenço, João Poinot, Antônio Cordeiro, além dos que Agostinho Lourenço cita como Soares Lusitano, Antônio Rubio, Gabriel Vasques e Thomas Compton Carleton.

De certa forma, o *Cursus Conimbricensis* também pode ser colocado no bojo dessa tradição assumida por Bento da Fonseca, pois toma a posição Realista contra o Nominalismo e o Platonismo. No entanto, o *Cursus* se esquivava de tratar do universal materialmente assumido. Fazendo uma analogia com o vocábulo “causa” que possui a mesma variedade de acepções do universal, pois ela é tomada como a própria coisa que causa, a razão de causar e a relação de causas, o autor do *Cursus Conimbricensis* afirma que ao definir causa não se leva em conta na definição a natureza que causa o efeito (a causa materialmente assumida); *mutatis mutandis*, na discussão do universal, não é levada em conta o substrato, mas apenas o universal enquanto universal<sup>84</sup>. Por isso, toda a discussão sobre os universais versa acerca de sua unidade, aptidão

---

<sup>83</sup> Cf: MARQUES (2018, p. 205). 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 integra, 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.

<sup>84</sup> *Cursus Conimbricensis, In praefationem Porphyri*, q. 1, art. 5, p. 69. Universale trifariam accipi posse. Primo, pro re quae universalis denominatur, et substrata dicitur, ut [homo] [animal] et similia. Secundo pro aptitudine, et capatitate eiusdem rei. Tertio pro relatione ad particularia, quae eiusmodi capatitatem consequitur. Eadem

e relação com os particulares, ou seja, as propriedades do universal formalmente assumido. Com base nisso, a discussão sobre a matéria do universal não se encontra no *Cursus Conimbricensis*.

Desta posição dos realistas, Bento da Fonseca traz uma dedução, como se fosse óbvia: “Daí conclus que entre os graus metafísicos dos seres criados se dá uma distinção objetiva” (Thl, linhas 4-5). Em seguida, ele rejeita outros tipos de distinções como a distinção escotista e a distinção real intencional: “Se perguntas: pode haver entre os graus metafísicos criados a distinção formal a partir da natureza da coisa dos escotistas?” “A distinção real intencional também envolve isso. Suposta a distinção real intencional, um uno todo real intencional que existe por parte da coisa nem é e nem pode ser uma matéria comum apta ao universal” (Thl, linhas 7-9). Essa distinção real intencional parece ser a chamada distinção bacônica<sup>85</sup>, do carmelita inglês John Baconthorpe (1290-1346).

Os graus metafísicos são as partes da natureza. Assim, grau metafísico designa as predicções superiores e inferiores, ou seja, gênero, espécie, diferenças específicas e individuais, conforme explica Storck (2023). Com efeito, de acordo com cada posição acerca da matéria do universal se tem uma opinião sobre o tipo de distinção entre os diversos graus metafísicos. Uma questão central que é posta nessa discussão é saber se os graus metafísicos podem ser distinguidos *a parte rei*, ou seja na realidade, ou se apenas se distinguem pelo intelecto. Quando Bento da Fonseca afirma que entre os graus metafísicos existe uma distinção objetiva, ele está optando pela segunda noção.

Podemos identificar essa doutrina em Agostinho Lourenço que afirma que entre os graus metafísicos do mesmo individuo ocorrem precisões objetivas<sup>86</sup>. Para provar esta sentença, usa o argumento de *reductio ad absurdum* e demonstra que se, por parte do objeto, racional e animal fossem essencialmente o mesmo, ocorreria que tendo o cavalo toda essência de animal, teria

---

acceptionum varietas cernitur in vocábulo “causa” nonnumquam enim sumitur, pro ipsa re, quae causat: ut pro Deo, vel Coelo. Alias pro ratione causandi, seu pro re, ut actu exercet causalitatem. Denique pro causandi relatione. Et quemadmodum, cum causa definitur, certum est non explicari naturam rei, quae vim habet aliquid efficiendi (quod vocant causam materialiter sumptam) sed vel rationem causandi, vel relationem causae; ita apud omnes constat in explicata Universalis definitione, minime describi naturam rei substratae [...] sed definiri Universale formaliter sumptum: seu quatenus Universale est.

<sup>85</sup> A expressa rejeição da distinção bacônica é um diferencial dos textos do Bento da Fonseca, pois Rodrigo Homem não cita essa distinção. Essa ausência também ocorre nos outros autores pesquisados. É importante ressaltar que há um manuscrito carmelita proveniente do Colégio do Pará de autoria de Bartolomeu do Pilar. Esse manuscrito se trata de um *Cursus* de filosofia bacônica-aristotélica. Talvez, como supõe Storck (2023), o motivo de Bento da Fonseca optar por “atacar” a filosofia bacônica se deve à rivalidade entre os jesuítas do Maranhão e os carmelitas do Pará.

<sup>86</sup> Devemos ressaltar que distinção e precisão, embora não sejam noções idênticas, elas são dois momentos distintos de uma mesma operação do intelecto. A distinção pelo intelecto é a diferenciação de dois objetos que não são idênticos, e precisão é a separação, por exemplo, de animal do racional, ou de homem do animal.

também de racional. Ou ocorreria que diferindo o ser humano de cavalo pelo racional diferiria também pelo animal<sup>87</sup>. Ambas as consequências são igualmente absurdas.

Antônio Cordeiro ressalta de forma mais incisiva o papel do intelecto, e ao afirmar que a verdadeira matéria do universal é aquela que afirmam os realistas, ele conclui que os graus metafísicos, que *a parte rei* são indistintos, podem ser distinguidos objetivamente pelo intelecto. O autor faz uma longa advertência sobre o termo “objetivamente” (*objective*)<sup>88</sup>. De acordo com ele, “objetivamente”, neste contexto específico, não é o mesmo que *a parte rei*. O termo *a parte rei* designa tudo aquilo que é sem a operação do intelecto, por isso, tais termos não são identificáveis, pois um designa o exato oposto do outro. Dizer, então, que os graus metafísicos podem ser distinguidos *a parte rei* pelo intelecto, é o mesmo que dizer que os graus metafísicos podem ser distinguidos antes do intelecto pelo intelecto. O que não faz sentido algum.

Agostinho Lourenço explica o termo “objetivamente”<sup>89</sup>. A precisão objetiva ocorre por parte do objeto (*ex parte objecti*) quando concebemos no objeto uma formalidade, ou grau metafísico, distinta de outra, de modo que ela não esteja formal e confusamente incluída na outra. Como quando em Pedro concebemos uma matéria sem forma, ou vice-versa. Há também uma última advertência de Antônio Cordeiro de que esta distinção ou precisão objetiva pelo intelecto é feita com um fundamento na realidade (*fundamentum in re*), assim, o fundamento é a própria coisa que existe realmente, e que é passível de distinção pelo intelecto<sup>90</sup>.

A partir disso, Bento da Fonseca começa a rejeitar os diferentes tipos de distinções. Ele começa por negar a distinção formal desde a natureza da coisa (*ex natura rei*) dos escotistas

<sup>87</sup> Lourenço, Agostinho. *De Triplici Ente Coursus Philosophicus*, tract. 1, disp. 1, sect. 5, p. 29. Dantur præcisiones objectivæ inter: gradus Metaphysicos ejusdem individui. Quia quælibet entitas potest cognosci sine illo, quod non est de illius effentia; sed rationale non est de effentia animalis, neque animal de essentia rationalis; aliter si animal includeret essentialiter rationale, cum equus habeat totam essentiam animalis, esset etiam rationalis; et si rationale includeret effentialiter animal, cum homo differat ab equo per rationale, etiam differret per animal, quæ omnia sunt absurda.

<sup>88</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 1, art. 4 p. 105. Terminum (objective) non significare hoc loci idem atque (a parte rei) unde quando Reales dicunt v.gr. animal non esse idem cum rationali, sive distingui, objective per intellectum; putandum non est dicere velle animal, et rationale distingui a parte rei si enim id vellent innuere per terminum, (objective) conclusio Realium faceret hunc sensum, (animal, et rationale distinguuntur objective per intellectum; id est, animal, et rationale distinguuntur a parte rei per intellectum), atqui hoc in ipsis verbis est manifesta implicancia, quæ solum per injuriosam imposturam doctissimis viris potest tribui [...]. Ergo, ne indigne adeo de dignissimis viris sentiamus, putandum non est, quando Reales dicunt animal, et rationale distingui objective per intellectum, dicere velle, diftingui a parte rei.

<sup>89</sup> Lourenço, Agostinho. *De Triplici Ente Coursus Philosophicus*, tract. 1, disp. 1, sect. 5, p. 29. Objectiva datur ex parte objecti, quando ita concipimus unam formalitatem ab alia distinctam, ut hæc neque formaliter confuse includatur in illa vel in ejus cognitione, ut quando in Petro v.g. concipimus materiam sine forma, vel e contra, quæ neque ex parte objecti, neque ex parte actus, sive cognitionis includantur formaliter confuse.

<sup>90</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 1, art. 4 p. 105. Tandem advertendum hic, a Realibus, seu Potentialibus non solum affirmari, posse gradus metaphysicos, indistinctos omnino a parte rei distingui objective per intellectum; sed addi, et affirmari maxime, posse hoc fieri cum fundamento in re, et non chimærice.

(Thl, linhas 5-6). Como era de se esperar não estão presentes os argumentos que sustentem a rejeição, portanto, devemos entender do que se trata essa distinção, para assim, vislumbrar os motivos para tal rejeição.

Como é uma distinção de natureza escotista, se faz necessário procurar na filosofia de Duns Scotus essa distinção. Como afirma Copleston (2017), toda a filosofia de Duns Scotus se baseia na convicção de que o ser humano é capaz de apreender a verdade existente e objetiva. Nesse sentido, ainda está de acordo com a filosofia de Tomás de Aquino, ao afirmar que todo conhecimento tem origem na experiência dos sentidos, e que só há verdadeiro conhecimento com a abstração do universal. No entanto, Scotus rejeitava a teoria tomista de que não conhecemos direta e imediatamente as coisas individuais, pois a apreensão da mente se dá pela abstração da forma da matéria, sendo a matéria princípio de individuação, e o que conhecemos é a imagem ou *phantasmata* que representa esta forma abstraída da matéria. Mas, para Scotus, seria impossível abstrair o universal sem uma intuição prévia da coisa individual.

Com efeito, para Scotus, existe algo em Pedro pelo qual podemos intuir sua petrinidade, ou em Paula, sua paulinidade. No entanto, a natureza humana é indiferente quanto a natureza de Pedro e de Paula por isso, podemos predicar “humano” tanto de Pedro quanto de Paula sem considerar suas naturezas efetivas. Assim, a natureza humana de Pedro não é numericamente a mesma de Paula, mas essa natureza de Pedro se distingue de sua petrinidade. Aquilo que é responsável pela individuação do ente é o que Scotus chama de “estidade” (*haecceitatis*). Então a distinção escotista é a distinção entre a natureza comum do indivíduo e sua “estidade”. Assim, Copleston (2017) conclui que, para a filosofia escotista, há em cada coisa individual uma natureza distinta de sua “estidade”.

Posteriormente, alguns escotistas levaram o pensamento do Doutor Sutil para o debate acerca da matéria do universal. Bartolomeu Mastrius afirma que o universal não somente não é separado dos singulares como também não é realmente distinta. Por isso, deve haver entre eles uma distinção formal desde a natureza da coisa<sup>91</sup>. Frei Gaspar da Madre de Deus (1715-1800) explica que para estes escotistas, a matéria do universal se dá *a parte rei*, ou seja, independente do intelecto. Ela se identifica com os seus inferiores singulares e ao mesmo tempo se distingue formalmente deles desde a natureza da coisa (*ex natura rei*). Esta natureza é universal, segundo

---

<sup>91</sup> *Bartholomaei Mastrii, ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritæ Libros Metaphysicorum*, tom. 5, disp. 9, q. 1, p. 77. Statutum est quæst. præced. naturam communem, vel universalem non solum non esse separatam a singularibus, sed neque etiam realiter distinctam, imo potius perpetuo illis immersam, et realiter identificatam; nunc videndum est an faltem possit, ac debeat ab eis distingui ex natura rei formaliter, quæ est distinctio illa media inter distinctionem simpliciter realem, et distinctionem rationis, sive ratiocinantis, sive etiam ratiocinatae.

eles, pois, há uma comunidade por indiferença. Ou seja, a natureza humana possui indiferença para se identificar com qualquer estidade. A conclusão mais importante para essa reflexão é que de acordo com estes escotistas, há tantas naturezas humanas, por exemplo, quanto seres humanos. E essa natureza possui uma existência-em, ou seja, existe na coisa. Outra conclusão importante é que na própria natureza da coisa, os graus metafísicos são distintos antes da operação do intelecto (Pich, 2023).

De acordo com Poinot, o argumento mais frequente para defender a distinção formal<sup>92</sup> é o princípio da não-contradição. Duas formalidades como animalidade e racionalidade são contraditórias, por isso não se incluem. Com efeito, esses contraditórios não podem ser verificados sobre um idêntico na coisa, ou seja, para acomodá-los no indivíduo é necessário que haja uma distinção real dessas naturezas. A razão para que os escotistas defendam uma distinção formal *ex natura rei* é a noção de que o intelecto apreende o real tal como ele é, ora, se o intelecto distingue os graus metafísicos, logo essa distinção já é real desde a natureza da coisa. Mas, para Poinot, o indivíduo em sua unidade possui uma diversidade de características e perfeições que o intelecto é incapaz de conceber simultaneamente todas as características do objeto, tendo que se utilizar da distinção virtual. Para ele, esses predicados contrários como animalidade e racionalidade são privados da identidade pela distinção virtual. Dito isso, esses predicados contraditórios se relacionam ao mesmo ser, mas não sob o mesmo aspecto inteligível (*sub eadem ratione*)<sup>93</sup>.

Em seguida Bento da Fonseca trata da distinção virtual intrínseca: “Acaso ao menos a interessante distinção virtual intrínseca deve ser estendida às coisas criadas? Relego”. (Thl, 6-7). O autor parece citar este conceito como uma contraposição à distinção virtual extrínseca, que é o tipo de distinção própria dos nominalistas confusos. Antes de nos determos sobre esse problema, convém explicar o que seria essa distinção.

---

<sup>92</sup> De acordo com João Poinot há somente dois gêneros de distinção: distinção real e de razão, pois há somente dois tipos de entes, a saber, entes reais e de razão. Ele define a distinção real como a remoção ou carência de identidade que ocorre a parte rei sem intervenção do intelecto. Enquanto a distinção de razão ocorre pela intervenção do intelecto, e não ocorre na coisa. A distinção de razão é subdivida em distinção de razão racionante (*ratio ratiotinantis*) e razão racionada (*ratio ratiotinatae*). A primeira se trata de uma distinção operada pelo intelecto, mas sem fundamento na coisa, e assim, é somente distinção enquanto modo de significar ou entender. Já a segunda é uma distinção operada pelo intelecto com fundamento na coisa, ou seja, se distingue graus metafísicos e predicados essenciais do mesmo ente. A distinção real é subdivida em distinção real simples e distinção real formal ou modal. A simples é a distinção entre duas coisas, como Pedro e Paulo, quantidade e qualidade, etc. A modal ou formal é a distinção entre coisa e modo, por exemplo, homem e lugar. Ou entre dois modos que subsistem no mesmo sujeito que se identificam na realidade e são distinguidos modalmente. Cf: Poinot, João. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, pars 2, quaest. 2 art. 3, p. 225.

<sup>93</sup> Poinot, João. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, pars 2, q. 3 art. 6, p. 269-270.

Já entendemos que a distinção virtual é a exclusão da identidade formal dos graus metafísicos no intelecto, para conseguir apreender o objeto que *a parte rei* é uma unidade indistinta. A partícula “intrínseca” ressalta que a distinção é feita pelo intelecto, mas com o fundamento na coisa, ou seja, é uma distinção que se refere ao objeto. Enquanto a distinção virtual extrínseca nem sequer supõe uma distinção virtual, mas toda a distinção está no próprio modo de conceber e de significar. Hurtado de Mendoza é o autor que concebe uma distinção virtual extrínseca, e é a distinção própria dos nominalistas. Uma vez que, de acordo com Heider (2014), eles acentuam o papel dos conceitos formais ou confusos em detrimento dos objetivos.

A tese em questão do Bento da Fonseca “Acaso a interessante distinção virtual intrínseca deve ser transferida às criaturas?” (*An saltem mirabilis distinctio virtualis intrinseca transferenda sit ad creata?*). Tem como resposta “relego” (*Absit*). Trata-se, então, de uma negativa à pergunta. Essa resposta o coloca na mesma posição que Rodrigo Homem, uma vez que este também oferece a mesma resposta para a questão. Embora coloque a questão de uma forma diferente que Bento da Fonseca, nos dando mais informações sobre o problema: “Se aquela interessante distinção virtual aceita pelos teólogos entre os predicados divinos absolutos e relativos pode ser transferido do divino para as criaturas? Relego”<sup>94</sup>. O que os teólogos aceitam para o ente divino, Rodrigo Homem e Bento da Fonseca não podem aceitar aos entes criados. Se não aceitam a distinção virtual intrínseca, o que aceitariam? A distinção virtual extrínseca, que é própria dos nominalistas confusos? Em Rodrigo Homem apenas confirmaria sua posição. Já em Bento da Fonseca isso revelaria ainda uma influência do nominalismo confuso de seu professor.

#### 4.2 O UNIVERSAL FORMALMENTE ASSUMIDO

O segundo núcleo conceitual (linha 11 a 18) aborda o universal formal. Nele, Bento da Fonseca trata daquilo que constitui formalmente o universal, a saber, a unidade, a aptidão e a relação. Ele prossegue dessa forma:

##### Quadro 2 – Universal formal

<p>ThL linhas 11-18 <i>Circa universale formaliter sumptum inquires hic principaliter: Utrum aliqua forma constitutiva sit negativa? Negative etiam in opinione negationes admittente; nos enim negationes reales a parte rei contradistinctas ab omni ente positivo constanter negamus. Composita per accidens</i></p>	<p>Acerca do universal tomado formalmente, assim perguntas especialmente: alguma forma constitutiva é negativa? A resposta é negativa mesmo na opinião que se admite as negações. De fato, nós negamos constantemente as negações por parte da coisa contrários a todo ente positivo. Os compostos por acidente</p>
---	---

<sup>94</sup> Marques (2018, p. 205): *Utrum mirabilis illa distinctio virtualis intrinseca, quam Theologi agnoscunt inter praedicata Divina absoluta, et relativa, possit transferri etiam a Divinis ad creata? Absit.*

<p><i>possunt esse universalia. Unitas praecisionis, et aptitudo universalis consistit in conceptu. Identitas formalis quae est actus aptitudinis ad essendum etiam in quarto et quinto universalis consistit in conceptu. Per actum identificativum non representatur natura universalis. Actus aptitudinis ad praedicandum est actualis praedicatio. Haec fit per actum non formaliter, et expresse, sed virtualiter et equipolenter disjunctivum. In actuali praedicatione non conservatur universalitas.</i></p>	<p>podem ser universais. A unidade de precisão e a aptidão do universal consiste no conceito. A identidade formal, que é um ato da aptidão para ser mesmo no quarto e quinto universal, consiste no conceito. A natureza do universal não se torna presente pelo ato identificativo. O ato da aptidão de predicar é uma predicação atual. Esta acontece por um ato não formalmente, e expressamente, mas virtualmente e equipolentemente disjuntivo. Na predicação atual não se conserva a universalidade.</p>
--	--

Como já foi dito anteriormente, o universal tratado formalmente diz respeito à unidade, aptidão e relação do universal com seus particulares. Com efeito, todas as discussões desse núcleo conceitual estão dentro do escopo daquilo que constitui formalmente o universal. E aqui quando se fala em universal estamos falando do universal abstraído dos inferiores. Por ordem de formalidade, o primeiro assunto a ser tratado deve ser a unidade. Em Bento da Fonseca não consta uma tese sobre os tipos de unidade, mas apenas sobre uma unidade específica, que é a unidade de precisão. Antes da tese sobre a unidade de precisão, verifica-se a tese sobre as negações e a afirmação de os compostos por acidente podem ser de universais. Partindo do horizonte de autores que possuem o título de realistas, mais uma vez Bento da Fonseca parece seguir a ordem das discussões de Antônio Cordeiro. Pois no artigo sobre a unidade do universal, o primeiro *Dubium* trata dos diversos tipos de unidade e a forma negada da unidade, enquanto Agostinho Lourenço<sup>95</sup> primeiro trata de cada unidade para depois discutir sobre suas formas negadas. Thomas Compton Carleton<sup>96</sup> destoa de todos os anteriores dispendendo uma *disputatio* inteira para tratar sobre as negações antes mesmo de discutir sobre as distinções e as precisões. O *Cursus Conimbricensis*<sup>97</sup> trata da forma negada apenas da unidade de precisão, que discutiremos depois, mas não há um amplo debate sobre as negações, enquanto não consta em Rodrigo Homem<sup>98</sup> uma tese sobre o assunto.

Para entendermos em que consiste a chamada unidade de precisão, e o que é a tal forma negada, convém discutir os tipos de unidade para em seguida estabelecer um ponto de comparação com a unidade de precisão. O conceito de unidade é carregado de divisões e respectivas definições, por isso há uma unidade generalíssima ou absolutamente assumida. Sobre essa unidade, Antônio Cordeiro afirma que Unidade é o mesmo que indivisão e

<sup>95</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 1, p. 49-51.

<sup>96</sup> Carleton, Thomas Compton, *Cursus Philosophicus Universus*, disp. 18, sect. 1-11, p. 80-89.

<sup>97</sup> *Cursus Conimbricensis*, In praefationem Porphyri, q. 2, art. 1, p. 75. Praeterea haec unitas [praecisionis] negat divisionem possibilem in inferiora: formalis negat impossibilem.

<sup>98</sup> Em Marques (2018, p. 206-207) e também em Marques (2018, p. 232-233), Rodrigo Homem aborda o universal formal, mas em nenhum desses textos consta proposição alguma sobre a forma negada.

identidade, da mesma forma que pluralidade é o mesmo que divisão e distinção. Assim, a unidade é definida como indivisão de si, e divisão de qualquer outro. Qualquer um é indiviso em relação a si mesmo distinto de qualquer outro<sup>99</sup>. Da mesma forma para o *Cursus Conimbricensis*, unidade é o mesmo que indivisão<sup>100</sup>. E divide a unidade em unidade por acidente, que diz respeito àquela unidade que não possui a natureza de um uno, mas apenas de ordem ou predicamento, como ocorre na união física, ou na união entre um sujeito e um acidente, ou na união de dois acidentes em um mesmo sujeito. E unidade por si que é aquele que possui uma essência determinada em apenas um gênero ou espécie<sup>101</sup>.

A partir daí o gênero de unidade se divide em várias espécies, que Agostinho Lourenço demonstra de forma mais sintética<sup>102</sup>. A unidade primeiramente se divide em unidade por si e unidade por acidente. A unidade por si é aquela que ocorre em um ente por si, ou que possui uma essência determinada, seja ele um ente simples, como Deus, ou ente composto de gênero e diferença, forma e matéria, como o homem. A unidade por acidente ocorre em um ente por acidente, ou que não possui uma essência determinada, mas uma multiplicidade de essências.

De acordo com Antônio Cordeiro, a unidade por acidente se divide naquilo que é resultante de partes de categorias diversas (como é visto em branco, que é resultado da qualidade da brancura e da quantidade do sujeito); e naquilo que é resultante de partes da mesma categoria, mas não possui unidade física (como é visto em um acervo de pedras). A esta última comumente chamam de união por acidente ou composto por acidente. Ao que Bento da Fonseca afirma: “Os compostos por acidente podem ser universais.” (Thl, linha 13). Nesse sentido, ele discorda do *Cursus Conimbricensis*, pois de acordo com este, a primeira condição de universalidade é ser uno, não apenas no nome, mas também na razão e essência. Essa unidade de essência não ocorre nos compostos por acidente como casa, exército e acervos<sup>103</sup>. Bento da Fonseca concorda com Antônio Cordeiro, pois para ele a unidade por acidente pode ocorrer no

<sup>99</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 1 p. 164. Unitas, sive indivisio, proprie, et rigore, idem est atque identitas, sicut e contra pluralitas, sive divisio, idem est atque distinctio [...]. In hoc sensu unitas definitur: *Indivisio a se, et divisio a quovis alio*.

<sup>100</sup> *Cursus Conimbricensis*, In praefationem Porphyri, q. 2, art. 1, p. 73. Unum idem est atque indivisum.

<sup>101</sup> *Cursus Conimbricensis*, In praefationem Porphyri, q. 2, art. 1, p. 73. Dividit ibidem Aristoteles unum in unum per se, et per accidens [...]. Igitur unum per accidens est illud, quod non habet naturam unius tantum ordinis, seu Praedicamento: vel constat ex partibus physico nexus minime copulatis [...]. Eiusmodi unio, seu unitas est inter subjectum, et accidens; inter duo accidentia in eodem subjecto existentia [...].

<sup>102</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 1, p. 49. Unitas per se est illa quae datur in ente per se, sive habente unam determinatam essentiam, sive sit ens simplex, ut Deus, sive compositum ex genere, et differentia, aut ex materia, et forma, aut ex natura, et subsistentia, ut homo. Unitas per accidens est illa, quae datur in ente per accidens, sive non habente unam, sed multiplicem essentiam.

<sup>103</sup> *Cursus Conimbricensis*, In praefationem Porphyri, q. 1 art. 4, p. 68. Vult Aristoteles Universale esse unum, non solum nomine, sed etiam ratione, et essentia. Quase dicat non sufficere ad Universale, ut unum habeat nomen; hoc enim vendicant compósita per accidens, et aggregata; ut domus, exercitus, et acervus; sed oportere, ut sit unius essentiae.

universal tanto lógico quanto metafísico<sup>104</sup>. Rodrigo Homem segue a mesma linha e afirma que os compostos por acidente podem ser universais<sup>105</sup>.

A unidade por si é dividida costumeiramente em unidade formal e unidade numérica. A discussão em que o *Cursus Conimbricensis* dá uma contribuição essencial sobre esse tema tem como pauta saber qual é o tipo de unidade própria do universal. O *Cursus* considera a unidade de precisão aquela que é própria à universalidade, por isso, de antemão afirmam que a unidade formal e numérica não é suficiente ao universal. A unidade formal, de acordo com o *Cursus*, é aquela que compete à natureza comum, e numérica compete ao indivíduo. A unidade formal é definida como: indivisão da coisa comum em si mesma, isto é, em sua natureza e razão. E a unidade numérica é definida como indivisão da coisa singular em si mesma<sup>106</sup>.

Em seguida se argumenta que essas unidades não são suficientes à universalidade, e na verdade impede a universalização. Pois, a unidade numeral, uma vez que ela torna a coisa totalmente indivisível, exclui toda aptidão e comunicação, o que, por sua vez, exclui a possibilidade de universalização. Quanto à unidade formal, ela é totalmente necessária para a universalidade, mas não suficiente, pois a unidade do universal enquanto universal, não pode convir aos particulares, mas a unidade formal compete também aos particulares<sup>107</sup>, no sentido de que ela não é separada da aptidão do universal, se encontrando multiplicada nos inferiores, e por isso ela não é suficiente à universalidade<sup>108</sup>. Esta unidade é entendida como uma propriedade de todo ente por si, é o caso do homem, que possui uma essência determinada

<sup>104</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, p. 169. Utrum Unitas per accidens possit dari in Universali; seu utrum Universale materiale possit esse unum per accidens? Respondetur ergo affirmative tam de Universali logico, quam metaphysico.

<sup>105</sup> Marques (2018, p. 206): Composita per accidens, verbi gratia Exercitus, Domus, Navis, etc., in nostra sententia possunt esse Universalia.

<sup>106</sup> *Cursus Conimbricensi*, In praefationem Porphyri, q. 2, art. 1, p. 73. [Unitas] formalis est ea, quae competit Naturae communi [...], numeralis est propria individuorum. Illa definitur “Rei communis in se ipsa, hoc est, in natura, ratione sua, indivisio”. Numeralis “Indivisio rei singularis in se ipsa”.

<sup>107</sup> Antônio Cordeiro chega a afirmar que espanta a incoerência dos Conimbricenses nesse aspecto, pois embora eles afirmem com razão que a unidade formal acompanha a coisa singular, pois ela é uma propriedade de todo ente, ainda sim definem unidade formal como “unidade da coisa comum em si mesma”. Antônio Cordeiro afirma que todos concordam que unidade formal é a unidade da essência e indivisão em si mesma, mas ele adiciona que toda coisa possui uma essência pelo qual é formal e intrinsecamente constituído em seu ser, seja essa coisa comum ou singular. Com efeito, a unidade formal acompanha a coisa comum e os singulares. Portanto, a definição é incompleta, pois ela afirma que a unidade formal diz respeito somente à coisa comum, quando na verdade diz respeito também à coisa singular. Cf: *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, quaest. 2, art. 1 p. 167. Unde miror incoherentiam PP. Conimbricensium, quod cum hæc dixerint expresse, tamen Unitatem formalem definierint, Indiviso rei communis in se, eadem quaest. 2. art. 1. §. Unum per se. [...] Patet ergo resolutio; quia juxta omnes Unitas formalis est Unitas essentiae, seu indivisio essentiae in se ipsam, et in hoc omnes conveniunt: sed quæque res habet suam essentiam, per quam formaliter constituitur et intrinsece in suo esse, quodcumque illud sit, vel commune, vel singulare; divisibile, seu indivisibile; per se compositum, aut per accidens: ergo quæque habet Unitatem formalem, ac per consequens hæc est indivisio rei cujusque in se ipsam, id est, in partes ipsam formaliter, sive essentialiter constituentes.

<sup>108</sup> *Cursus Conimbricensi*, In praefationem Porphyri, q. 2, art. 2, p. 76. Ergo unitas formalis nos est separata ab Universalis aptitudine, et consequenter sufficit ad perfectam universalitatem.

composta de elementos constituintes, como gênero e diferença, e que *a parte rei* são unidas indistintamente. Agostinho Lourenço<sup>109</sup> completa o argumento quando diz que a unidade formal é uma propriedade do ente, tal como a verdade e a bondade. Ora, diversos são os entes, e cada ente possui uma unidade, com efeito, a unidade se multiplicará de acordo com cada entidade de indivíduos. Portanto, a unidade formal é multiplicada nos inferiores e os acompanha, o que não convém à unidade do universal.

Descartadas ambas unidades, resta a chamada unidade de precisão, que parece ter sido uma *inventio* bem original dos jesuítas, que está registrada no *Cursus Conimbricensis*. Deve existir um tipo de unidade que compete à natureza comum em si, ou seja, que não existe contraída ou multiplicada em seus inferiores, e que só existe após a operação do intelecto. Essa é a unidade de precisão, que é definida como negação da divisão nos muitos de mesmo nome e razão<sup>110</sup>, ou seja, nos inferiores, mas é importante deixar claro que ela é unida com a aptidão à tal divisão. Enquanto unidade, a natureza comum é indivisão, já no ato da aptidão ela é comunicável. O argumento para isso é simples: aquilo que já é dividido não pode ter aptidão para ser dividido<sup>111</sup>. A unidade de precisão compete somente à natureza no estado de abstração.

Uma vez esclarecido o que significa o termo unidade de precisão, analisemos mais de perto o que Bento da Fonseca quis dizer com “a unidade precisão consiste no conceito” (Thl, linha 14). Essa afirmação não parece constar no *Cursus Conimbricensis*, e já vimos que toda tomada de posição do Bento da Fonseca, marca um espaço no jogo filosófico que conflitua com outros. Está evidente o caminho da tradição que nosso autor segue, ou seja, uma tradição realista. Contudo a proposição de que a unidade de precisão consiste no conceito, Agostinho Lourenço acusa de nominalismo<sup>112</sup>.

Após Agostinho Lourenço reforçar que o efeito da unidade de precisão é tornar a natureza una, expulsando toda a pluralidade, e que, portanto, é uma natureza abstraída de todas as diferenças, ou seja, é o resultado de uma operação do intelecto<sup>113</sup>, ele afirma que a opinião

<sup>109</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 3, p. 57. Quia unitas est proprietas entis; sed quodlibet individuum suam habet entitatem diversam; ergo etiam diversam habebit proprietatem, qualis est unitas.

<sup>110</sup> *Cursus Conimbricensis*, In praefationem Porphyri, q. 2, art. 2, p. 76. [...] propriam Universalis unitatem esse illam quam diximus praecisionis; et definitur negatio divisionis in plura eiusdem nominis, et rationis.

<sup>111</sup> *Cursus Conimbricensis*, In praefationem Porphyri, q. 2, art. 2, p. 78. [...] quia id, quod divisum est, non potest habere aptitudinem, ut dividatur.

<sup>112</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 6, p. 68. Duplex tamen datur in hac re sententia opposita: prima tenet conceptum praescindentem naturam esse illius unitatem praecisionis propriam. Ita P. Arr. in Log. d. 6. sect. 8. num. 79. cum P. Hurt. et aliis Nominalium sectatoribus, quatenus dicunt unum, licet a parte rei denotet formam intrinsecam, non sic denotare esse unum per intellectum.

<sup>113</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 6, p. 68. In natura abstracta datur unitas praecisionis intrinseca. Probat, quia effectus unitatis est reddere naturam unam expellendo

oposta a isso é a dos nominalistas, que dizem que o conceito que separa a natureza é a própria unidade de precisão, e cita Hurtado de Mendoza e Arriaga como defensores dessa opinião<sup>114</sup>. O que parece sugestivo, uma vez que Rodrigo Homem<sup>115</sup>, que se confessa nominalista, defende a mesma posição, e com as mesmas palavras. Estaria, então, Bento da Fonseca incorrendo em nominalismo?

Há de se confessar que ter uma conclusão certa sobre isso é improvável. Primeiro porque a citação do Agostinho Lourenço parece no mínimo imprecisa. A página mencionada não corresponde à disputa e seção citada (a saber, disputa 6, seção 8, número 79 do tomo de *Lógica* do Arriaga), o que pode ser simplesmente o caso de ele estar usando uma edição diferente da nossa. No entanto, a disputa e seção que ele cita, não diz nada, ao menos explicitamente, sobre a unidade de precisão. Mas há algo nessa citação que faz lembrar a discussão. Sobre a pergunta se a natureza do universal é formada pelo conhecimento comparativo ou abstrativo, Arriaga conclui que a natureza do universal se faz pelo conhecimento abstrativo. Estamos então diante de uma natureza abstraída, a qual convém a unidade de precisão. Arriaga explica esta conclusão ao afirmar que para que algo seja universal é suficiente que ele seja um em muitos, e o conhecimento abstrativo e confuso o torna uno extrinsecamente<sup>116</sup>.

Tais palavras nos fazem voltar ao que já vimos sobre o nominalismo confuso. Para eles, a matéria do universal é uma natureza abstraída de uma pluralidade de indivíduos, incluindo suas diferenças metafísicas, reunidos pelo conceito e por ele confusamente conhecidos, por isso, é uma natureza abstraída e confusa. A unidade, fruto dessa reunião pelo conceito é extrínseca, no sentido de que as diferenças permanecem, e não são separadas dos indivíduos. Para Agostinho Lourenço esse é o grande problema, pois a unidade de precisão torna a natureza uma intrinsecamente. No entanto, Arriaga em nenhum momento afirmou que tal unidade é a unidade de precisão. O que deixa o problema sem resolução.

---

multitudinem [...] Hæc unitas præcisionis, quæ datur in natura abstracta est opus solius rationis. Probatur quia solum datur posita operatione intellectus, ex qua resultat in natura; sed quod ab operatione intellectus dependet, est opus solius rationis;

<sup>114</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 6, p. 68. Duplex tamen datur in hac re sententia opposita: prima tenet conceptum præscindentem naturam esse illius unitatem præcisionis propriam. Ita P. Arr. in Log. d. 6. sect. 8. num. 79. cum P. Hurt. et aliis Nominalium sectatoribus [...].

<sup>115</sup> Marques (2018, p. 204): In construenda materia Universalis, Nominalium ingenio præstantissimorum, et doctrina, vestigiis adhaeremus, accerrimeque propugnemus, materiam Universalis esse plura individua confuse cognita per modum unius, in ea ratione, in qua sunt similia.

<sup>116</sup> Arriaga, Rodrigo. *Cursus Philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriaga*, disp. 6, sect. 8, p. 115. Per notitiam abstrativam fit natura universalis. Hæc patet ex ditis: quia, ut aliquid sit uniuersale, sufficit si sit unum in multis; at per notitiam abstractivam et confusam fit natura una extrinsece.

Ocorre que Antônio Cordeiro, que é um realista, defende a tese que Agostinho Lourenço acusa de nominalismo. Ao que parece, Lourenço acusou de nominalismo uma tese própria do realismo, ou ao menos de outra ala do realismo que ele discorda, ou até mesmo de um realismo eivado de nominalismo em algum sentido. O fato é que Antônio Cordeiro defende tal tese. Para ele, nenhuma unidade de precisão deve ser admitida distinta do conceito que separa e da natureza separada<sup>117</sup>. Nesse sentido, a unidade de precisão consiste no conceito e na natureza abstraída. Bento da Fonseca não menciona que a unidade de precisão consiste na natureza abstraída, menciona somente o conceito. Isso poderia revelar uma posição distinta da de Antônio Cordeiro, apontando para um nominalismo radical, ou simplesmente ele se absteve de mencionar a natureza abstraída para apenas marcar uma posição no debate, uma vez que a natureza abstraída era um ponto de concórdia entre Antônio Cordeiro e Agostinho Lourenço. Como não parece constar em outros autores essa opinião de que somente o conceito é a unidade de precisão, tendemos à segunda hipótese. É também importante lembrar que durante todo o percurso na reflexão sobre os universais, Bento da Fonseca se mostrou confessadamente um realista, não faria sentido, portanto, aderir conscientemente a uma tese nominalista.

Além disso, há uma clara diferença entre a tese que Rodrigo Homem defende e a de Antônio Cordeiro. Enquanto Antônio Cordeiro afirma que a unidade de precisão consiste *in conceptu praescidente*, ou seja, no conceito que separa, Rodrigo Homem diz que a unidade de precisão consiste “no conceito que une confusamente a pluralidade” (*in conceptu confundente plura per modum unius*) (Marques, 2018, p. 216), ou seja, no conceito que une confusamente. Ora, essa é uma clara menção ao nominalismo confuso, que o próprio Rodrigo Homem confessou defender. Essa diferenciação é mais um testemunho que a tese de Antônio Cordeiro não é de cunho nominalista. Bento da Fonseca não detalha se esse conceito é *praescidente* ou *confundente*, mas considerando que ele se disse realista, é provável que sua tese seja mais avizinhada a do Antônio Cordeiro do que a do Rodrigo Homem

Encerrada a discussão acerca da unidade, voltemos à questão sobre as negações. O *Cursus Conimbricensis* não traz um debate sobre as negações ou formas negadas, apenas afirma que a forma negada da unidade de precisão é a divisão nos inferiores<sup>118</sup>. Isso já nos dá uma boa dica do que seja uma forma negada. Pois, conforme vimos, o *Cursus Conimbricensis* define unidade de precisão como indivisão nos inferiores; ora, se a forma negada da unidade de

<sup>117</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 1 p. 171. Nulla est admittenda Unitas praecisionis, negativa, vel positiva, distincta a conceptu praescidente, et a natura precisa.

<sup>118</sup> *Cursus Conimbricensis, In praefationem Porphyri*, q. 2, art. 2, p. 78. Quod autem sola unitas praecisionis inter communes praedictam excludat divisionem, constat tum quia divisio in inferiora est illius forma negata.

precisão é a divisão nos inferiores, denota que a forma negada é o exato oposto de um conceito ou objeto. Mas o que está em discussão quando Bento da Fonseca questiona: “acerca do universal tomado formalmente, assim perguntas especialmente: alguma forma constitutiva é negativa?” (Thl, linhas 11-12). O fato é que ele nega essa possibilidade dizendo: “A resposta é negativa mesmo na opinião que se admite as negações. De fato, nós negamos constantemente as negações por parte da coisa contrários a todo ente positivo” (Thl, linhas 12-13).

No tomo da *Metafísica*, Agostinho Lourenço define ente positivo como aquilo que pode ou é apto a existir realmente<sup>119</sup>. Nesse sentido, Bento da Fonseca nega que exista realmente um ente negativo, ou seja, um ente que não é apto a existir realmente, pois isso conduziria a uma manifesta contradição. O que ele está negando são as negações reais, e nesse ponto, ele está se colocando em uma posição contrária a autores como Compton Carleton, por exemplo, que admite as negações reais<sup>120</sup>. E se coloca na mesma linha que Antônio Cordeiro que não admite as negações *a parte rei* distinto de todo ente positivo.

Sobre a forma negativa constitutiva, a pergunta a ser feita é: o que tal forma negativa constitui? Bitolados em um único testemunho, não há chances de resposta, pois parece à primeira vista que “forma constitutiva” se refere a uma forma substancial. Mas, Rodrigo Homem, no manuscrito *Telae Aurae Philosophicae*, no primeiro tópico denominado *Labor I*, nos coloca de cara com a resposta quando diz que em sua sentença a forma constitutiva da natureza do universal é a unidade de precisão e a aptidão que consiste no positivo<sup>121</sup>. Com efeito, a forma constitutiva se refere ao universal, que é positiva, e não negativa.

Na definição de unidade de precisão do *Cursus Conimbricensis*, fica explícito o aspecto negativo. O que está posto ali é que a unidade de precisão é simplesmente uma negação da divisão nos particulares, com efeito, é isso a que Bento da Fonseca e Rodrigo Homem entendem por forma constitutiva negativa. Agostinho Lourenço também se preocupa com isso, pois há uma *difficultas* intitulada “a unidade de precisão é uma mera negação?” (*An unitas praecisionis sit aliquando mera negativo?*). Ao que ele responde negativamente, pois de acordo com ele, a unidade de precisão ocorre sempre simultaneamente com a aptidão, e por isso, ela não é uma mera negação, caso contrário negaria a aptidão, mas sim uma privação<sup>122</sup>. Mas esta tese de Bento da Fonseca e Rodrigo Homem é claramente de Antônio Cordeiro. Pois ele diz

<sup>119</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus de ente metaphysico*, tom. 3, tract. 1, disp. 2, sect. 1, p. 11. Ens positivum est id, quod potest, seu aptum est realiter existere.

<sup>120</sup> Cf: Carleton, Thomas Compton. *Cursus Philosophicus Universus*, disp. 18, sect. 1-2, p. 80-82.

<sup>121</sup> Marques (2018, p. 233): In nostra sententia formae constitutivae naturae universalis sunt unitas praecisionis, et aptitudo, quas in positivo consistere adstruimus.

<sup>122</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 7, p. 72. Quia unitas praecisionis semper datur simul cum aptitudine; ergo semper est privatio.

expressamente que a unidade de precisão não consiste no negativo, mas no positivo. E esse positivo é o próprio todo potencial que se torna todo potencial através do conceito que separa<sup>123</sup>.

Além da unidade, para que algo seja universal deve necessariamente possuir aptidão para ser em muitos ou ser predicado sobre muitos, como consta da definição de universal já mencionada. Nesse sentido a aptidão, como afirma o *Cursus Conimbricensis*, é uma certa potência ordenada a um ato. Isso fica claro nas definições pelo sujeito, ou seja, por uma natureza una, por exemplo a definição de risível, que é o sujeito que é apto a rir<sup>124</sup>. Com efeito, se divide a aptidão costumeiramente em *ad essendum*, que é a aptidão de ser em muitos, e em *ad praedicandum*, que é aptidão de ser predicado sobre muitos.

A primeira tese de Bento da Fonseca sobre a aptidão é unida àquela sobre a unidade de precisão: “A unidade de precisão e a aptidão do universal consiste no conceito.” (Thl, linha 14), ou seja, ambas, unidade de precisão e aptidão, consistem no conceito. O nominalismo de Rodrigo Homem o faz acrescentar à palavra conceito o adjetivo *confundente* que como vimos não é a mesma tese de Antônio Cordeiro, que acrescenta o adjetivo *praescindente*. Ora, uma vez que a tese de que a unidade de precisão consiste no conceito é de Antônio Cordeiro, logo, essa aplicação à aptidão é uma tese do mesmo autor. E ele expressa isso ao afirmar que a aptidão que torna a natureza apta tanto a ser quanto a predicar sobre muitos é o próprio conceito que a separa das diferenças<sup>125</sup>. Nesse sentido, a natureza humana, que *a parte rei* não é apto a ser e predicar em muitos e sobre muitos, ao sobrevir o conceito que separa a torna una e apta a ser e predicar.

Podemos inferir que se a unidade e a aptidão consistem no conceito, então o universal também consiste no conceito, bem como na natureza abstraída. Pois, a natureza humana, por exemplo, antes da operação do intelecto não é apta a ser em muitos e não é apta a ser predicada de muitos, mas somente a partir do conceito, resultado de uma operação do intelecto, ela se torna una e apta. Este conceito é aquilo que Antônio Cordeiro chama de ideias ou ídolos mentais, em que depende alguns artigos para explicar o assunto. Mas no artigo citado, Antônio Cordeiro retoma a sentença e afirma que o universal é uma unidade apta a ser em muitos na medida em que é uma certa ideia ou ídolo que substitui no intelecto as distintas naturezas dos

<sup>123</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 1 p. 171. Unitas praecisionis, non in praedicta negatione, sed in positivo consistit, et hoc positivum non est aliquod distinctum ab ipso toto potenciali, quod factum est tale totum veluti effectivè per conceptum praescindentem, quem praesupponit.

<sup>124</sup> *Cursus Conimbricensis, In Isagogem Porphyrii*, q. 1, art. 5, p. 72. Aptitudo est quaedam potentia, quae in his definitionibus exponitur per subjectum, scilicet per naturam unam: additur ordo ad actus et objectum.

<sup>125</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 2, p. 178. Effectiva, et formalis Aptitudo, seu causa tam effectiva, quam formalis naturam reddens aptam tam ad essendum, quam ad praedicandum de pluribus, est ipsemet conceptus illam praescindens a differentiis.

muitos a modo de um, ou seja, os tornando um. Essa substituição, intenção ou acepção do intelecto nada mais é que o conceito que separa as diferenças da natureza, e a torna apta a ser em muitos, logo a aptidão é o próprio conceito. O conceito, portanto, de ser humano, por exemplo, substitui a natureza humana *a parte rei*, que com as diferenças não possui unidade e aptidão, mas a separando delas ela se torna una e apta.

Em seguida Bento da Fonseca afirma: “a identidade formal, que é um ato da aptidão para ser mesmo no quarto e quinto universal, consiste no conceito” (Thl, linhas 14-15), como também afirma Rodrigo Homem (Marques, 2018). Como vimos, a aptidão é uma potencialidade para ser em muitos e predicar a partir de muitos. Mas essa potência está direcionada a um ato e, de acordo com essa tese, essa potência é atualizada mediante uma identidade formal. É importante ressaltar que a aptidão se atualiza mediante uma dupla potencialidade, a saber, *ad essendum* e *ad praedicandum*. Por isso, a aptidão possui um duplo ato. Com efeito, a afirmação do Bento da Fonseca de que o ato da aptidão é uma identidade formal se refere à aptidão *ad essendum*, ou seja, a aptidão para ser em muitos. Essa opinião está de acordo com o *Cursus Conimbricensis*, quando afirma que o ato da aptidão nada mais é que o universal estar inerido (*inesse*) nos particulares, como o todo está inerido nas partes, através da identidade<sup>126</sup>. Ser predicado a partir de muitos é uma propriedade do universal, mas não seria possível o universal ser verdadeiramente predicado dos particulares, se não houvesse identidade entre sujeito e predicado. Se não houvesse verdadeira identidade entre Sócrates e ser humano não seria possível dizer Sócrates é ser humano. Mas o *Cursus* não especifica o tipo de identidade, que Bento da Fonseca diz ser a formal, enquanto Antônio Cordeiro o faz, e ainda afirma que os padres Conimbricenses estão de acordo com essa tese. Para ele, o ato da aptidão que constitui o universal é uma identidade formal produzida pelo intelecto, e a causa formal e efetiva dessa identidade é o conceito que contrai (*conceptus contrahens*) a natureza às diferenças dos particulares<sup>127</sup>. Igualmente para Bento da Fonseca, a identidade formal, que é o ato da aptidão, consiste no conceito. Dessa forma, para ele, o conceito é a causa efetiva e formal da identidade entre o universal e os particulares.

Em seguida, Bento da Fonseca faz uma afirmação no mínimo estranha. Ele diz que “a natureza do universal não se torna presente pelo ato identificativo” (Thl, linha 15). Essa

<sup>126</sup> *Cursus Conimbricensis, In Isagogem Porphyrii*, q. 3, art. 1, p. 80. Secunda sententia, et vera, docet eiusmodi actum nihil esse aliud, quam inesse in inferioribus, ut totum in partibus, per identitatem, qua possimus asserere hoc est hoc.

<sup>127</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 2, p. 179-180. Actus Aptitudinis, sive potentiae, quae constituit verum Universale in essendo, est identitas formalis, sive per intellectum facta, et hujus identitatis causa formalis, et effectiva nihil aliud est, quam conceptus contrahens naturam ad differentias.

afirmação é estranha pelo fato de que se o ato da aptidão, que é o ato identificativo, não torna presente a natureza do universal, o que inferimos de imediato é que o universal é perdido no ato identificativo. A razão para se pensar que o universal é perdido no ato identificativo é que, como foi esclarecido, a aptidão é em si mesma uma potência ordenada a um ato. Com efeito, toda potência é destruída quando lhe sobrevém um ato. Ora, se aptidão, que é uma potência, é destruída por seu ato, que é o ato identificativo, logo o universal é também destruído, uma vez que o universal é um uno apto a ser em muitos. Mas Agostinho Lourenço explica que isso não ocorre. Essa discussão está no nível somente da aptidão *ad essendum*, ou seja, para ser em muitos. De acordo com ele, a aptidão *ad essendum* não é uma potência tomada absolutamente que sempre se ordena a um ato que o acompanha. E há muitas potências lógicas e negativas que não são acompanhados por seus atos, tal é a potência para predicar, o intelecto que não rejeita o ato para entender, e o ente que não rejeita a existência. Esse último exemplo ilustra bem o caso da aptidão, pois o ente é definido como aquilo que é apto a existir. No entanto, o ato de existir não rejeita a potência a existir, bem como o ato identificativo não repugna na natureza contraída a potência para ser em um uno<sup>128</sup>.

Antônio Cordeiro também afirma que o ato identificativo não torna presente a natureza do universal. No entanto, diferente de Bento da Fonseca, ele faz um adendo ao afirmar que, embora por um lado isso seja verdadeiro, mas no sentido tomado com todo rigor filosófico, a aptidão não é perdida no ato identificativo. Pois, a natureza sempre possui aptidão para ser em muitos à medida que é separada das diferenças pelo ato separativo (*actu præcisivo*), ou seja, o que torna a natureza apta para ser é a separação da natureza com as diferenças pelo ato separativo, ou seja, pela abstração. Ocorre que no ato identificativo ainda persevera o ato separativo, portanto, o mesmo acontece com a aptidão para ser em muitos, pois o ato identificativo não destrói o ato separativo de mesma natureza<sup>129</sup>. Não fica claro se Bento da

<sup>128</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 14, p. 91. Aptitudo universalis ad essendum non deperditur per suum actum primario, et formaliter. Probatur I. Quia vel sic deperderetur sub ratione potentiæ absolute, vel sub ratione talis potentiæ, nempe logicæ, et negativæ; sed non ita deperditur sub ratione potentiæ absolute; omnis enim potentia absolute dicit ordinem ad suum actum, per quem perficitur, vel potest perfici, nisi aliunde obstat; non sub ratione talis potentiæ, nempe logicæ, et negativæ: multæ enim potentia logica, et negativæ non amittuntur per suos actus, qualis est aptitudo ad prædicandum, non repugnantia ad intelligendum in intellectu; in ente ad existendum; in natura contracta ad essendum in uno, et similes, ergo etc.

<sup>129</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 2, p. 181. Quamvis natura in actu identificativo tali, non repræsentetur Universalis, neque habeat Aptitudinem ad essendum in pluribus, tamen si loquendum sit in omni rigore philosophico, Aptitudo ad essendum non deperditur per suum actum. Probat 1. quia natura semper habet Aptitudinem ad essendum in pluribus, quamdiu repræsentatur libera a differentiis per actum præcisivum: sed quando datur actus intellectus identificativus naturæ, adhuc perseverat actus præcisivus: ergo adhuc perseverat Aptitudo ad essendum in pluribus; quia actus identificans naturam, non destruit actum præcisivum ipsius naturæ, posset enim in uno actu repræsentari præcisa, in alio contracta, etc.

Fonseca faria o mesmo adendo que Antônio Cordeiro, e apenas suprimiu. No entanto, a última sentença deste núcleo conceitual, pode levar a pensar que ele não faria. Por ora, nos concentremos na seguinte.

Após investigar a sentença sobre o ato da aptidão *ad essendum*, se faz evidente que o próximo passo é tratar do ato da aptidão *ad praedicandum*. E assim o faz Bento da Fonseca ao asserir que “o ato da aptidão de predicar é a predicação atual” (Thl, linha 16). Aqui concordam semelhantemente Antônio Cordeiro<sup>130</sup> e Agostinho Lourenço<sup>131</sup> com os mesmos argumentos. Ambos dizem que a aptidão para predicar, que é uma potência, se ordena ao ato de predicar, ou seja, a uma predicação atual. Bem como a aptidão para produzir se ordena a uma produção atual, a potência de ver a uma visão atual, a potência de inteligir a uma intelecção atual.

Por fim, a tese de que “na predicação atual não se conserva a universalidade” (Thl, linha 17) deve ser analisada. A questão então é saber se no ato de predicar, a universalidade não é perdida. Esse problema é o mesmo daquele sobre o ato identificativo, o que muda são os atos diferentes para potências diferentes de aptidão. Antônio Cordeiro esclarece a questão acerca da predicação atual explicando que ela não se trata do sujeito comum, como no exemplo “homem é animal”, pois aqui tanto sujeito quanto predicado são universais, o que por óbvio esvazia toda o problema. A questão se dá no sujeito singular, seja ele um indivíduo determinado ou vago, como em “Pedro é homem” ou “algum homem é animal”. E a questão não é sobre o sujeito, mas sobre o predicado<sup>132</sup>. Portanto, a pergunta é se no predicado universal é conservada a universalidade no ato de predicar a partir de um sujeito particular?

De acordo com Bento da Fonseca, a universalidade não é conservada na predicação atual. Os autores mais usados até aqui notadamente são o *Cursus Conimbricensis*, Antônio Cordeiro e Agostinho Lourenço, pois há sempre concordância com todos ou com ao menos um deles, mas, nessa tese, Bento da Fonseca discorda de todos eles. De acordo com eles, a universalidade é conservada na predicação atual, e seus argumentos são consequências daqueles

<sup>130</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 2, p. 181. quia verus, proprius, et primarius actus Aptitudinis ad producendum, est actualis productio; ad intelligendum intellectio; ad volendum volitio: ergo ad praedicandum de pluribus, est ipsa de pluribus praedicatio.

<sup>131</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 15, p. 92. Actualement praedicatione, mente et voce, vel sola voce factam esse actum aptitudinis ad praedicandum. Probat, quia talis aptitudo ordinat naturam ad praedicationem in omnibus individuis adaequate, et in singulis inadaequate: sicut potentia intelligendi ordinat ad intellectionem, et potentia videndi ad visionem; ergo sicut intellectio, et visio sunt actus istarum potentiarum, ita actualis praedicatio est actus aptitudinis ad praedicandum.

<sup>132</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 2, p. 184. Quaestionem non esse de actuali praedicatione de subjecto communi, certum est enim in illa tam subjectum, quam praedicatum esse Universale, sive quid commune, ac per consequens per illam non deperdi Universale: est ergo quaestio solum de actuali praedicatione de subjecto singulari, scilicet de illa, (Petrus est homo, vel aliquis homo est animal) et neque in hac quaestio est, an subjectum sit Universale, seu an conservetur Universale ex parte subjecti.

que defendiam a mesma tese sobre a aptidão *ad essendum*. Em Agostinho Lourenço há uma clara decorrência da argumentação feita sobre as potências lógicas e negativas, nesse caso, a predicação atual parte de uma potência lógica, e, portanto, o argumento é o mesmo que o anterior<sup>133</sup>.

O mesmo ocorre no *Cursus Conimbricensis*<sup>134</sup> e com Antônio Cordeiro<sup>135</sup>, que utilizam argumentos semelhantes, focando na ideia de que o ato de predicar não destrói o ato que separa a natureza das diferenças, o que é requerido pela universalidade. Onde então se encontra tal sorte de argumento que sustente a tese do Bento da Fonseca? O argumento parece remontar em Pedro da Fonseca que, em sua obra *Comentário à Metafísica*, afirma que a predicação não conserva o universal, discordando exatamente do ponto em que concordam o *Cursus Conimbricensis* e o Antônio Cordeiro.

Pedro da Fonseca afirma que o conceito que significa o significado o faz por substituição (*suppositio*). E essa substituição pode ocorrer de dois modos, seja uma substituição absoluta ou simples (*personalis*). Quando digo Sócrates é homem, o nome “homem” é uma substituição absoluta de Sócrates, pois nada mais quero dizer além daquilo que expresse, que Sócrates é ser humano. No entanto, essa afirmação está particularizada em um indivíduo determinado. O que não ocorre com uma substituição simples, em que a natureza é tomada separada de todos os particulares. Como é o caso da frase “a substância é ente”<sup>136</sup>. Ora, na substituição absoluta, a natureza não se encontra livre dos particulares, o que não convém à natureza do universal, e por isso quando a natureza é predicada dos inferiores, ela não conserva universalidade. Parece ser nesse sentido que o Bento da Fonseca concorda com o Pedro da Fonseca, e curiosamente no mesmo ponto em que discorda do *Cursus Conimbricensis* e de Antônio Cordeiro.

#### 4. 3 A DIVISÃO DO UNIVERSAL EM ESPÉCIES

Por fim, o terceiro e último núcleo conceitual (linha 18 a 30), trata sobre a suficiência das cinco espécies do universal e se a divisão é boa. As espécies do universal são: gênero,

<sup>133</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 2, sect. 15, p. 92.

<sup>134</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Conimbricensis*, In *Isagogem Porphyrii*, q. 6, art. 4, p. 127. Si enim affirmari non potest, quin concipiatur contracta cum differentia illius Singularis, procul dubio universalitatem retinere non potest. Sin vero, ita praedicatur, ut servet praecisionem a differentia, universalis sane persistet.

<sup>135</sup> Lourenço, Agostinho. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 1, q. 2, art. 2, p. 185. In actuali Prædicatione, etiam de subjecto singulari, praedicatum, qua objectum representationis, est Universale, qua objectum dictionis, est singulare; sed adhuc sic, absolute verum est dicere in actuali prædicatione conservari, sive non deperdi Universale; et Aptitudinem ad prædicandum non deperdi per suum actum.

<sup>136</sup> Fonseca, Pedro. *Commentariorum P. Fonsecae in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Tom. 4, Lib. 4, cap. 2, q. 2, sect. 7, p. 722.

espécie, diferença, próprio e acidente. Estará em jogo saber se existe mais uma espécie além das cinco, e a estrutura e nuances dessa divisão. Leiamos:

Quadro 3 – O universal em espécies

<p>ThL linhas 18-30 <i>Universale dividitur adaequate in quinque species. Praedicata assumptiva neque de facto, neque de possibili constituunt novam speciem. Dicam quomodo constituentur quinque universalis species, et universale communissimum, seu genus sumum? Omnes quinque species sunt essentialiter signate talis: nempe genus, species, differentia, proprium et accidens. Contingenter vero species exercite. Universale communissimum est essentialiter tale signate, genus vero contingenter exercite. Sed jam scire amas: Utrum quinque universalis species sint infimae? Dico 1°. Species universalis phisice sumptae non sunt infimae. Dico 2°. Species universalis logice sumptae si sumantur per sola aptidune v.g. ad praedicandum sunt infimae. Dico 3°. et singulariter; universalis species si abstrahantur ab omnibus formis universalis tam ad essendum, quam ad praedicandum logice sumptae sunt subalternae. Dico 4°. Species infimae earum specierum subalternarum sunt triginta. Inferes: Ergo divisio universalis in quinque species non est adaequata. Concedo illationem. Solum enim est adaequata si sumantur pro una tantum forma universalisante et sub uno tantum universali ad essendum, vel ad praedicandum, et in hoc sensu intellige volumus in resolutionibus suprapositis. In hac nova specierum structura omnes quinque universalis species subalternae sunt genera contingenter exercite: Qualibet harum specierum habet sub se sex species infimas logice diversas.</i></p>	<p>O universal é dividido adequadamente em cinco espécies. Os predicados assumidos nem conforme o fato nem conforme o possível constituem nova espécie. De que modo direi como são constituídas as cinco espécies do universal, o universal comuníssimo ou sumo gênero? Todas as cinco espécies são assinaladamente essenciais: a saber gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. São espécies, mas tomadas contingentemente exercidas. O universal comuníssimo é essencialmente assinalado, mas tomado contingentemente exercido é gênero. Mas ainda deseja saber: se as cinco espécies do universal são ínfimas? Afirmo 1°: as espécies do universal tomadas fisicamente não são ínfimas. Afirmo 2°: as espécies do universal tomadas logicamente se são tomadas apenas pela aptidão, por exemplo, de predicar, são ínfimas. Afirmo 3° e singularmente: as espécies do universal se abstraídas de todas as formas universais tanto no ser quanto no predicar tomadas logicamente são subalternas. Afirmo 4°: as espécies ínfimas dessas espécies subalternas são trinta. Conclus: Logo, a divisão do universal em cinco espécies não é adequada. Concedo a ilação. Com efeito, só é adequada se tomada em virtude de uma única forma universalizante e sob apenas um único universal no ser ou no predicar, e queremos que entenda nesse sentido as resoluções postas acima. Nesta nova estrutura de espécies, todas as cinco espécies subalternas do universal são gêneros contingentemente exercidos. Qualquer uma dessas espécies possui sob si seis espécies ínfimas logicamente distintas.</p>
--	---

Como já foi dito, o universal formal por definição tem como propriedades a unidade, a aptidão e a relação. No manuscrito consta teses sobre os dois primeiros, mas nada é dito sobre a relação. De fato, a maior parte dos autores dedica menos páginas para tratar sobre a relação dos universais com os particulares que, para os filósofos realistas, é uma relação de razão. Talvez por essa pouca atenção dada ao assunto por parte dos autores desse período, Bento da Fonseca optou por suprimir esse tema, uma vez que a natureza do texto exige concisão.

Chegamos então no último núcleo conceitual, após tratar primeiramente do universal material e em seguida do universal formal. Esse núcleo conceitual tem como discussão principal a pertinência de dividir o universal em cinco espécies, tal como tradicionalmente se divide desde Porfírio. Bento da Fonseca afirma de antemão que “O universal é dividido adequadamente

em cinco espécies” (Thl, linha 18). Ele não cita cada uma delas nesse momento, mas podemos antecipar e dizer que elas são: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente.

Como era de se esperar, o *Cursus Conimbricensis* defende a suficiência das cinco espécies de universal ao afirmar que não há nem mais nem menos que cinco espécies de universal, e que esses cinco membros esvaziam toda a capacidade do universal<sup>137</sup>. Também para Antônio Cordeiro, o universal é dividido adequadamente em cinco, e ainda ressalta que essa sentença é comum a quase todos, exceto para alguns poucos amantes de novidades inúteis<sup>138</sup>. Agostinho Lourenço<sup>139</sup> também concorda com a divisão em cinco espécies, pois de acordo com ele, tantas serão as espécies essencialmente diversas quantas forem os modos de ser e predicar diversos nos inferiores e a partir deles, e esses modos são cinco.

O elenco desses modos de ser e predicar Agostinho Lourenço e Antônio Cordeiro concordam. Para resumir, nos concentremos somente nos modos de predicar. Tudo o que pode ser predicado de algo ou é sua essência ou quiddidade, senão é acidente ou qualidade. Se é predicada da essência ou quiddidade, pode ser de parte dela ou de toda ela. Se é predicada toda a essência, então é uma espécie. Pois quando se diz que Sócrates é homem, se predica toda a essência de Sócrates. Se é predicada de uma parte dela, por exemplo da matéria, então é gênero, como quando se predica animal de Sócrates. Se é predicada da forma, então é diferença, como quando se diz que Sócrates é racional. Mas se não é predicada da essência ou quiddidade, mas sim de fora dela, assim como o acidente ou qualidade, então ou é predicado necessária ou contingentemente. Se é necessário, então é próprio, como em Sócrates é capaz de rir. Mas se é contingente, como em Sócrates é branco, então é acidente.<sup>140</sup>

Concordando com a tese de que as espécies do universal são cinco, Bento da Fonseca ressalta que “Os predicados assumidos nem conforme o fato nem conforme o possível constituem nova espécie” (Thl, linha 18). A tese dos predicados assumidos para que seja

<sup>137</sup> *Cursus Conimbricensis, In Isagogem Porphyrii*, q. 7, art. 1, p. 129. Universalia nec plura, nec pauciora sunt, quam quinque [...]. Haec quinque membra hauriunt Universalis capacitatem.

<sup>138</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 3, q. unica, art. 1, p. 211.

Quinque sunt species Universalis tam ad essendum, quam ad prædicandum; et est divisio adæquata. Est pene omnium sententia communis, præter paucos inutilium novitatum amatores.

<sup>139</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 6, sect. 1, p. 168. Utrum universale ad essendum adæquate dividatur in quinque species proxime assignatas, nempe genus, speciem, differentiam, proprium, et accidens? Affirmative.

<sup>140</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 3, q. unica, art. 1, p. 211.

Quidquid potest esse in aliquo, et prædicari de illo, est ejus essentia, seu quidditas, vel non, sed est ejus accidens, seu qualitas: si est ejus essentia, seu quidditas, vel est tota, vel pars: si tota, est quædam species, quæ peculiari nomine species etiam appellatur; si pars, vel est materia, vel forma: si materia, est altera species, quæ vocatur Genus; si forma, est tertia, quæ dicitur Differentia: si non est ejus essentia, seu quidditas, sed est extra illam, et velut ejus accidens, seu qualitas, vel est illi quid necessarium, vel non, sed contingens: si necessarium est quarta species, quam dicunt Proprium; si contingens, est quinta, quæ peculiari item nomine Accidens etiam appellatur.

entendida, exige que utilizemos conceitos teológicos, e até mesmo dogmas, tais como encarnação, união hipostática e comunicação dos idiomas.

De acordo com a visão cristã, a segunda pessoa da Trindade, o Filho ou Verbo Divino, que é Deus, se encarnou no seio da Virgem Maria e se fez homem. Dessa forma, na pessoa de Jesus Cristo, reside duas naturezas, uma divina e outra humana. Essa conjunção de duas naturezas, que são unidas, mas não confusas, distintas, mas não separadas, é chamada pelos teólogos de união hipostática. Daí resulta que a afirmação que diz respeito a uma natureza diz também respeito necessariamente a outra, e uma se predica da outra pela chamada comunicação dos idiomas (*communicatio idiomatum*), que é essa atribuição automática de predicados entre ambas naturezas. Isso significa que todos os predicados humanos podem verdadeiramente ser atribuídos a Deus, e os divinos ao homem Jesus, pois a pessoa de Cristo reúne em si ambas as naturezas. Esses predicados atribuíveis de uma natureza a outra são os chamados predicados assumidos

De acordo com Antônio Cordeiro, esses predicados assumidos são o resultado da união hipostática e comunicação dos idiomas. E de acordo com isso, é verdadeiro predicar homem de Deus e Deus de homem, se tratando da pessoa de Cristo, como em “Deus é homem” e “homem é Deus”. E também “Deus nasceu em um tempo”, “Deus morreu”, “Deus é mortal”, “Deus é capaz de rir”. Ou dizer que este “homem (Cristo) é onipotente, infinito, eterno, imortal, etc”<sup>141</sup>. Dessa forma, os predicados que são próprios de uma divindade podem ser predicados do homem Jesus, e vice-versa.

Bento da Fonseca na tese já afirma que possuem dois tipos de predicados assumidos, aqueles que se referem ao fato (*de facto*) e os que se referem ao possível (*de possibili*). Antônio Cordeiro explica que os predicados que se referem ao fato se referem somente à segunda pessoa da Trindade, o Verbo Divino, pois só ele assumiu a natureza humana. Já os que se referem ao possível se referem também às outras Pessoas da Trindade com a possibilidade especulativa de também eles assumirem natureza humana, e assim, verdadeiramente poder se predicar homem do Pai e do Espírito Santo, como “o Pai Eterno é homem”, ou “o Espírito Santo é homem”<sup>142</sup>.

<sup>141</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 3, q. unica, art. 2, p. 218. *Predicata Assumptiva esse illa, quæ ex conjunctione naturæ Divinæ, et humanæ in eodem supposito Divino resultarunt; ex tali enim conjunctione emanavit, quod, que sunt propria uni naturæ, vere, et realiter alteri convenient, et de illa predicentur per communicationem idiomatum, ( ut aiunt Theologi) [...], non aliter (si parva licet componere magnis) conjuncta duplici natura in eadem subsistentia Divina, verum est absolute dicere, Deus est homo, homo est Deus: Deus est natus in tempore, est mortuus, est animal, est rationalis, est risibilis, etc. similiterque, Hic homo (ostenso Christo Domino) est omnipotens, immensus, aternus, immortalis, etc.*

<sup>142</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 3, q. unica, art. 2, p. 219. *De facto (ut Fides doce) solum Verbum Divinum, sive secundam personam, assumpsisse naturam humanam; de possibili vero certum est posse alias personas, nempe Patrem, et Filium, assumere etiam naturam humanam, et*

A questão é saber se esses predicados assumidos podem constituir uma nova espécie do universal. Ao que Antônio Cordeiro responde com Bento da Fonseca negativamente. Pois, segundo ele, tal divisão é feita com todos os membros possíveis, e que inclui todos os predicados e predicções, logo a divisão de espécies consagrada pela tradição já inclui os predicados assumidos. A divisão das espécies só permite que subdivida cada membro dela em membros ainda mais inferiores, sem abrir um novo membro<sup>143</sup>. Com isso, Bento da Fonseca defende a divisão do universal em cinco espécies, ao excluir a possibilidade de uma nova espécie por conta de uma predicção *sui generis*.

Em seguida, Bento da Fonseca traz o que à primeira vista parece ser um simples elenco das espécies do universal, pois ele pergunta “de que modo direi como são constituídas as cinco espécies do universal, o universal comuníssimo ou sumo gênero?” (Thl, linhas 19-20). No entanto, ele não responde de maneira simples e direta, mas adiciona conceitos que merecem atenção. Antes de elencar as espécies, ele afirma que todas as cinco espécies são assinaladamente essenciais. E depois de enumerar as espécies do universal acrescenta que tomadas contingentemente exercidas são espécies: “Todas as cinco espécies são assinaladamente essenciais: a saber gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. São espécies, mas tomadas contingentemente exercidas” (Thl, linhas 20-21). Precisamos, então, entender o que cada conceito significa, para que o sentido de cada proposição seja esclarecido.

Começemos pelo que parece ser um par conceitual *signate/exercite*. De acordo com Heider (2014), há dois tipos de predicção: a predicção exercida (*exercite*) e a predicção assinalada (*signate*). A primeira diz respeito às primeiras intenções e o último com as segundas intenções. Mas o que isso significa? A predicção exercida se refere a um atributo que é atribuído a um sujeito como encontrado na própria coisa (*a parte rei*). Nesse sentido, racional é predicado de homem, e animal de Pedro, pois tais predicções são verificadas na realidade. Por isso, o mesmo autor adiciona que o *actus exercitus* se refere ao nível ontológico, com efeito, existe uma ligação real entre sujeito e predicado. Já a predicção assinalada ou o *actus signatus* não está no nível ontológico, mas sim semiótico, pois se trata de uma questão de rotulagem que

---

vere tunc diceretur, Pater Æternus est homo, Spiritus Sanctus est homo; prout vere jam dicitur, Verbum Divinum est homo: imo de possibili possent omnes tres persone (ut probabile est) assumere eandem numero naturam humanam.

<sup>143</sup> Cordeiro, Antônio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, pars. 1, tract. 2, disp. 3, quaest. unica, art. 2, p. 218. Nam divisio, quæ fit per membra contradictorie opposita, comprehendit evidenter omnia membra etiam possibilium: atqui Prædicabilia, sive prædicationum supra facta divisio, fit in membra contradictorie opposita: ergo comprehendit omnia Prædicabilia, seu prædicationes omnes etiam de possibili: ergo neque ex Assumptivis, etiam de possibili, resultare potest nova prædicatio, quæ non pertineat ad dictam divisionem. Consequentia sunt legitima; [...] ergo indubitata est resolutio, et solum poterit ulterius aliquis excurrere in divisione, quodlibet membrum illius in inferiora adhuc membra alia subdividens, non vero novum aperiens, quod non includatur sub apertis, et in illa reducat.

ocorre pois conseguimos nos dobrar sobre nós mesmos de maneira reflexiva sobre nossas próprias operações mentais. Como quando dizemos que o cavalo pintado é selvagem; ora, tal predicado pertence a esse sujeito apenas enquanto sinal, pois a selvageria não pertence *in exercito*, ou ontologicamente, ao cavalo pintado, mas apenas na medida que significa que aquele cavalo pintado representa um cavalo real, e que possui exercidamente aquela propriedade.

Para explicar tais proposições de Bento da Fonseca, Soares Lusitano nos coloca no caminho para isso quando ele reflete de que forma as espécies do universal são abstraídas. Tomemos como exemplo inicial sua explicação de como o gênero, a primeira espécie do universal, é abstraída. Ele afirma que é evidente que todas as naturezas genéricas, por exemplo animal, planta, etc., possuem suas relações, a saber, unidade de precisão, aptidão e relação com os particulares, e de todas essas relações é abstraída uma relação una, que é o próprio gênero. De acordo com essa tese, a essência de gênero consiste em uma relação, e esta primeira espécie do universal, que é o gênero, tem como essência a relação da natureza genérica com seus inferiores<sup>144</sup>. Com efeito, se deduz que a essência da espécie é uma relação da natureza específica com seus inferiores, a essência da diferença é uma relação das diferenças com os inferiores, o próprio das propriedades, e o acidente dos acidentes.

Por isso, para Soares Lusitano, cada membro da divisão é essencialmente espécie do universal. Em outro ponto, o mesmo autor acrescenta que as espécies são essencialmente universais em ato assinalado (*actu signato*), pois são essencialmente formas que assinalam naturezas universais<sup>145</sup>. São assinalados, pois essa relação essencial da natureza genérica, por exemplo, com seus inferiores, ocorre à medida que nosso intelecto se dobra sobre si mesmo para significar tal universalidade. Assim, Agostinho Lourenço afirma, da mesma forma que Bento da Fonseca afirmou, que cada membro da divisão é essencialmente assinalado espécie do universal, pois todos têm como essência uma relação que significa o universal<sup>146</sup>.

<sup>144</sup> P. M. Francisci Soares, *Cursus Philosophicus in quattuor tomos distributus...*, Tract. 3, Disp. 6, sect. 2, art. 2, p. 89-90. Accipimus omnes naturas genericas, v. g. animal, plantam, etc. quælibet ex his habet sua unitate præcisionis, suam aptitudinem, et suam relationem numero distinctam quam respicit sua inferiora in quid incomplete, ex his omnibus relationibus abstrahitur una relatio, quæ dicitur prima species, nempe Genus. [...] Respondeo primo esse essentialiter Genus. Et probatur, quia essentia Generis sumpti pro relatione consistit in relatione naturæ genericæ ad sua inferiora; sed illa relatio, quæ est prima species, est relatio naturæ genericæ ad sua inferiora: ergo est essentialiter Genus.

<sup>145</sup> P. M. Francisci Soares, *Cursus Philosophicus in quattuor tomos distributus...*, Tract. 3, Disp. 6, sect. 3, art. 4, p. 94. Respondeo quinque species sumptas per modum naturarum esse essentialiter Universales in actu signato; sunt enim essentialiter formæ, quæ signant naturas Universales: esse tamen contingenter Universales in actu exercito, quia contingenter abstrahuntur, et fiunt prædicabiles. Non autem repugnat, quod uno modo sint essentialiter Universales, et alio sint contingenter Universales, hoc est, quod sint essentialiter Universales in actu signato, et sint contingenter Universales in actu exercito.

<sup>146</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 6, sect. 2, p. 173. Omnes quinque species sunt universalialia essentialiter signate, utpote quæ omnes abstrahunt a relationibus, quæ habent pro essentia signare universalialia

Bento da Fonseca pontua que, além dos membros da divisão serem espécies assinaladamente essenciais, são também espécies contingentemente exercidas<sup>147</sup>. Voltemos, então, para Soares Lusitano que também diz que o gênero e, conseqüentemente, as outras espécies, são não somente essenciais, à medida que são uma relação, mas também são contingentes. Pois o gênero, só é uma espécie quando abstraída, e ela é abstraída contingentemente pelo intelecto, pois não é algo que se dá necessariamente. Logo, ela é contingentemente uma espécie, e em seguida Soares afirma que essa abstração ocorre em ato exercido (*actu exercito*)<sup>148</sup>. Essa abstração ocorre no plano ontológico, uma vez que existe uma ligação real entre o sujeito e o predicado, como quando animal é abstraído de ser humano. Por isso, da mesma forma que Bento da Fonseca, Agostinho Lourenço afirma que todas as cinco espécies são também contingentemente exercidas<sup>149</sup>.

Em seguida, Bento da Fonseca diz que “o universal comuníssimo é essencialmente assinalado, mas tomado contingentemente exercido é gênero” (Thl, linhas 21-22). Mas, o que seria esse universal? O próprio Bento da Fonseca o chamou de sumo gênero. E isso nos remete à árvore de Porfírio que coloca a substância como sumo gênero, não sendo ela espécie de nenhum gênero, e não tendo gênero algum que o anteceda (Porfírio, 1994, p. 61-62). E de acordo com Soares Lusitano, o sumo gênero é essencialmente universal, pois a essência do universal formalmente assumido como relação consiste em uma relação da natureza comum com os vários inferiores, e de fato o sumo gênero possui uma relação com seus inferiores, logo é essencialmente universal. E logo em seguida, Soares Lusitano afirma que o universal comuníssimo é contingentemente gênero, pois ele só é gênero na medida em que é abstraído de todas as cinco espécies.

Além disso, Agostinho Lourenço acrescenta, da mesma forma que Bento da Fonseca, que todas as cinco espécies se reúnem em uma mesma razão una e unívoca, que é chamada de universal essencialmente assinalado e também gênero contingentemente exercido<sup>150</sup>. Com efeito, é notável uma dependência das cinco espécies do universal com o sumo gênero. Nesse

<sup>147</sup> Vide nota 93.

<sup>148</sup> P. M. Francisca Soares, *Cursus Philosophicus in quattuor tomos distributus...*, Tract. 3, Disp. 6, sect. 2 e 3, art. 1 e 4, p. 90 e 94. Respondeo secundo esse solum contingenter, et denominative speciem. Et probatur, quia non est species nisi abstracta; atqui contingenter abstrahitur per intellectum: ergo contingenter est species. Ostenditur hæc doctrina exemplo hominis, qui essentialiter est animal rationale, ut patet ex eius definitione essentiali, contingenter autem species, quia contingenter abstrahitur per intellectum. [...] esse tamen contingenter universales in actu exercito, quia contingenter abstrahuntur, et fiunt prædicabiles.

<sup>149</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp, 6, sect. 2, p. 173. Omnes hæc quinque species sunt species accidentaliter exercite, utpote quæ accidentaliter fuerunt abstractæ.

<sup>150</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp, 6, sect. 2, p. 173. Omnes hæc quinque species convenire in una ratione univoca, quæ dicitur universale essentialiter signate, et est genus accidentaliter exercite.

sentido, podemos adiantar a proposição em que Bento da Fonseca discute da seguinte forma: “a divisão do universal em cinco espécies não é adequada. Concedo a ilação. Com efeito, só é adequada se tomada em virtude de uma única forma universalizante e sob apenas um único universal no ser ou no predicar” (Thl, linha 28-29). Essa forma universalizante é a razão una a qual todas cinco espécies se reúnem, e que leva a natureza às espécies inferiores, que diferem entre si por diferenças específicas e essencialmente diversas.

Essa dependência vertical de um elemento a outro nos leva a um esquema aventado por Bento da Fonseca nos chamados *Dico*, ou como traduzimos “afirmo”, que são conclusões empreendidas pelo autor, e explicado e até ilustrado por Agostinho Lourenço. Na árvore de Porfírio existem as espécies subalternas e ínfimas, onde o gênero animal é espécie de corpo animado, que por sua vez é espécie de corpo, até chegar ao sumo gênero que não é espécie de nada. O gênero animal tem como espécie o homem, por exemplo, e a espécie homem é chamada de espécie ínfima, pois abaixo dela não há outra espécie, mas sim indivíduos. Enquanto, a espécie, que é gênero em relação ao seu inferior, como no caso de animal em relação a homem, e é espécie em relação ao seu superior, como no caso de animal em relação a corpo animado, é chamada espécie subalterna. Os “afirmo”, que são quatro, são conclusões do Bento da Fonseca que nos remetem a essa dinâmica de espécies subalternas e ínfimas.

O primeiro “afirmo” asseve que “as espécies do universal tomadas fisicamente não são ínfimas” (Thl, linha 23). O grande problema é saber o que é espécie tomada fisicamente, uma vez esse termo não consta nos manuais utilizados. Talvez se trate das espécies do universal materialmente assumido que logo no início da disputa sobre a divisão do universal em espécies, Agostinho Lourenço se recusa a tratar, pois tantas são suas espécies quantas são as naturezas dos substratos do universal<sup>151</sup>. E parece ser isso que Compton Carleton chama de predicáveis remotíssimos, que são as próprias naturezas multiplicadas nos indivíduos à medida que existem *a parte rei*, e que antecede a constituição do universal<sup>152</sup>. Caso seja isso, restaria saber por que as espécies do universal material não são ínfimas. Mas pode também se tratar de espécies que estão acima do gênero animal, por exemplo. É o caso do corpo, que de fato, na árvore de Porfírio não é ínfimo, e sim subalterno, conforme já explicamos.

<sup>151</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 6, sect. 1, p. 168. Advertes primo, quæstionem non procedere de speciebus universalis materialiter sumptis, sive de naturis substractis, quæ subeunt rationem universalis; siquidem hæ sunt quasi infinita, et tot, quot sunt ipsæ naturæ substractæ, v.g. natura humana, equina, leonina, et similes.

<sup>152</sup> Carleton, Thomas Compton. *Cursus Philosophicus universis*, Log. disp. 32, sect. 1, p. 130. Remotissima prædicabilitas nihil aliud est quam ipsa natura prout a parte rei multiplicata existit in individuis, ergo antecedit universalis constitutionem.

O segundo “afirmo” mostra que “as espécies do universal tomadas logicamente se são tomadas apenas pela aptidão, por exemplo, de predicar, são ínfimas” (Thl, linhas 23-24). Nisso há concordância com o *Cursus Conimbricensis* que demonstra que todas as aptidões da primeira espécie, a saber, o gênero, diferem só em número e não em forma. Chamamos, pois, animal um gênero e planta outro gênero, formando, assim, uma binaridade de gêneros<sup>153</sup>. Não se interpondo um gênero a outro, mas já transformando essencialmente a natureza do indivíduo de modo incompleto. E todas as outras espécies se comportam da mesma forma. O que é verdadeiro em termos metafísicos é também verdadeiro em termos lógicos; com efeito, também as espécies lógicas são ínfimas, pois a brancura é predicada tanto da pedra quanto da parede à medida que ela transforma suas naturezas em uma qualidade accidental.

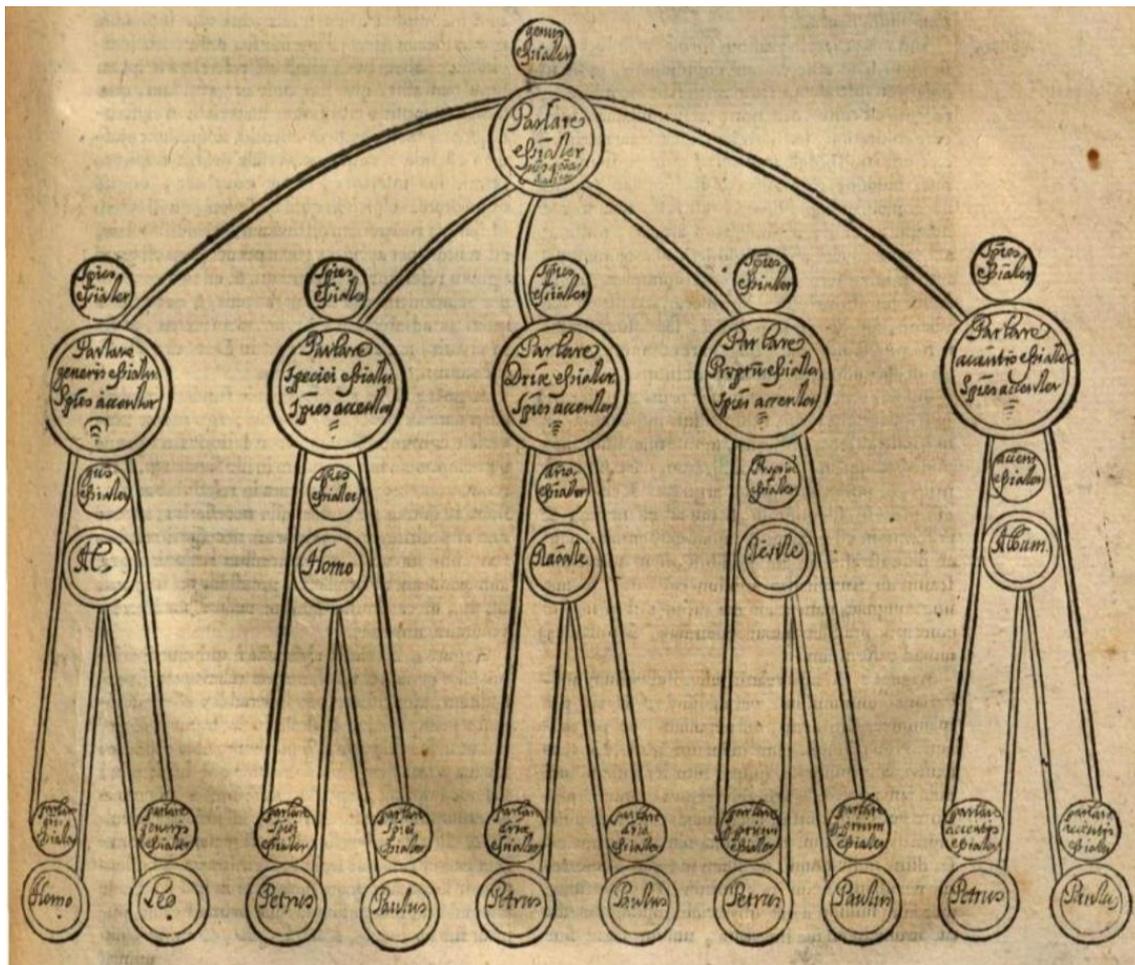
O terceiro “afirmo” não apresenta clareza no que expressa. Pois supõe que “as espécies do universal se abstraídas de todas as formas universais tanto no ser quanto no predicar tomadas logicamente são subalternas” (Thl, linhas 24-26). Infelizmente essa suposição não parece constar nos autores que investigamos.

No quarto e último “afirmo”, Bento da Fonseca assevera que “as espécies ínfimas dessas espécies subalternas são trinta” (Thl, linhas 26-27). Claramente essa afirmação evoca novamente a estrutura de espécies ínfimas e subalternas. Agostinho Lourenço explica com detalhes essa estrutura, e até mesmo ilustra, como consta:

---

<sup>153</sup> *Cursus Conimbricensis, In Isagogem Porphyrii*, q. 7, art. 3, p. 137. Videlicet singulas naturas genericas esse singula numero Universalia; vocamus enim animal unum Genus; plantam aliud, ex quibus dicimus fieri binarium Generum. Et eadem ratio est de omnibus Speciebus Universalibus.

Figura 2 – Estrutura das espécies do universal.



Fonte: Lourenço, 1688.

Conforme a figura, que representa toda a explicação de Agostinho Lourenço, vemos que o autor parte da base para chegar no topo. Então afirma que tomamos ser humano e cavalo, dos quais abstraímos animal, e também brancura e negrura, e por sua vez, abstrai-se deles a cor, sendo eles, animal e cor, gêneros contingentemente exercidos. Eles são constituídos por certas relações que se direcionam aos seus inferiores no que é incompleto, e essas relações são os gêneros essencialmente assinalados, e são dessas relações que se denominam os gêneros animal e cor. E possuindo eles a mesma essência, abstraímos a primeira espécie do universal, que é o gênero, e é também chamado de gênero essencialmente assinalado. O mesmo caminho é feito no que diz respeito à espécie, à diferença, ao próprio e ao acidente. E de todas as cinco espécies do universal, é abstraído o chamado universal comuníssimo, que é também gênero essencialmente assinalado. E depois há a espécie, e também o universal específico

acidentalmente exercido, que é feita por uma certa relação essencial<sup>154</sup>. Por isso, Bento da Fonseca afirma que a divisão do universal em cinco espécies só é adequada se tomada sob uma única forma universalizante e sob um mesmo universal tanto *ad essendum* quanto *ad praedicandum* (Thl, linhas 28-29), conforme já mencionamos. A forma universalizante é o chamado universal comuníssimo, de onde é abstraído as cinco espécies do universal.

De fato, é o que temos como melhores pistas para seguir no encaixo da última afirmação de Bento da Fonseca. Observando a imagem, o que temos na base são os indivíduos. Mais acima, não imediatamente, temos no primeiro grupo, animal, no segundo, homem (*homo*), no terceiro, racional (*rationale*), no quarto, faculdade de riso (*risibile*), e no quinto, branco (*album*). Abaixo de cada espécie, e logo acima dos indivíduos, temos gênero accidental, espécie accidental, e etc., que representam as abstrações. De animal é então abstraído o gênero essencial, ou gênero essencialmente assinalado, como é chamado. Mais acima há o universal accidental ou espécie acidentalmente exercida, que é feita por uma certa relação denominada espécie essencial, que consta acima dela na ilustração. Não dá para dizer que são espécies ínfimas, mas são relações das espécies ínfimas até chegar no universal comuníssimo. Com efeito, fazendo a contagem cada relação de cima para baixo contando com as espécies ínfimas, dá um total de trinta. A partir disso, é possível adiantar a última proposição de Bento da Fonseca, que afirma que cada uma das espécies possui sob si seis espécies ínfimas (Thl, linha 30). Isso é evidente, pois são seis as relações que contamos para cada espécie, e uma vez que existem cinco espécies do universal, é contabilizado trinta.

#### 4.4 BALANÇO PARCIAL DA ANÁLISE

Sem dúvidas o esforço empreendido na análise nos fez chegar a resultados em alguns sentidos esperados e em outros curiosos. O fato de precisarmos analisar várias teses isoladas dentro de um mesmo núcleo conceitual, nos impediu de aprofundar nos argumentos de uma proposição e explorar as nuances de suas implicações, mas, ao mesmo tempo, nos possibilitou

---

<sup>154</sup> Lourenço, Agostinho. *De triplici ente cursus philosophicus*, tract. 1, disp. 6, sect. 3, p. 175. Accipimus igitur hominem, et equum, a quibus abstrahimus animal; et albedinem, et nigredinem, a quibus abstrahimus colorem, quæ sunt genera accidentaliter exercite, et talia constituuntur per quandam relationes [...], quæ relationes sunt genera essentialiter signate, et sunt numero distinctæ, utpote quæ faciunt ipsa genera respicere sua inferiora in quid incomplete, et ab his relationibus quæ denominant animal, et colorem genera, habentque eandem essentialitatem, abstrahimus primam speciem universalis formaliter, quæ prima species, ut diximus, est genus essentialiter signate, utpote abstracta a relationibus, quæ sunt etiam genera essentialiter signate: similiter est etiam universale essentialiter signate, quia etiam fuit abstracta a relationibus, quæ habent pro essentia signare universalitatem. Deinde est species, et etiam universale specificum accidentaliter exercite, et talis fit per quandam relationem, quæ illam denominat species, pertinetque ad secundam speciem universalis, utpote quæ abstrahit a relationibus denominantibus species.

abarcando uma gama de informações que nos levaram mais longe no rastro dos autores que Bento da Fonseca utilizou para escolher as teses que iria tratar e se posicionar em relação a elas.

A primeira proposição já nos imerge na tradição realista e, por consequência, nos afasta da tradição nominalista e tradições vizinhas, e mais importante, ou tão importante quanto, coloca Bento da Fonseca em uma posição distinta de seu professor. Podemos afirmar a respeito da estrutura e até mesmo ao desenho frasal que há como que um espelhamento entre o manuscrito que analisamos e os textos de Rodrigo Homem. O que diferenciava em muitos casos, era o sim ou o não concedido a certas teses. Essa premissa nos leva a dois corolários interessantes.

Tendo como pressuposto já estabelecido que as *Theses Logicales*, por exemplo, e os outros textos de mesmo gênero, são as sínteses das aulas ministradas pelo professor, cada proposição do manuscrito, nos revela o currículo do curso de Filosofia do Colégio do Maranhão, e percebemos que era o mesmo currículo utilizado por Rodrigo Homem e Bento da Fonseca. Outro aspecto deduzido é que os professores não eram escravos de um currículo que se apresentasse como uma doutrina comum a todos. Pois, se Rodrigo Homem e Bento da Fonseca compartilhavam do mesmo currículo, como explicar que, ao mesmo tempo, discordavam no mais básico em um tema tão importante quanto o dos universais, senão que os professores eram livres para adotar as posições filosóficas que o seu intelecto assentisse, e movimentar os mais diversos autores para isso?! A partir dessas deduções, podemos, então, estabelecer com certa segurança que havia uma liberdade intelectual, se não para escolher os temas que seriam abordados, mas ao menos para se posicionar filosoficamente diante deles.

O problema dos universais adquiriu contornos ao longo dos séculos que fazia com que a cada geração de filósofos surgisse um desdobramento sobre o assunto. Isso fez com que o hiato de uma centena de anos que separava o *Cursus Conimbricensis* das *Theses Logicales*, ficasse evidente. Dessa forma, todo o primeiro núcleo conceitual que versava sobre o universal materialmente assumido era alheio ao manual de Coimbra. E isso também se verificou em algumas teses dos outros núcleos conceituais. Não houve uma separação no acordo com as teses filosóficas, pois, em geral, Bento da Fonseca concordava com o *Cursus* nos temas abordados por ele. O que ocorreu foi um distanciamento de algumas teses, já que várias delas não estavam presentes no manual. Com efeito, não existe uma correspondência direta entre *Theses Logicales* e *Cursus Conimbricensis*, visto que o conteúdo de ambos em muito se distingue.

Neste recorte do manuscrito que analisamos, percebemos que não há um autor que seja hegemônico no conjunto dos núcleos conceituais, embora haja destaque sobre um autor ou outro nos diferentes núcleos. Embora os autores que supomos ter sido a base para as posições em

relação a algumas teses sejam diversos, todos eles estão dentro de uma mesma tradição, que é a do realismo. O que há de hegemônico, portanto, nas proposições e asserções é a tradição realista que perpassa toda afirmação. Bento da Fonseca logo no início do manuscrito se declara um realista, e se mantém nessa posição a cada tese. O que, por si só, limitou o número de autores em que valeria a pena investigar.

No primeiro núcleo conceitual fizemos uma escolha pragmática por utilizar o Antônio Cordeiro, mas boa parte das asserções eram comuns aos filósofos realistas, ou seja, poderíamos também ter escolhido utilizar autores como Soares Lusitano ou Agostinho Lourenço. Além das afirmações que reforçam o realismo neste núcleo conceitual, as rejeições a outras tradições oferecem elementos importantes. A rejeição ao escotismo, mais especificamente à distinção formal *ex natura rei* dos escotistas, é comum a Rodrigo Homem e a todos os realistas, quiçá a todos os jesuítas, mas a rejeição à distinção bacônica real intencional torna esse trecho do Bento da Fonseca *sui generis*. A força de uma tradição filosófica é medida pelo tanto que os adversários a citam. E isso não ocorre por parte dos autores que pesquisamos, e nem sequer consta nos textos de Rodrigo Homem essa rejeição expressa. Parece se tratar, portanto, de uma escolha pessoal de Bento da Fonseca para citar essa tradição, uma vez que Rodrigo Homem, cita os integralistas para rejeitá-los. E se a hipótese que partilhamos com Storck (2023) estiver correta, foi um ataque direcionado aos carmelitas do Pará.

Quanto ao segundo núcleo conceitual, impressiona a semelhança na estrutura e nas afirmações em relação ao *Cursus Philosophicus* de Antônio Cordeiro. Havia uma correspondência na ordem das teses defendidas entre os dois textos, mas principalmente na própria estrutura frasal. Era comum na época uma certa padronização estilística que permitia que uma determinada proposição fosse expressa com as mesmas palavras. No entanto, no que diz respeito a este núcleo conceitual, salta aos olhos o fato de que em todas as teses do segundo núcleo conceitual de Bento da Fonseca segue Antônio Cordeiro de perto. Mesmo nas afirmações mais singulares como a de que a unidade de precisão consiste no conceito, e que Antônio Cordeiro afirma essa mesma coisa com o acrescento do adjetivo *praescindente*, existe essa correspondência. Acreditamos que Antônio Cordeiro foi uma influência direta na elaboração dessas teses, sobretudo no segundo núcleo conceitual.

Finalmente o último núcleo conceitual, percebemos uma afinidade grande a Soares Lusitano e Agostinho Lourenço, mas principalmente este último. O par conceitual *essentialiter signate* e *contingenter exercite* esteve presente com maior nitidez em Agostinho Lourenço. Além da estrutura das espécies do universal que foi aventada por Bento da Fonseca, foi explicada e ilustrada por Agostinho Lourenço. No que diz respeito a algumas teses que não

encontramos correspondência com esses autores, se torna patente aumentar o leque de autores investigados para encontrar relações e correspondências.

Diante de tudo isso, conclui-se que Bento da Fonseca segue mais de perto Antônio Cordeiro que outro autor, mas ele não se compromete a segui-lo em tudo, pois há teses em que ele discorda de Antônio Cordeiro. Isso demonstra que embora Bento da Fonseca preferisse um autor específico, não se prendia nele e se utilizava de outros autores de uma mesma tradição. Ainda que discordasse de um determinado autor em uma tese, isso não o restringia de concordar com ele na tese seguinte. E as tradições rejeitadas no primeiro núcleo conceitual demonstram personalidade na escolha do texto, sobretudo na rejeição à filosofia baconiana.

## 5. CONCLUSÃO

Esta pesquisa que se desenvolveu dentro do escopo da História da Educação se vincula à linha de pesquisa Fundamentos e Práticas Educativas, pois encontrou modos de ensino filosófico de uma outra época. Observamos práticas pedagógicas de um outro período nas disputas que ocorriam em sala de aula mediadas pelo professor. Também a confecção de um material didático como o *Cursus Conimbricensis* para dinamizar a aula. A divisão por classes baseada na idade e em níveis de ensino, a preferência dos jesuítas aos prêmios em detrimento do castigo, a existência de um currículo, todos esses aspectos testemunham práticas educativas que ressoam de uma forma ou de outra ainda nos dias de hoje. Sendo os jesuítas os pioneiros de uma educação sistemática e institucionalizada no Brasil, eles contribuíram para o desenvolvimento dos processos educativos. Uma vez que os jesuítas contribuíram tanto para a educação no Brasil, eles contribuíram também para a formação da sociedade brasileira, o que demonstra que a nossa pesquisa se insere no eixo Educação e Sociedade.

Um todo é por definição composto de partes. A História da Educação no Brasil é um todo cujas partes são constituídas de períodos que testemunham os processos educativos e práticas pedagógicas do ensino brasileiro. No entanto, a História da Educação no período colonial é a parte que mais possui elementos faltantes, em que se restringe tudo ao ensino mais rudimentar ofertado pelos jesuítas, vinculado ao processo de catequização. No que se refere a esta pesquisa, a apresentação do manuscrito *Theses Logicales* já é o desvelamento de um elemento faltante e escondido da história de nosso ensino, pois ele foi produzido em um ambiente acadêmico de conclusão de curso, e, entretanto, não havia recebido tratamento analítico. E a análise empreendida é a busca pela compreensão dos conteúdos ensinados no Colégio do Maranhão.

Germinado nas discussões do Grupo de Pesquisa *Studia Brasiliensia*, esta pesquisa está dentro do interesse crescente da comunidade filosófica sobre filosofia brasileira. Com efeito, o nosso trabalho é fruto de um esforço comum de constituição e descoberta de uma filosofia brasileira, e conseqüentemente de uma história do ensino, especificamente do período colonial. Pesquisas empreendidas pelo GT Pensamento Filosófico Brasileiro ou a Enciclopédia da Filosofia Brasileira, se encontram no mesmo escopo de nossa pesquisa.

Este trabalho buscou descobrir quais as influências filosóficas do manuscrito *Theses Logicales*, especialmente ao compará-lo com o *Cursus Conimbricensis* e Rodrigo Homem. Mas para responder a essa pergunta nevrálgica, os elementos da questão precisavam ser esclarecidos. Assim, todo o percurso empreendido buscou apresentar cada elemento até que a resposta

culminasse na análise. Os elementos referidos não são apenas aqueles que estão expressos na questão, mas são aqueles que subjazem na própria compreensão do manuscrito, como sua história e natureza. Pois para compreender o conteúdo do manuscrito a fim de descobrir suas influências filosóficas, se faz necessário expor a história e a natureza das *Theses Logicales*, e assim, o *Cursus Conimbricensis* e o Rodrigo Homem são naturalmente apresentados.

A história do manuscrito passa pelo Colégio de Coimbra, que era a principal referência para os outros Colégios. O foco dado à Lógica era um dos aspectos mais fundamentais na pedagogia dos jesuítas e do Colégio de Coimbra. Isso se expressava no primado da oralidade, em que se buscava um rigor lógico filosófico nas disputas das questões unido a uma busca pela eloquência perfeita. Por isso, a principal prática pedagógica do Colégio de Coimbra era a *disputatio*, que se caracterizava como um debate em que um aluno defendia uma tese proposta pelo professor ou pela turma, e outro aluno argumentava contra a tese defendida. Nesse embate, o primeiro aluno venceria se conseguisse fazer com que a tese resistisse, o outro venceria se conseguisse fazer com que o primeiro caísse em contradição.

A *disputatio* era principal prática pedagógica, no entanto, os alunos precisavam copiar a exposição ditada pelo professor. Os ditados e sua escrita por parte dos alunos eram demorados, e faziam com que o tempo utilizado na *disputatio* fosse mais diminuto do que se pretendia. Nesse contexto surge a necessidade de confeccionar um material que já contivesse toda a *lectio* de comentários à filosofia de Aristóteles, a fim de substituir os ditados e, conseqüentemente, poupar o tempo requerido para as disputas. O material confeccionado eram os *Comentários* do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus, convenientemente chamado de *Cursus Conimbricensis*. O *Cursus* era constituído de oito tomos que percorria toda a filosofia de Aristóteles, com exceção da *Metafísica*. Impressionava a hipertrofia textual dos comentários, o que se caracterizou como um problema para o manuseio. Por razões circunstanciais, o último tomo a ser redigido e editado foi o de Lógica em 1606, tendo como autor Sebastião do Couto.

O tomo de Lógica comenta todo o *Organon* aristotélico. No entanto, há o comentário da *Isagoge* de Porfírio que não compõe o *Organon*, mas contém o problema dos universais. Uma vez que a tese que analisamos versa sobre o problema dos universais, nossa atenção se volta ao comentário do prefácio da *Isagoge* de Porfírio. Com efeito, a resposta à questão que propomos passa por esse recorte do *Cursus Conimbricensis*.

O manuscrito estudado teve origem no Colégio do Maranhão provavelmente em 1730, e seu autor foi Bento da Fonseca. O curso de Filosofia neste Colégio iniciou em 1688, e era chamado Colégio Nossa Senhora da Luz. Em 1709 recebeu o título de Colégio Máximo por

suas avançadas lições de Teologia Especulativa. Em 1730 estende-se a faculdade de conceder graus acadêmicos, como bacharel, licenciado, mestre e doutor, aos alunos externos.

O Colégio do Maranhão seguia as mesmas diretrizes do *Ratio Studiorum* seguidas também pelo Colégio de Coimbra. O foco dado à Lógica era similar, e isso pode ser exemplificado pelo episódio em que o Prefeito de Estudos teve que intervir, pois estavam gastando muito mais tempo na Lógica em detrimento de outras áreas da Filosofia como a Física e a Metafísica. E muito provavelmente a prática de disputas ainda era um costume, e perpassava todas as matérias, não somente a Lógica.

O primado à oralidade que era notável no Colégio de Coimbra, se verificava também nos exames de graduação do Colégio do Maranhão. No período do Colégio maranhense, o autor intelectual do texto do exame era o professor. O aluno era avaliado unicamente por sua exposição oral. Ele deveria defender as teses elaboradas pelo professor, e unir em sua fala rigor lógico e retórica.

Nesse contexto surge o manuscrito *Theses Logicales*. Sua utilidade era servir como uma base escrita para a exposição oral do aluno. E assim outros textos de mesma natureza dos de Bento da Fonseca foram compilados em uma coletânea chamada *Catalogus Eborensis*. Nessa coletânea há 20 textos de Bento da Fonseca, todos com a mesma finalidade. Por possuir essa finalidade, tais textos, incluindo *Theses Logicales*, são conjuntos de teses encadeadas em um texto. Tratam-se de proposições e afirmações filosóficas, cuja estrutura não consta de argumentações. Portanto, uma tese filosófica não é sucedida de argumentação, como seria de se esperar, mas sim de outra tese filosófica.

Rodrigo Homem foi também um professor importante, pois ele foi mestre de Bento da Fonseca, autor da *Theses Logicales*. Ele chega no Maranhão em 1720 na mesma expedição que Bento da Fonseca. São contados no *Catalogus Eborensis* 7 textos do Rodrigo Homem. Os escritos dele são de mesma natureza que o dos de Bento da Fonseca. Vale ressaltar que em um deles o Bento da Fonseca foi o aluno defendente, e expôs as teses de seu professor, que ele discordaria mais tarde.

Para responder ao problema levantado foi imprescindível analisar o conteúdo do manuscrito. O recorte escolhido para a análise foi a tese chamada *Pro universalibus in communi* encontrada no fôlio 52r, e que trata do problema dos universais. Dividimos a tese em três núcleos conceituais, e analisamos cada proposição isoladamente. Buscamos a raiz da tradição de cada afirmação e as comparamos com as afirmações do *Cursus Conimbricensis* e Rodrigo Homem.

Nos núcleos conceituais foram detectadas influências de autores como Antônio Cordeiro, Agostinho Lourenço e Soares Lusitano, mas a predominância de Antônio Cordeiro é evidente. No que diz respeito ao *Cursus Conimbricensis*, várias teses presentes no manuscrito não constam no manual de Coimbra, e mesmo as que constam, quando comparadas geralmente revelam um claro distanciamento de ideias. Em relação aos textos de Rodrigo Homem, há como que um espelhamento de teses, ou seja, a estrutura das questões é muito similar. Mas Rodrigo Homem e Bento da Fonseca se posicionam em tradições diferentes, e por isso, geralmente suas posições filosóficas são distintas. A partir disso, podemos inferir algumas conclusões que se referem a fatores filosóficos e educacionais.

Primeiramente, o hiato de tempo entre o *Cursus Conimbricensis* e o manuscrito de Bento da Fonseca foi determinante para o distanciamento e alheamento entre suas teses. A falta de espelhamento entre as teses já era esperada por esse motivo, no entanto, surpreendeu o preterimento das teses do *Cursus Conimbricensis* em favor das afirmações do Antônio Cordeiro. Ao menos no que diz respeito ao problema dos universais, isso mostra que o manual de Coimbra já não era a principal referência. E embora não possamos inferir que o *Cursus Philosophicus* do Antônio Cordeiro era o material oficial da Companhia, a preferência a esse autor parece ser uma escolha pessoal do Bento da Fonseca.

Há uma clara divergência entre Bento da Fonseca e Rodrigo Homem no que diz respeito à tradição. Rodrigo Homem segue a tradição nominalista e Bento da Fonseca a realista. É importante ressaltar que Bento da Fonseca, quando era aluno de Rodrigo Homem, defendeu a tese nominalista. Mas como vimos, o autor intelectual do texto era o professor. Portanto, não necessariamente Bento da Fonseca concordava com aquilo que ele defendeu oralmente. Mas será que em algum momento Bento da Fonseca defendeu o nominalismo sendo influenciado por seu mestre? Não parece ser esse o caso. Se ele fosse um “desertor” do nominalismo, ele teria se dedicado a deixar expresso sua rejeição a essa corrente, mas não o faz em nenhum momento. Enquanto Rodrigo Homem, em seus textos, se confessa nominalista e rejeita expressamente o realismo e o integralismo, Bento da Fonseca se confessa realista e rejeita distinções entre graus metafísicos, que não se referem ao nominalismo. Essa ausência de rejeição visível no que se refere ao nominalismo pode também se tratar de um comedimento reverente em relação ao seu professor.

Por fim, o conjunto de teses encadeadas no manuscrito é um compilado de tudo o que foi ensinado na sala de aula durante todo o curso de Filosofia. A correspondência entre as estruturas dos textos de Rodrigo Homem e Bento da Fonseca revelam esse fato. Para pesquisas futuras, esse é um norte interessante a seguir. Pois comparando os textos de ambos professores

existem ausências e complementos entre eles, fazendo um balanço comparativo de todos os seus escritos, pode ser possível reconstituir o currículo acadêmico do Colégio do Maranhão desse período de 1720 a 1730.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANNAES DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Rio de Janeiro, 1881-1882.  
9 v. Disponível em:  
[http://docvirt.com/DocReader.net/DocReaderMobile.aspx?bib=anais\\_bn\\_wi&pagfis=3408](http://docvirt.com/DocReader.net/DocReaderMobile.aspx?bib=anais_bn_wi&pagfis=3408).
- ARRIAGA, Rodrigo de. **Cursus Philosophicus**. Antuérpia: Baltharis Moreti, 1632. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=BfJaAAAACAAJ&pg=GBS.PP4>.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. In: Organon. Tradução, prefácio e notas por Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- ARISTÓTELES. **De Interpretatione**. In: Organon. Tradução, prefácio e notas por Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- ARISTÓTELES. **Física**. Tradução e notas por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 2016.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Texto grego com tradução ao lado por Giovanni Reale. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015. 2 v
- ASHWORTH, Earline Jennifer. Jesuit Logic. In: CASALINI, Cristiano. **Jesuit Philosophy on the eve of Modernity**. Boston: Brill, 2019. cap. 4, p. 95-114.
- AZEVEDO, João Lúcio. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Lisboa: Tavares Cardoso e Irmão, 1901.
- BARRETO, Tobias. **Questões Vigentes**. Sergipe: Estado do Sergipe, 1926.
- BATISTA, Vitor Luís Sales. **Catalogus Eborensis: os escritos de Rodrigo Homem**. 2021. 169f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Universidade de Coimbra. Coimbra, 2021.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERWANGER, Ana Regina; LEAL, João Eurípedes Franklin. **Noções de Paleografia e Diplomática**. 3. ed. Santa Maria: UFSM, 2008.
- BEUCHOT, M. **El problema de los universais**. Cidade Universitária do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- BLECUA, Alberto. **Manual de Crítica Textual**. Madrid: Castalia, 1983.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario Portuguez e Latino [...]**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. Disponível em: <https://archive.org/details/bluteau-raphael-dicionario-latino-b-e-c/BLUTEAU%2C%20Raphael%20%20Diciona%CC%81rio%20Latino%20A/mode/2up>.

BRITO, Farias. **Finalidade do Mundo**: estudos de filosofia e teologia naturalista. Brasília: Senado Federal, 2012.

CAMBRAIA, César Nardelli. **Introdução à Crítica Textual**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CAPPELLI, A. **Dizionario di Abbreviature latine ed italiane**. Milano: Ulrico Hoepli, 1929. Disponível em: <https://archive.org/details/CappelliDizionarioDiAbbreviature/page/n13/mode/2up>.

CARLETON, Tomas Compton. **Cursus Philosophicus Universus additis indicibus necessariis**. 3ªed. Antuérpia: Hernricum Cornelium Verdussen, 1697. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=InfDXMIohbQC&pg=GBS.PP6>.

CARVALHO, Mário Santiago de. **Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606)**: Antologia de Textos. Coimbra: LIF, 2010.

CARVALHO, Mário Santiago de. Ensinar Filosofia na Coimbra do século XVI: O caso dos *Commentarii Collegii Conimbricensis S.I. (1592-1606)*. **Noctua**. Parma, v. 2, n.2, p. 182-203, 2015. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10316/44517>.

CARVALHO, Mário Santiago de. **O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

CASALINI, Cristiano. **Aristotle in Coimbra**: The *Cursus Conimbricenses* and the education at the College of Arts. New York: Routledge, 2017.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. **Filosofia brasileira**: ontogênese da consciência de si. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 37.

CHAMBOULEYRON, Rafael; NEVES NETO, Raimundo Moreira das. “Isenção Odiosa”: Os jesuítas, a Coroa, os dízimos e seus arrematadores na Amazônia Colonial (séculos XVII e XVIII). **Histórica**, 2009. Disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao37/materia05/>.

COPLESTON, Frederick. **Filosofia Medieval**: Uma Introdução. Tradução por Wilson Filho Ribeiro de Almeida. Curitiba: Danúbio, 2017.

CORDEIRO, Antônio. **Cursus Philosophicus Conimbricensis in tres partes distributus**. Lisboa: Deslandesiana, 1714. Acesso em: <https://play.google.com/books/reader?id=VLPTiBrCKoC&pg=GBS.PP6&hl=pt>.

CORDINA, Gabriel Mir. **Aux Sources de la Pédagogie des Jésuites le Modus Parisiensis**. Roma: IHSI, 1968.

COUTO, Sebastião do. **Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In universam Dialecticam Aristotelis**. Coimbra: D. G. Loureiro 1606.

CUNHA, Luiz Antônio. **A universidade temporã**: O ensino superior da Colônia à era Vargas. 3. ed. São Paulo: Unesp, 2007.

FARIA, Ernesto. **Dicionário Escolar Latino-Português**. Belo Horizonte: Garnier, 2021.

FONSECA, Bento da. Catálogo dos Primeiros Religiosos da Companhia da Vice-Província do Maranhão com Notícias Históricas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo LV, parte I, 1892.

FONSECA, Pedro da. **Comentariorum [...] In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Tomi Quattuor**. Coloniae: Lazari Zetzneri Bibliopolae, 1615.

FONSECA, Pedro da. **Instituições Dialéticas**. Introdução, estabelecimento do texto, tradução e notas por Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964.

FRANCA, Leonel. **Noções de História da Filosofia**. 18. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1965.

FRANCA, Leonel. **O Método Pedagógico dos Jesuítas: O Ratio Studiorum**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FURLAN, Oswaldo. **Latim para o português: gramática, língua e literatura**. Florianópolis: Editora UFSC, 1997.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GÓIS, Manuel de **Comentarii Collegii S. J. In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae**. Coimbra: A. Mariz, 1592.

GOMES, Pinharanda. **Os Conimbricenses**. Lisboa: Instituto de cultura e língua portuguesa, 1992.

HEIDER, Daniel. **Universals In Second Scholasticism: A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1617), João Poinset O.P. (1589-1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O.F.M. Conv. (1602-1673) / Bonaventura Belluto O.F.M. Conv. (1600-1676)**.

JOAQUIM, Mariana Alliatti, O ofício do Procurador Geral e a formação de redes sociais da Companhia de Jesus nas missões de Grão-Pará e Maranhão. **Oficina do Historiador**, Porto Alegre, EDIPUCRS, Suplemento especial, FEPHIS/PUCRS – 27 a 29.05.2014, p. 1813-1881.

JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. **Revista Brasileira de História da Educação**, n. 1, p. 9-43, jan./jun., 2001.

LEITE, Bruno Martins Boto. Conimbricenses nos trópicos: a escrita dos manuais de filosofia da Companhia de Jesus e sua importância nos colégios jesuítas do Brasil. **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 100-109, jul./ dez., 2015.

LEITE, Bruno Martins Boto. Fábrica de intelectuais: o ensino de artes nos Colégios jesuítas do Brasil, 1572-1759. **História Unisinos**: v. 24, n 1, p. 21-33, janeiro/abril de 2020.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomos I – VIII. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.

LEITE, Serafim. **Páginas de História do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional 1937.

LOURENÇO, Agostinho. **De Triplici Ente Cursus Philosophicus in tres tomos divisus: De Ente Logico**. Praga: Leodici Eburonum, 1688. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=LgmFDVMOnQsC&pg=GBS.PP8&hl=pt>.

LOURENÇO, Agostinho. **De Triplici Ente Cursus Philosophicus in tres tomos divisus: De Ente Metaphysico**. Praga: Leodici Eburonum, 1688. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=CORPAAAAcAAJ&pg=GBS.PP4>.

INÁCIO, de Loyola, Santo. **Constituciones. In: Obras Completas de San Ignacio de Loyola**. Madrid: Editorial Catolica, 1963. CVX-CLC: Biblioteca Digital. Disponível em: <https://cvx.omeka.net/items/show/141>.

MARQUES, Lúcio Álvaro. **A Lógica da Necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

MARQUES, Lúcio Álvaro. Em busca de uma filosofia colonial brasileira. **Veritas**, Porto Alegre, v. 66, n. 1, p. 1-12, jan./dez., 2021.

MARQUES, Lúcio Álvaro. Fontes, arquivos e referências para pesquisa em filosofia colonial brasileira. **Enciclopédia da Filosofia Brasileira**, [S.l.]: Grupo de Trabalho em Pensamento Filosófico Brasileiro, [2023]. Disponível em: <https://www.editorafi.org/enciclopedia-da-filosofia-brasileira>.

MARQUES, Lúcio Álvaro. **Formas da Filosofia Brasileira: 12 aportes metodológicos à historiografia, metalinguagem e autocrítica da filosofia brasileira**. Cachoeirinha: Fi, 2023a.

MARQUES, Lúcio Álvaro. Logic in Brazilian colonial corpora. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, 2023b, p. 1-19.

MARQUES, Lúcio Álvaro. O que é filosofia? Notas sobre o conceito de filosofia nos escritos de Rodrigo Homem. **Saberes Interdisciplinares**, v. 45, p. 33-54, 2019.

MASTRIO, Bartolomeu. **Disputationes ad Mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae Libros Methaphysicorum: Tomus Quintus**. Veneza: Nicolaum Pezzana, 1727. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=nLIPAAAAcAAJ&pg=GBS.PP2>.

MELO, Daniel Morais de; KRÜGER, Aline Carmes. Análise das características paleográficas de manuscritos do Vice-Rei para a Câmara Municipal da Ilha de Santa Catarina (1781 - 1789). **ÁGORA**, Florianópolis, v. 27, n. 54, p. 7-28, jan./jun., 2017. Disponível em: <https://agora.emnuvens.com.br/ra/article/view/647/pdf>.

MIRANDA, Margarida. Quando os Jesuítas eram mestres da palavra: a retórica segundo a ratio studiorum. **Humanitas**. Coimbra, v. 65, 2013, p. 187-203.

MORAES, Mello. **Corographia histórica, cronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil**. Tomo IV. Rio de Janeiro: J.J. do Patrocínio, 1860. <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/597663>.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação no Renascimento**. São Paulo: USP, 1980.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação no século XVII**. São Paulo: USP, 1981.

OLIVEIRA, Oscar de. **Os dízimos eclesiásticos do Brasil: nos períodos da colônia e do império**. Belo Horizonte: UFMG, 1964.

PAIM, Antonio. **Etapas iniciais da filosofia brasileira: Estudos complementares à História das idéias filosóficas no Brasil**. Londrina, PR: Editora UEL, 1998. 3 v

PAIVA, Wilson Alves de. O legado dos jesuítas na educação brasileira. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 31, n. 04, p. 201-222, out./dez., 2015.

PICH, Roberto Hofmeister. **Escolástica Colonial Latino-Americana (Projeto Scholastica colonialis)**. 2023. Disponível em: <https://www.conimbriceses.org/encyclopedia/latin-american-colonial-scholasticism/>.

PICH, Roberto Hofmeister. Frei Gaspar da Madre de Deus e a Philosophia Platonica: um estudo introdutório. **Classica Boliviana**, La Paz, BO, n. 12, p. 425-493, 2023.

PICH, Roberto Hofmeister. Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos XVI-XVIII: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond. **Scripta Maedievalia**, Cuyo, v. 4, n. 2, p. 81-101, 2011.

PIMENTA, Nicolas. Livro dos estatutos, provisões, privilégios e liberdades do Colégio de Artes, entregue aos padres pelo Rei D. João III. In: DIGITARQ. Lisboa: Digitarq, 1567. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=1222245>.

POINSOT, João. **Cursus Philosophicus Thomisticus: Tomus Primus Logica**. Nova Editio. Paris, Ludovicus Vives, 1883.

PORFÍRIO. **Isagoge: Introdução às Categorias de Aristóteles**. Tradução, prefácio e notas por Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. A escolástica barroca jesuítica no ensino da Filosofia no Brasil Colonial. In: MELEAN, Jorge Cristian Troisi; AMANTINO, Marcia (org.). **Jesuítas em las Américas: Presencia en el tiempo**. La Plata: Jorge Cristian Troisi Melean, 2019. p. 211-244.

ROSA, Teresa Maria da Fonseca. **Monumenta Histórica: O ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII)**. Lisboa: Instituto de Educação, 2015. 1 v

ROSSETTI, Livio. **Introduzione alla Filosofia Antica: premesse filologiche e altri “ferri del mestiere”**. Bari: Levante Editori, 1998.

SCHREINER, Cátia. **Edição semidiplomática de documentos manuscritos catarinenses do século XVIII: Livro de “ofícios do Vice-Rei para o Governador da Capitania.” (1793-1798)**. 2007. Dissertação (Mestrado em Letras) -- Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2007.

SIGNORIELLO, Nuntio. **Lexicon Peripateticum Philosophico-Theologicum**. Napoli: Vicentii Manfredi, 1872.

SILVA, Luiz Antonio Gonçalves da Silva. As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite. **Perspectiva em Ciência da Informação**, v. 13, n. 2, p. 219-237, maio/ago., 2008.

SOARES LUSITANO, Francisco. *Cursus Philosophicus in quatuor tomos distributus [...]. Tomus Primus*. Coimbra: Typis Pauli Craesbeeck, 1651. Disponível em: [https://play.google.com/books/reader?id=Rs\\_Bck79M6kC&pg=GBS.PP2](https://play.google.com/books/reader?id=Rs_Bck79M6kC&pg=GBS.PP2).

STORCK, Alfredo Carlos. *Integrales e Bacchonicis: As teses filosóficas do Colégio do Maranhão e suas fontes*. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba: Editora PUCPRESS v. 35, e202330403, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2965-1557.035.e202330403>.

STORCK, Alfredo Carlos. The Jesuits and the Indigenous Slavery a Debate over Voluntary Slavery in Brazilian Colonial Period. **Medievalia**. Porto, v. 16, p. 13-33, 2011.

STORCK, João Batista. Do *Modus Parisiensis* ao *Ratio Studiorum*: Os Jesuítas e a Educação Humanista no início da Idade Moderna. **História da Educação**, Porto Alegre, v. 20, n. 48, p. 139-158, jan./abr., 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2236-3459/57630>.

TEIXEIRA, Antonio José. **Documentos para a História dos Jesuítas em Portugal**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1899.

TOMÁS, de Aquino, Santo. **O ente e a essência**. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2014.

## APÊNDICE – CRITÉRIOS PARA A TRANSCRIÇÃO E TRADUÇÃO

- 1) As palavras começadas em maiúscula no meio da frase serão conservadas na transcrição diplomática, mas não permanecerão na transcrição interpretativa.
- 2) As palavras que no manuscrito constam como nota marginal, serão colocadas entre parênteses e em itálico tanto nas duas transcrições quanto na tradução, e será indicado no aparato crítico quando houver tal ocorrência.
- 3) As palavras que não estiverem em conformidade com o latim moderno como no que diz respeito a letras duplicadas e ortografia no geral, serão a ele vertidas na transcrição interpretativa e conservadas na transcrição diplomática.
- 4) Os sinais de = presentes no manuscrito e na edição diplomática serão vertidos para aspas na transcrição interpretativa e tradução.
- 5) O sinal gráfico / que envolve uma frase será vertido para parênteses na transcrição interpretativa e tradução.
- 6) Parte de palavras cortadas na versão digitalizada do manuscrito por causa da dobra de página serão representadas com três pontos entre colchetes na transcrição diplomática.
- 7) As sílabas e palavras sobrescritas mantidas na transcrição diplomática serão padronizadas na transcrição interpretativa e tradução.
- 8) Os números cardinais serão representados na forma escrita na transcrição interpretativa e na tradução. Da mesma forma com os números ordinais, mas quando tais números estiverem elencando teses e conclusões serão mantidos na transcrição interpretativa vertidos para a escrita na tradução.
- 9) As justificativas de algumas escolhas de tradução que são aproximativas ou que podem parecer duvidosas constarão no aparato crítico.
- 10) Algumas pontuações serão modificadas na transcrição interpretativa e na tradução para que a leitura seja facilitada e que haja conformidade com a língua portuguesa.
- 11) As justificativas para palavras ou pontuações importantes, como o ponto de interrogação, inseridas pelo editor na tradução, para que a leitura seja facilitada, constarão no aparato crítico.
- 12) Na transcrição diplomática o trema e o til constam no manuscrito e representam abreviações. Quando essas representações estão entre duas letras, significa que no manuscrito original elas estão em cima da consoante a sua frente.
- 13) As mudanças de fólios serão indicadas em negrito e entre colchetes.
- 14) As palavras tachadas no manuscrito serão conservadas apenas na transcrição diplomática, e não estarão presentes na transcrição interpretativa e tradução.

**ANEXO A – TRANSCRIÇÃO DIPLOMÁTICA**

[17.51-54]

[f.51r]

Theses Logicales

Novis a Splendidioribus Impirei Stellis cuncta rutilantibus virtutum radiis

Collestrantibus

Nimirum

Aloysio

Et

Stanislao

Sanctissimis

Praeside R. P. ac S. M. Benedictus da Fonseca Societatis Iesus

Dicat

Antonius Dias ejusdem Societatis

In Collegio Maragnoniensi ex eadem Societatis die hujus vespere

Quaestio Princeps:

Maiusne fuerit sanctimoniae ornamentum: in Aloysio sanctissimo terrestrem principatum respuere; an in Stanislao sanctissimo caelestem adeo vehementer aspirare?

[f.51v]

Em branco

[f.52r]

Thesis 1<sup>a</sup>

## Pro universalibus in cōmuni

In Construenda Nostri Universali Materia Realium Reali Sententiae adhaeremus, accerime q̄ ppugnamus Realem V̄rlis materiam esse = Unum totum Potentiale Objective Simplex =: Hinc İferes, inter gradus metaphisica creata dari distoēm objetivam. Si quaeras: V̄ intercedere possit inter gradus metā creas distiō formalis ex natura rei Scottistica? Non potest. Si quaeras iterum: An saltem mirabilis distiō virtualis intrinceca transferenda sit ad creata? Abit. Implicat et̄ distiō realis intōalis. Unum totum intentionale a parte rei existens, nec est, nec eē potest apta v̄rlis materia cī supposita distoē reali intentionale. Consequenter affrāmus. Placitum alīq̄rum Scottistarum nobis non placere; nam q̄dcum~q̄ Universale independenter ab inttū implicatorium interminis judicamus. Circa Universale formaliter Sumptum Inquires hic principaliter: U alīq̄ frā Constitutiva sit negativa? Nivē et̄ in opinione nōes admittente; Nos enim negationes reales ap̄ contra distis̄ ab oī ente positivō Constanter negamus. Composita per accidens non possunt esse v̄rlia. Unitas p-sionis, et aptūdo v̄rlis consistit in conceptu. Identitas frālis ~q̄ est aūs aptitudinis ad eēnd~u etiam in 4<sup>o</sup> et 5<sup>o</sup> universali consist in conptū. Per actum identificativum ~n representār nā v̄rlir. Aūs aptitudinis ad praedicandum ē aūalis praetiō. Haec fit per actum ~n fralir, et ~x prē, Sed virtualiter et aequipolenter disjuntivum. In actuali praedicatione ~n ~cservār Universalitas. V̄rle dividir adaequate in quinque spēs. Frāta sumptiva ne~q̄ dfacto, ne~q̄ depossibili ~cstituunt novam speciem. Dicam quomodo constituun̄r quinque universalis species, et Universale co~monissimum, Seu genus Sumum? Omnes 5. spēs sunt essentialiter signate tales: nempe genus, species differentia, proprium, accidens. Contingenter vō species exercite. Universale cōissimo ē essāler tale signate, genus vō contingenter exercite. Sed jam scire amas: V̄ quinque Universalis spēs sint infimae? Dico 1<sup>o</sup>. Species universalis ph̄ycae sumptae ~n sunt infimae. Dico 2<sup>o</sup>. Species universales logice sumptae si su~mānr p sola aptitudine v.g. ad praedicand~u sunt infimae. Dico 3<sup>o</sup>. Et singulariter; v̄rlis species si abstrahantur ab omnibus formis universalis tam ad essendum, q̄m ad praedicandum logice sumptae sunt subalternae. Dico 4<sup>o</sup>. Species infimae earum especierum subalternarum sunt triginta Inferes: Gō dīvisio universalis in quinque especies non est adaēqta ~c illationem. Solum ēn est adaēqta si su~man̄r p una tantum frā universalissante et sub uno tantum universali ad essendum, vel ad praedicandum; et in hoc sensu intellige volumus inresolūoib̄ supra positis. In hac nova specierum structura oēs quin~q̄ v̄rlis species subaleternae sunt genera congēr exercite: Qlibt ear~u spcirum hēt sub se sex species infimas logē diversas.

Thesis 2<sup>a</sup>

## Pro universalibus in specie

Genus optime definiatur = Id, quod aptum est praedicari de pluribus in quibus incomplete = in hac definitione definiatur natura substrata in recto prout substrata conceptui; hic in obliquo prout substat ipsam naturam substratam in hypothesis, quod implicat et omnes species praeter humanam adhuc animal esset genus ad individua hominis. Genus potest habere sub se inmediate individua, tam completa, quam incompleta, de his tamen prout ut species. Species vel est praedicabilis, f<sup>155</sup> subjicibilis: haec definitur = Id quod subjicitur soli generi = Illam vero sic = Id quod praeter de pluribus in quibus complete = neque omnes species subjicibilis est praedicabilis, neque omnis species praedicabilis, est subjicibilis: Eadem species physica collocari potest sub duplici genere logice in subalternato. Neque eadem species physica sub duplici genere physico: Neque eadem species logica collocari potest sub duplici genere physico-log... (neste ponto a dobra da página parece ter cortado o restante da palavra) in subalternato: Illud difert specie ab alio, quod includit partem essentialem in alio, a quo specie difert, non inclusum. Individuum 1<sup>a</sup> intentionis sic definitur = Id, quod est indivisum in se et divisum a quovis alio Ultima divisione. 2<sup>a</sup> intentionis sic = Id, quod aptum est esse vel praeri de uno tantum =: Quinque numeramus individua species. Non datur individuum vagum a parte rei. Differentiae individuantes non possunt esse universales. Differentia maxime propria consistit formaliter in ipsa entitate rei diferentes. In modo praedi subsistentem cadit deum generi, in modo vero essendi genus differentiae. Deum prout est secundum praedibile, sic definitur = Id, quod aptum est esse praedicari de pluribus in quale essentialiter =: Proprium in x vi nominis sic aptatur = Id, quod aptum est esse praeri de pluribus in quale accidentaliter necessario = Oportet proprium 4<sup>o</sup> modo. Secundum praedibilis et econtra. Dicam in quo sita sit convenientia propria 4<sup>o</sup> modo secundum praedibile definitur = Id, quod aptum est esse praeri de pluribus in quale congruenter = accidens reale intrinsecum positivum f negativum in potest esse secundum praedibile per esse aequali ante sui, et subjectorum existentiam.

Thesis 3<sup>a</sup>

## Pro termini, et propositionis natura

Terminus logicus, qui definitur = Id, in quod resolvitur propositio tamquam in parte [...]<sup>156</sup> et in subjectum = necessario debet esse significativus verbum est quam nexus non habet r[...] termini habet tamen prout est praedicatum. Propositionem prout est interpretis animi sic definimus = Oratio significans, verum f falsum =. Non est pure apprehensiva. Est una simplex qualitas; si sit

<sup>155</sup> Sinal gráfico semelhante a um f que possui valor de *vel*.

<sup>156</sup> Denota que a dobra da página cortou.

de extremo congēr "cjun<sup>c</sup>to ex parte praedicati est contingens seu si extremum "cgēr "cju<sup>c</sup>ntum sit ex parte subjecti; si vō propositio sumār prout est "csti[...] syllī, in "q sic ~~deviditur~~ proprie propositio sic defenīr = Orāo affrīva f nivā alicujus de quopiam = Deviditur propositio ratione materiae et bē ī Nariām contingentem, et impossibilem; roē quantitatis, in v<sup>r</sup>lem, particularem, indefinitam, et singularem: roē tandem "qlitatis, in affrīvam, et negativam – Opositio propositionū eadem sub<sup>tō</sup> quae e<sup>t</sup> vocār "cplexa sic exponīr = Repugnantia duarum pposōū eadem sub<sup>tō</sup>, prāto que constantium secundū afrāti[...] et negationom =: Dividitur adae<sup>q</sup>te opositio "cariam et contradictoriam. Opositio "cadictoria sic explicār = Repugnantia maxima duarū ppositionum s<sup>m</sup> affirmationem et negationem = Contraria vō sic = Repugnantia mediata duarum pposūm s<sup>m</sup> afirmoēm, et negoēm = Hinc scies 1<sup>o</sup>. duas contraōras nec sūl vās nec sūl falsas eē posse~~nt~~; duas vō "cāreās posse eē sūl flās lī "n sūl vās. Scies 2<sup>o</sup>. duas sub contrarias non posse eē sūl falsas; "N tamen hinc inferes dari ī illas rigorosas opositoēm: Ex affrīva, d prāto infinīto ad nivam de prāto finīto et e "ca sicut a divisis ad "cjuntas, et a "cjuntis, ad divisas vlet mūū "csecutio. Aliquam t<sup>n</sup> pati[...] exceptionem hujus mī "cescutiones, quā interroganti libenter dabimus. Conversio defin[...] co<sup>m</sup>utāo extremorū en<sup>u</sup>tiōis servata, "qlitate, et veritate = V<sup>r</sup>rlis nīva "cvertitur in totum [f.53r] et in partem. Affrīva, in partem, et non in totum. Particularis afrīva convertir in totum. Nīva vō neque in totum, ne<sup>q</sup> in partem. Circa regulas aequipollentiae 1<sup>a</sup> ē negāo posita ante<sup>post</sup> subjectum alicujus propois ~~v<sup>r</sup>rlis~~ eam reddit aequipollentem suae "cāditoriae. 2<sup>a</sup> est. Negāo posita post subjectum alicujus propositionis universalis eam reddit aequipollentem suae "cāriae. 3<sup>a</sup> (eā reddit aequipollentiam)<sup>157</sup>. Negatio posita ante, et post subjectum unius subalternantis, suae subalternatae, unius subalternatae eam reddit aequipollentem subalternāte. Inter sub "ctrarias <sup>3</sup> "n datr propria aequipollentia. Pro Coronide adverte hucus<sup>q</sup> sicca, sicut infra dicenda intelligenda eē deproīb sim<sup>p</sup>lib, "qs vocant de in esse, de quibus tantum egit Philūs.

#### Thesis 4<sup>a</sup>

##### Pro natura, devisione, et forma sillogismi.

Concequentia, qua ē pars syllogismi, et definīr = Orāo ī qua aliquid "x aliquo Colligīr dividi solet 1<sup>a</sup> in puram, et "n puram: 2<sup>o</sup> in bonam, et vitioza; dupl<sup>x</sup> potenti asignabimus documentum ad discriminandum bām a vitioza cōa; "x falō p<sup>t</sup> sequi vu<sup>m</sup>; "n "x vō falsū. "X īpossibile et "cgenti "pt sequi necessarium "n "ca. Et arguaō definir = Orāo in qua unum "x alio

<sup>157</sup> Frase posta como nota marginal no manuscrito.

infertur = dividi solet coer /<sup>158</sup> qq sit V disio sit rigorosa / in Syllogismum, Entimema, Indutionem, "Xplum Dilemma, et Soriten. Syllüs definir = Oraö i "q qbdam positis aliud quidpiam ab his ~q posita Anario evenit eo quod haec sunt = Ois ac Solus Syllüs ~~definir~~ pfectus est arguäo frälis; caeterorum membrorum dissöes patenti libenter dabimus. Iam scitum puto vim syllogisticam tlẽ~ eë ut "cessis pmissis narï "n possit Cöa. "C<sup>tro</sup>ventia ë unde vires accipiat tanta vis accipe. Vis syllogistica remote fundär i illo präo = Idem "n p"t sül eë, et "n eë = Proxime vö i illis aliis dialecticis familiarib = dici de omni = dici de nullo = "q illige d l is 4<sup>or</sup> müs 1<sup>a</sup> figäe, a qb regulär caeteri. Sillö q dicun"r "x positoris regulan"r ab illis prius = Quae sunt eadem uni 3<sup>o</sup> si eadem inter se = et = quando unum eäd alicui 3<sup>o</sup> cui alterum "n ë id ea duo "n si eäd i se =: Si quaeras quid sit majus, quid minus "xtrem~u; sicut et ~q mai, et ~q mïn prissa? Faciam satis. Sed jam amas, qd sit frä syllä, scire? "X mö, et figura "cflär. Figä ë = "xtremorum "cmedio ad aliqd "ccludendum apta collocäo = Müs aut ë = Sumptionem ad Coloëm colligendä apta s"m "qtitëm et "qlitatem "cplicäo = et hinc fräe syllogisticae accipe? apta trör, et proposu"m ad (*definitionem*)<sup>159</sup> "ccludend~u dispositio = Tres tantum figuras admitimus, 4<sup>a</sup>. et Galenicales icta; Novendecim mös ad reludndum ~~in~~utiles adstruimus. In 1<sup>o</sup> figä dan"r 4<sup>or</sup> mi directe. 5 vö mi idirecte "ccludentes. i 2<sup>a</sup> 4<sup>or</sup> et i 3<sup>a</sup> sex mi directe "ccludentes. Si quaeres: V in 2<sup>a</sup> et 3<sup>a</sup> dari poit aliquus müs idirecte "ccludëtes "n p"t; oës mös idirecte "ccludentes i 1<sup>a</sup> sicut et directe "ccludentes i 2<sup>a</sup> et 3<sup>a</sup> reducam ad 1<sup>os</sup> 4<sup>or</sup> 1<sup>ae</sup> figäe f p reducionem ostensivam, f per dedutione ad iposibile; Nob tand "n asignabimus cloëm cui; ñ pbemus müs utile ad illam pbandum.

### Thesis 5<sup>a</sup>

#### Pro Signis et Topicis.

Signum in comuni dfinir = Id, qd pöae cognoscenti aliqd representat = includit essäliter duplëm rüm. Hi rüs sunt transcendentales. Dantur actualiter insigno **[f.53v]** et "qndo aü "n ducit psäm i cognoëm. Signum fräle dfinir = Id q"d "n prius cognitum ducit paäm in cognitionem = Spës inpraessae sunt signa formalia in aü 1<sup>a</sup>. Instrum[...] elevatum concurrens loco spëi est signum fräle in aü 1<sup>a</sup>. Rü sui, et alterius objeti ad cuius cognoëm concurrat. "Cvertitur hic famosa, pariter et fumosa quaëo: V ph[...]ma "xpressum fumi sit signum fräle in aü 1<sup>a</sup> ignis rü inllüs? Afrë. Signum instrumutale dfinir = Id quod prius cognitum ducit paäm i cognoëm =<sup>Sig</sup> faci Signum näle dfinir = Id quod significat ex natura sua = Causa elevabilis sumpta cum elev[...] vel sub illa, f "c ru ad illam est süm naturale affüs, ad quem pduendum ë elevabilis

<sup>158</sup> Sinal gráfico proveniente do manuscrito

<sup>159</sup> Nota marginal.

qualibet entitas est signum näle oiüm rerum signum "x instituto definir = Id quod signät "x voltë alterius: "csistit formaliter inpositione: Haec resistit in solo actu völtis. V aüt signum "x istüto includat essäaliter 3üm rüm ad vol[...] Placet contra fere omnes negare Nomen et Verbum sunt signa nälia, et "x istuto di"rso mö sumpta. Quaeres p Coronide. V possibilis sit creüra essealër ideputabilis affrëve; Syllüm sm materiam destribuitur adaeqë in Demonstrativum Dialecticum Sophisticum, et Pseudographum. Demonstrativus Dialecticum, Dialecticus Pseudographum, Pseudographus Sophisticum, ~~Sophisticus~~ in nobilitate "xcedit: ex pmissis homogenis seqüir conclusio similis: Ex heterogeneis vö semper sequitur deterior in conclusione: Ex pmissis putatis probabilib sequitur conclöo probabilis. Ex praemissis vö putatis necessariis cloö emergit Pseudographa: Ex praemissis naturalibus cloö supnaturalis. Et ex supernaturalibus deduci "pt conclusio naturalis. Quaeres tandem, quae conclusio sequetr ex un[...] pmissa probabili, et altera Pseudographa sequitur conclöo Sophistica.

**ANEXO B – TRANSCRIÇÃO INTERPRETATIVA**

[17.51-54]

[f.51r]

Theses Logicales

Novis A Splendidioribus Impirei Stellis Cuncta Rutilantibus Virtutum Radiis

Collestrantibus

Nimirum

Aloysio

Et

Stanislao

Sanctissimis

Praeside R. P. ac S. M. Benedicto da Fonseca Societatis Iesus

Dicat

Antonius Dias ejusdem Societatis

In Collegio Maragnoniensi ex eadem Societatis die hujus vespere

Quaestio Princeps:

Maius ne fuerit sanctimoniae ornamentum: in Aloysio sanctissimo terrestrem principatum  
respuere; an in Stanislao sanctissimo caelestem adeo vehementer aspirare?

[f.51v]

Em branco

[f.52r]

Thesis 1<sup>a</sup>

Pro universalibus in communi

In construenda nostri universalis materia realium reali sententiae adhaeremus, accerimeque propugnamus realem universalis materiam esse “Unum totum potentiale objective simplex”: hinc inferes inter gradus metaphisicos creatos dari distinctionem objectivam. Si quaeras: Utrum intercedere possit inter gradus metaphisicos creatos distinctio formalis ex natura rei scotistica? Non potest. Si quaeras iterum: An saltem mirabilis distinctio virtualis intrinseca transferenda sit ad creatam? Absit. Implicat etiam distinctio realis intentionalis. Unum totum intentionale a parte rei existens, nec est nec esse potest apta universalis materia communi supposita distinctione reali intentionale. Consequenter affirmamus. Placitum aliquorum Scotistarum nobis non placere; nam quodcumque universale independenter ab intellectu implicatorium in terminis iudicamus. Circa universale formaliter sumptum inquirens hic principaliter: Utrum aliqua forma constitutiva sit negativa? Negative etiam in opinione negationes admittente; nos enim negationes reales a parte rei contradistinctas ab omni ente positivo constanter negamus. Composita per accidens possunt esse universalialia. Unitas praecisionis, et aptitudo universalis consistit in conceptu. Identitas formalis quae est actus aptitudinis ad essendum etiam in quarto et quinto universali consistit in conceptu. Per actum identificativum non representatur natura universalis. Actus aptitudinis ad praedicandum est actualis praedicatio. Haec fit per actum non formaliter, et expresse, sed virtualiter et aequipolenter disjunctivum. In actuali praedicatione non conservatur universalitas. Universale dividitur adaequate in quinque species. Praedicata assumptiva neque de facto, neque de possibili constituunt novam speciem. Dicam quomodo constituentur quinque universalis species, et universale communissimum, seu genus sumum? Omnes quinque species sunt essentialiter signate talis: nempe genus, species, differentia, proprium et accidens. Contingenter vero species exercite. Universale communissimum est essentialiter tale signate, genus vero contingenter exercite. Sed jam scire amas: Utrum quinque universalis species sint infimae? Dico 1°. Species universalis phisice sumptae non sunt infimae. Dico 2°. Species universalis logice sumptae si sumantur per sola aptidune v.g. ad praedicandum sunt infimae. Dico 3°. et singulariter; universalis species si abstrahantur ab omnibus formis universalis tam ad essendum, quam ad praedicandum logice sumptae sunt subalternae. Dico 4°. Species infimae earum specierum

subalternarum sunt triginta. Inferes: Ergo divisio universalis in quinque species non est adaequata. Concedo illationem. Solum enim est adaequata si sumantur pro una tantum forma universalisante et sub uno tantum universali ad essendum, vel ad praedicandum, et in hoc sensu intellige volumus in resolutionibus suprapositis. In hac nova specierum structura omnes quinque universalis species subalternae sunt genera contingenter exercite: Qualibet harum specierum habet sub se sex species infimas logice diversas.

### Thesis 2<sup>a</sup>

#### Pro universalibus in specie

Genus optime definitur “Id, quod aptum est praedicari de pluribus in quid incomplete” in hac definitione definitur natura substrata in recto prout substat conceptui; et hic in obliquo prout substat ipsam naturam substractam in hypothesi, quod implicarent omnes species praeter humanam adhuc animal esset genus ad individua hominis. Genus potest habere sub se immediate individua, tam completa, quam incompleta, de his tamen praedicatur ut species. Species vel est praedicabilis, vel subjicibilis: haec definitur “Id quod subjicibilis [f.52v] soli generi”. Illa<sup>160</sup> vero sic “Id quod praedicatur de pluribus in quid complete”. Neque omnis species subjicibilis est praedicabilis, neque omnis species praedicabilis, est subjicibilis: Eadem species physica collocari potest sub duplici genere logice non subalternato. Neque eadem species physica sub duplici genere physico: Neque eadem species logica collocari potest sub duplici genere logice<sup>161</sup> non subalternato: Illud differt specie ab alio, quod includit praedicatum essenziale in alio, a quo specie differt, non inclusum. Individuum primae intentionis sic definitur “Id, quod est indivisum in se et divisum a quovis alio ultima divisione”. Secundae intentionis sic “Id, quod aptum est esse vel praedicari de uno tantum”: Quinque numeramus individui species. Non datur individuum vagum a parte rei. Differentiae individuantes non possunt esse universales. Differentia maxime propria consistit formaliter in ipsa enti[ta]te rei differentis. In modo praedicandi subsistententer cadit differentia generi, in modo vero essendi genus differentiae. Differentia prout est tertium praedicabile, sic definitur “Id, quod aptum est esse vel praedicari de pluribus in quale essentialiter”: Proprium ex vi nominis sic aptatur “Id, quod aptum est esse vel praedicari de pluribus in quale accidentaliter necessario” Omne proprium quarto modo, est quartum praedicabile et e contra. Dicam in quo sita sit convenientia proprii quarto modo. Quintum praedicabile definitur “Id, quod aptum est esse vel praedicari de pluribus in quale

<sup>160</sup> O copista corrigiu essa palavra riscando um “m” ao final.

<sup>161</sup> Antes dessa palavra ocorre uma correção. O copista risca a palavra “physice”.

contingenter”. *Accidens reale intrinsecum positivum vel negativum non potest esse quintum praedicabile pro esse actuali ante sui et subjectorum existentiam.*

### Thesis 3<sup>a</sup>

#### Pro termini et propositionis natura

Terminus logicus, qui definitur “*Id, in quod resolvitur propositio tamquam in praedicatum et in subjectum*” necessario debet esse significativus verbum est qua<sup>162</sup> nexus non habet rationem termini habet tamen prout est praedicatum. Propositionem prout est interpretis animi sic definimus “*Oratio significans, verum vel falsum*”. Non est pure apraehensiva. Est una simplex qualitas; si sit de extremo contingenter conjuncto<sup>163</sup> ex parte praedicati est contingens seu si extremum contingenter conjunctum sit ex parte subjecti; si vero propositio sumatur, prout est constitutiva<sup>164</sup> syllogismi in quo sensu dividitur proprie propositio, sic definitur “*Oratio affirmativa vel negativa alicujus de quopiam*”. Dividitur propositio ratione materiae, et bene in naturalem contingentem, et<sup>165</sup> impossibilem; ratione quantitatis, in universalem, particularem, indefinitam, et singularem: ratione tandem qualitatis in affirmativam, et negativam – Oppositio propositionum<sup>166</sup>; quae etiam vocatur complexa, sic exponitur “*Repugnantia duarum propositionum eodem subjecto, praedicatoque constantium secundum affirmationem et negationem*”: Dividitur adaequate oppositio in contrariam et contradictoriam. Oppositio contradictoria sic explicatur “*Repugnantia maxima duarum propositionum secundum affirmationem et negationem*”. Contraria vero sic “*Repugnantia mediata duarum propositionum secundum affirmationem, et negationem*” Hinc scies 1<sup>o</sup> duas contradictorias nec simul veras nec simul falsas esse posse<sup>167</sup>; duas vero contrarias posse esse simul falsas licet non simul veras. Scies 2<sup>o</sup> duas subcontrarias non posse esse simul falsas; nec tamen hinc inferes dari inter illas rigorosam oppositionem: Ex affirmativa de praedicato infinito ad negativam de praedicato finito, et e contra sicut a divisis ad conjuntas, et a conjunctis, ad divisas valet mutua consecutio. Aliquam tamen patiuntur exceptionem, hujusmodi consecutiones<sup>168</sup>, quam interroganti libenter

<sup>162</sup> No manuscrito consta um *m* no final do *qua*.

<sup>163</sup> A letra “c” no meio da palavra *conjunto*, no manuscrito e na transcrição diplomática, está sobrescrita entre as letras “u” e “t”. Parece ter sido uma correção posterior.

<sup>164</sup> Mais da metade dessa palavra foi cortada pela digitalização, portanto não há certeza sobre sua correta transcrição.

<sup>165</sup> Parece haver sinal de correção marcando um x sobre o “t” de “et”

<sup>166</sup> Após essa palavra é riscada a frase *eodem subjecto* indicando uma correção.

<sup>167</sup> Ao final da palavra há um *nt* riscado indicando uma correção. O *possent* indica 3<sup>a</sup> pessoa do plural, mas o *posse* com a correção do copista indica infinitivo.

<sup>168</sup> No manuscrito e na edição diplomática há uma inversão do *s* com o *e*, o que destoa da anterior ocorrência desta palavra. Portanto, corrigimos nesta edição.

dabimus. Conversio definitur “commutatio extremorum enuntiationis servata, qualitate, et veritate” universalis negativa convertitur in totum [f.53r] et in partem. Affirmativa in partem, et non in totum. Particularis affirmativa convertitur in totum; negativa vero neque in totum, neque in partem. Circa regulas aequipolentiae prima est negatio posita ante<sup>169</sup> subjectum alicujus propositionis<sup>170</sup> eam reddit aequipolentem suae contradictoriae. 2<sup>a</sup> est. Negatio posita post subjectum alicujus propositionis universalis eam reddit aequipolentem suae contrariae. 3<sup>a</sup> (*eam reddit aequippollentiam*)<sup>171</sup> Negatio posita ante, et post subjectum unius subalternantis suae subalternatae, et unius subalternatae eam reddit aequipolentem subalternantae. Inter subcontrarias non datur propria aequipolentia. Pro Coronide adverte huc usque dicta, sicut infra dicenda, intelligenda esse de propositionibus simplicibus, quas vocant de inesse de quibus tantum egit Philosophus.

#### Thesis 4<sup>a</sup>

##### Pro natura, divisione, et forma syllogismi

Consequentia, quae est pars syllogismi, et definitur “Oratio in qua aliquid ex aliquo colligitur” dividi solet 1<sup>o</sup> in puram, et non puram: 2<sup>o</sup> in bonam, et vitiosam; duplex potenti assignabimus documentum ad discriminandum bonam a vitiosa consequentia; ex falso potest sequi verum; non ex vero falsum. Ex impossibile et contingenti potest sequi necessarium non e contra. Et argumentatio<sup>172</sup> definitur “Oratio in qua unum ex alio infertur” Dividi solet communiter (quidquid<sup>173</sup> sit utrum divisio sit rigorosa)<sup>174</sup> in Syllogismum, Entimema, Inductionem, Exemplum, Dilemma et Soriten. Syllogismus definitur “Oratio in qua quibusdam positis aliud quidpiam ab his quae posita sunt necessario evenit eo quod haec sunt” Omnis ac solus Syllogismus<sup>175</sup> perfectus est argumentatio formalis; caeterorum membrorum distinctiones petenti libenter dabimus. Iam scitum puto vim syllogisticam talem esse ut concessis praemissis negari non possit consequentia. Controvertia<sup>176</sup> est unde vires accipiat tanta vis. Accipe<sup>177</sup>: Vis syllogistica remote fundatur in illo primo principio “Idem non potest simul esse, et non esse”

<sup>169</sup> Esta palavra foi posta acima da palavra *post* (após) riscada indicando correção.

<sup>170</sup> Após essa palavra há o vocábulo *universalis* cortado.

<sup>171</sup> Frase posta como nota marginal.

<sup>172</sup> No manuscrito não está totalmente claro que seja essa palavra, mas tudo leva a crer que seja *argumentatio*, por conta da definição posterior.

<sup>173</sup> Possível desenvolvimento da abreviação *qq*. Há a possibilidade de ser *quamquam*, no entanto a tradução não parece ter tanto sentido

<sup>174</sup> Convertemos a parênteses o sinal gráfico / que originalmente envolvia a frase

<sup>175</sup> Originalmente no manuscrito, após essa palavra há o vocábulo *definitur* riscado, indicando correção.

<sup>176</sup> Nessa palavra a sílaba “tro” está sobrescrita.

<sup>177</sup> Não fica claro se essa palavra sobrescrita vem antes ou depois do ponto.

Proxime vero in illis aliis Dialecticis familiaribus “Dici de omni” “Dici de nullo” quod intellige de primis quattuor modis primae figurae, a quibus regulantur caeteri. Syllogismi qui dicuntur expositoris regulantur ab illis principiis “Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se” et “quando unum est idem alicui tertio cui alterum non est idem ea duo non sunt eadem inter se”: Si quaeras quid sit majus, quid minus extremum; sicut et quae majus, et quae minus praemissa? Faciam satis. Sed jam amas, quid sit forma syllogistica, scire? Ex modo, et figura conflatur. Figura est “extremorum cum medio ad aliquid concludendum apta collocatio” Modus aut est “Sumptionum ad conclusionem colligendam apta secundum quantitatem et qualitatem complicatio” et hinc formae syllogisticae accipe? “apta terminorum, et propositionum ad (*definitionem*)<sup>178</sup> concludendum dispositio” Tres tantum figuras admittimus, quarta et Galenica rejecta<sup>179</sup>; novendecim modos ad concludendum utiles<sup>180</sup> adstruimus. In prima figura dantur quattuor modi directe; quinque vero modi indirecte concludentes. In secunda quattuor et in tertia sex modi directe concludentes. Si quaeras: Utrum in secunda et tertia dari possit aliquus modus indirecte concludentes non potest; omnes modos indirecte concludentes in prima sicut et directe concludentes in secunda et tertia reducam ad primos quattuor primae figurae, vel per reductionem ostensivam, vel per deductionem ad impossibile; nobis tandem non assignabitur conclusionem cui non praebeamus medium utile ad illam probandum.

#### Thesis 5<sup>a</sup>

#### Pro signis et topicis

Signum in communi definitur “Id, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat” includit essentialiter duplicem respectum. Hi respectus sunt transcendentes. Dantur actualiter in signo [f.53v] etiam quando actu non ducit potentiam in cognitionem. Signum formale definitur “Id quod non prius cognitum ducit potentiam in cognitionem” Species impraesae sunt signa formalia in actu primo. Instrumentum elevatum concurrens loco speciei est signum formale in actu primo respectu sui, et alterius objecti ad cuius cognitionem concurrat. Convertitur hic famosa, pariter et fumosa quaestio: Utrum phantasma<sup>181</sup> expressum fumi sit signum formale in actu primo ignis respectu intellectus? Affirmative. Signum

<sup>178</sup> Nota marginal.

<sup>179</sup> No manuscrito esta palavra está representada por algo semelhante a *icta*, conforme transcrevemos na edição diplomática. Considerando que muitas vezes o *i* faz a vez do *j* e vice versa, podemos imaginar algo como *jcta*. O que não estaria tão distante do *rejecta* que propusemos, e que faz sentido na frase.

<sup>180</sup> O escritor cortou um “inu”, anterior à palavra, com um traço horizontal, mas ele puxa para cima o “u”, dando a entender que ele corrigiu a própria correção. Além disso, a palavra *tiles* não faria sentido. Por isso optei por não suprimir o *u*.

<sup>181</sup> Palavra cortada pela versão digitalizada.

instrumentale definitur “Id quod prius cognitum ducit potentiam in cognitionem” Signum naturale definitur “Id quod significat ex natura sua”. Causa elevabilis sumpta cum elevatione vel sub illa, vel cum respectu ad illam est signum naturale effectus<sup>182</sup>, ad quem producendum est elevabilis. Quaelibet entitas est signum naturale omnium rerum. Signum ex instituto definitur “Id quod significat ex voluntate alterius”. Consistit formaliter in impositione: Haec consistit in solo actu voluntatis. Utrum aut signum ex instituto includat essentialiter tertium respectum ad voluntatem placet contra fere omnes negare. Nomen et Verbum sunt signa naturalia, et ex instituto diverso modo sumpta. Quaeres pro Coronide: Utrum possibilis sit creatura essentialiter indeputabilis? Affirmative; Syllogismum secundum materiam distribuitur adaequate in Demonstrativum, Dialecticum, Sophisticum, et Pseudographum. Demonstrativus Dialecticum, Dialecticus Pseudographum, Pseudographus Sophisticum<sup>183</sup>, in nobilitate excedit: Ex praemissis homogeneis sequitur conclusio similis: Ex heterogeneis vero semper sequitur deterior in conclusione: Ex praemissis necessariis putatis probabilibus sequitur conclusio probabilis. Ex praemissis probabilibus vero putatis necessariis conclusio emergit Pseudographa: Ex praemissis naturalibus conclusio supernaturalis. Et ex supernaturalibus deduci potest conclusio naturalis. Quaeres tandem, quae conclusio sequitur ex una praemissa probabili, et altera pseudographa sequitur conclusio sophistica.

---

<sup>182</sup> Palavra de difícil transcrição por algumas razões. 1. A palavra está abreviada como *äffus* ou *ëffus*. 2. O copista fez um X no “a” que cobriu toda a letra. 3. Esse X gerou acúmulo de tinta que compromete a leitura da palavra.

<sup>183</sup> Após essa palavra, originalmente no manuscrito há o vocábulo *Sophisticus* cortado.

**ANEXO C – TRADUÇÃO**

[17.51-54]

[f.51r]

Teses Lógicas

Às novas e esplendorosas estrelas do Império que reúnem todos os raios rutilantes de virtude

A saber

Os santos

Luís

e

Estanislau

Dirige o Reverendíssimo Padre e Sapientíssimo Mestre Bento da Fonseca da Companhia de

Jesus

Dedica

Antônio Dias da mesma Companhia

No Colégio do Maranhão da mesma Companhia no dia desta tarde

Questão Principal:

Foi maior o ornamento de santidade: em são Luís rejeitar o principado terrestre; ou em santo Estanislau aspirar com veemência o Céu?

[f.51v]

Em branco

[f.52r]

### Primeira tese

#### Universais em comum

Ao construir a matéria real do nosso Universal aderimos à sentença dos realistas, e obstinadamente propugnamos ser a matéria real do universal: “Um uno todo potencial objetivamente simples”. Daí concluímos que entre os graus metafísicos dos seres criados se dá uma distinção objetiva. Se perguntamos: pode haver entre os graus metafísicos criados a distinção formal a partir da natureza da coisa dos escotistas? Não pode. Se perguntamos novamente: Acaso ao menos a interessante distinção virtual intrínseca deve ser estendida às coisas criadas? Relego. A distinção real intencional também envolve isso. Suposta a distinção real intencional, um uno todo real intencional que existe por parte da coisa nem é e nem pode ser uma matéria comum apta ao universal. Consequentemente afirmamos: os preceitos de alguns escotistas não nos agrada, pois condenamos nos termos das implicações quaisquer universais independentes do intelecto. Acerca do universal tomado formalmente, assim perguntamos especialmente: alguma forma constitutiva é negativa? A resposta é negativa mesmo na opinião que se admite as negações. De fato, nós negamos constantemente as negações por parte da coisa contrários a todo ente positivo. Os compostos por acidente podem ser universais. A unidade de precisão e a aptidão do universal consiste no conceito. A identidade formal, que é um ato da aptidão para ser mesmo no quarto e quinto universal, consiste no conceito. A natureza do universal não se torna presente pelo ato identificativo. O ato da aptidão de predicar é uma predicação atual. Esta acontece por um ato não formalmente, e expressamente, mas virtualmente e equipolentemente disjuntivo. Na predicação atual não se conserva a universalidade. O universal é dividido adequadamente em cinco espécies. Os predicados assumidos nem conforme o fato nem conforme o possível constituem nova espécie. De que modo direi como são constituídas as cinco espécies do universal, o universal comuníssimo ou sumo gênero? Todas as cinco espécies são assinaladamente essenciais: a saber gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. São espécies, mas tomadas contingentemente exercidas. O universal comuníssimo é essencialmente assinalado, mas tomado contingentemente exercido é gênero. Mas ainda desejamos saber: se as cinco espécies do universal são ínfimas? Afirmo 1º: as espécies do universal tomadas fisicamente não são ínfimas. Afirmo 2º: as espécies do universal tomadas logicamente se são tomadas apenas pela aptidão, por exemplo, de predicar, são ínfimas. Afirmo 3º e singularmente: as espécies do universal se abstraídas de todas as formas universais tanto no ser quanto no predicar tomadas logicamente são subalternas. Afirmo 4º: as espécies ínfimas dessas espécies

subalternas são trinta. Conclui: Logo, a divisão do universal em cinco espécies não é adequada. Concedo a ilação. Com efeito, só é adequada se tomada em virtude de uma única forma universalizante e sob apenas um único universal no ser ou no predicar, e queremos que entenda nesse sentido as resoluções postas acima. Nesta nova estrutura de espécies, todas as cinco espécies subalternas do universal são gêneros contingentemente exercidos. Qualquer uma dessas espécies possui sob si seis espécies ínfimas logicamente distintas.

## Segunda Tese Universais em espécie

O gênero é bem definido: aquilo que se predica de muitos de forma incompleta. Nesta definição é definida a natureza subordinada na forma reta na medida em que subsiste no conceito; e assim na forma oblíqua na medida em que subsiste a própria natureza subordinada na hipótese de que se mesclassem todas as espécies exceto a humana, o animal ainda seria gênero aos indivíduos humanos. O gênero pode ter sob si de forma imediata tanto indivíduos completos quanto incompletos, sobre esses, no entanto, se predica como espécie. A espécie ou é predicável ou é sujeitável. Esta se define assim: aquilo que é sujeitável [f.52v] de um só gênero. Enquanto aquela se define assim: Aquilo que se predica de muitos de forma completa na coisa. Nem toda espécie sujeitável é predicável, nem toda espécie predicável é sujeitável. A mesma espécie física pode ser colocada sob dois gêneros, no sentido lógico, não subalternos. Nem a mesma espécie física sob dois gêneros no sentido físico. Nem a mesma espécie lógica pode ser colocada sob dois gêneros, no sentido lógico, não subalternos. Aquilo diferencia uma espécie de outra, que inclui o predicado essencialmente em outro não incluso, pelo qual difere a espécie. O indivíduo de primeira intenção assim se define: aquilo que é indiviso em si e dividido de qualquer outro pela divisão mais remota. O indivíduo de segunda intenção se define assim: Aquilo que é apto a ser ou ser predicado de apenas um. Contamos cinco espécies do indivíduo. Não se dá o indivíduo vago *a parte rei*. As diferenças individuantes não podem ser universais. A diferença mais característica consiste na própria entidade das coisas pelas diferenças. No modo de predicar, de forma subsistente, comporta a diferença de gênero, mas no modo de ser comporta o gênero da diferença. A diferença, na medida que é o terceiro predicável, se define assim: aquilo que é apto a ser ou de ser predicado de muito de forma essencial. O próprio, pela força do nome, se aplica assim: aquilo que é apto a ser ou de ser predicado de muitos necessariamente de forma accidental. Todo próprio no quarto modo é um quarto predicável e é o contrário. Direi em que consiste a conformidade do próprio no quarto modo. O quinto predicável se define: Aquilo que é apto a ser ou de ser predicado de muitos de forma

contingente. O acidente real intrínseco positivo ou negativo não pode ser o quinto predicável em virtude do ser atual anterior a ele [ao acidente] e a existência dos sujeitos.

### Terceira Tese

#### O termo e a natureza das proposições

O termo lógico que é definido como aquilo no qual a proposição se esclarece tanto no predicado quanto no sujeito. Necessariamente deve ser significativo o verbo “é” pelo qual o nexu não possui ----- do termo, no entanto possui à medida que é predicado. Assim definimos a proposição conforme seja uma intérprete da alma: “oração que significa o verdadeiro ou o falso”. Não é puramente apreensiva. É uma qualidade simples; se há a partir do mais remoto contingentemente unido por parte do predicado, então é contingente, ou se há o mais remoto contingentemente unido por parte do sujeito; mas se a proposição é tomada à medida que é a conclusão de um silogismo no qual assim se diz em termos mais apropriados uma proposição, é definida assim: “oração afirmativa ou negativa de algo sobre alguma coisa”. A proposição é bem dividida segundo a matéria em natural, contingente e impossível; segundo a quantidade em universal, particular, indefinida e singular; por fim, segundo a qualidade em afirmativa e negativa. A oposição das proposições que também é chamada complexa, assim é exposta: “Aversão entre duas proposições constando de mesmo sujeito e predicado segundo afirmação e negação. Se divide adequadamente a oposição em contrária e contraditória. A oposição contraditória é assim esclarecida: “Máxima aversão entre duas proposições segundo afirmação e negação. Mas a contrária é explicada assim: “Aversão mediana entre duas proposições segundo afirmação e negação. Daí conclus em primeiro lugar que duas contraditórias não podem ser nem simultaneamente verdadeiras e nem simultaneamente falsas; mas duas contrárias se permitem ser simultaneamente falsas, mas não simultaneamente verdadeiras. Conclus em segundo lugar que duas subcontrárias não podem ser simultaneamente falsas; mas daí inferes que não há uma oposição rigorosa entre elas: de uma afirmativa sobre um predicado indeterminado<sup>184</sup> até uma negativa sobre um predicado determinado, e em sentido contrário, assim como das divididas às unidas, e das unidas às divididas há uma consequência mútua. No entanto, permitimos algumas exceções a este tipo de consequências, que concederemos de bom grado a quem interroga. A conversão se define: “alteração dos extremos da enunciação, em que se conserva a qualidade e a verdade” a negativa do universal é convertido em todo [f.53r] e em

---

<sup>184</sup> Optamos por traduzir o tempo *Infinito* por indeterminado e não pelo seu cognato. Pois no latim, *infinito* é entendido com múltiplas acepções, mas no português geralmente se entende em termos de extensão, e não parece ser essa a intenção do autor.

parte. A afirmativa [é convertida] em parte, e não em todo. A afirmativa do particular é convertida em todo; mas a negativa nem em todo nem em parte. Acerca das regras da equipolência: a primeira é que a negação posta antes do sujeito de alguma proposição replica<sup>185</sup> o equipolente de sua contraditória. A segunda é que a negação posta depois do sujeito de alguma proposição universal replica o equipolente de sua contraditória (*replica a equipolência 2*)<sup>186</sup>. A terceira é que a negação posta antes e depois do sujeito de uma subaltertante de sua subalternada e de uma subalternada replica o equipolente subalternante. Entre as subcontrárias não ocorre uma equipolência própria. Tal como Coronis<sup>187</sup>, observa o que foi dito até aqui, assim como se compreenderá abaixo sobre as proposições simples, como chamam, sobre pertencer e<sup>188</sup> sobre o que apenas o Filósofo tratou.

#### Quarta tese

##### Natureza, divisão e forma do silogismo

A consequência, que é uma parte do silogismo, é definida “oração no qual algo é deduzido de outro”. Costuma ser dividido em pura e impura, e em boa e viciosa. De dois modos seguiremos o ensinamento para separar a consequência boa da viciosa: do falso pode se seguir o verdadeiro, não do verdadeiro o falso. Do impossível e do contingente pode se seguir o necessário, e não o contrário. E a argumentação é definida como “oração na qual uma coisa é inferida de outra”. Comumente costuma se dividir (qualquer que seja a divisão, que seja rigorosa) em Silogismo, Entimema, Indução, Exemplo, Dilema e Sorites. Silogismo se define “oração na qual postas certas [proposições]<sup>189</sup> necessariamente decorre outra coisa a partir delas pelo que elas são”. Todo e só o Silogismo perfeito é uma argumentação formal; aos que pedem, daremos com prazer as distinções dos outros membros. Acredito ser conhecida a tal força silogística em que a consequência não pode negar as premissas aceitas. A controvérsia é de onde as forças recebem tanta força. Recebe: a força silogística se funda remotamente naquele primeiro princípio “o mesmo não pode ser e não ser ao mesmo tempo”. No entanto proximamente naqueles outros Dialéticos familiares “o que se afirma de tudo” [e]<sup>190</sup> “o que se

<sup>185</sup> O verbo *reddi* possui múltiplos significados, o que exigiu uma escolha de tradução. Optamos por “replica”, pois Soares Lusitano utiliza o verbo *aequivalent*, que significa *equivale*. Portanto, das escolhas possíveis, replicar parece ter um sentido mais próximo de *equivaler*.

<sup>186</sup> Nota marginal.

<sup>187</sup> Coronide ou Coronis parece ser uma referência à mitologia grega. Trata-se da amante de Apolo, e mãe de Asclépio.

<sup>188</sup> Partícula adicionada pelo tradutor para a frase fazer sentido.

<sup>189</sup> Para que a tradução fizesse sentido, foi necessário acrescentar a provável palavra que o copista ocultou.

<sup>190</sup> Para que seja compreendido que se trata de dois princípios diferentes, optamos por inserir uma conjunção aditiva que não ocorre no documento original.

afirma de nada”. Entenda que a partir dos primeiros quatro modos da primeira figura os outros são regulados. Os silogismos que são chamados expositores são regulados por aqueles princípios: “os que são iguais a um terceiro são iguais entre si” e “quando um é igual a algum terceiro a quem o outro não é igual, então os dois não são iguais entre si”. Perguntas qual é o maior e qual o menor extremo, assim como qual é o maior e qual a menor premissa? Direi o suficiente. Mas ainda desejas saber o que é a forma silogística? É composta do modo e da figura. Figura é “a disposição apta a concluir algo com o médio dos extremos. O modo é “envolvimento<sup>191</sup> apto das premissas à conclusão deduzida segundo quantidade e qualidade”. Daqui compreende a [definição]<sup>192</sup> de forma silogística? “Disposição dos termos e das proposições (*definição*) apta a concluir”. Admitimos apenas três figuras, e a quarta Galênica é rejeitada. Asseguramos dezenove modos uteis a concluir. Na primeira figura se dá quatro modos que concluem diretamente, e cinco indiretamente. No segundo quatro e no terceiro seis modos que concluem diretamente. Perguntas: na segunda e terceira [figura] pode se dá algum modo que conclui indiretamente [?]<sup>193</sup> Não pode. Todos os modos que concluem indiretamente estão na primeira figura, assim como os que concluem diretamente estão na segunda e terceira reduzidos aos quatro [modos] da primeira figura, ou por redução ostensiva ou per redução<sup>194</sup> ao impossível. Por fim, nenhuma conclusão nos será atribuída sem que forneçamos um meio útil para prova-la.

#### Quinta tese

#### Signos e tópicos.

Signo em comum é definido como “aquilo que representa algo à potência cognoscente”, e inclui essencialmente um duplo aspecto. Estes aspectos são transcendentais. Se dão de forma atual no sinal [f.53v] mesmo quando o ato não conduz a potência ao conhecimento. O sinal formal se define como “aquilo que não sendo conhecido anteriormente conduz a potência [cognoscente] ao conhecimento”. As espécies impressas são sinais formais em ato primeiro. O

<sup>191</sup> De acordo com o dicionário de Raphael Bluteau *complicatio* tem o sentido de ação de dobrar, embrulhar, envolver.

<sup>192</sup> Há duas possibilidades de casos para *Formae Syllogisticae* que o coloca em uma posição sintática que muda o sentido da frase. Pela desinência da expressão podemos imaginar que ela está ou nominativo plural ou no genitivo singular. Se colocarmos a expressão antes do verbo “compreende”, a frase fica sem sentido. E se colocarmos depois já não seria nominativo, e sim acusativo, mas nesse caso a desinência deveria ser “as” se tratando de plural. Por isso inserimos a palavra “definição”, pois nesse caso o genitivo singular faria sentido. Além disso, logo em seguida ocorre a definição de forma silogística.

<sup>193</sup> Para que a frase ficasse mais inteligível, optamos por adicionar um ponto de interrogação que não está no manuscrito.

<sup>194</sup> No manuscrito ocorre *dedutione ad impossibile*, no entanto dedução ao impossível não existe, mas sim redução ao impossível. Por isso, optamos por traduzir desta forma.

instrumento elevado que se encontra no lugar da espécie é sinal formal no ato primeiro em relação a si e de outro objeto do qual se encontra o conhecimento. Ao mesmo tempo volta-se a famosa e nebulosa questão: o *phantasma* expresso do fumo é sinal formal em ato primeiro do fogo em relação ao intelecto? Afirmativo. Sinal instrumental se define como “aquilo que sendo conhecido anteriormente conduz a potência [cognoscente] ao conhecimento. Sinal natural se define como “aquilo que significa a partir de sua natureza”. A causa elevada assumida com elevação ou sob ela, ou com relação a ela é sinal natural do efeito, que é elevado para produzir. Qualquer ente é sinal natural de todas as coisas. Sinal por convenção se define como “aquilo que significa a partir da vontade de outro”. Consiste formalmente na imposição: esta consiste apenas em um ato de vontade. Mas se o sinal por convenção inclui essencialmente um terceiro em relação à vontade [nos] agrada negar contra quase todos. Nome e verbo são sinais naturais e por convenção assumidos de modo diverso. Perguntas diante de Corónis: é possível que uma criatura seja essencialmente inimputável? Afirmativo. O Silogismo segundo a matéria se divide adequadamente em Demonstrativo, Dialético, Sofístico e Pseudográfico. O Demonstrativo excede em nobreza o Dialético, o Dialético o Pseudográfico, e o Pseudográfico o Sofístico. Das premissas homogêneas se segue uma conclusão semelhante. Das heterogêneas se segue sempre uma conclusão mais fraca. Das premissas necessárias consideradas prováveis se segue uma conclusão provável. Das premissas prováveis, mas jugadas necessárias, emerge uma conclusão Pseudográfica. Das premissas naturais se segue uma conclusão sobrenatural. E das sobrenaturais pode ser deduzida uma conclusão natural. Perguntas, por fim: que conclusão se segue de uma premissa provável e outra Pseudográfica [?]<sup>195</sup> se segue uma conclusão Sofística.

---

<sup>195</sup> Adicionamos um ponto de interrogação que originalmente não está no manuscrito, pois entendemos que o sentido da frase fica melhor compreendido quando colocado o ponto de interrogação.