

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TRIÂNGULO MINEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

GUILHERME HENRIQUE BORIN

**OS ELEMENTOS DO DISCURSO EM FREI GASPAR DA MADRE DE DEUS: UMA
LÓGICA ARISTOTÉLICA NO *PHILOSOPHIA PLATONICA***

UBERABA

2024

GUILHERME HENRIQUE BORIN

OS ELEMENTOS DO DISCURSO EM FREI GASPAR DA MADRE DE DEUS: UMA
LÓGICA ARISTOTÉLICA NO *PHILOSOPHIA PLATONICA*

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

Orientador: Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques

UBERABA

2024

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

B739e Borin, Guilherme Henrique
Os elementos do discurso em Frei Gaspar da Madre de Deus: uma lógica
aristotélica no *Philosophia Platonica* / Guilherme Henrique Borin. -- 2025.
135 p. : il., fig.

Dissertação (Mestrado em Educação) -- Universidade Federal do Tri-
ângulo Mineiro, Uberaba, MG, 2025
Orientador: Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques

1. Educação - Brasil - História. 2. Filosofia - Estudo e ensino. 3. Filoso-
fia. I. Marques, Lúcio Álvaro. II. Universidade Federal do Triângulo Minei-
ro. III. Título.

CDU 37(81) (09)

OS ELEMENTOS DO DISCURSO EM FREI GASPAR DA MADRE DE DEUS: UMA LÓGICA ARISTOTÉLICA NO PHILOSOPHIA PLATONICA

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, 20 de fevereiro de 2024

Banca Examinadora:

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

Dra. Cláudia Regina Bovo
Universidade Federal do Triângulo Mineiro

Dr. Roberto Hofmeister Pich
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul



Documento assinado eletronicamente por **Lucio Alvaro Marques, Professor do Magistério Superior**, em 20/02/2025, às 15:44, 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 **CLAUDIA REGINA BOVO, Professor do Magistério Superior**, em 20/02/2025, às 15:46, 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 **Roberto Hofmeister Pich, Usuário Externo**, em 23/04/2025, às 18:15, 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.ufm.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1429672** e o código CRC **6733CD08**.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelas forças e oportunidades.

Ao professor Lúcio Alvaro Marques pelo comprometimento com o trabalho de orientação, por cada uma das indicações e pelo incentivo constante.

À Fundação CAPES, por dar condições para que esse trabalho fosse realizado.

Aos membros da banca, pela leitura atenciosa e avaliação dedicada.

À professora Renata Ferreira Costa, pela gentil contribuição.

Aos familiares e amigos, pelo apoio indispensável e convivência enriquecedora.

RESUMO

A presente pesquisa se insere nos estudos sobre a história da educação brasileira, particularmente enfocando o ensino de filosofia no período colonial. Temos como tema, o ensino de filosofia empreendido por Frei Gaspar da Madre de Deus, registrado em um manuscrito intitulado *Philosophia Platonica* do ano de 1748. O segundo capítulo do livro sexto do primeiro tratado desse manuscrito é tomado como objeto de pesquisa. Alí encontramos os conceitos de nome, verbo e oração sendo discutidos por Frei Gaspar. Nesse sentido, o problema que levantamos é o seguinte: quais as concepções subjacentes às discussões sobre o nome, o verbo e a oração em Frei Gaspar da Madre de Deus? Para responder a esse questionamento, usamos, como aportes metodológicos: a pesquisa bibliográfica, a crítica textual e a análise doutrinal. Por isso, dividimos o presente trabalho em três partes. Na primeira, situamos o nosso objeto em seu contexto histórico e na discussão bibliográfica. Na segunda, fizemos uma análise paleográfica do manuscrito com base na crítica textual. Na terceira, empreendemos a análise doutrinal do conteúdo do manuscrito. A partir desse percurso, concluímos que Frei Gaspar manifesta a forma de produção do conhecimento de sua época; trata sob perspectivas diversas os conceitos que aborda e; bebe diretamente da tradição aristotélica de seu tempo, mas a reelaborando ao seu modo, isto é, sintetizando-a com autores de pensamento anti-aristotélico.

Palavras-chave: História da educação; ensino de filosofia; filosofia colonial.

ABSTRACT

This research is part of studies on the history of brazilian education, particularly focusing on the teaching of philosophy in the colonial period. Our theme is the teaching of philosophy undertaken by Friar Gaspar da Madre de Deus, recorded in a manuscript entitled *Philosophia Platonica* of 1748. The second chapter of the sixth book of the first treatise of this manuscript is used as the object of research. There we find the concepts of name, verb and oration being discussed by Friar Gaspar. In this sense, the problem we raise is the following: what are the conceptions underlying the discussions about the name, the verb and the oration in Friar Gaspar da Madre de Deus? To answer this question, we use, as methodological contributions: bibliographical research, textual criticism and doutrinal analysis. Therefore, we divided this work into three parts. First, we situate our objet in its historical context and in the bibliographical discussion. In the second, we carried out a paleographic analysis of the manuscript based on textual criticism. In the third, we undertake the doutrinal analysis of the content of the manuscript. From that route, we conclude that Friar Gaspar manifests the way of knowledge production of this time, treats the concepts he aproaches from different perspectives and draws directly from the aristotelian tradition of his time, but re-elaborating it in his own way, that is, synthesizing it with authors of anti-aristotelian thought.

Keywords: history of education; teaching of philosophy; colonial philosophy.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Gaspar da Madre de Deus, <i>Philosophia Platonica</i> , fol. 360-361.....	51
Figura 2 -	Assinatura.....	55
Figura 3 -	Memórias para uma História da Capitania de São Vicente.....	55
Quadro 1 -	Esquema do capítulo sobre o nome, o verbo e a oração.....	65

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	GASPAR DA MADRE DE DEUS: SEU MOSTEIRO, SUA VIDA E A QUESTÃO SOBRE SUA FILOSOFIA.....	17
2.1	O <i>MONASTERIUM FLUVII JANUARIENSIS</i> : O ENSINO DOS BENEDITINOS NO SÉCULO XVIII.....	17
2.2	O <i>FRATER GASPAR A MATRE DEI</i> : TRAÇOS BIOGRÁFICOS DO FILÓSOFO.....	26
2.3	O <i>STATUS QUAESTIONIS</i> : VISÕES E REVISÕES EM TORNO DA FILOSOFIA GASPARIANA.....	29
3	O MANUSCRITO FILOSÓFICO: GÊNESE, ESTRUTURA E SIGNIFICADO.....	46
3.1	O <i>CURSUS PHILOSOPHICUS</i> : VESTÍGIOS DO ENSINO NOS TRAÇOS PALEOGRÁFICOS.....	46
3.2	A <i>DIVISIO TEXTUS</i> : SEQUÊNCIA DIDÁTICA E METODOLOGIA DE ENSINO.....	61
4	OS ELEMENTOS DO DISCURSO: A LÓGICA ARISTOTÉLICA EM FREI GASPAR DA MADRE DE DEUS.....	74
4.1	A <i>EXPLANATIO DEFINITIONIS</i> : AS CONCEPÇÕES SOBRE OS ELEMENTOS DO DISCURSO.....	76
4.2	A <i>TRADITIO PHILOSOPHICA</i> : NO RASTRO DAS CONCEPÇÕES DE FREI GASPAR.....	90
4.3	A <i>INTENTIO AUCTORIS</i> : UMA SÍNTESE PROVISÓRIA SOBRE A FILOSOFIA GASPARIANA.....	103
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
	REFERÊNCIAS.....	111
	ANEXO A - EDIÇÃO DO CAPÍTULO SOBRE O NOME, O VERBO E A ORAÇÃO.....	121
	ANEXO B - LISTA DE DIFERENÇAS PALEOGRÁFICAS.....	130
	ANEXO C - QUADRO DE COMPARAÇÃO ENTRE A ANOTAÇÃO E A ASSINATURA.....	131
	ANEXO D - QUADRO COMPARATIVO DE CALIGRAFIAS.....	132

1 INTRODUÇÃO

O historiador Marc Bloch (2002, p. 63) afirma que “a ignorância do passado não se limita a prejudicar a compreensão do presente; compromete, no presente, a própria ação”. Ciência prática, a História nos permite *pensar historicamente* o presente com as experiências pretéritas, porquanto constitui a condição não só da nossa compreensão do passado, mas também da construção do conhecimento no presente. Daí a insistência de Bloch (2002) sobre a necessidade de voltar-se para o passado a partir dos problemas atuais, a fim de encontrar respostas, ou melhor, reflexões que forneçam alguma orientação no tempo. Não alheio à busca dessa orientação, este trabalho se insere no campo da História da educação brasileira, especialmente no que tange ao ensino de filosofia. O que motiva a pesquisa são alguns dos aspectos problemáticos dessa educação no seu percurso temporal, onde se entrelaçam o passado e o presente.

O primeiro aspecto se encontra no âmbito da historiografia sobre a educação no período colonial, onde há uma ênfase quase exclusiva na atuação dos jesuítas, legando ao esquecimento outras ordens religiosas. Entre elas, beneditinos, franciscanos e carmelitas se inseriram de modo multiforme no projeto colonizador, na educação e no ensino de filosofia na América Portuguesa, como demonstra a produção intelectual diversificada de escritos coloniais (Marques, 2023a). A notável escassez de estudos sobre o papel desempenhado especificamente pela ordem beneditina nesse contexto fica clara no balanço historiográfico realizado por Barboza (2020). Salvo raras exceções, quando essa ordem religiosa é mencionada na historiografia, a análise é bastante superficial. Consequentemente, corremos o risco de pensar que, durante o período colonial, somente os jesuítas marcaram o Brasil com sua presença.

Não se trata, aqui, de questionar a suposta hegemonia da ordem jesuítica, mas reconhecer que ela não foi a única atuante na colonização e na educação empreendida no bojo desse processo. Infelizmente, a imagem de uma educação e filosofia colonial uniforme, monolítica, predominada por uma única corrente filosófico-religiosa, se tornou um modelo repetido fastidiosamente em textos acadêmicos e aulas escolares. Trata-se, porém, de uma simplificação do passado, o que, por consequência, compromete a construção do conhecimento no presente.

Esse malfadado simplismo, no entanto, é fruto da nossa negligência em recuperar os textos inéditos produzidos no Brasil que foram esquecidos sob os escombros dos tempos. Ao nosso ver, esse apagamento se radica numa atitude cultural ainda disseminada no presente.

Assim, adentramos na discussão do segundo aspecto problemático de nossa educação. Observamos que, no âmbito do ensino de filosofia atual, há certa tendência de preterir as produções culturais brasileiras e voltar-se para filósofos europeus. Essa tendência estaria associada fortemente à lógica da colonialidade presente em nosso país¹. Assim, podemos explicar a negligência com relação aos textos inéditos do ensino de filosofia no período colonial pelo desinteresse em relação a nossa própria história resultante da perspectiva eurocêntrica que, por sua vez, constitui um resquício do próprio processo de colonização (Jesus, 2021).

O caráter eurocêntrico do ensino vigente é também atribuído, com certa razão, ao passado, mas exagerando sua intensidade de forma infundada, o que leva às consequências nocivas para as pesquisas atuais. De fato, a historiografia tradicional sobre o ensino de filosofia no período colonial chegou a considerar que, em contraste com os grandes vultos europeus, essa filosofia nem sequer existe (Romero, 1878). Quando não chega a esse extremo, afirma, de modo depreciativo, que nossos “pensadores” se limitaram a reproduzir ideias da Europa e, devido a esse mimetismo, não são dignos de nenhum interesse (Bezerra 1979; Cruz Costa, 1956). Aqui temos mais um caso em que passado e presente se entrecruzam na intricada problemática que permeia a nossa educação.

O resultado dessa conjuntura é a legitimação do *status quo* da educação no país, consequentemente, adentramos na discussão de outro aspecto. Que a educação brasileira se encontra, muitas vezes, em situação precária se tornou um lugar-comum. No entanto, na busca de encobrir a negligência de seus responsáveis, surge, ora ou outra, o argumento da juventude imatura de nossas instituições, particularmente, do ensino superior. Afirma-se que essa categoria de ensino surge com as universidades somente a partir do século XX. Mas para fundamentar essa justificativa é preciso lançar uma densa nebulosidade sobre a história do ensino no período colonial (Marques, 2021). Fica claro a partir desses pontos, como a historiografia é, verdadeiramente, o espelho em que se reflete os nossos problemas presentes (Rodrigues, 1957) e como, ao mesmo tempo, esses problemas emergem do tecido dos acontecimentos pretéritos.

Na contramão dessas perspectivas reducionistas, é preciso salientar que outras confrarias religiosas, além dos jesuítas, fundaram seus colégios no sentido de assegurar a educação de seus adeptos ou mesmo de leigos em nosso território. Que os professores de tais

¹ Cabe destacar que entre as iniciativas que buscam a ruptura com essa tendência está o projeto de pesquisa *Studia Brasiliensia: política e história do ensino de filosofia no Brasil*, no qual esse trabalho se insere, assim como outros na mesma linha.

ordens religiosas produziram uma filosofia que pode ser considerada brasileira, na medida que, mesmo recorrendo à tradição europeia, não é possível filosofar se desligando completamente do passado (Marques, 2023a). Enfim, que essa filosofia foi produzida no âmbito do ensino superior, em nada ínfero às grandes universidades ibéricas da época (Marques, 2018).

É preciso, de fato, enfatizar essas características na medida que a educação filosófica de nível superior no Brasil colonial é assunto pouco estudado. Até onde sabemos, essa forma de ensino era diversificada tanto em termos de seus veículos institucionais quanto em sua distribuição geográfica². Os jesuitas institucionalizaram o seu modelo educacional em colégios presentes no Rio de Janeiro, Olinda, Maranhão, Pará, Recife e São Paulo (Leite, 2020). Por sua vez, os beneditinos fizeram o mesmo em Salvador, Rio de Janeiro e Olinda (Luna, 1947). Os franciscanos se concentraram no Rio de Janeiro (Titton, 1970) e no Grão-Pará (Marques, 2018), já os carmelitas estavam presentes na região do Grão-Pará e Maranhão (Marques, 2018).

É nessas instituições religiosas disseminadas em rede para a promoção de seus saberes que foram produzidas uma série de obras filosóficas. Mas, apesar do conteúdo filosófico, a forma desses escritos foi determinada diretamente pelo seu propósito pedagógico. Assim, torna-se patente ao longo desse trabalho que esse tipo de filosofia não pode ser compreendido abstraindo o seu contexto educacional, nem esse ensino pode ser analisado sem levar em conta os conteúdos filosóficos que o materializam. Esses conteúdos se enquadram geralmente no campo da lógica, da física e da metafísica. No caso da lógica, a sua relação com o ensino do período é ainda mais fricante, visto que essa ciência versa justamente sobre os procedimentos usados para conhecer. Portanto, no cerne dessas produções encontramos não apenas ideias e reflexões, mas uma mentalidade que molda a educação da época e as propostas educacionais cujos reflexos são visíveis através dos textos.

Essas propostas, ao que tudo indica, articulam aspectos locais e globais, como se evidencia ao longo deste trabalho no caso dos beneditinos. Trata-se, assim, de um modo de ensino que apresenta semelhanças significativas com universidades europeias, apesar das diferenças resultantes de uma aplicação multiforme em vista da realidade social local. Isso se mostra particularmente importante para nós, hoje, pois nos permite explorar sistemas de ensino consolidados numa região politicamente periférica, mas que, no quesito educacional, se apresenta em pé de igualdade diante das áreas centrais.

² Adotamos a divisão regional vigente a partir de 1709.

Além disso, apesar das semelhanças entre as fontes quanto ao seu uso pedagógico, nem sempre as obras foram moldadas pelo mesmo gênero textual. Entre os jesuítas encontramos as teses ou *conclusiones*, isto é, trabalhos de final de curso elaborados pelo professor para que os alunos os defendessem (Marques, 2018). São escritos forjados para a arguição e caracterizados por uma extrema concisão e especialidade temática. Fora do âmbito jesuítico, isto é, entre carmelitas, franciscanos e beneditinos, o gênero textual corrente era o *Cursus Philosophicus*. As obras desse último tipo sistematizam análises exaustivas que cobrem uma ampla diversidade temática.

Essas diferenças textuais manifestam modelos de ensino distintos e, em que pese a relevância de suas produções para a História da Educação no período, em sua maioria tais textos encontra-se ainda em estado de ineditismo. Esse óbice não pode ser transposto sem pesquisas de caráter multidisciplinar que abarquem a complexidade dos objetos em questão. Como se não bastasse, o desconhecimento da existência mesma das fontes contribuiu para alargar a lacuna existente em nossa ideia de educação colonial, marcada, como dissemos, por interpretações deturpadas. Nessa situação, nossa visão historiográfica se estagnou e continua a reproduzir a opinião comum de que haveria simplesmente um ensino jesuítico visando fins meramente catequéticos e que, em termos de produção filosófica, não haveria àquela altura nada de interessante.

Em meio as confrarias religiosas presentes na América Portuguesa que se destacaram no ensino filosófico nesse contexto se encontra, como já assinalamos, os monges de São Bento. A ordem de São Bento, fundada no século VI, traz em seu bojo uma longa tradição educacional que percorre todo o período medieval e moderno. Ao se estender para a colônia os monges beneditinos sistematizaram um modelo de ensino no Brasil através da fundação de colégios e implementação de cursos filosóficos, cujas produções escritas carecem de maior interesse e aprofundamento científico.

Entre os professores beneditinos que atuaram nos colégios brasileiros durante o período colonial, Frei Gaspar da Madre de Deus (1715-1800) assumiu importantes funções na província do Rio de Janeiro. Gaspar nasceu em São Vicente, recebeu o noviciado na Bahia e, após viagem a Portugal, foi transferido para o Mosteiro do Rio de Janeiro em 1743, onde ensinou filosofia e em 1749 recebeu o título de doutor (Taunay, 1920a). O fruto de seu magistério trata-se de um manuscrito de sua autoria, intitulado *Philosophia platonica seu cursus philosophicus, rationalem, naturalem et transnaturalem philosophiam, sive Logicam, Physicam et Metaphysicam completens*, cuja data é de 1748. Este documento constitui uma

das fontes mais importantes para as pesquisas no campo da História do ensino filosófico no período colonial.

A obra monumental é dividida em dois tomos, um de lógica e outro de física (filosofia natural). A parte de lógica, com 434 fólhos³, se subdivide em sete livros, abrangendo os temas e conceitos mais variados dessa ciência. Nesse sentido, a proposta desse trabalho é investigar os conceitos lógicos de “nome”, “verbo” e “oração” presentes nas construções teóricas de Frei Gaspar. Esses conceitos são abordados no Livro 6 (*liber sextus*) do tratado de lógica, composto de cinco capítulos, entre os quais, o segundo, o qual é intitulado *De nomine, verbo et oratione* (sobre o nome, o verbo e a oração). O capítulo em questão, que será nosso objeto de análise, se constitui de 6 fólhos, mais especificamente, do fólho 360 ao 365.

Tendo em vista tais conceitos expostos por Gaspar da Madre de Deus, objetivamos nesse estudo responder ao seguinte problema: quais as concepções subjacentes à filosofia de Frei Gaspar da Madre de Deus ao discutir as definições e questões envolvendo as noções de nome, verbo e oração? Para responder a esse questionamento foi necessária a edição da supracitada parcela do manuscrito, a tradução e análise da mesma, o que contribuirá para torná-lo acessível a um público mais geral, bem como, irá à contramão de uma corrente historiográfica tradicional que se focou exclusivamente no papel dos jesuítas na educação e de um modelo de ensino de filosofia voltado para autores europeus sob a égide do pensamento colonizado. Ao nosso ver, tais contribuições são significativas do ponto de vista da relevância científica e social da pesquisa.

Das exigências impostas pela proposta procede diretamente o panorama metodológico deste trabalho. Nesse sentido, a pesquisa aqui apresentada é documental e de abordagem qualitativa. Esse tipo de pesquisa vale-se de materiais que ainda não foram tratados analiticamente (Gil, 2008). Ora, pretendemos realizar a análise das concepções subjacentes à filosofia de Frei Gaspar. Para tanto, é preciso consultar a obra do filósofo. Contudo, trata-se, como dissemos, de um manuscrito inédito⁴. Consequentemente, foi preciso realizar a edição e tradução de uma de suas partes. Assim, usamos das técnicas da crítica textual, ou seja, da reconstituição e edição de textos, explicitadas por Blecua (1983), Cambraia (2005), Berwanger e Leal (2008).

Cabe aqui pontuar que o manuscrito de Frei Gaspar está em latim, com uma caligrafia distinta da nossa e usa abundantemente de taquigrafia (a técnica de abreviações usual da

³ Utilizamos o termo “fólhos” como sinônimo de páginas, pois no manuscrito a numeração se encontra à margem de cada página, não constando a numeração das folhas (fólhos propriamente ditos).

⁴ O primeiro livro do manuscrito será publicado por Pich com a ajuda da transcrição feita por Carlos Lopes de Mattos e confrontação com o original.

época). Trata-se de um *corpus* monotestemunhal, ou seja, só existe uma versão do texto (*codex unicus*). Isso dispensa o procedimento crítico-textual de reunir todas as versões recebidas e de compara-las exaustivamente em busca de certa aproximação do texto original (*recensio*). O manuscrito em questão, é acessível através de uma versão xerografada e digitalizada, consequentemente está em preto e branco, e mostra a parte do manuscrito que é nosso objeto de edição e análise. Essa parte está relativamente em bom estado de conservação e visualização, ainda que seja de difícil legibilidade.

A edição seguiu as seguintes etapas conforme exigidas pelo processo de crítica textual:

1) A princípio, fizemos a edição diplomática, que consiste numa transcrição conservadora de todos os elementos textuais do original (abreviações, pontuações, paragrafação, etc). Trata-se de reproduzir o manuscrito em sua configuração material, com a máxima fidelidade. Obviamente, recorreremos nesse processo a uma série de adaptações gráficas.

2) Em seguida se fez, com base nessa edição diplomática e na versão digitalizada, a edição crítica, ou seja, realizamos uma série de modificações para tornar o texto mais compreensível para leitores modernos, eliminando incorreções, adaptando a pontuação, decodificando os sinais abreviativos, bem como, suprimindo ou introduzindo elementos textuais através de conjeturas. Essas conjeturas, porém, são feitas em parcelas do texto corroídas ou de difícil leitura a partir do contexto, do pensamento do autor, do estilo de escrita do manuscrito (*usus scribendi*). Para tanto foi preciso elaborar uma tabela de abreviações e atentar-se para a caligrafia do autor a fim de descobrir padrões. Nesse sentido, é mister observar que as técnicas de crítica textual não dão uma fórmula pronta e acabada para transcrições e edições, ou seja, cada texto antigo exige, em certa medida, estratégias próprias e específicas que decorrem das singularidades do manuscrito. Nessa edição, contudo, ainda preservamos a língua original do documento, o latim.

3) Enfim, realizamos a tradução modernizada, ou seja, uma tradução portuguesa a partir do texto latino reconstituído. A tradução permite que o texto seja colocado a disposição de um público mais geral. Em caso de dúvidas acerca da tradução dos vocábulos latinos, utilizamos o dicionário do início do século XVIII escrito por Raphael Bluteau (1712-1728), cuja relevância é de ser coetâneo de Frei Gaspar da Madre de Deus (1715-1800). Essa tradução conta com um aparato crítico, através de notas de rodapé, indicando, em caso de necessidade, as modificações mais significativas, as traduções de maior complexidade, dados sobre autores citados e as justificativas para as reconstruções conjecturais. Esse procedimento é necessário

para garantir a inteligibilidade do texto ao leitor moderno e, concomitantemente, manter a fidelidade ao pensamento do autor, a sua linguagem e aos conceitos utilizados.

Uma vez editado e traduzido, o texto, enquanto fonte histórica documental, foi usado como objeto de análise na esteira do método histórico-cultural. Para tanto, porém, foi preciso entender o motivo que originou o texto, o perfil de leitor esperado, a questão que busca responder, bem como situá-lo em seu contexto histórico (Marques, 2023a). De fato, Becellar (2008) afirma que o estudo com fontes documentais exige necessariamente a contextualização histórica, no sentido de entender, em quais condições e com quais propósitos o documento foi produzido. Essa contextualização foi fruto da pesquisa bibliográfica, que conforme Becellar (2008) é importante para delinear o contexto histórico. Não dispensamos, porém, o recurso às fontes documentais, quando necessário. Portanto, selecionamos e interpretamos os dados contextuais para a compreensão do manuscrito, seu autor e o pensamento deste.

A princípio, esse procedimento foi realizado para a compreensão diacrônica do processo histórico de atuação dos beneditinos no Brasil, especialmente no ensino filosófico realizado no colégio beneditino do Rio de Janeiro. Após a descrição e articulação de dados de caráter geral, foi possível realizarmos o estado da arte para compreender as interpretações de diversos comentadores acerca da filosofia de Frei Gaspar, o que nos deu um panorama dos conhecimentos construídos sobre sua figura histórica e seus pensamentos. Consequentemente essa revisão sistemática serviu para direcionar algumas discussões no empreendimento da análise.

Em seguida, seguimos os procedimentos típicos da crítica textual para apresentação de edições, portanto, lançamos mão da descrição exaustiva das características extrínsecas e intrínsecas do manuscrito, como, por exemplo, sua história, gênero textual, seus usos, sua estrutura, temas abordados, e outros detalhes relevantes para apreciação crítica da obra. Esse procedimento exigiu a observação atenta da edição realizada e do original, bem como, um acúmulo de anotações minuciosas sobre as características paleográficas do manuscrito.

Realizado esses procedimentos externos, seguiu-se o procedimento com os dados internos, ou seja, empreendemos a análise e interpretação da fonte a fim de discutir quais seriam as concepções de *nome*, *verbo* e *oração* na filosofia de Frei Gaspar em seu contexto e em seus pressupostos teóricos. Essa análise pode ser caracterizada como “análise doutrinal” que, de acordo com Rossetti (2006), exige a leitura filosófica profunda que objetiva a compreensão dos conteúdos, identificação de ideias norteadoras, nexos argumentativos, pressupostos, nuances, influências intelectuais, tradições e perfil de reflexão filosófica. Nesse sentido, buscamos através das terminologias técnico-filosóficas empregadas, argumentos,

posicionamentos teóricos e noções mobilizadas, identificar o tipo de filosofia e recurso às tradições que possam qualificar as concepções de Frei Gaspar.

Tanto no aparato crítico quanto na análise dos textos recorreremos, quando houve necessidade, às características presentes no manuscrito e às referências utilizadas pelo filósofo, bem como, no caso da análise, discutimos as interpretações veiculadas sobre o autor do manuscrito e aludimos ao contexto histórico da elaboração da obra. Assim, com a análise das concepções filosóficas presentes no manuscrito sobre o assunto abordado, pretendemos responder ao questionamento que levantamos, ou seja, identificaremos as concepções e tradições subjacentes à filosofia de Frei Gaspar no enquadramento dos fólios selecionados.

Seguindo de perto as etapas da metodologia utilizada, dividimos o presente trabalho em três capítulos. No primeiro, apresentamos a contextualização histórica e discussão bibliográfica da filosofia de Frei Gaspar da Madre de Deus. No segundo, descrevemos as características históricas e paleográficas do manuscrito, bem como, comparamos a estrutura do capítulo selecionado para a análise com outro manuscrito filosófico colonial, o *Compendium Philosophicum et Recompilatum* (1751). No terceiro, analisamos a parte selecionada do manuscrito, buscando identificar o tipo de construção filosófica que o autor elaborou, comparando-a com os textos referenciados pelo filósofo beneditino ou que se aproximam de seu contexto histórico e das discussões por ele empreendidas.

2 GASPAR DA MADRE DE DEUS: SEU MOSTEIRO, SUA VIDA E A QUESTÃO SOBRE SUA FILOSOFIA

As lacunas identificadas na historiografia brasileira sobre a educação e, mais especificamente, sobre o ensino de filosofia no período colonial, contrasta com a riqueza da vida intelectual da época demonstrada através da existência de uma série de manuscritos. Distanciando-nos das análises superficiais que buscam escamotear essa riqueza, é preciso ressaltar as diversidades, as divergências e a pluralidade de perspectivas filosóficas que atravessam a educação colonial. Isso implica explorar o papel social e as concepções de professores de filosofia que não se inseriram no sistema da educação jesuítica. Por isso, nos propomos a revisitar o período, no sentido de discutir a filosofia ensinada pelo frei beneditino brasileiro, Gaspar da Madre de Deus. Para tanto, porém, é necessário contextualizarmos essa figura histórica no quadro do longo processo de inserção da ordem beneditina na América Portuguesa e de sua atuação no âmbito educacional, bem como discutirmos as diversas interpretações veiculadas na bibliografia sobre a filosofia de Frei Gaspar.

Consequentemente, dividimos o primeiro capítulo em três seções. Em primeiro lugar, buscamos entrever o processo de inserção da ordem beneditina no Brasil, o estabelecimento do curso filosófico no mosteiro do Rio de Janeiro, bem como a praxe e o modelo de ensino seguido no colégio ali instituído. Para isso, cruzamos dados bibliográficos e documentos sobre os beneditinos brasileiros e portugueses. Num segundo momento, exploramos, em meio a diversidade de autores da ordem que produziram obras de cunho filosófico, os traços da figura de Frei Gaspar e seu manuscrito. Em terceiro lugar, expomos, de forma cronológica, o estado da arte sobre as interpretações *em torno* da filosofia de Frei Gaspar partindo da bibliografia disponível, sem deixar de fazer alguns apontamentos críticos. Note-se que usamos propositalmente o termo “em torno” e não “sobre” ou similares, pois a bibliografia frequentemente trata dessa filosofia de modo marginal ou lança julgamentos sobre o manuscrito sem a análise direta da fonte.

2.1 O *MONASTERIUM FLUVII JANUARIENSIS*: O ENSINO FILOSÓFICO DOS BENEDITINOS NO SÉCULO XVIII

A ordem beneditina fundada no início da Idade Média, mais precisamente no século VI, se dispersou por toda Europa ocidental. Desde essa difusão do monasticismo de São Bento, a ordem se manteve ligada ao poder temporal e à elite dirigente. De suas fileiras

saíram conselheiros de reis e o aumento de seus patrimônios fizeram dela um monasticismo aparentemente paradoxal: austeridade e pobreza monástica em meio às ricas e adornadas abadias com vasto domínio de propriedades. Em todos os períodos de sua longa trajetória, a regra monástica e as suas (re)interpretações permitiram mais que sua organização em termos institucionais, garantiram a homogeneização de comportamentos e o controle hierárquico. Esse quadro contrasta com a imagem estereotipada dos beneditinos como monges dedicados somente à quietude da vida contemplativa e à simplicidade do trabalho manual (Souza, 2011).

O modelo monástico de São Bento chega à Península Ibérica, pelo menos, a partir do século X e se sistematiza enquanto Congregação beneditina de Portugal no século XVI, na esteira do movimento de reformas promovidas pelo Concílio de Trento⁵. Assim, o monasticismo beneditino fundado no século VI, atravessou os mais variados contextos históricos com admirável habilidade de (re)adaptação e durabilidade. Essa continuidade temporal não deixou de ser acompanhada de tentativas de expansão. Nesse quesito, a Congregação de Portugal manifestou o interesse pelas terras do Brasil desde o ano de 1575; conforme as fontes, no sentido de responder à demanda vinda dos próprios colonos. O objetivo da Congregação, nesse contexto, era se expandir rumo ao outro lado do Atlântico e agregar um maior contingente de pessoas e bens para si (Souza, 2011).

O projeto de expansionismo transcontinental, possibilitado pela reorganização da vida monástica em forma congregacional, buscava seu apoio no poder secular. Com o padroado⁶, os monges seriam, ao mesmo tempo, vassalos da Coroa e da Igreja, ambos enlaçados reciprocamente num projeto de “civilizar” o que, na sua perspectiva, era um “Novo Mundo”. Contudo, em vez de receberem o auxílio financeiro que esperavam das mãos régias para instalação e manutenção de seus mosteiros na América, os beneditinos ficaram, em grande medida, à mercê do financiamento dos súditos, cujas almas eram objeto de competição com outras ordens instaladas no Brasil.

A necessidade dos financiamentos gerou especificidades na atuação dos monges nos Trópicos. Nessa situação, os religiosos de São Bento se vincularam profundamente com as elites locais, entendidas aqui como a classe dirigente, abastada e socialmente prestigiada. Essa atitude era uma forma da ordem conquistar respeitabilidade social e, simultaneamente, vencer

⁵ O movimento de contrarreforma, iniciado pela assembléia conciliar do episcopado católico em Trento (1545-1563), se caracterizou como uma resposta às reformas protestantes, visando a reorganização da Igreja a partir de uma maior centralização do poder eclesiástico nas mãos do papado; de forte aproximação com o poder político; de busca por uma disciplinarização maior dos comportamentos do clero, religiosos e fiéis e, de condenação e combate às heresias. O impacto das diretrizes conciliares em Portugal e seus domínios é extensamente discutido por Golveia, Barbosa e Paiva (2014).

⁶ Padroado é a instituição consistente em um conjunto de prerrogativas da Coroa de modo que esta patrocinasse os projetos de interesse eclesiástico, o que, consequentemente, lhe permitia intervir em questões religiosas.

as constantes disputas por privilégios, bem como receber importantes doações para a manutenção e aumento de seu patrimônio. Em troca, a ordem poderia oferecer os “favores espirituais”, principalmente através dos sacramentos e da preservação da memória *post mortem* de seus benfeitores com rituais e monumentos fúnebres (Souza, 2011).

É nesse cenário que os beneditinos atuaram no Brasil, se instalando primeiramente na Bahia em 1581. Partindo dali em 1589, dois monges, Frei João Porcalho e Frei Pedro de Ferraz, foram enviados pelo então Abade da Bahia, Antônio Ventura, ao Rio de Janeiro, no sentido de instituir uma nova comunidade monástica. Inicialmente se instalaram em uma ermida no centro da cidade, mas em 1590 adquiriram por doação uma propriedade próxima à Baía da Guanabara (Luna, 1947). O mosteiro alí localizado foi elevado à condição de Abadia em 1596, por ocasião da formação de uma província beneditina à parte no Brasil, embora ainda dependente da Congregação de Portugal⁷. Encravado em um morro, o edifício abacial, que resiste até hoje, foi construído a partir de um projeto de 1617 e ostenta a arquitetura maneirista luso-brasileira em sua fachada, cuja austera sobriedade harmoniza-se com os valores da espiritualidade monástica, no entanto, contrasta com o exuberante revestimento áureo do interior do templo⁸.

Mas, o ambiente guarda, entre suas riquezas interiores, a história de uma instituição de ensino promissora: o curso de filosofia que ali se estabeleceu. No século XVII, Frei Manuel do Rosário, doutor pela Universidade de Coimbra, foi o responsável por trazer à província beneditina do Brasil os cursos superiores em Filosofia e Teologia. Logo se constituíram três casas de estudos: Bahia, Olinda e Rio de Janeiro. Contudo, os cursos não funcionaram simultaneamente em mais de dois lugares. A primeira casa de estudos foi instituída em Salvador, onde Frei Manuel do Rosário ensinou ambas as disciplinas. No entanto, o Frei foi transferido para o Rio de Janeiro em 1659. É possível que tenha transferido consigo o curso de filosofia. De qualquer modo, tal curso já estava em funcionamento no mosteiro fluminense, pelo menos, antes de 1666. É justamente nesse ano que o *dietário*⁹ registra o falecimento de

⁷ Ao longo do século XVII, a província no Brasil foi marcada por conflitos internos na Congregação que deflagrou a rebeldia ostensiva de parte dos monges brasileiros em relação às lideranças beneditinas portuguesas. Isso se deu, particularmente, devido às pressões das elites locais para que monges brasileiros obtivessem cargos hierárquicos. A essa altura, especialmente, a partir de 1670, uma série de monges já não retornavam a Portugal após estadia temporária nos Trópicos, como era de costume no início do processo de inserção da ordem na América Portuguesa. Eles haviam tomado o hábito nessas terras, o que simbolizava um novo nascimento, assim, tais monges radicados eram chamados de “Filhos do Brasil”. De qualquer forma, no século XVIII, em que viveu Frei Gaspar, o conflito já tinha sido dirimido (Souza, 2011).

⁸ A construção do mosteiro se estendeu, com ampliações, ao longo do século XVII (Vantini *et al.*, 2018)

⁹ Dietário é o livro presente em cada mosteiro no qual o monge dietarista registra o testemunho dos fatos mais significativos. Esse procedimento era normativo de acordo com as Constituições beneditinas (Dias, 2005).

dois alunos egressos, vindos respectivamente de Olinda e da Bahia a fim de realizarem seus estudos (Luna, 1947).

O curso de filosofia tinha duração de três anos e era seguido pelo de Teologia com quatro anos. Ao término deste o estudante recebia o título de bacharel (passante) e poderia ainda receber o grau de mestre (*magister*) com nove anos de docência. A faculdade dos mosteiros oferecerem tais graus acadêmicos era assegurada por um privilégio concedido à Congregação, desde 1596, pelo papa Clemente VIII (Dias, 2011). Isso significa que, embora o colégio não fosse reconhecido, *de iure*, como universidade pela Metrópole, tratava-se, evidentemente, de um ensino superior. De fato, ali se ofertava aquelas disciplinas que estavam justamente nesse grau: a Filosofia e a Teologia que compunham os chamados *Studia Superiora* (Marques, 2018).

Considerando o estatuto privilegiado do colégio que funcionou no mosteiro do Rio de Janeiro, é mister vislumbrar qual seria sua praxe e o seu modelo de ensino. Ora, dado que a província beneditina do Brasil ainda era dependente da Congregação de Portugal, o sistema normativo seguido era o que estava proposto nas Constituições beneditinas de 1629 (*Constitutiones* [...], 1629). Assim, de acordo com tais Constituições (livro 3, constituição 6, capítulo 2), o curso de filosofia consistia basicamente em aulas matinais, onde o professor utilizava uma apostila (*scholia*). Essa apostila era lida por um dos alunos enquanto os outros a escreviam. Em seguida, o professor inquiria os alunos sobre a lição matinal do dia anterior e tal procedimento era repetido nas aulas vespertinas com novas lições. Observamos, portanto, processos de leitura, escrita e repetições, que só eram interrompidos pelas intermitentes arguições (*conclusiones*), uma vez por mês em privado e uma vez a cada três meses em público. Tais arguições consistiam em discussões feitas sob a presidência do professor. Além disso, os estudantes de filosofia eram avaliados por uma banca de três professores em dois exames, um ao término da dialética e outro ao término da totalidade do curso.

Ao entrever esses procedimentos, o modelo de ensino revela a praxe universitária vigente na época, inclusive em universidades da Metrópole. Mas, é numa universidade específica que as normas das Constituições de 1629 se inspiraram: a universidade de Coimbra¹⁰, que os beneditinos ainda retomam como modelo no *Plano de Estudos* que

¹⁰ Nas *Constitutiones*, liber 3, constitutio 6, cap. IX, se diz: “Quoniam verò ex Priuilegio a Clemente VIII, nobis concesso possunt in Congregatione nostra creari Magistri in Theologia, et in Artium facultate, si primùm habuerint Cursus secundum Statuta Academiae Conimbricensis requisitus ad praedictos gradus suspiendos” (*Constitutiones*, 1629, p. 267) – “Porque, de fato, a partir do privilégio de Clemente VIII concedido à nós, pode-se, na nossa Congregação, criar-se Mestres em Teologia e na faculdade de Artes, se primeiro houver o curso requerido para receber os mencionados graus, em conformidade com os Estatutos da Universidade de Coimbra” (Tradução própria).

elaboraram em 1789¹¹. Tal retomada, depois de mais de um século, revela a manutenção constante de uma tradição. Essa atitude se explica pelo privilégio concedido pelo papa Clemente VIII no século XVI, cuja norma especificava que a concessão de dar graus acadêmicos estaria condicionada ao seguimento dos estatutos de Coimbra. Não é estranho, portanto, que Frei Manuel do Rosário, doutorado em Coimbra, tenha sido enviado para fundar os cursos superiores na província beneditina do Brasil justamente em conformidade com o modelo de ensino que aprendera na sua *Alma mater*.

O modelo de Coimbra pode ser melhor caracterizado quando cotejado com outras universidades. Uma universidade considerada influente em toda Península Ibérica e na América hispânica é a Universidade de Salamanca, cujo apogeu se localizaria entre os séculos XV e XVI (Lanza; Toste, 2021). O modelo de Salamanca se caracteriza pela substituição das *Sentenças* de Pedro Lombardo (1100-1160) pela *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274) como texto-base para exposições e comentários. A mudança que rompia parcialmente com a tradição do ensino universitário medieval se deve ao domínio de seu espaço por parte dos dominicanos, tradicionais seguidores das doutrinas de Tomás.

Contudo, em outras universidades, não tão influenciadas por essa ordem religiosa, houve resistência à novidade. Assim sendo, o modelo de Salamanca não foi absorvido integralmente por outras instituições de ensino superior (Lanza; Toste, 2021). Portanto, a recepção das influências de outra universidade não excluía as traduções culturais locais que essa tradição possa ter passado em espaços diversos ao longo de seu fluxo de difusão. Em vez de simples reprodução, é possível falar em uma complexa rede de interconexões coloniais, uma comunidade epistêmica com um conjunto de práticas e características metodológicas comuns (Düve, 2021). Portanto, Salamanca apenas constituiria o nó central nessa imensa rede de comunicação de ideias, textos e métodos com um modo particular de produção do conhecimento ao nível global.

Na América Espanhola, por exemplo, a regulamentação dos estatutos era objeto de disputas que se estendiam por longo tempo. Algumas universidades nem sequer estabeleceram estatutos para sua organização e aquelas que eram controladas por ordens religiosas, se estruturavam com base em sua regulamentação congregacional. Desse modo, as universidades hispano-americanas não tinham um modelo único, nem houve nelas simples

¹¹ O Plano de estudos dos beneditinos de 1789 não receberá a mesma atenção que as Constituições de 1629 e que o Estatuto de Coimbra de 1591, pois, esse Plano ainda não havia sido escrito quando Frei Gaspar proferiu seu curso em 1748. A essa altura, estavam em vigor as normas das Constituições e do Estatuto de Coimbra de 1591. Pela mesma razão, excluimos do nosso escopo o Estatuto de Coimbra de 1772 realizado na esteira da reforma pombalina.

transposição de modelos europeus (Gonzáles, 2021). Essa situação complexa pode sugerir que o ensino superior existente entre os beneditinos brasileiros não era simples cópia dos modelos da Metrópole.

Além disso, ao considerar a *peregrinatio academica* que levava professores, ideias, textos e modos de produção do conhecimento de uma instituição para outra, é preciso formular aqui, a partir de Lanza e Toste (2021), duas outras balizas metodológicas importantes. Uma delas consiste em reconhecer que a influência de um autor sobre os professores de outra universidade era condicionada pelo acesso material aos livros e manuscritos disponíveis que estavam em fluxo. A outra consiste em evitar considerar as instituições de ensino do período como homogêneas, pois tratam-se de realidades complexas, onde os professores eram livres para discordar entre si sobre diversos pontos, como ocorreu em Salamanca, ainda que houvesse ali certa doutrina hegemônica.

Partindo dessas bases, é possível identificar, entre as universidades portuguesas, que a de Coimbra tinha laços mais fortes com a de Salamanca do que a Universidade de Évora. Mas, mesmo em Coimbra, os dominicanos nunca alcançaram a proeminência que tiveram em Salamanca, tendo que dividir suas decisões com outras ordens, inclusive os beneditinos (Lanza; Toste, 2021). Isso explica a introdução tardia da *Suma Teológica* como objeto de comentários, só oficializada em 1574 na cátedra prima¹². Em compensação, nessa ocasião, as outras ordens receberam cátedras menores. Corrobora com esses dados o fato de que, no século XVII, os dominicanos foram ameaçados de expulsão em Coimbra devido às pressões régias para aceitarem a opinião teológica da Imaculada Conceição¹³, o que indica — em paralelo com o fracassado esforço de obterem o direito permanente à cátedra de teologia — que não alcançaram o domínio da universidade (Fonseca, 2003). A Universidade de Évora, no que lhe concerne, foi dominada pelos jesuítas, visto que lá não havia as cátedras menores (Lanza; Toste, 2021).

Coligindo tais dados, podemos constatar que o modelo de Coimbra não era tão predominantemente dominicano e tomista como o de Salamanca, nem exclusivamente

¹² Na universidade de Salamanca, bem como em outras, as três cátedras principais eram *prima*, *vesperas* e a de Bíblia; nas duas primeiras se ensinava a teologia escolástica ou sistemática. Havia também as cátedras menores, de Duns Scotus, de São Tomás e dos *Nominales*, esta última posteriormente chamada de Cátedra de Durando (Lanza; Toste, 2021).

¹³ A doutrina da Imaculada Conceição afirma que Maria, mãe de Jesus, foi imune do pecado original desde a sua concepção. Até então, tratava-se de uma opinião teológica submetida à discussão na Igreja, sendo defendida por franciscanos na esteira de Duns Scotus e combatida tradicionalmente por dominicanos, seguidores de Tomás de Aquino. Tal doutrina só viria a ser declarada como dogma em 1854. Na controvérsia em Coimbra, contudo, subjaz ao problema doutrinário a áspera disputa entre franciscanos e dominicanos por espaço e poder dentro da instituição.

jesuítico como o de Évora. Talvez tenha sido esse caráter intermediário e mais flexível de Coimbra que tenha sido interessante aos beneditinos, contribuindo para que suas posições não se pautassem nas tradições filosóficas prevalentes nos meios jesuíticos e dominicanos. De fato, uma malha de colégios se incorporavam à estrutura da universidade coimbrã (Mendes, 2018). Um deles era, notadamente, um colégio beneditino (Carvalho, M. S., 2019).

Quanto aos conteúdos a serem abordados em um curso de filosofia entre beneditinos, as Constituições de 1629 não dão prescrições precisas, ainda que mencionem Tomás de Aquino no ensino de teologia (*Constitutiones [...]*, 1629, p. 265). Elas preconizam, porém, que se siga o que estava estabelecido em Coimbra. Isso revela uma pista significativa, no rastro da qual, podemos lançar alguma luz sobre as bases em que se firmava a instrução. Ora, o estatuto de Coimbra de 1591 (Universidade de Coimbra, 1593) indica, ao abordar o curso de Artes (filosofia), no livro III, título LVIII, que o curso se daria em três anos e meio, estruturados da seguinte forma: no primeiro ano, se abordava a Lógica (*Isagoge* de Porfírio, *Categorias* e *Sobre a Interpretação* de Aristóteles); no segundo, a Lógica e Física (os dois *Analíticos*, *Tópicos*, *Elencos Sofísticos* e seis primeiros livros da *Física* de Aristóteles); no terceiro, Física e Metafísica (dois livros restantes da *Física*, *Sobre o Céu*, *Meteorologica*, *Parva Naturalia* e *Metafísica* de Aristóteles); nos seis meses derradeiros, Física e Ética (*De Generatione*, *Sobre a Alma* e *Ética* de Aristóteles, esta última, somente o necessário).

Como se depreende desse quadro, a filosofia indicada indiretamente pelas Constituições era predominantemente alicerçada na Lógica, na Física e na Metafísica. Tais assuntos seriam tratados tendo como base o *corpus* aristotélico. Contudo, os estatutos de Coimbra deixam claro que o professor poderia usar a “glossa” que quisesse para abordar tais pontos. Isso mostra que, pelo menos, a interpretação dos textos era livre, ainda que a filosofia aristotélica servisse como estrutura dos conteúdos do curso, o que sugere, um certo aristotelismo ao menos na organização do ensino de filosofia entre os beneditinos.

No entanto, constitui um preceito metodológico fundamental não deduzir da existência das normas a sua observância prática¹⁴, sobretudo, quando se trata de beneditinos que estavam inseridos em um contexto distinto dos seus confrades da Metrópole. A vida nos Trópicos e

¹⁴ Cabe pontuar que o programa não era seguido com fidelidade pelos próprios portugueses como indica o decreto de Dom João V, em 1712, insistindo que se mantenha a observância dos estatutos e proibindo a introdução de outras formas de conduzir as lições de Filosofia. Em 1751, sob o reinado de Dom José I, uma determinação régia cederá à possibilidade de alterar o programa, transferindo para o primeiro ano as lições sobre os dois *Analíticos* (prios e posteriores) de Aristóteles, devido as inúmeras questões supérfluas que se eliminaram do primeiro ano e um enriquecimento da Física com as “experiências modernas”. O interessante é que o argumento usado pelo rei é de que essa alteração não contraria os Estatutos, visto que eles não prescrevem uma “glossa” específica, dando margem para que se utilizasse de qualquer compêndio, mesmo que este não seguisse a ordem programada dos livros aristotélicos (Braga, 1898).

mesmo a transposição de modelos educativos, como já observamos, exigiram adaptações e traduções tendo em vista a situação local. Além disso, temos que nos ater a tal preceito mais estritamente, quando estamos tratando de um beneditino que ensinou depois de mais de um século das Constituições de 1629, como é o caso de Frei Gaspar.

Quanto às peculiaridades do ensino filosófico beneditino nos Trópicos não temos muitas informações pormenorizadas e essa lacuna é, justamente, a que essa pesquisa busca preencher em parte. Já quanto às transformações que possam ter ocorrido ao longo do tempo, encontramos alguns indícios que, em Portugal, os beneditinos foram influenciados pela ilustração e substituíram Tomás de Aquino por Santo Anselmo como teólogo de referência. Ora, dado que a província dos beneditinos do Brasil era um ramo da Congregação de Portugal, as mudanças que lá ocorreram são significativas para a discussão da filosofia dos beneditinos produzida no Brasil.

Na Metrópole, os beneditinos se inseriram no processo de difusão do movimento iluminista que eclodira na Europa (Ramos, 2019). Isso remonta ao fim do século XVII e prossegue na primeira metade do XVIII. Portanto, se realiza muito antes das reformas pombalinas e um pouco antes da publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) — obra de um dos mais badalados representantes do iluminismo em Portugal, o oratoriano Luís Antônio Verney (1713-1792) — cuja tônica é francamente crítica à escolástica. Os regulares foram pioneiros em ensinar uma filosofia moderna publicamente em Portugal. Os monges se mantiveram, então, em diálogo com a ilustração. Essa tendência filosófica teria levado ao progressivo abandono dos paradigmas tradicionais entre os beneditinos se manifestando no desprezo pela Metafísica e no interesse pelas humanidades, em especial, pelos estudos históricos. Nesse ínterim, os beneditinos empreenderam um violento combate às opiniões jesuíticas¹⁵ e a preferência por Santo Anselmo em detrimento de Tomás de Aquino se consolidaria em 1755, quando o Capítulo Geral de Tibães¹⁶ determinou que Anselmo fosse seguido (Ramos, 2019; Dias, 2011).

O conceito de iluminismo, porém, leva a uma série de discussões. Ele foi mobilizado por Luis Washington Vita (1968) para compor a dicotomia entre “saber de salvação” atribuído ao período colonial e “saber de ilustração” de cunho modernizante. Para Vita (1968), o “saber” é mais do que um simples conhecer, trata-se de uma atitude de questionamento que pode ser classificada em tipos. Nesse sentido, o saber de salvação visa a divindade, o outro

¹⁵ Os atritos entre beneditinos e jesuítas no Brasil são registrados por Serafim Leite (1939), na *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo II, livro IV, cap. IV, 1, p. 506-507.

¹⁶ O capítulo geral de Tibães consistia numa reunião trienal visando as decisões e eleições na Congregação (Dias, 2005).

mundo. Nessa cosmovisão, a filosofia teria um papel ancilar em relação à teologia. Em contraposição, o saber de ilustração visaria a instrumentalização do conhecimento para solução de problemas humanos e sociais, isto é, intramundanos. Paim (2007) reproduz a dicotomia, mas a reforça ao lhe acrescentar uma nuance: o saber de salvação teria como traço definidor o desprezo pela dimensão corpórea intramundana.

Margutti (2013; 2020), de algum modo, acaba fazendo eco dessa perspectiva ao dividir a sua *História da Filosofia do Brasil* em dois períodos estanques: o período colonial sob a égide do “catolicismo barroco” e o da “ruptura iluminista”. As ideias de cunho modernizante, portanto, só apareceriam a partir de 1808. Antes disso, dominada por uma visão de mundo cético-estoico-salvacionista, a filosofia colonial seria eivada pelo pessimismo em relação ao existência mundana e pelo *saber de salvação* buscaria o contato com o extramundano (Margutti, 2013). Mas, sabemos que as demarcações temporais constituem apenas convenções abstratas e a ideia de ruptura brusca, nesse caso, não se adequa à complexa fluidez do devir histórico. De qualquer forma, Margutti (2020) reconhece que as pesquisas sobre os manuscritos coloniais podem revolucionar o panorama historiográfico por ele construído e, diante de tal prospectiva, suas afirmações tornaram-se mais cautelosas, com o caráter provisório que caracteriza, aliás, a própria História.

À luz da História, identificamos que a dicotomia entre saber de salvação e de ilustração parece se radicar numa visão historiográfica tradicional, onde a ilustração estaria ligada à noção de racionalidade completamente independente da fé, de liberdade em relação à autoridade e de reformismo social ao longo do século XVIII. Cabe mencionar que essa é a imagem que alguns iluministas fizeram de si próprios, como se empunhassem o estandarte de uma razão ansiosa de mudanças que seria desconhecida nas obscuras épocas passadas. Na verdade, a razão não foi apanágio da época moderna. Ela já era invocada e explorada, mas desde então, teria se apresentado com uma nova face, imbuída de uma nova missão que, no seu aspecto mais agressivo, consistia em se desentulhar, sacudir o jugo da tradição.

Mas, é preciso reconhecer, a partir do balanço historiográfico de Flávio Reis de Carvalho (2019), que a ilustração não consiste num movimento homogêneo, mas dinâmico e matizado. Desse modo, poderíamos falar em diversos “iluminismos” que, unificados pelo símbolo identitário da luz da razão numa suposta “República das letras”, trouxeram em seu bojo uma série de discussões e novas ideias e cujo principal instrumento era a polêmica contra as “trevas” da ignorância. Uma das vertentes desse fenômeno histórico abrangente foi adjetivada como “religiosa”, “católica”, “ecclética” ou especificamente “portuguesa” com suas próprias singularidades e diferente de seguimentos mais radicais. No entanto, tais

denominativos tendem a considerar o iluminismo em Portugal um fenômeno anômalo, o que transforma a corrente mais radical e irreligiosa em um padrão ideal. Mas, isso não condiz com o caráter multifário do iluminismo decorrente justamente da liberdade na aceitação de opiniões (Carvalho, F. R., 2019).

No caso dos ilustrados beneditinos, portanto, não é estranho que a penetração das ideias inovadoras não tenha sido total, nem imediata, mas gradual e mitigada até certo ponto pela permanência da tradição escolástica. Saber de salvação e ilustração, nesse sentido, são conceitos estanques e rígidos demais, desconsiderando os matizes e interpenetrações entre o se convencionava chamar de catolicismo e iluminismo. Entremeados entre “tradição” e “inovação”, os beneditinos no Brasil estavam sob o influxo da atmosfera mental da Metrópole. Esse dado contextual, como dissemos, aventa a possibilidade de que o ensino filosófico beneditino no Brasil tenha recebido a influência iluminista.

2.2 O FRATER GASPAR A MATRE DEI: OS TRAÇOS BIOGRÁFICOS DO FILÓSOFO

As características e possíveis influências da filosofia cultivada pelos beneditinos brasileiros ainda constituem mistérios devido à carência de pesquisas e edições das obras que nos foram legadas. Essa situação calamitosa de apagamento do ensino do período colonial não nos permite compreender o alcance das concepções produzidas nos colégios beneditinos do Brasil. Contudo, são conhecidos a partir de Marques (2021; 2023a), além do manuscrito de Frei Gaspar, pelo menos as seguintes obras de autoria beneditina: a *Defensione purissimae et integerimae doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae* (1729) de Frei Mateus da Encarnação Pina; a *Universa Philosophia Scholastica in logicam, physicam ac metaphysicam* de Antônio da Silva (1732-1735); o *Cursus Philosophicus Secundus* de Frei Antônio de São Bernardo (1740-1742); as *Institutiones Philosophiae ecclesiasticae pars prima* (1770) de Frei José S. da Natividade; a *Philosophia [sco]tiorum philosophia collecta* de Frei João do Apocalipse de 1769. A extensão de cada uma das obras conta com centenas de fôlios, o que indica um florescimento intelectual desconhecido e torna inegável a importância do papel dos beneditinos na educação filosófica.

É nesse ambiente de vasta produção intelectual que se insere Frei Gaspar da Madre de Deus. No que lhe diz respeito, seus dados biográficos são exaustivamente trazidos por Taunay (1920a). Limito-me aqui a destacar alguns pontos de sua biografia que possuem relação com seu contexto e seu ensino de filosofia. Sabe-se que Gaspar teria nascido em São Vicente sob a graça de Gaspar de Azevedo Teixeira, numa família abastada, em 9 de fevereiro de 1715.

Muitos de seus parentes próximos e distantes seguiram a carreira eclesiástica. As relações de Gaspar com a ordem beneditina, portanto, se explicam por sua árvore genealógica. Entre seus ramos figurava ninguém menos que o abade provincial do Brasil, o beneditino Frei João Batista da Cruz (Taunay, 1920a). Gaspar era também descendente de um importante doador da ordem (Souza, 2011). Nesse sentido, seu ingresso no mosteiro pode ser explicado por um contexto em que as elites locais eram fortemente vinculadas aos beneditinos e seus rebentos geralmente seguiam a carreira eclesiástica.

Assim, aos 16 anos, em 1731, Gaspar torna-se postulante ao noviciado na ordem e noviço no ano seguinte, na Bahia (Taunay, 1920a). Por ocasião da tomada de hábito, assumiu o nome de Gaspar da Madre de Deus, conforme o costume de mudança de nome entre religiosos e seguindo, ao nosso ver, o fortalecimento das devoções marianas na ordem beneditina, consoante a atrair a piedade de seus benfeitores (Souza, 2011). Frei Gaspar era um bom aluno de latim na juventude (Taunay, 1920a), o que era um requisito importante para a carreira de estudos filosóficos, conforme indica as *Constitutiones* (1629, p. 249-250)¹⁷. Consequentemente, desde o noviciado surge o seu interesse pela Filosofia e também pela História. Quanto a teologia, a assimilou de seu mestre, Frei Antônio de São Bernardo, um ex-oratoriano que se tornara beneditino. Foi nesse período também que iniciou sua relação com o abade, Frei Mateus da Encarnação Pina. Ambos podem ter sido influências marcantes ao longo de toda a vida de Frei Gaspar (Taunay, 1920a; Mattos, 1970). Não por coincidência, ambos eram intelectuais profícuos, conforme mencionamos anteriormente ao elencar as obras que compõem os *corpora* de filosofia dos beneditinos.

Seguindo o caminho dos mestres beneditinos, em 1740, aos 25 anos de idade, Frei Gaspar tornou-se “passante” o que lhe qualificava para ser professor substituto e auxiliar dos mestres principais. Após esse período, viajou para Portugal, onde é certo que teve contato com a atmosfera mental dos beneditinos da Metrópole que, como dissemos, haviam absorvido ideias de cunho iluminista. Voltando da viagem, Gaspar é transferido em 1743, com 28 anos, para o Mosteiro do Rio de Janeiro, onde ensinou teologia (Taunay, 1920a). É certo que também ensinou filosofia, dado que o seu *cursus philosophicus* é de 1748. O manuscrito inédito relacionado ao seu ensinamento é intitulado *Philosophia Platonica seu cursus philosophicus rationalem, naturalem et transnaturalem philosophiam, sive Logicam, Physicam et Metaphysicam completens*.

¹⁷ No liber 3, constitutio VI, caput I (*De promovendis ad philosophiam, et qualitatibus eorum*), a segunda exigência de qualidade para ser promovido ao curso de filosofia é justamente “latinitatis habeant peritiā” (ter experiência do latim); e entre os dois exames para a dita promoção, consta, além do “de moribus” (sobre os comportamentos morais), o “de sufficientia latinitatis” (sobre a suficiência do latim).

A obra traz no prefácio uma alusão à viagem feita para a Metrópole e ao antigo professor que ele substituiu na cátedra de filosofia. Este mestre teria sido promovido à cátedra de Teologia, no entanto, sua identidade não é revelada. Segundo Mattos (1972), não se trataria de Frei Antônio de São Bernardo, que jubilara em 1744, conseqüentemente a dúvida permanece¹⁸. O filósofo beneditino expõe no breve proêmio a sua relutância em aceitar o magistério, dizendo que não havia tido tempo de preparar as lições. A modéstia pessoal que exhibe no início do curso logo dá lugar à marcha de suas argumentações que se estendem pelo prodigioso volume de mais de 700 fólhos recheados de erudição e destreza intelectual.

Após a eclosão de seu engenho filosófico, em 1749, aos 31 anos, Gaspar recebeu o título de doutor em teologia e filosofia¹⁹. O doutorado recebido no Brasil se explica pela existência do ensino superior reconhecido por privilégio papal, como explicamos acima. Já tendo sua intelectualidade reconhecida, em 1752 Gaspar foi eleito abade de São Paulo, mas recusou o cargo eclesiástico para não abandonar o magistério no Rio de Janeiro e a família que para lá se mudara (Taunay, 1920a). Mas, as eleições para cargos hierárquicos o perseguiu. Em 1763, o filósofo assumiu a posição de abade do Rio de Janeiro e, em 1766, o de Abade provincial, cargo máximo da província beneditina brasileira. Essa ascensão provavelmente se explica pelo reconhecimento de seu tino administrativo, o que era valorizado naquele contexto em que o patrimônio da ordem aumentara e precisava ser defendido (Souza, 2011). Seu governo abacial foi marcado por reformas. Frei Gaspar esteve nesse período preocupado em restaurar a liturgia, adornar o mosteiro, fiscalizar ferozmente a disciplina, resolver enérgica e estrategicamente questões administrativas (Taunay, 1920a). Foi nessa época que a abadia fluminense alcançou seu apogeu (Souza, 2011), adquirira fama de ser a mais observante da disciplina monástica (Luna, 1947) ao mesmo tempo em que tinha sob seu domínio um vasto patrimônio de fazendas escravocratas.

Ao término de seus dois governos trienais em 1769, Gaspar recusou o cargo de Abade da Bahia para o qual fora eleito em reconhecimento de seus êxitos. Apesar de continuarem a elegê-lo para posições de autoridade, o intelectual encerrou sua carreira administrativa e se recolheu no mosteiro de Santos. Não deixou, porém, de continuar seus estudos, especialmente se dedicando à História.

¹⁸ Segundo Taunay (1920a), Frei Gaspar foi colocado na cátedra de Teologia em 10 de Agosto de 1743. No entanto, o dietário do Rio de Janeiro afirma que Frei Antônio de São Bernardo é que foi investido nessa cátedra em Agosto de 1743 (Mosteiro [...], 1927). Supondo que Taunay tenha se equivocado e que o curso de filosofia tenha começado em 1743, seria possível afirmar que o mestre promovido à cátedra de teologia, ao qual Frei Gaspar se refere, era justamente Frei Antônio de São Bernardo.

¹⁹ Taunay (1920a) cita explicitamente somente o título de doutor em Teologia, mas afirma que defendeu teses filosóficas, por isso Kantor (2006) diz que também era doutor em Filosofia.

O interesse na História reflete o humanismo tipicamente beneditino com relação a essa ciência. Mas, o que mais chama atenção na sua obra historiográfica são os pontos altos de sua criticidade. Gaspar refuta a piedosa suposição de que haveriam sinais das pegadas de São Tomé na América, alegando que não passam de fósseis vegetais; recusa o recurso ao sobrenatural, afirmando não ser lícito ao filósofo chamar de milagrosos fenômenos que se devem à natureza; nega as teorias de que a mistura com o sangue indígena degenerara a população; acusa as histórias que circulam na Europa, afirmando que não é possível conhecer a realidade brasileira em livros estrangeiros e, denuncia a falsidade da produção europeia não só sobre o Brasil, mas sobre todos os povos fora da “Europa polida”, o que conseqüentemente, difundiria inúmeros erros na “República das letras” (Garpar da Madre de Deus, 1920).

Essas posturas mostram a perspectiva de sua obra historiográfica que pode ser caracterizada como uma reelaboração de ideias iluministas de modo a comportar os interesses locais contra os preconceitos europeus (Kantor, 2006). É possível falar, portanto, em “luzes brasileiras” no pensamento de Frei Gaspar. Mas, se tais luzes chegaram a penetrar na sua filosofia ainda é uma hipótese a ser explorada.

O historiador ilustrado e filósofo beneditino viria a falecer em 28 de Janeiro de 1800, contando com a extraordinária margem de quase 85 anos (Taunay, 1920a). Se depreende de sua vida que foi uma das figuras-chave não só no meio intelectual beneditino, mas também no processo de consolidação do patrimônio da ordem. Destarte, Frei Gaspar foi um homem bastante ocupado, administrador exímio, atuante em múltiplos projetos, pesquisador infatigável de arquivos na caça de documentos, acumulador de grande cabedal de autores, professor de filosofia e teologia, historiador, orador sacro, sacerdote e líder em sua ascensão na hierarquia beneditina. Sua família, seu mosteiro e ele próprio também se enredaram em diversos processos judiciais nos meandros da sociedade local em vista de dirimir contendas sobre a posse de terras e direitos, bem como disputas por privilégios que a ordem beneditina empreendia contra governantes e particulares (Taunay, 1920a; Souza, 2011). Engajado política, religiosa e cientificamente, Frei Gaspar não foi um monge fechado em seu claustro, mas homem de ação e de ciência, em suma, um homem de seu tempo.

2.3 O *STATUS QUAESTIONIS*: VISÕES E REVISÕES EM TORNO DA FILOSOFIA GASPARIANA

A falta de edição do *cursus philosophicus* de Frei Gaspar deu ensejo a uma série de comentários e interpretações, algumas precipitadas constituindo visões parciais e pouco fundadas na fonte, outras mais bem articuladas com o conteúdo do texto, sendo direcionamentos e balizas importantes para o presente trabalho.

A princípio, a falta de edição impressa do manuscrito criou a falsa impressão de ausência nas páginas de nossa história, não apenas de Gaspar, mas também de outros filósofos coloniais. Essa situação fez com que Sílvio Romero (1878, p. 1), no ensaio sobre a produção filosófica brasileira, declarasse: “pode-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha”. A razão disso seria o desconhecimento das discussões empreendidas por Bacon, Descartes, Gassendi, Leibniz, Spinoza, Malebranche, Berkeley, Lock, Hume, Condillanc, Wolf e Kant. Tal seria a consequência de ser o Brasil uma colônia abandonada por uma metrópole atrasada. Se nada de filosofia foi escrito por brasileiros em três séculos, como afirma Romero (1878), seria preciso avançar até o final do século XIX para encontrar alguma produção filosófica no Brasil.

As afirmações de Romero, no entanto, tratam-se de disparates teratológicos. Romero coloca como marco do início da filosofia no Brasil, o seu próprio século. Mas, não é preciso avançarmos até o século XIX para encontrarmos filosofia produzida no Brasil. Pelo contrário, é preciso retrocedermos ao período colonial e, mais ainda, antes dele, ao período pré-colonial, para encontrarmos as formas de pensamentos filosóficos que floresceram em nosso território. As afirmações de Romero, portanto, não passam de uma generalização precipitada baseada em uma paródia de *argumentum ad ignorantiam*. Da ausência de dados disponíveis em impresso para seus limitados conhecimentos, Romero concluiu, numa afirmação sumária, a inexistência desses dados. O curioso é que tais dados, irônica ou tragicamente, estavam sob seu alcance, em seu próprio país, envelhecendo no fundo dos arquivos. De fato, pode ser mais fácil afirmar a inexistência a pretexto da ausência do que fazer a partir dela um questionamento que gere a busca “em virtude da indagação histórica”. Se para Romero não há filosofia na colônia; ao nosso ver, não há nada de filosófico ou histórico nessa sua elucubração falaciosa.

Uma coisa, porém, chama atenção. Os filósofos mencionados pelo autor são de uma mesma grei: europeus modernos, os quais o autor, adiantando-se em servilismo, proclama como “grandes monumentos que são a glória do espírito humano” (Romero, 1878, p. 4). Em contraste com estes, o primeiro filósofo brasileiro elencado por Romero, Francisco de Mont’Alverne, só manifestaria as vulgaridades da filosofia “entre nós” no século XIX. As

afirmações de Romero, caudatárias de Tobias Barreto²⁰, são discutidas com detalhe por Marques (2023a) que demonstra, com extenso exame crítico, as fragilidades de seus pressupostos e de sua argumentação; o seu desconhecimento dos fatos; suas contradições; sua estreiteza de critérios seletivos na constituição de um cânone dos filósofos e; sua ausência de métodos razoáveis na avaliação dos mesmos, particularmente, quanto a Mont’Alverne, a quem Romero depreciava sem exame crítico.

Se para Romero, Frei Gaspar era inexistente ou, segundo seus preconceitos, não seria filósofo; para o historiador Afonso d’Escragnolle Taunay, o filósofo beneditino teve uma existência bastante concreta e histórica. Taunay é um pioneiro no tratamento do manuscrito *Philosophia Platonica*, ainda que de modo bastante tangencial. Em 1920, por ocasião da edição das *Memórias para uma História da Capitania de São Vicente* de Frei Gaspar, o historiador faz uma introdução onde consta um estudo biográfico sobre o autor (Taunay, 1920a) e transcreve, ainda que de modo simples, o índice do manuscrito filosófico (Taunay, 1920b).

Na introdução propriamente biográfica, o historiador menciona as diversas correntes de pensamento em voga no tempo de Frei Gaspar, citando autores como: Descartes, Leibniz, Malebranche, Hume, Locke, Codillac, Bayle e Bossuet. Considerando que Taunay (1920a) afirma que entre os jesuítas já estavam em desuso autores como Fonseca, Suarez e Vasquez, argumenta Taunay que se Gaspar fosse mero divulgador moderno do pensamento católico médio de seu contexto histórico, seria razoável concluir que fosse adepto da lógica aristotélica, da psicologia espiritualista, do dinamismo anti-materialista em cosmologia, do individualismo do século XVIII na filosofia moral e influenciado pelo jansenismo em teodiceia. Essa é a caracterização que Taunay faz da média de posições que um intelectual católico assumiria à época, traçando um esboço do perfil do filósofo eclesiástico do século XVIII.

Mas, ele não aceita tão prontamente essa suspeita e atenta-se para a *possibilidade* de que Gaspar fosse um pensador original com sínteses filosóficas pessoais. Não excluindo nenhuma das hipóteses, Taunay as identifica como meras conjecturas. É conjecturando também que o autor sustenta que: “À primeira vista revela o exame do índice do tratado de frei Gaspar que ele se filiava ao scotismo; era, portanto, um adversário da escolastica thomista” (Taunay, 1920b, p. 94, sic). Ao que parece, Taunay foi levado a essa conclusão

²⁰ Tóbias Barreto, conforme a análise de Marques (2023a), encabeçou a chamada “Escola do Recife”, cuja historiografia é francamente depreciativa em relação a filosofia produzida no Brasil. Barreto chega a afirmar, por exemplo, a incapacidade do brasileiro para o pensamento filosófico.

devido à menção feita no índice do manuscrito à “distinção escotista” (*distinctio scotica*) entre os “graus metafísicos” (*gradus metaphysicos*)²¹ que caracterizaria a filosofia de João Duns Scotus, frade franciscano do século XIV.

Comentando partes do índice, Taunay (1920b, p. 99, *sic*) ainda supôs que a parte da Física seria a última de Frei Gaspar, dado que apresenta sua transcrição e tradução do fim do manuscrito do seguinte modo: “acabo a philosophia, porque as calamidades do tempo não permittem mais continuá-la” (*philosophiae finem impono, cum profluentis temporis angustia, alterius progredi non liceat*). Ora, dado que o título do manuscrito pressupunha o tratamento da Lógica, da Física e da Metafísica, essa consideração leva à conclusão de que Gaspar teria interrompido o manuscrito antes de chegar à Metafísica.

Mas Taunay, embora quebre o silêncio acerca do manuscrito, não discute com Romero. Na esteira de Taunay na avaliação sobre Frei Gaspar, mas posicionado parcialmente contra Sílvio Romero, Alcides Bezerra (1979) tem ocasião de entrar na discussão com uma conferência de 1930, mas transcrita só em 1936. Neste escrito, discorda de Romero ao afirmar a existência de filosofia entre os indígenas, a influência africana nas ideias brasileiras, bem como ao reivindicar o título de “filósofos” aos pensadores coloniais. No entanto, Bezerra julga toda a filosofia colonial apressadamente, afirmando que tais vultos “nada trouxeram de novo. Limitaram-se a repetir as especulações do seu tempo, com fim prático imediato religioso ou político” (Bezerra, 1979, p. 88).

Contudo, Bezerra não faz sua análise baseada nas fontes. Ao elencar uma série de filósofos coloniais, o exame sobre Frei Gaspar é baseado no índice feito por Taunay. Apesar de reconhecer que o título do manuscrito indicaria uma grande importância dada a Platão, assevera que “o filósofo brasileiro mais se aproxima de Aristóteles do que de Platão” (Bezerra, 1979, p. 100), isso se verificaria principalmente no segundo tomo, o de filosofia natural, onde Gaspar veicularia a “concepção aristotélica do saber” (Bezerra, 1979, p. 100).

Também a partir do índice, Bezerra levantou a ideia de que Gaspar teria se baseado não somente em Scotus, conforme havia postulado Taunay, mas também em Francis Bacon, o que o leva a concluir que o beneditino conhecia as críticas ao escolasticismo. Essa conclusão só pode ter advindo da menção à “distinção de Bacon” (*distinctio baconica*) existente no índice²². Em seguida, após classificar como temerárias as tentativas de adiar alguma

²¹A expressão intitula a proposição primeira do capítulo terceiro, livro segundo (II, 3, prop. 1, doravante seguiremos essa forma de citação). Consta no fôlio 74 e é discutida até o fôlio 81 (f. 74-81, doravante). Seguiremos, aqui e no resto do trabalho, o índice conforme editado por Pich (2022).

²²A menção a essa distinção é feita no fôlio 93 e discutida até o fôlio 107 (II, 3, prop. 3). Como veremos abaixo, quando tratarmos de Carlos de Mattos, a suposição de Bezerra é equivocada.

consideração sobre a filosofia gaspariana²³, o próprio Bezerra adianta-se em afirmar que Gaspar foi “um discípulo de Platão e Aristóteles, em suma um homem antigo modificado pela Igreja” (Bezerra, 1979, p. 100). Ignora ele, assim, a possibilidade de influência de outras correntes de ideias, mormente, as iluministas.

Na esteira de Bezerra, João Cruz Costa (1956) teceu afirmações sucintas e literalmente periféricas sobre Frei Gaspar. Cruz Costa concede-lhe uma nota de rodapé, em que inclui o beneditino entre os filósofos do século XVII e XVIII, sobre os quais profere um julgamento sintético: “Todos êstes autores não apresentam grande interesse, pois são eclesiásticos que se limitam a reproduzir a filosofia escolástica” (Cruz Costa, 1956, p. 57, *sic*). Cruz Costa, portanto, se limita a reproduzir Bezerra e assim como este, deprecia *in limine* a obra de Gaspar. Sua nota de rodapé é feita em ocasião da exposição do ensino de filosofia dos jesuítas, que recebem o destaque ao longo de seu texto. O significativo é que também os jesuítas são classificados como preconizadores da “filosofia escolástica”.

Subentende-se aqui, ao que parece, o pressuposto de uma escolástica monolítica, cujos trabalhos de Grabmann (1911), Gilson (1995) e as pesquisas recentes sobre a escolástica moderna (Ramis-Barceló, 2023) demonstraram ser uma premissa absolutamente inaceitável. Além disso, há também aqui o pressuposto de que essa mesma filosofia não tenha recebido o influxo de ideias modernas. Com efeito, Cruz Costa irá abordar a influência iluminista e cartesiana em Portugal somente com os oratorianos, sobretudo, destacando o padre Luís Antônio Verney. Por fim, resta o fato de que Cruz Costa julgou sem analisar os documentos dos quais trata. A negligência cumpre, porém, o seu propósito. Frei Gaspar é apenas mais um exemplo nas mãos do historiador das ideias, cujo objetivo era formar a longa indução que comprovaria o fato de que, no Brasil, a filosofia é importada da Europa, em suma, no Brasil as ideias estão “fora do lugar”. A indução, porém, não tinha intuito meramente depreciativo, mas diagnóstico e programático, seria preciso se libertar do legado problemático do passado. No entanto, mais problemático é o fato desse passado ainda não ser tão conhecido.

A negligência dos primeiros intérpretes com seus julgamentos temerários é abandonada com o pesquisador Carlos Lopes de Mattos, o pioneiro no que diz respeito à edição do conteúdo do manuscrito. Em um artigo de 1970, fez ele uma breve introdução à filosofia de Frei Gaspar e num artigo de 1972 transcreve e traduz alguns trechos do manuscrito a fim de fundamentar suas afirmações.

²³ Usamos a expressão “filosofia gaspariana” na medida que se entende que o manuscrito de Frei Gaspar materializa seu pensamento, sem entendermos por isso um exclusivismo absoluto na produção das ideias e do texto, pois sua filosofia foi elaborada na esteira de uma tradição e é certo que se materializa mediante o registro de um escriba, como mostraremos nos capítulos seguintes.

Inicialmente o pesquisador desfaz alguns equívocos de intérpretes anteriores. Observa Mattos que houve um lapso na transcrição do título da obra, que Taunay (1920b, p. 95) transcrevera como “Philosophia platonica seu rationalem, naturalem et transnaturalem philosophiam sive Logicam, Physicam et Metaphysicam complectens”²⁴, quando, na verdade, só se torna compreensível o *seu* e o *complectens* com o título “Philosophia Platonica seu cursus philosophicus rationalem, etc”²⁵ (Mattos, 1970, p. 222). Retifica, ainda, outro erro cometido pelo historiador que transcreveu e traduziu na conclusão do fim do segundo volume: “acabo a filosofia, porque as calamidades do tempo não permitem mais continuá-la” (*philosophiae finem impono, cum profluentis temporis angustia*), quando, na verdade, segundo Mattos, trata-se de “acabo a Física” (*physicae finem impono*). Nem teria Gaspar imposto o fim ao volume devido as “calamidades do tempo” como traduzira Taunay, ao transcrever “profluentis temporis angustia”, mas simplesmente porque lhe faltou tempo, sendo uma tradução mais correta: “premidido pela falta de tempo” (Mattos, 1970, p. 223).

Quanto à Metafísica, se foi tratada ou não por Frei Gaspar, é uma questão que Mattos (1970) não responde, deixando em aberto a possibilidade de que já a tenha ensinado. Contudo, se isso não ocorreu, a única razão para sustentá-lo seria o testemunho de Pedro Taques²⁶, segundo o qual, “duas vezes leu filosofia”, onde “vezes” pode se interpretar como “anos” e não literalmente como o curso inteiro. Essa possibilidade de interpretação indicaria dois anos de ensino filosófico, um de Lógica e outro de Física, sendo que o terceiro dedicado a Metafísica simplesmente não ocorreu. Resta saber, porém, nesse caso, o motivo dessa ausência, o que discutiremos abaixo a partir de algumas hipóteses levantadas pela bibliografia.

No que se refere ao conteúdo do manuscrito, Mattos (1970) caracteriza a forma de argumentação de Frei Gaspar como escolástica, identificando a preocupação em transmitir as doutrinas de várias escolas filosóficas católicas e, nesse sentido, Gaspar reverbera a preocupação jesuítica com as sentenças ou opiniões mais comuns e mais prováveis.

Quanto ao tipo de filosofia de Gaspar, Mattos, por um lado, esforça-se por derrubar as teses de Taunay e Bezerra, embora não mencione este último. Contrariando a suposição de Taunay, segundo a qual Gaspar era escotista, Mattos (1970; 1972) mostra que o tratamento

²⁴ “Filosofia platônica ou (*seu*) compreendendo (*complectens*) a filosofia racional, natural e transnatural, ou seja, lógica, física e metafísica” (Tradução própria)

²⁵ “Filosofia platônica ou (*seu*) curso filosófico compreendendo (*complectens*) a filosofia racional, natural e transnatural, ou seja, a Lógica, a Física e a Metafísica” (Tradução própria)

²⁶ Pedro Taques (1714-1777) foi um genealogista, historiador e administrador brasileiro, amigo pessoal e primo de Frei Gaspar. Taunay (1920) se baseia em grande parte em seus testemunhos acerca do beneditino.

que Gaspar faz da *distinctio scotica*, isto é, a distinção formal entre os graus metafísicos²⁷, indica claramente sua rejeição da opinião dos escotistas. Contrariando a suposição de Bezerra de que Gaspar seria mais aristotélico do que platônico, Mattos mostra que Frei Gaspar não era um seguidor de Aristóteles, visto que, embora ensine a doutrina do filósofo, o faz somente para informar seus alunos sobre o assunto e não para concordar efetivamente com ela (Mattos, 1970; 1972). Sua rejeição ao aristotelismo é confirmada por Mattos, em um dos excertos, onde Gaspar dispara: “Se quiseses, nega Aristóteles, porque nisso cometerás pecado algum” (Gaspar da Madre de Deus *apud* Mattos, 1972, p. 83). Para Mattos, isso significa que Gaspar não dava importância a Aristóteles. A partir dessas considerações torna-se notável a “consciência de liberdade” sustentada por Gaspar, não só quando defende que se possa negar Aristóteles, mas, até mesmo, Tomás de Aquino, quando afirma: “nos non jurasse in verbis D. Thomae”²⁸ (Gaspar da Madre de Deus *apud* Mattos, 1970, p. 225), bem como, quando defende que se possa escolher o que se quer em termos de opinião filosófica. Ao nosso ver, é possível que haja nessas afirmações alguma influência do iluminismo.

Por outro lado, Mattos (1970) defende a existência de determinado platonismo em Frei Gaspar, o que é indicado pelo título de sua obra e pela sua autodesignação como platônico ou acadêmico. Em trecho transcrito e traduzido por Mattos (1972), Gaspar admite que prefere a opinião de Platão e insinua que a exposição que Aristóteles faz da doutrina platônica das ideias poderia ter sido motivada por inveja, impostura ou maldade²⁹. Conforme Mattos (1970), esse platonismo teria prevalecido como certa tradição entre os beneditinos, visto que o mestre de Gaspar, Frei Mateus da Encarnação Pina, teria tido a mesma orientação platônica. Também ele pode ter sido influenciado nesse sentido pelo seu mestre Frei Antônio de São Bernardo.

Além dessas influências, Mattos observa no platonismo de Gaspar a dependência em relação a João Caramuel (1606-1682), escolástico cisterciense espanhol que teria adotado a física cartesiana. Seu platonismo também parece estar de acordo com certos seguidores de

²⁷ Os tomistas e outros autores admitem duas distinções nos entes: a distinção de razão (*distinctio rationis*), posterior à operação do intelecto e a distinção real (*distinctio realis*), anterior à esta operação e que implica a exclusão de toda identidade entre duas coisas. Scoto, porém, admitia uma distinção intermediária: a distinção formal pela natureza da coisa (*distinctio formalis ex natura rei*) que seria anterior à operação do intelecto, assim como a distinção real; no entanto, não excluiria, em absoluto, a identidade e, desse modo, poderiam haver formalidades distintas, como, por exemplo, animalidade e humanidade num mesmo e idêntico ser, como Sócrates. Os trechos transcritos por Mattos (1972) esclarecem a posição de Scotus e a refutação que lhe faz Frei Gaspar. Uma exposição pormenorizada da posição de Scoto é feita por Alt (2018)

²⁸ Literalmente: “nós não juramos nas palavras de São Tomás” (tradução própria)

²⁹ O platonismo de Frei Gaspar é exposto no livro III (*de universalibus in genere*), secção 1 (*de materia universalis*), proposição sétima, intitulada “Se o objeto do universal é a ideia de Platão” (*Utrum materia universalis sit idea platonis?*), que se estende do fôlio 153 ao 167. Abaixo exporemos brevemente essa sua doutrina a partir de Pich (2023b).

Raimundo Lúlio, segundo os trechos traduzidos por Mattos (1972). Assim, Gaspar seria opositor dos peripatéticos, nominalistas, tomistas, escotistas, e da escola carmelita de João de Bacon ou Baconthorp (1290-1348), confundido por Bezerra com Francis Bacon. De acordo com Mattos (1970), além disso, o fato de mencionar alguns escolásticos contemporâneos, como Eusébio Amort (1692-1775) e Antônio Mayr (1673-1749) poderia ter levado Pedro Taques, no qual se baseia Taunay, à afirmação de que foi o primeiro a ensinar certa “Filosofia Moderna” na sua província. Caso essa designação de “moderna”, porém, resultasse de seu platonismo, não haveria razão para conferir-lhe primazia, visto que seu mestre Mateus da Encarnação Pina também seguira o platonismo.

Essas considerações de Mattos são significativas, na medida que é provável que tenha tido em mãos uma transcrição feita por ele mesmo do tratado de lógica. Tal transcrição inédita foi encontrada por Pich (2022, p. 96) no Mosteiro de São Paulo, com os dizeres: “Até aqui trabalho do Dr. Mattos”.

A tese do platonismo gaspariano defendida por Mattos é, de certo modo, reverberada por Antônio Paim em 1998. Este, no entanto, considera que a filosofia dos três primeiros séculos coloniais seria “tênue e limitada”, bem como mera “repetição do que se fazia na metrópole” (Paim, 1998, p. 3). E esta teria, enquanto ramo da Escolástica Portuguesa, se fechado ao “movimento de idéias suscitados pela Época moderna”, até que Pombal a fizesse abrir na segunda metade do século XVIII. Tais afirmações são infundadas, visto que, ao que tudo indica, a vida intelectual no período era rica e complexa. Além disso, não há pesquisas suficientes que possam sustentar que a filosofia colonial era mera “repetição” e o estudo da produção cultural beneditina (Ramos, 2019), mostra que esta foi influenciada pelas ideias modernas muito antes de Pombal.

O que se configura como mera “repetição”, na verdade, é o que Paim (1998, p. 8-21) faz em relação a Mattos, transcrevendo em seu livro, os artigos que este escreveu, sem lhe conferir melhor tratamento analítico³⁰. Ademais, ao intitular a parte que cabe a Frei Gaspar com a interrogação “Tradição platônica?”, sugere que nem mesmo reafirma a tese de Mattos, mas a coloca em suspenso, sem nada a acrescentar.

Jorge Jaime, em 1998, não faz muito diferente de Paim, na medida que não traz nenhuma nova contribuição. O autor reproduz os trechos de Cruz Costa, de Bezerra e do artigo de Mattos de 1970, onde se defende a tese do platonismo. Se lhe cabe algum mérito, é o

³⁰ Além disso, é digno de nota o que foi observado por Marques (2023a), a saber, que Paim não usa aspas ao citar Mattos e seu texto não têm referências. A publicação, de modo geral, não está no catálogo da Editora UEL, não possui conselho editorial, nem ISBN.

de ter sintetizado as contribuições em quatro páginas e colocado o estado da questão. Sugestivo, porém, é o título de sua síntese: “Frei Gaspar da Madre de Deus: um filósofo esquecido à procura de editor” (Jaime, 1998, p. 68).

Frei Gaspar, porém, ficaria ainda um bom tempo procurando um editor, enquanto os comentadores se multiplicariam. Em 2002, Luís Alberto Cerqueira, o menciona de modo marginal ao discutir o chamado “aristotelismo português”, asseverando que Gaspar “não se restringe a Aristóteles” (Cerqueira, 2002, p. 37), sem nada mais acrescentar. No fundo, a produção filosófica colonial, para Cerqueira, é mera parte da filosofia aristotélica portuguesa. Consequentemente, a filosofia brasileira só nasceria sob os auspícios da tradição moderna, onde a liberdade de espírito emergiu progressivamente das ruínas do dogmatismo aristotélico-jesuítico (Cerqueira, 2002). Essa visão, claramente distorcida, ignorou as pesquisas que vinham sendo realizadas acerca da recepção do escotismo (Marques, 2023a)³¹. Cerqueira (2002) afirma ainda que só no século XIX, com Gonçalves de Magalhães, encontramos uma filosofia com nacionalidade brasileira. O autor faz eco, assim, da temerária tradição historiográfica que remonta a Sílvio Romero.

Posicionado frontalmente contra essa tradição eivada de preconceitos, Paulo Margutti, em 2013, na sua *História da Filosofia do Brasil*, concede à Frei Gaspar uma breve apresentação. Ao sintetizar aquilo que já havia sido descoberto por Mattos (1970; 1972) e reiterado por Paim (1998), Margutti (2013) destaca no filósofo beneditino: sua aversão à escolástica tomista dos jesuítas devido ao seu platonismo; seu surpreendente conhecimento da bibliografia atualizada da época; sua consciência de liberdade em matéria de opinião filosófica; sua filiação à tradição escolástica e, consequentemente, à visão de mundo salvacionista³². Margutti, portanto, se restringe cuidadosamente ao que foi descoberto, se abstendo de temeridades.

Já Ivan Domingues, em 2017, investigando a tipologia dos intelectuais brasileiros, identifica o primeiro *tipo* (em sentido weberiano) como o clérigo colonial, o *intelectual orgânico* da Igreja, no sentido gramsciano em que já fora usado por Le Goff (2014). Frei Gaspar seria um *homo scholasticus*, adversário dos jesuítas (Domingues, 2017). Mas, ainda assim, um representante de uma filosofia transnacional, nem brasileira, nem europeia: a Escolástica. Esta, transportada ao infértil solo tropical, só teria uma produção secundária,

³¹ Nem sempre os jesuítas seguiram a filosofia aristotélico-tomística, conforme estabelecida pela *Ratio Studiorum* que regulamenta o programa de estudos da Companhia de Jesus. De fato, há teses jesuíticas que seguem a herança escotista (Marques, 2015).

³² Essa visão subentende o conceito de “saber de salvação”. As pesquisas documentais, porém, conforme Marques (2023a), são necessárias para confirmar ou relativizar o conceito de “saber de salvação” atribuído ao período colonial. Ademais, como já assinalamos, ela parece partir de uma visão historiográfica tradicional.

raquítica, anêmica e sem densidade. Tal infertilidade é devida, segundo Domingues (2017), à cultura colonial que, de modo geral, era precária e pobre.

Precária e pobre, em contrapartida, é a consideração de Domingues sobre Frei Gaspar e sua filosofia, da qual não faz senão menção marginal baseada exclusivamente em Cruz Costa. Essa precariedade se deve ao fato de Frei Gaspar não ser o foco da obra. Mas, igualmente, nenhum filósofo colonial na sua concretude histórica é diretamente visado e é daí que decorre a limitação estrutural da perspectiva de Domingues. Do ponto de vista dos fatos históricos é inadequado reduzir a riqueza diversificada da produção filosófica colonial à regularidade racional e abstrata do tipo ideal weberiano e julgá-la mediante uma generalização apressada e não fundada em pesquisas documentais acuradas, visto tratar-se de uma produção complexa cujo alcance e conteúdos são ainda assaz desconhecidos (Marques, 2018). Ademais, a transnacionalidade da tradição escolástica — decorrente daquela rede global de produção do conhecimento, cujo nó, como vimos, era Salamanca (Duve, 2021) — em nada depõe contra a filosofia brasileira, a não ser que consideremos o isolamento como critério de enriquecimento intelectual e de constituição identitária.

Rompendo a série das monótonas repetições, Marques (2023b) e Pich (2022; 2023) dão continuidade à obra de pesquisar a filosofia de Gaspar de modo mais criterioso e em sua fonte documental, retomando a senda aberta por Mattos. Lúcio Marques (2023b), em artigo recente sobre a filosofia colonial trata parcialmente do manuscrito de Frei Gaspar, destacando a concepção de lógica que este veicula como a capacidade de compreensão racional e científica distinta dos métodos de ensino próprios de cada uma das ciências particulares. Mostra Marques (2023b) as diversas distinções analíticas que Gaspar realiza para tratar da lógica, de modo a defini-la com o máximo rigor. Enquanto ciência especulativa, a Lógica de Frei Gaspar se afasta do ceticismo e se dirige ao platonismo, no sentido de abranger o imanente e o transcendente, rejeitando tanto o nominalismo que busca reduzir à Lógica a crítica da linguagem; quanto o aristotelismo que se limita ao imanente. Entrevê Marques (2023b) no apreço de Gaspar por João Caramuel a influência da filosofia moderna de cunho cartesiano que o beneditino possa ter recebido, o que teria culminado na extensão do tratamento concedido à Física em contraste com a ausência de uma parte dedicada à Metafísica. Já assinalamos, a partir de Ramos (2019), o desprezo da Metafísica advindo de influências da filosofia moderna entre os beneditinos portugueses, bem como a presença de certo iluminismo na obra historiográfica de Frei Gaspar.

Roberto Pich, por sua vez, discorre sobre Frei Gaspar em dois artigos: um de 2022, outro de 2023. No primeiro se dedica a descrever o manuscrito, sintetizando os dados sobre o

seu autor e principais intérpretes. Quanto a dúvida a respeito da suposta terceira parte do curso, sobre Metafísica, conforme indicada no título, Pich (2022) afirma que não sabemos se ela foi realmente ditada e caso tenha sido, se foi perdida ou ainda não tenha sido localizada, embora reconheça que não conste nenhum indício dessa parte em nenhum acervo do país. Após essa admissão prévia, tece duas hipóteses que possam explicar a ausência: ou não foi ditada, visto que grande parte dos assuntos metafísicos eram tratados no bojo da Lógica e da Física ou por solicitação do próprio Gaspar, os assuntos de Lógica foram tratados em dois anos, haja vista a extensão da parte de Lógica (434 fólhos) e a discussão de tópicos de Metafísica ali presente.

Na sua revisão da bibliografia, Pich (2022) critica Taunay, por ter visto em Frei Gaspar um seguidor de Duns Scotus. Interpretação mais acertada viria de Mattos, sendo seguido, com razão, pelos demais autores, como Paim (1998), Margutti (2013) e Jaime (1998). Mattos, então, teria identificado uma certa ambiguidade, o beneditino parece por um lado ser tradicional, por outro lado, divergir da linha aristotélico-tomista. Na leitura de Pich (2022), uma hipótese plausível é que Frei Gaspar teria sintetizado a filosofia platônica com a aristotélica. A hipótese não é despropositada. No artigo, há a transcrição acurada do índice do tratado de lógica onde se observa o seguimento de uma estrutura considerada tradicionalmente aristotélica. Cabe pontuar que tal índice com suas notas críticas é um dos mais valiosos instrumentos para os estudiosos do manuscrito.

Após ter mapeado numa visão panorâmica as partes componentes do tratado de lógica no primeiro artigo; no segundo, Pich (2023) foca mais especificamente no terceiro livro de Lógica de Frei Gaspar, onde se insere o platonismo do beneditino. É ali, igualmente, que Pich confirmará sua hipótese interpretativa de que Frei Gaspar sintetiza o platonismo com elementos aristotelizantes. A posição platônica do beneditino responde ao problema dos universais, uma questão filosófica que se estende desde a antiguidade até a modernidade. O universal é algo que pertence a muitas coisas. Na ordem lógica, trata-se do predicado, aquele termo que se aplica a muitos seres individuais, como o termo “homem” se predica de Sócrates e Pedro. A questão, porém, sobrepuja a um mero problema de linguagem, pois pergunta-se pelo objeto ao qual, em última instância, estes termos se referem. Trata-se aqui da matéria do universal (*materia universalis*), do universal metafísico.

Seguindo a linha de raciocínio de Frei Gaspar, Pich (2023) expõe sua refutação do nominalismo ockhamista (*nominales*), segundo o qual, o universal é mera palavra ou conceito mental. Contra tal posição, o beneditino afirma que palavras e conceitos não se predicam dos

seres individuais³³. Ele também rejeita um “nominalismo recente”, que considera que o universal se forma ao concebermos confusamente vários seres individuais de um modo único; o que seria absurdo, pois nesse caso a matéria do universal seria a pluralidade de indivíduos, quando, na verdade, deveria ser algo uno³⁴. Rejeita igualmente a tese dos integralistas (*integrales*), para os quais o universal seria mero agregado (todo integral) de uma pluralidade de diferenças formais presentes nos indivíduos, mas deles separadas por “precisões objetivas”, ou seja, a animalidade do homem e a animalidade do cavalo, que são certas formalidades, comporiam um todo integral ao serem separadas (*praecisae*) intelectualmente das coisas individuais em que estão³⁵. Discorda também dos realistas (*reales*) que consideram o universal como um todo uno e objetivamente simples abstraído pelo intelecto e constando de partes potencialmente distintas (e não distintas em ato, como defendiam os *integrales*), desse modo também haveria “precisões objetivas” entre os predicados das coisas, separando “animal” e “racional” em homem³⁶. Sobre essas duas posições, basta assinalar que Frei Gaspar rejeita um pressuposto comum à ambas: a existência de “precisões objetivas”. Este conceito, para ele, seria a matriz dos erros no tratamento do problema dos universais.

Pich (2023) também expõe a discussão de Frei Gaspar sobre a representação mental das coisas, o *idolum mentis*³⁷. Tal conceito permeia uma questão epistemológica fundamental: o nosso conhecimento atinge imediatamente a coisa em si ou é ele mediado por uma representação de tal coisa? Essa pergunta se aplica principalmente àqueles objetos que sobrepõem ao conhecimento sensível ou, malgrado sensíveis, não são atualmente acessíveis aos sentidos. Frei Gaspar insiste na tese de que o conhecimento que temos das coisas é imediato e quem conhece a representação conhece o representado. Vincula esse problema com a questão dos universais, pois contra os que postularam o *idolum mentis*, estabelece que o universal não é uma mera representação ou imagem das coisas. A partir disso desenvolve uma teoria do conhecimento, dividindo-o em intuitivo e abstrativo, conforme Scotus, no entanto, modificando substancialmente a teoria escotista ao estabelecer um modo diferente de distinguir tais conhecimentos, salvaguardando sempre o princípio do conhecimento direto das coisas. Afastando-se de Scotus, também rejeita a definição escotista dos universais, segundo a qual, o universal seria independente do intelecto, estando na coisa individual e se distinguindo

³³ A discussão do nominalismo, se insere no livro III, seção 1, prop. 1 (f. 131-133).

³⁴ Isso se verifica no livro III, seção 1, prop. 2 (f. 133-135)

³⁵ A tese dos integrales é discutida na proposição seguinte: III, 1, prop. 3 (f. 135-139)

³⁶ III, 1, prop. 4 (f. 139-141)

³⁷ III, 1, prop. 5 (f. 141-150)

dela apenas formalmente³⁸. Essa definição pressupõe a distinção formal a partir da natureza da coisa (*distinctio formalis ex natura rei*) defendida por Scotus, mas que Frei Gaspar considera nula e inexistente.

Enfim, mostra sua defesa de um tipo específico de realismo, um certo platonismo. Mas quê platonismo é esse? A análise de Pich (2023) atinge o cerne da questão. O platonismo de Frei Gaspar³⁹ deve ser entendido em sentido amplo, dado que o próprio filósofo beneditino admite que não conhecemos com certeza qual teria sido o pensamento de Platão, sujeito a várias leituras e inclusive deformações. Numa dessas leituras, as ideias seriam os exemplares arquetípicos das criaturas presentes na mente de Deus, a partir das quais ele criou o mundo, assim como o arquiteto constrói a casa a partir de um projeto mental. Noutra leitura, as ideias platônicas seriam ingeneráveis, eternas, incorruptíveis, separadas dos indivíduos que delas participam. Ambas as interpretações são rejeitadas por Frei Gaspar, a primeira porque, enquanto essência divina arquetípica, as ideias não poderiam ser a matéria do universal, visto que o universal se predica do indivíduo criado, como Pedro ou Sócrates, e a essência divina, não.

Quanto à segunda leitura, Gaspar não a aceita, dado considerá-la prenhe de algumas absurdidades. Assim, ele nega que as ideias sejam eternas, ao identificar o eterno com o incriado e declarar que só Deus é incriado, concluindo daí que as ideias são criadas por Deus, e como tais podem por Ele serem destruídas, exclusivamente em virtude de Sua absoluta onipotência. Despojadas da sua suposta eternidade, as ideias platônicas também não são “separadas” do mundo dos indivíduos; as ideias estão inclusas nos seres individuais, e a razão é epistemológica: quando predico homem de Pedro ao dizer “Pedro é homem”, isso só poderia ser verdadeiro se a ideia estivesse inclusa no indivíduo, caso contrário estaria apenas pronunciando o contrassenso de que um ser individual é uma ideia separada do individual. A inclusão das ideias universais nos indivíduos, sua repetição em cada ente individual, constitui uma aproximação com a doutrina aristotélica acerca do universal (Pich, 2023).

Mas, se até aqui parece haver uma síntese entre platonismo e aristotelismo, a doutrina de Frei Gaspar segue determinando que as ideias são ingeneráveis, incorruptíveis e espirituais. Ingeneráveis porque, malgrado criadas, não possuem causa material e nenhuma criatura pode produzi-las; incorruptíveis, porque, por sua própria natureza, são indestrutíveis, salvo o absoluto poder de Deus de destruí-las; espirituais porque suposta a destruição de todos os

³⁸ Essa discussão consta no livro III, seção 1, na proposição quinta, tal como está no manuscrito, mas trata-se de erro de numeração, na verdade a sequência exigiria considerar como proposição sexta. Indicamos doravante a correção entre colchetes assim: livro III, 1, prop. 5 [6] (f. 151-152)

³⁹ Tal platonismo é exposto no livro III, 1, prop. 6 [7] (f. 153-167)

indivíduos elas ainda poderiam subsistir. Esse é um ponto interessante da sua doutrina que merece alguma explicação. Concriadas com os indivíduos desde o primeiro instante da existência do mundo, as ideias estão destinadas a permanecer unidas a eles. Isso não significa, porém, que ambos sejam idênticos. As ideias permanecem em outros indivíduos quando os primeiros sucumbem à destruição. Mas os indivíduos não são meramente sucessivos suportes descartáveis em que elas existem, elas os constituem desde dentro, essencial e intrinsecamente, ainda que se distingam das suas estidades (*haeceitates*), isto é, de suas características singularizantes. Enfim, raciocinando hipoteticamente: se todos os indivíduos fossem destruídos, as ideias poderiam permanecer existindo pela permissão divina, ou seja, por não querer (*nollet*) Deus aniquilá-las (Pich, 2023).

O afastamento de Aristóteles é esclarecido na medida que, para Frei Gaspar, universais e singulares são realmente distintos. O “universal aristotélico” que depende da operação do intelecto é corruptível, ao passo que o “universal platônico” não o é. Além disso, este não depende da operação do intelecto como o primeiro. Tal seria, aliás, uma exigência dele se constituir em objeto de ciência, visto que o objeto da ciência deveria estar antes de toda operação do entendimento. E se para os aristotélicos tudo no mundo é determinado e, conseqüentemente, individualizado; para Frei Gaspar, o fato de que tudo é determinado não significa que seja necessariamente individualizado de modo a excluir que o universal tenha uma existência independente dos indivíduos. Enfim, o beneditino mostra que o universal é uma natureza comum a vários indivíduos e, portanto, é o mesmo em cada um deles, assim a humanidade de Pedro não difere da humanidade de Paulo, trata-se da mesma humanidade, caso contrário, ela não se predicaria univocamente de ambos⁴⁰. Note-se aqui novamente, um procedimento recorrente na sua filosofia: a aplicação constante das teses gerais às condições de veracidade de proposições específicas, o que qualificaria sua filosofia, conforme Pich (2023), como um “platonismo epistemológico” e, paralelamente, dada a dependência das ideias em relação a Deus, sua doutrina pode ser designada como “teísmo filosófico”.

Com Pich (2023) chegamos ao ápice do que o tratamento analítico operado sobre a obra de Frei Gaspar pôde alcançar, depois de uma série de juízos acríticos. De longe, Pich é, depois de Carlos de Mattos, o que melhor estudou a obra. De resto, entre as manifestações esporádicas que temos sobre Frei Gaspar, há uma série de comentadores que se repetem uns aos outros. Consta, portanto, que a maioria das interpretações não se sustenta na fonte e

⁴⁰ Essa tese é estabelecida no livro III, 1, prop. 7 [8] (f. 167-173)

aquelas que buscam se fundamentar no manuscrito ainda se revelam insuficientes. Da perspectiva da falta de edição, ainda resta muitíssimo trabalho.

Note-se que as perspectivas dos intérpretes diferem profundamente. Romero (1878) na esteira de Tobias Barreto, nega a existência de filosofia no Brasil colonial. Taunay (1920b) e Mattos (1970) admitem que Gaspar é filósofo, demonstrando interesse pela sua produção. Bezerra (1979) e Cruz Costa (1956), afirmam a existência de filosofia na colônia, mas a julgam como mera reprodução, ainda que Cruz Costa seja mais enfático em seu desprezo, ao considerá-la desinteressante. O desprezo, porém, chega ao ápice em Paim (1998), Jaime (1998) e Domingues (2017), os quais não só a consideram como mera reprodução, mas generalizam a cultura colonial como precária e estreita. Cerqueira (2002) insiste em considerar uma filosofia brasileira no período colonial inexistente, ainda que admita certa filosofia no Brasil, como um ramo do aristotelismo português. Margutti (2013), segue o ponto de vista de Taunay e Mattos sobre o beneditino, enfatizando a existência da filosofia brasileira. Por fim, Marques e Pich, seguem nessa mesma perspectiva⁴¹.

Quanto à caracterização da filosofia de Frei Gaspar, Taunay (1920b) defendeu que ele era um escotista. Bezerra (1979) viu nele um aristotélico, ainda que admitisse que fosse apreciador de Platão. Cerqueira (2002) o insere no aristotelismo português, embora admita que não é tão somente aristotélico. Mattos (1970) que defendeu ser ele um platônico, foi reproduzido por Paim (1998) e seguido por Jaime (1998), Margutti (2013), Marques (2023b) e Pich (2022; 2023), ainda que este último admita elementos aristotelizantes. Nota-se, a partir dos autores que seguem Mattos, a apreciação que Gaspar tinha por João Caramuel, seguidor da física cartesiana. Pode se sugerir, então, a hipótese de cartesianismo, corroborado pelo ensino de certa “filosofia moderna” atribuído a Frei Gaspar por Taunay (1920a). No que consistiria esse ensino é matéria de dúvida para Mattos (1970) que coloca como hipótese o platonismo ou o escolasticismo mais atualizado da época, embora Marques (2023b) suponha que possa ser justamente o cartesianismo.

Mas, se Gaspar é platônico ou cartesiano, espera-se que seria um inimigo de certo aristotelismo prevalecente nos meios jesuíticos. De fato, Mattos (1970) mostra que Gaspar reverbera, por um lado, a preocupação jesuítica com as sentenças prováveis, mas, por outro lado, parece ter sido inimigo do jesuitismo, sob cuja designação se entende geralmente a filosofia aristotélico-tomista. Esse anti-jesuitismo é reconhecido em comum por quase todos

⁴¹ Para uma análise detalhada das perspectivas e metodologias sucessivas que permearam à produção histórica sobre a filosofia brasileira, remeto o leitor ao balanço historiográfico realizado por Marques (2023a), com suas respectivas avaliações críticas, mais precisamente, nos capítulos II e III do livro *Formas da filosofia brasileira*.

os intérpretes e comentadores desde Taunay. Contudo, a rejeição de certa corrente de ideias predominantes numa ordem religiosa não é suficiente para caracterizar uma filosofia.

No sentido de caracterizá-la, a interpretação que lhe atribui certo platonismo possui bases mais sólidas. No entanto, se Gaspar é realmente platônico, ainda é preciso rastrear a origem desse posicionamento, analisar em profundidade seu platonismo é ainda um trabalho a ser feito⁴². O trabalho de Pich (2023), certamente, lança maior luz sobre essa questão. Embora tal problema não entre no escopo de nossa pesquisa, pretendemos apenas enfatizar que não sabemos até que ponto o Frei segue Platão, considerando as várias partes de seu manuscrito e a diversidade de assuntos que aborda. Portanto, a caracterização de seu platonismo não fecha a discussão sobre sua filosofia, visto que tomar o posicionamento de Gaspar em parte do manuscrito e atribuí-lo ao todo, *pars pro toto*, seria falacioso. Levando isso em consideração, é necessário abrir espaço para outras hipóteses. O beneditino pode ter seguido, em outros pontos, Aristóteles ou mesmo o próprio Duns Scoto, como indicaram respectivamente Bezerra (1979) e Taunay (1920b), ainda que de forma infundada. As análises feitas por Pich (2023) mostram a instrumentalização e modificação de concepções aristotélicas e escotistas no seio de seu platonismo, o que parece revelar um perfil de filósofo que não está preso a uma corrente de ideias pré-determinadas.

Além disso, não está fechada a possibilidade de que Frei Gaspar tenha tido certas posições originais, como admite Taunay (1920a). Ao nosso ver, isso é bastante plausível, pois consideramos que dificilmente, numa tradição filosófica de longa duração, os autores simplesmente se reproduzam uns aos outros. Um ditado latino afirma: *si duo dicit idem, non est idem* (se duas pessoas dizem a mesma coisa, não é a mesma coisa). As ideias e seus nuances não permanecem intactas, como essências abstratas, quando “migram” de uma mente para outra, sobretudo em contextos distintos⁴³. Se assim pensássemos, correríamos o risco de esquecermos os seus agentes, o significado que as ideias assumem quando são reelaboradas, a quais questões elas respondem e o lugar que elas ocupam na estrutura de pensamento de um autor específico. Portanto, é também uma baliza fundamental, a atenção aos detalhes e ao alcance das concepções na construção filosófica do autor que possam indicar o seu perfil individual situado na sua realidade espacial e temporal, ainda que ele esteja alicerçado em certa tradição que transcenda tais limites.

⁴² Discutir o platonismo em Frei Gaspar, porém, não entra no escopo de nossa pesquisa, senão de modo tangencial.

⁴³ Essa consideração está baseada em uma baliza metodológica da História das ideias formulada por Quentin Skinner (2017)

Isso se faz particularmente necessário na medida que uma parte significativa da bibliografia quando não tensiona negar a existência de filosofia no Brasil colonial como Romero (1878), admite como obviedade que toda sua produção é pura reprodução ou importação acrítica. Esse pressuposto que, *grosso modo*, une Bezerra (1979), Cruz Costa (1956)⁴⁴, Jaime (1998), Cerqueira (2002) e Domingues (2017), não deve se consagrar como premissa indiscutível.

Uma série de perguntas ainda restarão irresolvidas, visto extrapolarem os recortes desta pesquisa. Mas, uma coisa é certa: a falta de edição cria um problema e a ausência de pesquisas sobre os beneditinos brasileiros e seus professores-filósofos, deixa uma lacuna na nossa história da educação e da filosofia. Mattos (1970), Jaime (1998) e Pich (2022) enfatizaram a necessidade de um estudo aprofundado das fontes, a fim de descobrir qual seria a filosofia de Frei Gaspar. No sentido de responder, ainda que parcialmente, a essa demanda, propomos nessa pesquisa a edição de parte do manuscrito, bem como sua análise. No entanto, a análise interna dos conteúdos do manuscrito pressupõe a descrição e interpretação de suas características, justamente por se tratar de obra de cunho paleográfico. Portanto, tendo situado neste capítulo o nosso objeto em seu contexto e explorado as discussões que o envolvem, desenvolvemos, no próximo capítulo, a análise paleográfica.

⁴⁴ No caso de Cruz Costa é preciso matizar o seu julgamento, visto que admite a possibilidade de originalidade, na medida que na recepção de ideias ocorre uma certa “deformação”. (Marques, 2023a)

3 O MANUSCRITO DE FILOSOFIA: GÊNESE, ESTRUTURA E SIGNIFICADO

Tendo apresentado o contexto histórico do manuscrito, os dados biográficos de seu autor e as leituras feitas sobre a filosofia nele contida, é preciso, agora, apresentar uma análise do próprio documento. Para tanto, utilizamos da observação direta das versões do manuscrito, do seu índice e da transcrição elaborada, guiados principalmente pelas indicações de Berwanger e Leal (2008) para a realização de considerações paleográficas. Nesse sentido, tratamos aqui, desde os aspectos mais gerais e extrínsecos, como as características materiais, até os aspectos mais específicos e intrínsecos ao conteúdo, como a estrutura do texto e seus temas. Discorreremos detalhadamente sobre essas características, não pelo fetiche de descrevê-las à exaustão, nem simplesmente para mostrar as dificuldades envolvidas no tratamento do material, mas para apresentar a obra, permitindo uma apreciação crítica e, sobretudo, para evidenciar no manuscrito os vestígios da situação educacional que o produziu.

Para tanto, dividimos esse capítulo em duas seções. Na primeira, realizamos uma análise do manuscrito de Frei Gaspar, incluindo seus aspectos etiológicos, modos de acesso, localização atual, características materiais e paleográficas, ressaltando os indícios de seu uso pedagógico. Na segunda, fizemos uma análise da divisão textual (*divisio textus*) e das temáticas do manuscrito, especialmente da parte que é o objeto de nosso estudo, buscando entrever aspectos metodológicos e cotejamos a estrutura e os assuntos abordados com outro *cursus philosophicus*, intitulado *Compendium Philosophicum et Recompilatum* (1756), a fim de pontuar aproximações e distanciamentos.

3.1 O *CURSUS PHILOSOPHICUS*: VESTÍGIOS DO ENSINO NOS TRAÇOS PALEOGRÁFICOS

O manuscrito *Philosophia Platonica seu Cursus Philosophicus rationalem, naturalem et transnaturalem philosophiam, sive Logicam, Physicam et Metaphysicam completens* de autoria de Frei Gaspar da Madre de Deus, traz no frontispício a data de 7 de março de 1748 e indica o lugar em que foi ditado: o mosteiro beneditino do Rio de Janeiro (*in hoc monasterio fluvii januariensis*). Como se trata de um texto ditado ou idiógrafo, cabe enfatizar que utilizamos da distinção entre “autor” e “escriba”, entendendo pelo primeiro termo quem idealizou e supervisionou a obra, Frei Gaspar e por “escriba”, aquele que efetivamente

compôs materialmente o texto⁴⁵. Embora não escrito pelas mãos do beneditino, a obra parece refletir as lições ministradas por ele a partir de 1743, quando foi transferido para o Rio de Janeiro após viagem a Portugal (Pich, 2022).

O registro, como o seu título indica, se enquadra no gênero textual do *cursus philosophicus* que surge no século XVII e substitui os comentários aos textos de Aristóteles e Porfírio, anteriormente usuais (Heider, 2014; Novotný, 2016). Essa mudança não é insignificante, pois o gênero textual é o fator estruturante das formas de comunicação, sendo fortemente marcado pelas atividades socio-culturais e situações discursivas nas quais elas se dão (Marcuschi, 2005). Partindo dessa perspectiva, entendemos os impactos dessa substituição na produção filosófica: o que antes estava disperso, fragmentado ou absorvido em contextos de argumentação teológica, agora encontra-se numa ordem sistemática abrangente (Heider, 2014). A disciplina de Filosofia aparece, assim, disposta em interrelações orgânicas e não mais presa aos textos aristotélicos.

Ademais, um comentador encontra-se numa posição de “deferência textual” em relação a uma autoridade epistêmica (Smith, 1991). Isso contrasta com uma autonomia crítica intensiva. Daí que com a mudança do gênero, muda-se, igualmente, a perspectiva do filósofo que produz obra desse calibre: deixa ele de ser, para si próprio, um mero comentador de textos; passa a ser um verdadeiro autor. Deixa de mesclar o que é seu nas ideias alheias, sem elidir o texto comentado da posição prestigiosa que ocupa em relação ao seu próprio; passa o desenvolvimento de suas ideias a ser o principal, enquanto os outros autores são absorvidos numa obra independente que é, definitivamente, sua⁴⁶. Tanto sua que isso permitirá estender ou encurtar partes inteiras da estrutura da obra, que reflete a ordem programática do ensino⁴⁷. Assim, Frei Gaspar pôde ampliar o tratamento da Lógica e suprimir a parte de Metafísica. Portanto, ao nosso ver, essa simples substituição de gênero é produto e produtora de uma mudança importante de atitude por parte do filósofo e não menos significativa transfiguração

⁴⁵ Abaixo trataremos das diferenças entre a caligrafia presente no manuscrito filosófico e a caligrafia do autor.

⁴⁶ Conforme São Boaventura (1864, p. 20): “Aliquis scribit et aliena, et sua; sed aliena tanquam principalia, et sua tanquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur commentator. Aliquis scribit et sua, et aliena; sed sua tanquam principalia, aliena tanquam annexa ad confirmationem: et talis dici auctor”, cf. *In liber primum sententiarum*, proemium, quaestio IV, conclusio.

⁴⁷ A esse respeito, lembre-se que a Coroa, em 1712, proibiu reformular o programa de Filosofia estabelecido no Estatuto de Coimbra (Braga, 1898). Porém, como dissemos, tal proibição não obteve efeito.

do ensino de filosofia no sentido de uma exposição sistemática, autoral⁴⁸ e relativamente independente⁴⁹.

Vimos, anteriormente, que as Constituições beneditinas (1629) mencionam o “escólio” (*scholia*) e o Estatuto de Coimbra de 1591 (Universidade de Coimbra, 1593) permite o uso livre de “glossas”. Ambas as denominações aplicam-se originalmente a comentários. No entanto, já em 1751, Dom José I os entende como qualquer compêndio que trate dos mesmos assuntos que se encontram nos livros aristotélicos (Braga, 1898). Portanto, tais designações devem ter se tornado flexíveis e, entendidas em sentido amplo, poderiam aplicar-se também aos “cursos filosóficos”. O *cursus philosophicus* é, portanto, um manual essencialmente didático e não é em vão que leva o nome da sua própria situação social.

Como tal, o *cursus* não foi escrito visando o futuro, mas tinha uma utilidade prática e imediata no seu tempo. Ele visava ensinar os mais variados tópicos e questões de filosofia discutidos naquele contexto (*universam Philosophiam*) (Constitutiones [...], 1629). O documento servia, então, como uma espécie de texto-base de ensino, registrando o que os estudantes deveriam assimilar. Mas, por períodos intermitentes, o tipo de ensino que o produziu irrompia-se em debates, onde as ideias, as formas de argumentação e a prática da dialética aprendidas ao longo do curso animavam a vida escolar. Daí o caráter argumentativo do texto. Assim, o *cursus philosophicus* é, por um lado, apenas um resquício de um ensino mais abrangente e, por outro, o monumento legado por uma instituição escolar dinâmica e viva. Ele é, também, a síntese do pensamento de seu autor, o que ele considerou ser mais importante elaborar para ensinar aos seus discípulos. Estes constituem, aliás, o grupo para o qual Gaspar escreveu sua obra, constituindo o destinatário esperado.

O destinatário que se tem em mente é um dos três agentes fundamentais do processo da produção escrita, junto ao autor e ao escriba (Pratesi, 1999). Traçar seu perfil, portanto, é entender esse processo, na medida que o texto é produzido a partir de um horizonte de expectativas na relação autor-destinatário. O ouvinte do curso (*cursor* ou *auditor*) deveria, para ingressar nos estudos filosóficos, ter quatro anos de vida monástica, menos de trinta anos de idade, bem como, ter comprovado a sua moralidade ilibada e proficiência em latim (Constitutiones [...], 1629). No entanto, conforme Taunay (1920a), numerosos jovens

⁴⁸ Note-se que o século XVIII constitui um ponto crucial no processo de construção da função autor, esta implicava pregorrativas e a responsabilidade jurídica, refletindo, assim, as práticas sociais e censórias da época (Chartier, 1998). Isso mostra que o *Cursus* está relacionado não só à autonomia textual, mas também ao controle social.

⁴⁹ Não ignoramos, porém, que os comentários já vinham incorporado mais as ideias dos comentadores do que as do texto comentado. Um exemplo é a série de comentários jesuítos a Aristóteles, posteriormente designados como *Cursus Conimbricensis* (1592-1606) (Carvalho, M. S., 2019). Assim, ao abolir o papel de autor comentado na tradição filosófica, a mudança consolida uma tendência que já vinha se insinuando.

externos ao mosteiro, entre os quais seculares e eclesiásticos, ouviram as aulas de Frei Gaspar, o que pode indicar suas repercussões para além do claustro. De qualquer forma, Gaspar lidava com adultos de uma elite letrada.

Com o declínio desse modelo de ensino, o manuscrito foi esquecido nos fundos dos mosteiros⁵⁰. Após ter sido negligenciado por tempo considerável, foi encontrado em 1919, separado em duas partes⁵¹. O jovem sub-bibliotecário Dom Wolfgang Kretz encontrou o primeiro tomo de Lógica na Abadia de São Paulo. Em ocasião dessa descoberta, verificou-se como a continuação da obra, ou seja, como seu segundo tomo, um manuscrito anteriormente inidentificável encontrado pelo bibliotecário Dom Bonifácio Jansen na Abadia fluminense (Taunay, 1920). Contudo, até hoje, o manuscrito se encontra no acervo de livros raros da biblioteca do mosteiro beneditino paulistano (Pich, 2022)⁵². Este documento é um *corpus* monotestemunhal (*codex unicus*), ou seja, não existem cópias escritas.

O original foi consultado por Taunay por volta de 1920, que traduziu o proêmio e um índice simplificado. Em seguida, Carlos de Mattos o visitou por volta de 1972, data em que publicou alguns excertos transcritos e traduzidos, bem como parece ter realizado parte de uma transcrição datilografada do primeiro tomo. Pich encontrou esse trabalho em 2018, junto do manuscrito. Nessa mesma data, o documento foi digitalizado por ele (Pich, 2022). Também foi xerografado e essa xerografia foi digitalizada. Tal digitalização foi entregue ao professor Lúcio Marques em 2021 por Dom Mauro Fragoso. Esta versão que se encontra em preto e branco, foi gentilmente disponibilizada ao nosso acesso amplo e direto, por isso, nela nos baseamos para a edição. Há uma versão fotocopiada da mesma xerografia, entregue a Marques por Jacob Schmutz⁵³. Há ainda uma fotocópia que encontra-se nas cores do original. Esta versão está sob os cuidados do professor Roberto Pich. Em junho de 2023, tivemos ocasião de ver algumas de suas parcelas em uma apresentação feita pelo mesmo professor⁵⁴.

⁵⁰ As reformas pombalinas, iniciadas em 1750, desestruturaram o sistema de ensino colonial na esteira de um iluminismo secularizante e de um absolutismo centralizador (Rocha, 2019). Segundo Taunay (1920a), os beneditinos foram os primeiros alvos da inimizade política de Pombal.

⁵¹ O documento ficou sob condições precárias. O primeiro tomo estava “entre uns manuscritos, desde muito lançados a um canto” cujas “laudas” precisaram ser “recompostas”; enquanto o segundo foi encontrado graças a “ressurreição do velho e estragadíssimo arquivo do Mosteiro” (Taunay, 1939, p. 8).

⁵² Há duas marcas no documento, provavelmente de carimbo: uma em forma circular no frontispício, aparentemente com a cruz de São Bento no centro, onde se lê na borda “[...] S. BENEDICTI [...]”, estando ilegível o restante na xerografia digitalizada; outra retangular, no antepenúltimo fôlio, onde consta: “-ARQUIVO -/ MOSTEIRO DE S. BENTO/ Cx. P. 118/SÃO PAULO – BRASIL”

⁵³ Informações fornecidas por Lúcio Álvaro Marques, da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, 11 de Janeiro de 2024.

⁵⁴ Vimos, mais especificamente, o frontispício (f. 1), o proêmio (f. 2) e os fôlios 13, 153 e 154.

A partir das versões que foram observadas e dos subsídios da bibliografia, identificamos uma série de características, entre as quais, as materiais⁵⁵. É importante descrevê-las, pois o texto não é só um depósito de informações abstratas; sua subsistência depende da materialidade e do processo de sua produção (Chartier, 1998). Nesse sentido, observamos que o suporte material do texto é o papel, produto que se difundiu no Ocidente com a invenção da imprensa no século XV (Berwanger; Leal, 2008). Provavelmente trata-se de papel de trapo que, na época, era tão predominante que Silva (1984, p. 50) chega a declarar que: “os acervos de documentos brasileiros assentados em papel, até a metade do século XIX, são, com certeza, de papel de trapo, sejam eles manuscritos ou impressos”. Beck (1991) corrobora tal afirmação, dizendo que os trapos de algodão e linho eram matéria-primas exclusivas para a fabricação desse produto até meados do mesmo século. O papel de trapo é bastante durável e resistente, sendo até melhor, sob esses aspectos, do que aqueles que atualmente utilizamos. Nesse caso, fatores intrínsecos de degradação do documento, isto é, provenientes de sua própria matéria-prima, praticamente, devem ser descartados (Aredes, 2014). Tal é a qualidade do papel que se preservou sua coloração, ligeiramente diferente do branco puro.

Isso não significa, porém, que não hajam danificações no suporte. Quando observamos a fotocópia, identificamos que algumas parcelas da superfície, aparentam certas ondulações, provavelmente resultantes da umidade. Há, além disso, pequenas manchas de coloração suavemente amareladas e acastanhadas. Supomos tratar-se ou de oxidações que causam o amarelecimento (Vigiano, 2008), ou de sujidades resultantes de poeira, do manuseio incorreto, da ação de microorganismos ou excrementos de insetos (Vigiano, 2008; Beck, 1991). Identificamos também corrosões no manuscrito. Muitas delas encontram-se cobertas com tiras ou fitas adesivas semi-transparentes, amareladas pelo tempo, provavelmente compostas de plástico ou tecido e aderidas com algum tipo de cola. Elas possibilitam a leitura, mas empalidecem sutilmente a coloração das letras. Evidentemente, essas tiras ou fitas foram colocadas posteriormente no sentido de impedir as corrosões.

Na fotocópia, algumas dessas corrosões aparentam um tom acinzentado, ao passo que outras aparentam coloração castanha escura. As acinzentadas são irregulares e algumas dispostas em partes não escritas. Essas condições sugerem que não podem ter sido provocadas pela tinta. Portanto, é provável que haja aqui um fator extrínseco de degradação, no caso, insetos papirófagos. Quanto às corrosões de coloração castanho escuro, a maioria se

⁵⁵ Por características materiais entendemos a *matéria subjetiva* (suporte), a *matéria instrumental* (instrumento) e a *matéria aparente* (tinta) (Cabraia, 2005).

dispersam sobre as letras, são da mesma cor que elas e seguem seus contornos, borrando-as consideravelmente. Isso indica que são deteriorações advindas da oxidação do papel causada pela tinta, especialmente, onde há maior concentração desta no suporte⁵⁶.

As corrosões em castanho escuro também aparecem no suporte em lugares não escritos, em formas arredondadas e tamanho miúdo, embora essas ocorrências sejam raras nos fólhos da fotocópia que observamos. Talvez, isso se deva a transposição de tinta no papel, visto que por vezes aparece num dos fólhos o contorno de letras do fólho oposto. Mas, podem indicar também pingos acidentais advindos do instrumento utilizado. Este parece ter sido a pena de ave como indica a variação de grossura no traçado das letras.

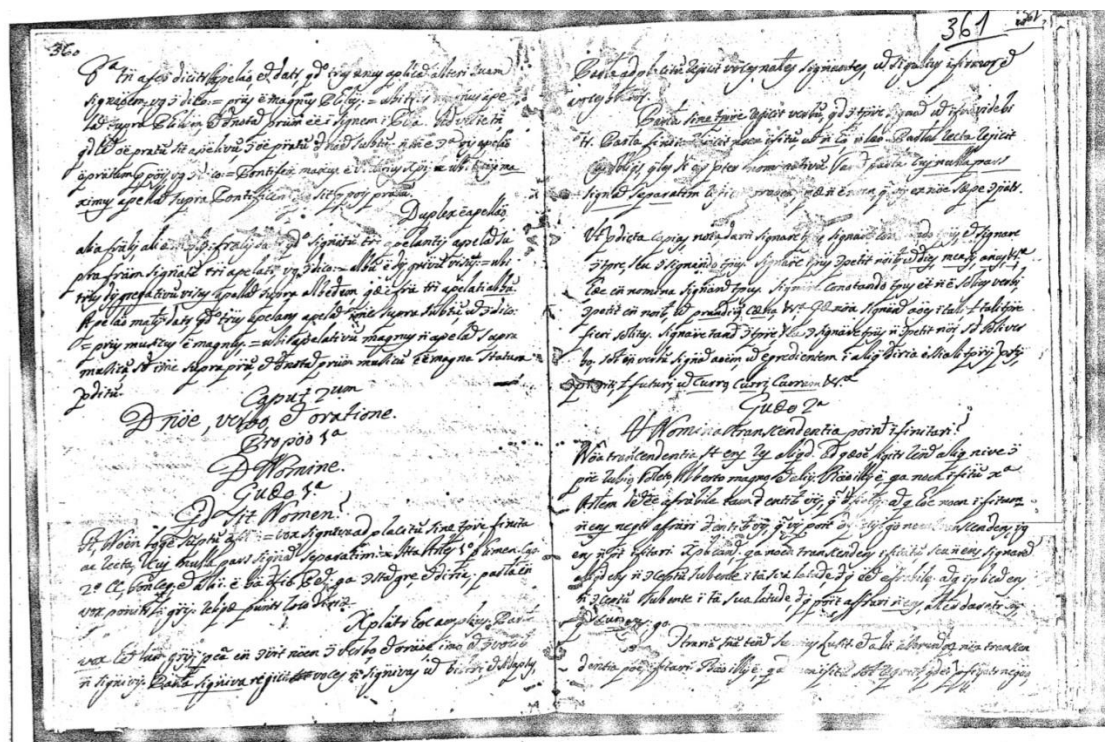
As corrosões em castanho escuro nos ajudam também a identificar o tipo de tinta empregado, em meio as inúmeras receitas de tintas usadas entre o período medieval e o século XIX (Quintão, 2020). Como dissemos, algumas corrosões foram causadas pela oxidação proveniente da tinta. Isso, provavelmente, se deve a sua composição ferrosa. Nesse sentido, tudo indica que tenha sido utilizada a tinta ferrogálica, amplamente usada até o começo do século XX, por ser indelével (Costa, 2007)⁵⁷. Na sua composição entram três ingredientes indispensáveis: noz-de-galha, sulfato de ferro e goma arábica (Gonçalves, 2014). Embora hoje a tinta seja de coloração castanho escura, teria sido originalmente preta. Essa mudança revela que foi desbotada pela ação do tempo, mais precisamente, por um processo de oxidação natural que alterou sua cor (Leal, 2010).

Considerados esses aspectos materiais, reproduzo aqui a imagem do fólho 360 (*verso*) e 361 (*reto*) da versão xerografada para dar início a uma análise da configuração e dos aspectos gráficos da obra.

Figura 1 - Gaspar da Madre de Deus, *Philosophia Platonica*, fol. 360-361

⁵⁶ É o que se confirma comparando essas condições com o manuscrito da *Memória Histórica da Capitania de São Paulo* (1796) de Manuel Cardoso de Abreu, reproduzido por Costa (2007), onde se apresenta o mesmo tipo de corrosões.

⁵⁷ Esta mesma tinta foi empregada no manuscrito *Memória Histórica da Capitania de São Paulo* (1796), reproduzido por Costa (2007), cuja a coloração e os efeitos são praticamente idênticos aos do manuscrito filosófico. Além disso, ela foi usada no manuscrito autógrafo *Memórias para a História da Capitania de São Vicente* de Frei Gaspar (Costa, 2012).



Fonte: do autor, 2024

Como é patente na figura, o manuscrito não possui margens delineadas, mas elas são estreitas e uniformes em suas dimensões. Os fólhos frente (*recto*) e verso formam um *codex* (livro) que, segundo Pich (2023) é encadernado. Verificamos que o manuscrito contém 789 fólhos, considerando aqui como fólho cada página numerada e não a folha inteira separada em frente (*recto*) e verso. Os fólhos são numerados no canto superior das margens externas. Alguns encontram-se em branco e sem numeração a partir do fólho 221, e outros encontram-se com erros de numeração a partir do fólho 420 (Pich, 2022). No fólho 360 há 27 linhas escritas, em cada linha cerca de 65 grafemas⁵⁸. A partir disso, deduz-se que há cerca de 1755 grafemas por fólho, o que sugere uma dimensão um pouco maior do que uma folha A4 atual que comporta 1250 caracteres. Mas, o número de linhas por fólhos e grafemas por linhas, pode variar. Com efeito, no fólho 1, reproduzido por Marques (2023b), encontram-se 24 linhas e 60 grafemas em uma linha. As linhas não são pautadas, ainda que apresentem um espaçamento entre si mais ou menos uniforme⁵⁹.

⁵⁸ Entendemos aqui o grafema como sinônimo de letra e espaços em branco entre as letras. Para uma discussão desse conceito, remeto o leitor à Megale, et al. (2007)

⁵⁹ Não é impossível que originalmente fossem pautadas com uma substância que desvaneceu com o tempo (Berwanger; Leal, 2008).

Há algumas linhas em branco quando da mudança de parágrafo⁶⁰. Mas, há aqui um padrão. Isso acontece sempre que o parágrafo anterior tenha sido terminado no fim de sua última linha. A razão, aqui, é bastante simples. O escriba começa com os parágrafos iniciais de cada seção (proposição ou questão) sem recuo em relação à margem. Os próximos parágrafos começam sempre na mesma posição (da perspectiva vertical) em que termina o parágrafo anterior. Acontece que quando o parágrafo termina no fim da sua última linha, iniciar o parágrafo seguinte sem recuo geraria confusão na estrutura visual do texto e consequentemente nas partes do raciocínio, que se relacionam profundamente com a paragrafação (Chartier, 1998). Daí que o escriba, com todo esse cuidado, salte uma linha, deixando-a em branco⁶¹.

Em cada parágrafo se reconhece inconfundivelmente a singela escrita humanística. Esse tipo de escrita, até hoje usual, tem origem florentina e foi introduzido na Península Ibérica no fim do século XV (Berwanger; Leal, 2008). Por sua vez, os números são do sistema indo-arábico, que se consolidaram no Ocidente entre os séculos XIV e XVI (Berwanger; Leal, 2008). Nesse sentido, a morfologia da escrita e da numeração é mais próxima dos usos ocidentais contemporâneos do que outros sistemas alfanuméricos.

Isso se manifesta também no tipo de letra. Geralmente sem muita elegância, possuem hastes superiores relativamente curtas, arcos superiores sem muito rebuscamento e caudas alongadas, algumas com curvas sinistrogiras. Seu módulo (dimensão) é regular, embora as letras dos títulos sejam maiores, chegando ao dobro do tamanho em relação ao resto do texto. Diferente do resto do texto é também o emprego de uma moderada elegância nas letras titulares, por exemplo, o “D” maiúsculo com haste arqueada em espiral dextrogira⁶². Igualmente, a disposição centralizada dos títulos em relação à margem contrasta com o corpo do texto. Essas características distintivas, tomadas em conjunto, revelam a intenção de chamar a atenção do leitor para os assuntos explicitamente tematizados nos títulos.

Independente dessas diferenças, porém, as letras, titulares ou não, apresentam características comuns. A versatilidade de suas formas admite desde as mais arredondadas até as mais condensadas, das mais espaçadas às inclusivas ou encadeadas, bem como, minúsculas e maiúsculas, sendo que, estas são sempre letras iniciais, salvo nas siglas onde há dupla letra maiúscula. As palavras iniciadas em maiúscula apresentam-se no início de fólios,

⁶⁰ Vide 7ª linha do fl. 361, na figura 1.

⁶¹ Essa regra não é seguida na passagem do fólio 364 para o 365, pois com a mudança de fólio, não se confundem os parágrafos.

⁶² Vide 16ª linha do fl. 360, na figura 1.

de parágrafos, de nomes próprios⁶³, de nome das partes de obras citadas (por exemplo, a abreviação “Cap.” de capítulo), de certos substantivos importantes⁶⁴ e, geralmente, após pontos finais utilizados para conclusão de frases. Embora essa última característica facilite nossa leitura, algumas palavras podem estar tão próximas entre si que é difícil distingui-las. No entanto, uma boa parte delas são separadas nitidamente por espaços ou por sinais de pontuação.

Ainda assim, os sinais de pontuação em geral não são idênticos aos contemporâneos e nem eram regulamentados na época. Somente no final do século XVIII se normatizou os recursos ortográficos de pontuação e acentuação (Berwanger; Leal, 2008). Mas, há no manuscrito um padrão fixo. Encontramos os seguintes diacríticos e suas funções. O traço duplo horizontal (=) é usado como aspas de citação e em representações de fala. Sublinha-se expressões que se quer colocar em evidência. O sinal de interrogação (?) consta no final de perguntas, quer diretas, quer indiretas. Já o ponto final (.) está nos termos de frases e após os números. As vírgulas (,) separam orações, explicações e enumerações. O ponto duplo (:) anuncia uma explicação, enumeração ou citação. O ponto e vírgula (;) separa as orações. Já o ponto final (.), o ponto sobrescrito (˙), o ponto medial, o trema (¨) e o til (~), servem como sinais de abreviação.

Apesar de alguns desses aspectos gráficos aproximarem o texto de nossos usos atuais, ele ainda comporta dificuldades de legibilidade. O seu entendimento esbarra em alguns obstáculos que o tornam ininteligível para a maioria do público leitor. Estes entraves decorrem das características paleográficas e textuais no próprio conteúdo do texto, especialmente: a caligrafia, a língua, o vocabulário, os erros redacionais, as abreviaturas e o estilo.

Entre essas características, a mais notável é a caligrafia, que difere bastante das contemporâneas. Ao analisar os fólhos 360 ao 365 elaboramos uma lista de diferenças paleográficas (Anexo B), que contempla as falsas semelhanças entre a caligrafia do manuscrito e a nossa caligrafia atual, bem como, as similaridades entre letras diferentes no próprio manuscrito que podem gerar confusões em relação a nós.

Diferente da nossa, a caligrafia presente no manuscrito também revela discrepâncias em relação a do próprio Frei Gaspar. Cabe, portanto, pontuar as diferenças entre elas. Para tanto, reproduzimos aqui dois testemunhos que apresentam a caligrafia do beneditino. A partir

⁶³ Nos f. 360-365, há nomes sem iniciais maiúsculas: “rubio”, “pedro” e “paulo”.

⁶⁴ Por exemplo, os termos: “Nomine” no título “De Nomine” do f. 360 e o termo “Dialecticum”, iniciam-se em maiúsculas no meio da frase. Isso talvez, se deve a sua importância e à um requinte estético do século XVIII (Cambraia, 2005)

tudo indica, teria sido terminado em 1789 (Costa, 2017), portanto, 41 anos depois do *Cursus Philosophicus*.

Ao que parece, em todas as figuras a espessura dos traços é, em geral, moderada, a partir da qual deduzimos que os pesos exercidos pelas mãos nos papéis foram relativamente medianos, visto que uma pressão mais forte resultaria numa quantidade maior de tinta nos suportes (Lose; Souza, 2022). Outro ponto de relativa convergência entre os testemunhos é que as caligrafias apresentam certa cursividade, ou seja, a pena é levantada intermitentemente no curso da escrita. Enfim, nos três testemunhos há um rebuscamento moderado nas letras.

Considerando essas duas últimas características, seríamos levamos a concluir que aparentemente todos os testemunhos apresentam uma mesma velocidade de escrita, visto que a maior cursividade e o menor esmero indicaria uma maior agilidade (Lose; Souza, 2022). No entanto, é preciso considerar outros fatores. No caso do *Philosophia Platonica* há um detalhe significativo: um maior encadeamento entre letras e palavras aglutinam os traços. Isso indica que ele foi escrito com maior velocidade (Lose; Souza, 2022). Vemos, de fato, que a caligrafia de Frei Gaspar é mais legível para nós hoje. Isso se deve justamente ao fato de sua mão produzir maior espaçamento intervocabular e intraliteral, traços de uma escrita cuidadosa e mais lenta que singularizam sua caligrafia.

Mas, há outras discrepâncias notáveis. A caligrafia, tanto na figura 2 quanto na 3, apresenta uma idêntica e regular inclinação da direita para a esquerda na caída da letra. Mas, o manuscrito de Filosofia (figura 1) tem uma inclinação que, embora esteja na mesma direção, é maior. Os contrastes entre as caligrafias se tornam mais nítidos ao fazermos uma análise grafemática. Assim, ao cotejarmos os grafemas, encontramos traços distintivos no *Philosophia Platonica*. É o que nos revela um quadro simples que dispusemos em anexo (Anexo D)⁶⁷. Apesar da simplicidade, a partir das comparações arriscamos apresentar alguns resultados.

Em primeiro lugar, as diferenças morfológicas nos grafemas de um mesmo manuscrito não são sinais de mudança de mão, visto que essas variações são *alógrafos*, isto é, representações distintas da mesma letra por uma mesma mão (Costa, 2017). Essas variantes podem resultar também de seu uso em abreviações ou de tentativas de maior rebuscamento no

⁶⁷ No caso do manuscrito historiográfico, utilizamos as letras da figura 3, excluindo as interpolações do corretor, cuja letra é identificável a partir de Costa (2017). As letras do manuscrito filosófico foram retiradas dos f. 360-365. Em vista da comparação, só usamos as letras que possuem ocorrências em, minimamente, dois testemunhos. Portanto, dadas essas limitações metodológicas, a comparação feita não é exaustiva, pois o manuscrito de filosofia possui 789 ff., ao passo que o historiográfico tem 297 ff. (Costa, 2012). A comparação, portanto, é tão somente uma amostra. De qualquer modo, ela nos possibilita fazer algumas inferências verossímeis.

início do texto (*incipit*) ou no título. Levando isso em consideração, também observamos que o manuscrito filosófico aparenta ter sido escrito integralmente pela mesma mão.

Em segundo lugar, concluímos que a assinatura apresenta fortes aproximações e alguns distanciamentos em relação ao manuscrito historiográfico⁶⁸. Contudo, as diferenças podem ser explicadas pelo tipo de registro, no caso, uma *assinatura* feita em ocasião de uma visita oficial, onde provavelmente se empregou maior esmero, como sói acontecer em assinaturas e situações especiais. Esta também pode apresentar diferenças devido ao instrumento ou à tinta, embora sobre estes nada podemos afirmar, visto que o autógrafo da figura 1 não é uma fotocópia, mas tão somente reprodução (literalmente, *fac-símile*) dos traços da escrita. É o que revela o seu papel de fundo que é o mesmo usado na edição de 1920 de Taunay. De qualquer forma, por se tratar de registro brevíssimo, é um testemunho de menor relevância do ponto de vista quantitativo⁶⁹. Apesar disso, o levamos em conta em razão de sua datação que temporalmente aproxima-se mais do manuscrito filosófico.

Em terceiro lugar, entendemos que o parâmetro de comparação mais adequado é o manuscrito historiográfico, apesar da distância temporal que o separa do *Philosophia Platonica*. Mas, quer se parta da maior proximidade temporal com a assinatura, quer se parta da maior relevância com o manuscrito historiográfico, chegamos à mesma conclusão: há uma caligrafia específica no *Philosophia Platonica*, ou seja, o manuscrito filosófico se afasta mais de ambas as caligrafias dos outros testemunhos do que elas entre si⁷⁰. Isso se torna mais patente, quando há tentativas de maior rebuscamento e esmero, e mesmo nestes, as letras do *Philosophia Platonica* mantêm traços discrepantes⁷¹. Portanto, tudo indica que o manuscrito filosófico não foi escrito pelas mãos do beneditino.

Essas discrepâncias postulam a existência de um escriba, enquanto agente diferente do autor no processo de produção do manuscrito. É possível conjecturar que esse agente fosse um funcionário do mosteiro, um passante ou aluno do curso, quer interno, quer externo ao

⁶⁸ Quanto aproximações, *vide* no anexo: **D** maiúsculo, **d** medial da assinatura com o primeiro **d** inicial no manuscrito historiográfico, **e** final, **p** medial e **r** final. Quanto aos principais distanciamentos, *vide*: as letras maiúsculas **F** e **M** e as letras **d** minúsculas, embora no **F**, considere que na assinatura está no contexto de uma abreviação.

⁶⁹ Agradeço, aqui, a gentil ajuda da professora Renata Costa, por nos atentar para esse aspecto da comparação e igualmente, por sanar as dúvidas acerca das interpolações no manuscrito historiográfico.

⁷⁰ Destaco no anexo: **D**, **e** final e **p** minúsculos. Quanto as diferenças entre o manuscrito filosófico e o historiográfico, *vide*: **N**, **P**, **R**, **d** (inicial e medial), **f** (inicial e medial), certas diferenças no **g** (inicial e medial), **o** final, **q** (inicial e medial), **r** inicial (onde o primeiro a ser apresentado parece possuir só uma ocorrência nos fólios analisados, sendo anômalo seu uso como letra inicial, embora se assemelhe ao medial), **s** (inicial e medial) e **t** (inicial e medial).

⁷¹ Semelhanças superficiais entre certas letras, podem ser atribuídas à escrita da época, como vemos em inúmeros manuscritos do século XVIII, especialmente em Costa (2007; 2017), Marques (2003b) e Andrade (2007). As letra **a** minúscula dos testemunhos, por exemplo, apresenta semelhança até mesmo com a nossa caligrafia. Por isso, tais similaridades, ao nosso ver, não indicam identidade de mão.

claustro, visto que, ao que parece, acompanhou o curso em todas as fases da produção do manuscrito, como testemunha sua própria mão.

Assim como o autor, o escriba anônimo deveria conhecer algo do latim. Este já não era língua vernácula na época, mas, de modo algum era língua morta. Foi preservado pela Igreja, utilizado nas universidades e cultivado pelos humanistas devido o obsessivo interesse pela Antiguidade clássica. O latim do período é, por vezes, designado renascentista ou “moderno” (Fisher, 2009). Contudo, no caso de um manuscrito acadêmico, é melhor caracterizado como “escolástico” (Lourenço; Silva, 2011). Este latim escolástico manteve seu estatuto como língua de intercâmbio intelectual e garantiu durante séculos a internacionalidade da produção do conhecimento no Ocidente. Não é estranho, portanto que um manuscrito inserido numa rede global de produção de saberes (Duve, 2021), utilize a língua franca da elite intelectual naquele contexto.

O fator de internacionalização é ainda mais nítido no uso de um vocabulário coletivo, marcado pela presença dos termos técnicos de uma tradição filosófica complexa, a Escolástica moderna. Mas, apesar da exatidão que os escolásticos buscavam imprimir aos termos utilizados, encontramos polissemia em certas palavras que, a depender do contexto, devem ser entendidas de modo distinto. Assim, o termo *ratio* (razão) pode significar ora a noção de uma coisa, ora motivo, ora o raciocínio. E, uma vez que o raciocínio desempenhou um papel fundamental nesse tipo de produção, a terminologia da Lógica está difusa no manuscrito. Exemplos típicos são as palavras: *antecedens* (primeira premissa), *consequentia* (inferência), *generus* (gênero), *differentia* (diferença específica), entre outras. Essa terminologia exige do leitor certa retaguarda de cultura filosófica, especialmente, alicerçada na tradição medieval, pois, mais do que instrumento de comunicação, a linguagem encarna as formas de pensamento, carregando em si a sedimentação dos processos histórico-culturais.

Notam-se, porém, algumas particularidades no uso do latim, por exemplo, a terminação *ae* é unida em uma única letra *æ* (letra inclusiva) e letras duplicadas como em *itta* e *notta*. Mas, o que mais chama atenção são algumas incorreções ao longo do texto, como quando se diz *ponitur* abreviado como *ponitr*, e em seguida se diz *puntr*, quando, na verdade, trata-se da mesma palavra⁷². Igualmente quando se enumera as pessoas do verbo “sum” no passado, escrevendo “fuit, fuiste, vel fuit” (foram, foste, foram). A flexão em primeira pessoa deveria ser “fui” (fui) e não “fuit” (foram)⁷³. Trata-se de erro de adição (*adiectio*). Outro tipo de erro, o de omissão (*delectatio*), ocorre no tempo verbal do verbo “correr” no passado. O

⁷² Cf. Livro VI, 2, prop. 1, questão 1, parágrafo 1 (doravante, q. 1, § 1), vide fl. 360, linha 24.

⁷³ Cf. Livro VI, 2, prop. 2, q. 1, § 7 (f. 363, linha 22)

escriba escreveu “curri” em vez de “cucurri”, o que seria o mais correto⁷⁴. Nesse último caso, porém, há duas ocorrências. Salvo a hipótese de transposição de tinta ou de corrosão (ao nosso ver, improváveis), na segunda ocorrência encontra-se sobrescrito as duas letras iniciais faltantes (cu) e há uma letra “t” final riscada (✕), o que formaria erroneamente “currit” (correm, no presente), trata-se de erro de adição. Provavelmente temos aqui correções do escriba, procedimento que se denomina “arrependimento” (Costa, 2007).

O escriba parece ter se arrependido também de seus erros de substituição (*immutatio*). Na letra final “q” da abreviatura “Fonceq”, a cauda da letra é riscada com duplo traço vertical cruzado por outro na horizontal (‡)⁷⁵. Riscada também se encontra uma letra erroneamente colocada na palavra “dictio”. Ao que parece o escriba escreveu “dis”; arrependeu-se; riscou com duplo traço horizontal a longa cauda da letra “s”; em seguida, completou a palavra, sobrepondo à letra riscada o “c” e; finalmente, formou “dictio”⁷⁶.

A partir disso, deduz-se que o manuscrito se trata de uma versão inicial. Se o autor pretendeu em algum momento dar uma forma definitiva, ou mesmo fazer uma publicação impressa⁷⁷, é matéria de mera conjectura. Por um lado teve tempo de vida suficiente para, ao menos, tentar algo do tipo, por outro, era assolado por inúmeras ocupações e pode tê-lo impedido também a irrupção das reformas pombalinas.

Mas, há outro traço que pode revelar detalhes acerca desse material, a saber, a técnica de abreviação chamada de taquigrafia. Essa técnica presente sistematicamente no manuscrito abarca todos os tipos de abreviatura, ou seja, sigla, suspensão ou apócope, contração ou síncope, letras sobrescritas e sinais especiais (Berwanger; Leal, 2008). As siglas são letras maiúsculas representando uma palavra, como, por exemplo, “CC” para “conimbricensis” que, trata-se de sigla reduplicada para indicar o plural da palavra (Flexor, 2008). A apócope consiste na suspensão das letras finais das palavras, como em “Lusit.” para significar “Lusitanus”. A síncope consiste na contração das palavras usando letras iniciais e finais e omitindo as mediais, assim “tpüs”, “sigñiva” e “Artes” são usadas respectivamente para indicar “tempus”, “significativa” e “Aristoteles”. As letras sobrescritas são utilizadas em números ordinais (1º, 1ª, 1ªm) onde “1ªm” abrevia “primam” e, igualmente, nas palavras como “aliqd” que abrevia “aliquando”⁷⁸.

⁷⁴ Cf. Livro VI, 2, prop. 1, q. 1, § 4 (f. 361, linha 14) e *ibidem*, prop. 2, q. 1, § 6 (fl. 363, linha 16). O termo “cucurri” consta em Rafael Bluteau (1638-1734), mais precisamente, vol. 2, p. 566.

⁷⁵ Cf. Livro VI, 2, prop. 1, q. 1, § 1 (f. 360, linha 23)

⁷⁶ Cf. Livro VI, 2, prop. 3, q. única, § 5 (f. 365, linha 12)

⁷⁷ Frei Matheus da Encarnação Pina teria publicado sua obra teológica em 1729 (Pich, 2022). Outro filósofo colonial, Bento da Fonseca, imprimiu uma obra em 1730 (Marques, 2023b)

⁷⁸ Cf. livro VI, 2, prop. 2, q. 1, § 4 (f. 363, linha 2 e 4)

Há ainda sinais especiais que indicam abreviação e distinguem as palavras utilizadas. Um dos exemplos mais emblemáticos são as variações morfológicas da letra “p”, em que um simples sinal pode alterar radicalmente o significado. Nessa letra, quando há uma haste superior prolongada para a esquerda, isto é, para trás, significa o prefixo “prae”; quando prolongada para a direita, isto é, para frente, indica o prefixo “pro”; quando consta um risco horizontal na cauda indica “per”. Trata-se aqui, como em muitos outros casos, de sinais abreviativos sutis que exigem muita atenção do editor. Entre esses sinais, já destacamos o ponto final sobrescrito, o ponto final na linha, o trema e o til. Além disso, eles podem ser combinados numa mesma letra, como na palavra “quam”, abreviada pelo “q” com trema e til.

Embora a taquigrafia seja para nós, hoje, fonte de dificuldades e, quiçá, até de estranheza, ela possuía suas utilidades. Destaco aqui duas delas a partir de Flexor (2008) e Sobral (2007). A primeira é minimizar o tempo e o esforço na escrita, conferindo-lhe maior rapidez. A segunda é economizar espaço no papel, gerando menor gasto com esse material, que em certas épocas era quase um artigo de luxo. Ao nosso ver, além do costume difundido dessa técnica nos meios acadêmicos⁷⁹ e da existência de pessoas qualificadas para servir-se dela, as duas razões concorrem para seu uso no manuscrito em particular e no seu contexto em geral. A primeira, por razões óbvias de conveniência para o escriba que dominava a técnica, já a segunda, porque no século XVIII o papel ainda era um produto de alto valor comercial (Quintão, 2020).

Mas, o que é mais significativo de ser levado em conta é que uma técnica como essa possibilitava que o registro fosse feito em simultâneo à exposição oral de um mestre, orador ou testemunha. Assim, o uso da taquigrafia, nesse manuscrito em especial, pode estar intrinsecamente relacionado com a situação em que foi produzido, isto é, em concomitância ao ditado do mestre em um contexto de ensino. Isso pode ser corroborado pela pressa com que foi redigido, expressa não apenas na taquigrafia, mas também na caligrafia mais encadeada; por certa falta de esmero na escrita, sem muito rebuscamento; pela língua usada, visto que o mestre, por mais que fosse proficiente em latim, não o dominava como língua materna, o que exigiria, no mínimo, uma exposição oral mais lenta, permitindo, assim, o registro de sua fala e; sobretudo, pelos erros cometidos pelo escriba ao longo do documento.

Todos esses fatores, tomados em conjunto, apontam para a situação em que texto foi produzido. Isso explicaria também o fato do manuscrito não possuir nenhum tipo de adorno ou ornamentação. Conforme Almada (2006), essa é uma característica da “escrita cotidiana”

⁷⁹ Essa informação se deduz a partir das imagens dos manuscritos coloniais em Marques (2023b).

que, no contexto das sociedades setecentistas, era típica de escrivães, estudantes e professores. Estes, de fato, em suas atividades corriqueiras, geralmente não usavam de caligrafia muito rebuscada ou de requintes e desenhos⁸⁰.

Produzido em meio a práticas pedagógicas, o *Philosophia Platonica* também materializa a forma do ensino pelas suas características estilísticas. O estilo é entendido, aqui, como o conjunto de recursos expressivos escolhidos, rejeitados e (re)elaborados dentro das possibilidades de um contexto linguístico, que caracterizam uma pessoa, grupo ou época. No caso de Frei Gaspar, o estilo pode ser designado como “escolástico”. Mattos (1970) já o notara no manuscrito, de modo um tanto quanto depreciativo. Mas é necessário explicá-lo, pois esse estilo manifesta uma metodologia seguida pelo autor e, como dizia Buffon (2011, p. 11): “o estilo é o próprio homem”.

O estilo escolástico caracteriza-se pela máxima simplicidade e concisão que, aliadas ao tom grave, abstêm-se de recursos retóricos, figuras e ornatos, evitando, assim, ostentar elegância e beleza de expressividade. Sua finalidade não é encantar, mas ensinar. Concomitantemente, tende à acribia através de um vocabulário adensado pela tradição filosófica, o qual se consolidou como terminologia técnica, impessoal e coletiva nos meios acadêmicos da época. Engendrado na atmosfera socio-cultural do Medievo, esse estilo prima pela ordem sequencial e hierárquica, onde cada coisa deveria estar em seu lugar e devidamente inserida num quadro geral de pensamento. Daí decorre a construção textual sistematicamente estruturada em divisões e subdivisões minuciosas. Nas partes mínimas, o texto é recheado com questões (*quaestiones*), definições, argumentações lógicas na moldura rigorosa do silogismo, onde se recorre, por vezes, à autoridade (*auctoritas*). A argumentação, porém, é dialética: objeções e respostas representam um debate (*disputatio*). A arquitetura do texto torna-se, assim, comparável à complexa estrutura das catedrais góticas que num jogo de contraposição de forças sustenta a verticalidade do edifício (Panofsky, 1991). É justamente essa arquitetura textual que buscamos entender na próxima seção.

3.2 A *DIVISIO TEXTUS*: SEQUÊNCIA DIDÁTICA E METODOLOGIA DE ENSINO

Exploramos uma diversidade de características paleográficas do documento que indicam uma realidade histórica: a educação que o condicionou. Essa educação é o feixe que

⁸⁰ Apesar do manuscrito possuir esquemas gráficos como a árvore de Porfírio (f. 222), estes não constituem imagens artísticas como consta em outros manuscritos da época reproduzidos por Almada (2006). O manuscrito *Compedium Philosophicum et Recompilatum* (1759) traz certa ornamentação nesses esquemas gráficos (Marques, 2024, *no prelo*), o que, ao nosso ver, se explica por se tratar de documento revisado.

unifica a multiplicidade de detalhes heterogêneos que abordamos de modo segmentado. É que encaramos o documento como vestígio (Bloch, 2002). Mas vestígio de uma realidade humana (Febvre, 1989). Partindo dessa mesma perspectiva e considerando o uso pedagógico do manuscrito, é mister analisar sua estrutura (*divisio textus*), especialmente, a do capítulo *Sobre o nome, o verbo e oração*. A estrutura geral indica o programa de ensino que lhe é subjacente, ao passo que a estrutura do capítulo torna visível os procedimentos metodológicos mobilizados numa sequência didática seguida por Frei Gaspar.

O manuscrito em geral é dividido em dois tomos, o primeiro corresponde ao *Tractatus primus de logica sive philosophia rationali*, onde se trata da Lógica; o segundo trata de Filosofia natural (Pich, 2022). O tratamento da Lógica supera o da Física. Sobre esta há 354 fólios, sobre aquela, 434. Essa preponderância pode-se explicar, em parte, pelo contexto. Nos séculos XVI e XVII, houve uma profusão avassaladora de compêndios dessa ciência (Petrescu, 2018). É que foi justamente em seu campo que se deram algumas das discussões mais acirradas da época. Entre elas, a questão sobre próprio objeto da Lógica.

A questão sobre o objeto é para todas as ciências sua pedra de toque. Ela determina o seu papel e o seu alcance. Nesse sentido, é importante entender, previamente, qual seja a concepção de Frei Gaspar sobre o objeto da Lógica, pois ela permeará a maior parte de seu ensino. Essa concepção, no entanto, se encontra em meio a uma pluralidade de perspectivas. Na Escolástica moderna, é possível identificar as seguintes posições sobre o objeto dessa ciência. Para os nominalistas este seria a linguagem (*voces*), e então, a lógica seria *scientia sermocinalis*; para os tomistas, este seria o ente de razão (*ens rationis*). Para Alberto Magno, seria o modo de saber (*modum sciendi*), tornando a Lógica uma *scientia rationalis*, com ênfase nas operações intelectuais. Os escotistas restringem essa perspectiva, enfatizando a demonstração como objeto principal da Lógica. Mas, para os jesuítas de Coimbra, o objeto seria a operacionalização dos instrumentos intelectuais no discurso (*disserendi modus*) (Petrescu, 2018; Ashworth, 1979).

Inserido no debate, Frei Gaspar entendia que a Lógica ensina o modo de saber (*modus sciendi*), tendo um caráter fortemente especulativo (Marques, 2023b). Ainda assim, Gaspar não é somente teórico, pois enfatiza que: “a Lógica que se pratica é intrínseca e essencialmente a que ensina o modo de saber; porque a mesmíssima Lógica que ensina, em sua própria matéria, pratica os ensinamentos lógicos”⁸¹ A Lógica, portanto, sendo o ensino da

⁸¹No original: “Logica enim utens est intrinsece, et essensialiter docens modum sciendi; quia est ipsamet Logica docens, cum in sua propria materia utitur praeceptis logicalibus” (Gaspar da Madre de Deus *apud* Mattos, 1972, p. 72). A tradução literal de “praeceptis” é “preceitos” como traduz Mattos, no entanto, dado isso

própria metodologia do fazer filosófico, era para Frei Gaspar uma teoria (*Logica docens*) que não se desvinculava de sua prática (*Logica utens*), mas a incluía “intrínseca e essencialmente”.

É a partir dessa concepção performativa da Lógica que Frei Gaspar irá ensiná-la e praticá-la ao longo da parte mais extensa do manuscrito, dividida em seis livros. Estes são divididos em capítulos e muitos destes são subdivididos em proposições (*propositiones*). Algumas destas são ainda divididas em questões (*quaestiones*), sobretudo, nos livros quarto, quinto e sexto. Cada capítulo têm uma unidade temática, cada proposição um tópico a ser discutido, as *quaestiones*, por sua vez, tratam-se de dúvidas a serem dirimidas na discussão.

Essa ordem dos livros apresenta um caráter sistemático. O conteúdo de cada um deles é descrito detalhadamente por Pich (2022). No entanto, apresentaremos sucintamente aqui o tema central de cada um, adicionando alguns apontamentos histórico-bibliográficos e buscando o programa de ensino que subjaz à estrutura. Esse programa começa com uma introdução à Lógica, consistente no primeiro livro (f. 3-58). Nesse livro vemos a definição da Lógica e a determinação de seu objeto. Ao final dele consta “Finis dialecticae”, o que nos remete às constituições beneditinas que colocam o primeiro exame do aluno de filosofia justamente ao fim da dialética (*Constitutiones* [...], 1629).

O segundo livro (f. 59-130) consiste numa discussão sobre a identidade e a distinção, onde Gaspar trata de tais conceitos que se referem às formas das coisas enquanto concebidas pelo intelecto. Nele discute-se a distinção de Scotus e a *distinctio baconica* de Baconthorp (Pich, 2022). Foi a partir do índice deste livro que Taunay (1920b) supôs que Gaspar fosse um escotista e que Bezerra (1979) interpretou o adjetivo *baconica* como uma referência a Francis Bacon. Trata-se de um dos livros com maior quantidade de fólios (71 ff). É que, ao que parece, a discussão que nele se faz está profundamente relacionada com o problema dos universais (Heider, 2014).

É justamente os universais que os dois livros subsequentes enfocam. De fato, o terceiro livro (f. 131-224) trata dos universais em geral. Nele o beneditino admite o seu platonismo com matizes aristotélicos, apelos epistemológicos e balizas teísticas (Pich, 2023). Foi esse posicionamento que o levou a intitular a obra de *Philosophia Platonica* e chama atenção que este seja o livro com maior densidade de fólios (93 ff). O quarto livro (f. 225-286), por sua vez, trata das espécies de universais. Até aqui, parece haver o esforço para reconstruir desde os seus fundamentos toda uma ciência.

significar somente “regra” em português, é mais adequado ao contexto e ao pensamento do autor o termo “ensinamentos”, pois tem parentesco com a palavra “preceptor” presente no proêmio e ali denota “professor” e é como tal que Frei Gaspar se autodesigna.

Partindo dessas bases, Frei Gaspar entra na consideração do que seriam os instrumentos abordados por essa ciência, visando a maneira de adquirir um conhecimento seguro que instrumentaliza o discurso. Nesse sentido, o quinto livro (f. 286-344) é um tratado de semiótica, onde se define a natureza dos signos e sua divisão em espécies. Por sua vez, o sexto livro (f. 344-415), trata da tríplice operação do intelecto: apreensão, juízo e argumentação. A quantidade de fólios aqui (71 ff.) equipara-se ao do livro segundo e só é inferior ao livro terceiro. Ao término do sexto livro, se assinala: “fim das sùmulas”. É que seus conteúdos, se forem considerados em conjunto com os do livro primeiro, correspondem aos assuntos das *Summulae* dos séculos XVI e XVII em conformidade com a estrutura consagrada por Domingos de Soto (Pich, 2022). Finalmente, o sétimo livro (f. 416-434) trata da demonstração, correspondendo aos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles.

É intrigante que as *Summulae* de Gaspar encontram-se somente no livro sexto, em contraste com o costume anterior de inseri-las logo no começo (Pich, 2022). Essa configuração parece refletir uma proposta didática que separa deliberadamente a introdução à Dialética do tratamento da tríplice operação do intelecto. A parte introdutória somente explica a natureza da ciência e os conceitos fundamentais de sua abordagem, sem adentrar em discussões sobre os elementos do discurso argumentativo. Esses elementos foram deixados para o livro sexto, ao que parece, justamente porque envolve já conceitos que predis põem o estudante para aprendizagem acerca da argumentação no restante do livro sexto e no livro sétimo⁸².

O livro sexto, como vimos, trata da tríplice operação do intelecto, dividindo-se correspondentemente em três partes. A primeira parte (*pars prima*), sobre a apreensão (f. 345-365), bifurca-se em dois capítulos: um sobre os termos (f. 345-360), outro sobre o nome, o verbo e a oração (f. 360-365). Este último é o nosso objeto de estudo. Para compreender a posição desse segundo capítulo na estrutura da obra, é necessário esclarecer, a partir da tradição escolástica, que nome, verbo e oração são termos, por isso, antecede a discussão deles um capítulo sobre os termos em geral. Termos, porém, são sinais, embora nem todo sinal seja termo, por isso, antes de seu tratamento, há um livro de semiótica. Assim, parece que desde o livro quinto até o capítulo em questão procede-se do geral para o particular.

“Nome, verbo e oração” também são os elementos que compõem o juízo, por isso, há uma segunda parte (*pars secunda*) do livro sexto que trata justamente do juízo. Composta de

⁸² Essa explicação pode ser corroborada por nossas análises no capítulo seguinte, na medida que já nos fólios que analisamos encontramos Gaspar pressupondo na sua análise dos elementos do discurso uma finalidade argumentativa.

juízos, a argumentação é tratada na terceira parte (*pars tertia*). Aqui, se procede inversamente, ou seja, dos elementos particulares para as composições mais gerais. Portanto, ao que parece, o capítulo em questão constitui um importante “nó” que enlaça dois movimentos de estruturação. Ele encerra o procedimento analítico, da semiótica aos termos mais particulares e, começando com esses, introduz o procedimento sintético que se dirige ao argumento silogístico.

O capítulo em questão estuda as palavras. Mas, a perspectiva não é gramatical e sim, filosófica. Trata-se de um estudo filosófico da linguagem. Mas, a linguagem enquanto instrumento da Lógica, do modo de saber (*modum sciendi*). “Nome, verbo e oração” são os elementos discursivos que conduzem ao saber, são partes do juízo enquanto este serve para formar a argumentação. A tríade conceitual remonta ao *Peri hermeneias*, obra de Aristóteles⁸³ que era entendida sob as filtragens de uma longa tradição de interpretações. O trinômio também intitula e divide o capítulo em três proposições. Mas, há nele uma série de subdivisões, como mostra o esquema que reproduzimos abaixo.

Quadro 1 - Esquema do capítulo sobre o nome, o verbo e a oração

Prop. 1 ^a Do nome	Questão 1 ^a O que é nome?	§ 1. <i>Respondeo</i> : definição e prova da definição.
		§ 2-3. <i>Explanatur</i> : explanação da definição
		§ 4. <i>Ut praedicta</i> : explanação dos modos de significar relacionados ao tempo
	Questão 2 ^a Os nomes transcendentais podem se indeterminar?	§ 1. <i>Respondeo</i> : exemplos de nomes transcendentais; sentença negativa e; o argumento que a fundamenta.
		§ 2. <i>Contra</i> : sentença contrária; argumento; qualificação da questão e da sentença; escolha desta e; refutação da sentença negativa
Prop. 2 ^a Do verbo	Questão 1 ^a O que é verbo?	§ 1. <i>Respondeo</i> : definição e prova da definição
		§ 2-3. <i>Explanatur</i> : explanação da definição
		§ 4. <i>Quaeres 1º</i> : pergunta sobre a exclusão dos verbos oblíquos; resposta (<i>respondeo</i>) com argumentação sobre o tempo como medida da verdade dos juízos
		§ 5. <i>Dices</i> : objeção e sua resposta (<i>respondetur</i>)

⁸³ A rigor, não existem “obras” aristotélicas, os textos foram editados postumamente (Rossetti, 2016)

		§ 6. <i>Quaeres 2º</i> : pergunta sobre o significar com o tempo; resposta em que remete-se à prop. 1, q. 1, § 3
		§ 7. <i>Quaeres 3º</i> : pergunta sobre o participios serem verbos; motivo da dúvida (<i>ratio dubitandi</i>); resposta (<i>respondeo</i>)
		§ 8. <i>Hic inquiri solet</i> : pergunta sobre a indeterminação do verbo na proposição; nota que há sentenças contrárias e que se pode conciliá-las; argumento que toca na relação entre a linguagem e o pensamento.
Prop. 3ª Da oração	Questão única O que é e quantas são as orações?	§ 1. <i>Quoad primam tituli partem, respondetur</i> : definição e três provas da definição.
		§ 2. <i>Explanatur</i> : explanação da definição.
		§ 3. <i>Arguitur</i> : objeção contra a definição e resposta
		§ 4-5. <i>Ex his colligitur</i> : cinco inferências acerca da oração.
		§ 6. <i>Quoad secundam tituli partem breviter dico</i> : divisões e subdivisões da oração em espécies.

Fonte: o próprio autor, 2025.

Ao vermos esse esquema aparentemente tão árido, nos vem a mente a perspectiva platônica de que o escrito, quando questionado, corre o risco de permanecer mudo, semelhante à pintura (*Fedro*, 275 d). No entanto, é preciso afastar esse perigo e encará-lo como Camões encarou a poesia, como uma “pintura que fala” (2000, p. 351). O texto de Gaspar, certamente, não é nada poético, mas podemos analisar a sua estrutura, como uma pintura, em seus contornos e movimentos. Esboçando-a no quadro, a analisamos a partir do pressuposto de que a estrutura de um texto não é só a organização e hierarquização do pensamento, nela subjazem vestígios da própria situação da qual ele emergiu. Examinemos atentamente, então, os indícios que podemos extrair de uma estrutura como essa.

Observamos que as questões (*quaestiones*) estão nos títulos e a elas seguem-se procedimentos diversos para respondê-las. Um deles é excepcional e consta na questão sobre a indeterminação dos nomes transcendentess⁸⁴ (prop. 1, q. 2). Vemos aí uma *disputatio* que se assemelha a uma simplificação do molde medieval presente, por exemplo, na *Suma* de Tomás de Aquino (1888). Além disso, essa questão é a única que separa uma proposição em duas partes. Na aparência, isso se deve ao seu próprio teor, visto que não traz uma pergunta

⁸⁴ Nomes transcendentess são aqueles se referirem ao ente enquanto tal, como “ente” e “algo”. A indeterminação (*infinitari*), por sua vez, se manifesta na prefixação de uma negação ao termo, por exemplo, “não-leão”, neste caso, o termo se aplicaria a uma extensão infinita de entes, reais ou fictícios. A discussão, portanto, é se o nome transcendente poderia se indeterminar. Analisaremos essa discussão no capítulo seguinte.

quididativa, como a primeira (prop. 1, q. 1). Mas, no fundo, isso não foi motivo suficiente, senão haveria uma divisão símile na proposição 3, na qual parte da questão é não-quididativa. Poderíamos, então, supor que era pela importância dada ao assunto, mas o próprio Gaspar testemunha o inverso, dizendo: “a questão é de pouca importância”⁸⁵. No entanto, isso não condiz com o esmero analítico a ela dedicado⁸⁶.

O outro procedimento, o mais comum, tem esta sequência: definição, prova e explanação da definição (*explanatio definitionis*). Esta *explanatio* consiste em dividir cada um dos elementos da definição, isto é, as “partículas” (*particulae*), e explicá-las separadamente. Mas, segue-se à *explanatio*, desenvolvimentos distintos em cada proposição. Na primeira, um adendo sobre a significação referida ao tempo. Na segunda, três questões internas (*quaeres*), seguida de uma quarta adicional, que traz *incipit* distinto, sendo mais adequado tratá-la como “inquirição” (*inquiri*). Na terceira, uma objeção (*arguitur*), cinco inferências (*colligitur*) e em seguida a resposta à segunda parte do título da questão.

Na segunda proposição, questão 1, seu desenvolvimento conta com uma série de recursos metodológicos subordinados. A primeira questão interna (prop. 2, q. 1, § 4-5), é respondida num jogo de resposta, réplica (*dices*) e tréplica (resposta à objeção). Há, aqui, também uma *disputatio*, porém, mais dialógica. Aliás, esta é a parte mais dialética do capítulo. Curiosamente, ela refere-se ao tempo relacionando-o às condições de veracidade do juízo. Ora, é justamente uma referência ao tempo que exigiu um adendo na primeira proposição (prop. 1, q. 1, § 5). Como se não bastasse, o tempo volta a parecer na segunda questão interna (prop. 2, q. 1, § 6), onde o autor, se autocitando, nos remete àquele adendo.

Por sua vez, na inquirição final (prop. 2, q. 1, § 8), não há apenas *incipit* distinto, mas também outro recurso metodológico. Temos, aqui, um modelo em miniatura da *disputatio* que se encontra na questão sobre a indeterminação dos nomes transcendentais (prop. 1, q. 2). Curiosamente, a inquirição se refere também à indeterminação (o *infinitari*), mas não do nome transcendente e sim do verbo na proposição. Gaspar na sua resposta faz uma *conciliatio contrariorum*⁸⁷. Portanto, a indeterminação da linguagem e a relação desta com o tempo são os temas transversais nas duas primeiras proposições. Isso pode ser explicado pelo contexto em que discussões desse teor emergiram. A relação da linguagem com o tempo, por exemplo, foi um problema levado em consideração pelos escolásticos na passagem do século XVI para

⁸⁵ No original: “quaestio est parvi momenti” (*Philosophia Platonica*, livro VI, 2, prop. 1, q. 2, § 2, f. 362).

⁸⁶ Daremos uma explicação para essa aparente incongruência no capítulo seguinte.

⁸⁷ Procedimento que remonta à sistematização canônica no Medievo, em que se busca sintetizar tradições antitéticas (Fonzo, 2012)

o XVII, uma vez que os termos que fazem referência ao passado ou ao futuro parecem não se referir a nada de efetivamente existente (Ashworth, 1974).

Cabe observar que a segunda proposição, sobre o verbo, questão 1, não é só a mais rica em recursos metodológicos, mas também a mais extensa. Essas características provavelmente se devem a importância dada ao verbo como nexos que permite qualificar um juízo como afirmativo ou negativo (*é* ou *não é*), tornando-o passível de atribuição de verdade ou falsidade (prop. 2, q. 1, § 4-5) e, portanto, de instrumentalização na Lógica. Ora, essa atribuição depende do tempo, portanto, o tempo também é importante, justamente por ser uma referência do verbo, referência essa que exigiu uma diferenciação nítida entre verbo e nome no adendo (prop. 1, q. 1, § 4).

Observamos também que todos os procedimentos posteriores à explanação da definição são complementos dela. Na primeira proposição, o adendo sobre a significação referida ao tempo explica uma partícula da definição (prop. 1, q. 1, § 4). Na segunda, isso é mais explícito, pois, após a *explanatio*, consta: “Embora para melhor conhecimento do verbo, e da explanação da definição”⁸⁸. Interrompe-se abruptamente a frase, mas ela parece ser um anúncio, pois se segue, então, a sequência de questões internas (*quaeres*), como que para complementar o conhecimento do verbo e sua explanação. Na terceira proposição, há uma objeção (*arguitur*), mas ela é também sobre uma partícula da definição (prop. 3, q. única, § 3). Após responder esta objeção, temos um nexos explicativo: “a partir disso se colige”⁸⁹. O encadeamento textual, aqui, só é rompido quando se responde à segunda parte da questão posta no título, onde consta um procedimento excepcional, o da divisão das espécies (prop. 3, q. única, § 6).

Nesse sentido, embora Frei Gaspar mobilize uma multiplicidade de procedimentos para lidar com os problemas, a maioria desses processos são desdobramentos da *explanatio*, onde se problematiza alguns de seus pontos. Em geral, portanto, a metodologia utilizada segue esta sequência: definição e sua prova e explicação, seguida de discussão como esclarecimento complementar. Pode parecer que há nisso um reflexo de uma aula expositiva seguida de respostas às perguntas dos alunos que exigem um complemento da explicação ao professor. Mas, as normas beneditinas indicavam o inverso: longe de serem os alunos que dirigem perguntas ao mestre, temos o lente (*lector*) dirigindo-as aos alunos a fim de saber se eles haviam aprendido a lição do dia anterior (Constitutiones [...], 1629).

⁸⁸ No original: “ad meliorem tamen verbi notitiam, illius que definitionis explanationem” (*Philosophia Platonica*, livro VI, 2, prop. 2, q. 1, § 3, f. 362).

⁸⁹ No original: “Ex his coligitur” (*Philosophia Platonica*, livro VI, 2, prop. 3, q. 1, § 4, f. 365).

Após essa verificação, no entanto, o mestre trazia uma nova lição e a explicava na medida mesma em que todos poderiam entender. Essa medida é, ao menos, prescrita nas Constituições: “na medida do possível esclareça, para que assim, os mais rudes, possam captá-la”⁹⁰. Se Frei Gaspar seguiu minimamente essa norma de seu contexto, os seus complementos explicativos decorrem daquele horizonte de expectativa do professor em relação ao aluno, do quanto ele acreditava que havia exposto suficientemente o assunto *para eles*. Isso pode ter sido um fator decisivo na extensão do que foi ensinado e registrado. Vemos, de fato, nesses complementos algumas ênfases que inculcam ideias e temas determinados. Se por um lado, elas refletem o interesse construtivo do autor e discussões tradicionais em seu contexto; por outro, podem também indicar o quanto as suas expectativas sobre o destinatário podem ter influído na produção textual. Conforme Ashworth (1974), era justamente a diversidade de perspectivas sobre as necessidades pedagógicas dos alunos que poderiam alterar a estrutura dos assuntos nos textos escolásticos dos séculos XVI e XVII.

Além disso, a forma disputacional dos desenvolvimentos explicativos se relaciona profundamente com a situação educacional da qual emergiu o texto, pois, como já observamos, a educação beneditina incluía debates mensais e trimestrais. Assim, Gaspar não ensinava raciocinando como um filósofo de gabinete, fechado em suas próprias ideias, mas ao estruturá-las levou em consideração seus ouvintes.

A partir disso, entende-se que a extensão e a estruturação dos assuntos depende da intersecção de, ao menos, três fatores: intenção do autor, discussões da tradição e expectativas em relação ao destinatário. Levando isso em consideração com a diversidade de procedimentos utilizados, se entrevê a existência de um modelo educacional complexo no âmbito do ensino superior beneditino. Mas, ele se insere em redes de colégios coloniais que envolveram outras ordens religiosas, com perfil e tradições que preconizaram propostas múltiplas de produção filosófica. Entender o ensino de filosofia na colônia, portanto, exige mais do que a análise de um só documento. Os manuscritos filosóficos produzidos naquele período, quando confrontados, realçam uma série de características distintivas dos modelos de ensino que os produziu. É preciso, portanto, uma análise comparativa que, no jogo de contrastes e similaridades com outra fonte, possa lançar alguma luz sobre o manuscrito de Frei Gaspar no pano de fundo mais abrangente do ensino filosófico no período em questão.

Não pretendemos, porém, realizar uma interpretação completa de perspectiva macro-histórica. Estudos futuros, certamente, darão uma imagem mais ampla e exata da cultura

⁹⁰ No original: “quoad fieri possit, dilucidet, ita ut rudiores quique eam capiant (Constitutiones [...], 1629, p. 251).

filosófica colonial. Apenas faremos alguns apontamentos a fim de delinear aspectos que distinguem e aproximam o curso de Gaspar em relação a um curso proveniente de outro modelo de ensino filosófico do mesmo contexto. Seleccionamos, para esse fim, o manuscrito do *Compendium Philosophicum et Recompilatum* (1756) de um colégio franciscano dedicado a Santo Antônio, possivelmente localizado em Belém do Pará (Marques, 2024, *no prelo*). Enfocaremos ambas as fontes da perspectiva de suas estruturas gerais e especialmente, nas partes em que ambas trazem os conceitos de nome, verbo e oração.

O manuscrito franciscano traz diferenças marcantes com o de Frei Gaspar, a começar pelo intrincado problema de sua autoria que é passível de ser atribuída inicialmente a Frei Manuel dos Anjos com a revisão posterior de Frei Inácio de São José, seguida de registro por um escriba anônimo e aprovação final pelo autor inicial ou por outrem (Marques, 2024, *no prelo*). Assim, apesar de ser obra congênere, o frontispício do *Compendium* sugere que se trata de uma versão revisada, o que contrasta com a versão inicial do *Philosophia Platonica*. Consta no título do franciscano menção a Duns Scotus, ao passo que em Frei Gaspar a menção é feita a Platão. Gaspar, traz um proêmio autobiográfico de apenas um fólio; o *Compendium* começa com 10 fólios (f. 3-13) de cunho metafilosófico, discutindo a história e natureza da filosofia (Marques, 2020; 2024, *no prelo*).

Ambos apresentam uma divisão tripartite em Lógica, Física e Metafísica. Mas, no *Compendium*, esta última é reduzidíssima, contendo 51 fólios (f. 820-871); por sua vez, no *Philosophia Platonica* sequer existe uma Metafísica. Em termos de proporção no tratamento dos assuntos, portanto, ambos se afastam da abordagem explícita desse tipo de conhecimento⁹¹. Mas, ao fazê-lo, aproximam-se de outros: o manuscrito franciscano é mais extenso na parte da Física (f. 281-820), com 539 fólios, ao passo que a ênfase de Gaspar está na Lógica, com 434 fólios, relegando 354 para a Física. No *Compendium*, a Lógica possui 265 fólios (f. 14-279).

Na estrutura geral, embora ambos comecem com a Lógica, seguem caminhos diferentes na sequência temática. O franciscano divide sua Lógica em nove partes⁹²: 1) uma súmula sobre a tríplice operação do intelecto; 2) a discussão sobre a Lógica; 3) a discussão dos entes de razão; 4) o tratamento dos universais em geral e em espécie; 5) dos antepredicamentos, predicamentos e pós-predicamentos; 6) da interpretação, incluindo signo,

⁹¹ Embora questões de teor metafísico emergissem no tratamento da lógica como explicitado por Pich (2022), é significativo que vários escritos do período seguem a tendência de reduzir o tratamento da metafísica enquanto corpo sistemático de conhecimentos independentes da Lógica.

⁹² O *Compendium* se divide em três livros que são subdivididos em tratados; estes são divididos em disputas e estas em capítulos que contam com parágrafos numerados (Marques, 2020). Usamos o termo genérico “parte” referindo-se aos “tratados” do *Compedium* que corresponde aos “livros” de Frei Gaspar.

voz e enunciação; 7) do silogismo em geral; 8) do silogismo demonstrativo e, enfim; 9) um tratamento final dos *Tópicos* e *Elencos*.

O cotejo dessa ordem das partes com aquela de Frei Gaspar, já explicada, revelam três diferenças fundamentais. Uma devida à ordem, pois o franciscano coloca a discussão da tríplice operação ou sùmula no começo, o que em Frei Gaspar corresponde ao livro sexto⁹³. Outra se refere aos assuntos, pois o franciscano trata dos entes de razão, dos antepredicamentos, predicamentos e pós-predicamentos, bem como possui um complemento acerca dos *Tópicos* e *Elencos*; em Gaspar tais assuntos são ausentes nos títulos dos livros⁹⁴. Por outro lado, o beneditino traz uma parte sobre a identidade e a distinção que o *Compendium* não possui. A terceira diferença é referente a proporção do tratamento, pois, ambos dedicam duas partes a temáticas diferentes, Gaspar possui dois livros sobre o universal⁹⁵ ao passo que o franciscano dedica dois tratados ao silogismo⁹⁶.

Esses dados sugerem que, embora Gaspar trate da Lógica de modo mais extensivo quantitativamente; sua concepção dessa ciência, enquanto um campo que abraça um conjunto de conhecimentos, é restritiva. Isso se torna mais patente ao cotejá-la com o manuscrito franciscano que a concebe desde um ponto de vista mais amplo, incluindo todo o *Organon* aristotélico, e cumprindo, conforme o título, um programa que abarca toda a lógica (*totae logicae*). Nesse ponto, Frei Gaspar também se afasta do programa de ensino estabelecido em Coimbra que apresenta maior amplitude⁹⁷. É que a Lógica gaspariana foca, inicialmente, no problema dos universais, provavelmente em vista de justificar o seu platonismo estampado orgulhosamente no título. Mas, em geral, parece que Frei Gaspar visa elaborar uma teorização da ciência (*philosophia rationalis*), desde seus fundamentos nos universais até sua instrumentalização pelo discurso. Essa comparação denota não apenas diferenciações de interesses construtivos, mas formas díspares de sistematização do conhecimento e programas de ensino aliadas profundamente às concepções de lógica distintas.

⁹³ Embora tratando mais extensamente sobre o assunto no livro sexto, Frei Gaspar aborda superficialmente a tríplice operação no primeiro livro, especialmente no capítulo 1, f. 11-12.

⁹⁴ O ente de razão é tratado por Frei Gaspar brevemente no livro I, capítulo 1, f. 11.

⁹⁵ No franciscano, há apenas um tratado sobre os universais.

⁹⁶ Em Frei Gaspar, há um livro acerca do silogismo demonstrativo (livro VII) e a terceira parte do livro VI trata da argumentação em geral.

⁹⁷ A estrutura do ensino do programa da Universidade de Coimbra (1593), em que se inspirara sua congregação, não é seguida fielmente por Frei Gaspar, pois alí consta os *Tópicos*, os *Elencos* e as *Categorias* de Aristóteles que não possuem correspondência nos títulos do *Philosophia Platonica*. No mais, Frei Gaspar só o segue nos temas desenvolvidos a partir da *Isagoge* porfiriana (livros III e IV em Gaspar) e dos livros aristotélicos: *Perihermaneias* (livro V e as partes 1 e 2 do livro VI); *Analíticos Anteriores* (parte 3 do livro VI) e; *Analíticos Posteriores* (livro VII).

Quanto às estruturas específicas dos capítulos sobre o nome, verbo e oração dos dois autores⁹⁸, ambos seguem o mesmo percurso na ordem dos três conceitos. Mas o franciscano os desenvolve em parágrafos, na seguinte ordem: 1) coloca uma advertência prévia, onde faz as distinções concernentes à significação relacionada ao tempo, assunto que Gaspar deixa para um adendo após a explanação do nome; 2) define e explana o nome, mas não se menciona a indeterminação dos nomes transcendentis; 3) define o verbo e explana a definição, onde discute sua indeterminação (*infinitari*), que é tratada por Gaspar na “inquirição”; 4) continua com a explanação do verbo, estabelecendo o presente como medida da veracidade dos juízos, o que Gaspar trata na primeira questão interna da segunda proposição; 5) define oração e explica a definição, trazendo sucintamente alguns pontos que Gaspar desenvolve nas inferências; 6) enfim, apresenta uma controvérsia acerca da necessidade da oração possuir verbo e responde ao problema negando a necessidade. Trata-se de uma discussão aparentemente ausente em Frei Gaspar, embora o beneditino se posicione implicitamente, defendendo essa mesma posição, como veremos no próximo capítulo. Em seguida, no mesmo parágrafo, o franciscano divide a oração em espécies, algo que também Gaspar faz, no fim da terceira proposição.

Em termos de conteúdo, não há tantas diferenças marcantes e no *Compendium* há o mesmo procedimento da *explanatio*. No entanto, não encontramos aqueles grandes desenvolvimentos complementares de cunho disputacional do texto gaspariano. Em outros termos: o tratamento desse assunto pelo franciscano é mais sucinto, o que contrasta com a prolixidade analítica de Gaspar enriquecida por uma variedade de recursos expositivos. Consequentemente, o manuscrito franciscano não possui aquelas muitas divisões e subdivisões no seu capítulo análogo. Ao menos nesta parte, seu texto corre com uma fluidez linear, enquanto a única separação visível é em parágrafos numerados. Essas diferenças formais e aquelas presentes no conteúdo, poderiam ser explicadas pelo fato do *Philosophia Platonica* ser uma versão inicial, ao passo que o *Compendium*, o resultado de uma revisão. Mas, também pode haver aqui uma manifestação singular daquilo que encontramos nas estruturas gerais: concepções distintas da ciência lógica e ênfases, maiores ou menores, em certas discussões específicas.

As discrepâncias de estruturações e ênfases parecem decorrer daqueles três fatores que mencionamos acima. Elas indicam que a intenção do autor está fortemente ligada ao interesse em diferentes disputas em voga na época. Isso torna mais nítida a interrelação entre os fatores

⁹⁸ No *compendium philosophicum* a discussão encontra-se no livro I, tratado I (sumulas), disputatio prima, quaestio secunda, caput II, f. 32-34.

das discussões do contexto e da intenção do autor. Mas, uma vez que esta também pode estar ligada às expectativas sobre o aluno, é possível, ao nosso ver, que as estruturas e os métodos variam em razão de um problema prático: o da “transposição didática” de uma tradição de discussões na situação concreta do ensino. De fato, é no bojo desse desafio pedagógico que se interpenetram os três fatores mencionados. No que lhe concerne, a tradição de discussões, que constitui um deles, percorre um fluxo de correntes de ideias contrárias defendidas e transformadas por ordens religiosas que, através da institucionalização de seus colégios e da elaboração de escritos, parecem querer dar mostras da superioridade triunfal de seus saberes e revelam modos distintos de os conceber, produzir e sistematizar.

Chegamos, assim, no limite de nossa compreensão externa do manuscrito de Frei Gaspar. Mas, antes de prosseguir em direção ao seu núcleo filosófico, recapitulemos, pois, o nosso percurso. No capítulo anterior, buscamos entender a situação de nosso objeto no seu cenário histórico e na discussão bibliográfica. Por sua vez, neste capítulo, a análise das características e da estruturação do manuscrito nos permitiu entrever as marcas flagrantes de um determinado contexto educacional e de uma forma específica de sistematizar o conhecimento a partir da tradição e das necessidades pedagógicas do destinatário. Em geral, esse aspecto foi pouco explorado pela bibliografia sobre Frei Gaspar, completando, assim, o quadro da amnésia histórica a que foi condenada a construção filosófica do beneditino. Todo nosso percurso, portanto, visa retirar parcialmente esse ensino de filosofia da opacidade. Com isso em mente, avançamos para a última parte deste trabalho que é a mais decisiva para nosso propósito, pois buscamos, no quanto segue, compreender, a partir da fonte, o conteúdo desse ensino de Frei Gaspar, de modo a identificar as concepções e tradições inerentes à discussão gaspariana sobre os elementos do discurso.

4 OS ELEMENTOS DO DISCURSO: A LÓGICA ARISTOTÉLICA EM FREI GASPAR DA MADRE DE DEUS

Vimos que o texto de Frei Gaspar requer uma abordagem cuidadosa e multifacetada que deve levar em conta uma série de fatores. Ele comporta também, como vimos, um amálgama de dificuldades. Mas, aqui, três delas nos tocam mais de perto. A primeira, insinuada no capítulo anterior, é a de desvendar a linguagem e argumentação técnico-filosófica de caráter escolástico. A segunda, que também já insinuamos, é entender o texto no pano de fundo das tradições as quais ele se reporta. Uma terceira dificuldade é, uma vez identificadas essas tradições, estabelecer uma interpretação da orientação do autor, ao menos, na parte que analisamos.

Levando isso em consideração, a análise doutrinal (Rosseti, 2006) do texto filosófico foi dividida em três camadas de leitura. Uma mais elementar e interna, em que buscamos compreender seus conteúdos, ideias e argumentos principais, bem como explicitar suas interconexões e teses implícitas. Isso exige um entendimento prévio através da leitura filosófica a partir de uma análise textual. Outra mais ampla e profunda que consiste em buscar a incidência das ideias em circulação, ressonâncias de tradições, nuances e objetivos da construção filosófica, o que exige levar em consideração o referencial teórico do autor, os materiais a que ele teve acesso, bem como em que medida ele utiliza concepções presentes em outros textos. Isso exige uma leitura comparativa ou análise intertextual. A partir disso, porém, entendemos qual o significado que o texto assume frente as tradições em que ele se insere, mobiliza, sintetiza ou nega. Chegamos assim, a resultados que permitam avançar para a terceira camada de leitura. Com efeito, após a análise feita em duas camadas, procuramos fazer uma síntese que visa esboçar uma interpretação, de modo a avaliar a performance do autor e delinear, em parte, o seu perfil de reflexão filosófica.

Conforme essas três camadas, dividimos esse capítulo em três seções correspondentes. Assim, elas nos levam a responder ao problema central desse trabalho, a saber, quais sejam as concepções subjacentes na reflexão de Frei Gaspar sobre os conceitos de nome, verbo e oração. No entanto, quanto à segunda seção, onde reside a análise intertextual, cabe fazer aqui alguns esclarecimentos metodológicos preliminares. O *cursus philosophicus*, como entendemos a partir do segundo capítulo, parece ser a síntese pessoal de uma tradição visando uma situação de ensino. Mas, o contato com essa tradição, como dissemos no primeiro capítulo, a partir de Lanza e Toste (2000), dependia diretamente do acesso material aos livros e manuscritos que estavam disponíveis numa instituição educacional. Afirmamos lá que isso

constitui uma baliza metodológica fundamental. Ora, no caso de Frei Gaspar, temos uma fonte valiosa a respeito de quais obras o beneditino pode ter tido acesso. A fonte é ele mesmo, que indexou a biblioteca de seu mosteiro. Esse índice foi organizado pelo monge em 1766, no final de seu governo como abade do Rio de Janeiro (França, 2019).

Na lista de livros encontram-se diversas obras filosóficas, de jesuítas, franciscanos, oratorianos, carmelitas, dominicanos, beneditinos, dentre outros. Dos principais autores mencionados na bibliografia sobre Frei Gaspar, não consta no catálogo menção a Platão e Eusebius Amort; já dos mencionados nos fólhos, só não consta o jesuíta Antônio Rúbio e Aristóteles, embora França (2019) afirme que havia algumas obras do Estagirita no mosteiro. No entanto, do fato de certos autores não estarem na *Livraria*, não se deve inferir que Frei Gaspar não tivesse acesso a suas obras, visto que o catálogo indica certos manuscritos não identificados, classificados como “Postilas”⁹⁹, “Tratados” e um denominado “Lógica” (França, 2019). Isso sugere que as referências explícitas que ali constam representam apenas uma parte da bibliografia disponível ao beneditino e, apesar do seu trabalho meticuloso, não sabemos se alguma obra lhe escapou da indexação.

Além disso, Gaspar estudou filosofia na Bahia e viajou para Portugal, lugares em que, provavelmente, teve contato com uma gama mais ampla de ideias e textos. Também é preciso considerar que a indexação foi feita cerca de 16 anos após a datação do manuscrito. Nesse ínterim, pode ter havido novas aquisições no mosteiro, portanto, não é certo, se as obras mencionadas estavam disponíveis para Frei Gaspar até a data que consta no *Philosophia Platonica*. Mesmo assim, o catálogo constitui um instrumento indispensável para se ter noção das obras filosóficas presentes no mosteiro fluminense e nos fornece um recorte metodológico, de modo que a busca das obras em que Frei Gaspar possa ter se baseado não seja uma aventura nebulosa e aleatória.

Guiados por esse instrumento, bem como pelas indicações da bibliografia e do próprio manuscrito, fizemos uma comparação com outros autores, a fim de esclarecer os posicionamentos de Frei Gaspar. Selecionamos os autores mencionados nos fólhos analisados e alguns dos autores mencionados na bibliografia, quer constem na *Livraria*, quer não. São eles: Aristóteles, Platão, os Conimbricenses, Alberto Magno (1193-1280), Pedro da Fonseca (1528-1599), Francisco de Toledo (1532-1592), Antônio Rúbio (1548-1615), Rodrigo de Arriaga (1592-1667), Soares Lusitano (1605-1659), Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682) e Antonius Mayr (1710-1772).

⁹⁹ Conforme Bluteau (1720, v. 6, p. 648): “Hoje, nas Universidades Postilla he a lição, que dão os Lentos, fazendo pausas, & intervalos, que se costumao quando se dicta.”

Quanto a outros autores que não aparecem na bibliografia e nos fólhos, mas estão na *Livraria*, selecionamos, após uma exploração inicial, um que pertence à mesma ordem que Gaspar, a saber, o tomista germânico Ludwig Babenstuber (1660-1726). Excluímos do escopo, porém, o cardeal beneditino Josephus Saenz de Aguirre (1630-1699), porque, embora seja mencionado no catálogo, não encontramos em sua obra (Aguirre, 1722), uma parte específica tratando do nome, verbo e oração. Também usamos pontualmente alguns autores espanhóis indexados por Frei Gaspar, que dialogam com seu texto ou ajudam a esclarecê-lo. São eles: o jesuíta Luis de Lossada (1681-1748); o bispo da ordem dos mínimos Francisco Palanco (1657-1720) e três franciscanos escotistas, Tomás Llamazares (?-1690) e a dupla Pedro de Santa Catarina e Tomás de São José (1732). A partir de Arriaga e Soares Lusitano, encontramos também a origem de certas ideias opostas às de Frei Gaspar, que nos levaram à obra do jesuíta Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1651) que, apesar de não constar na livreria, utilizaremos pontualmente. Também foi útil fazer menções específicas ao cardeal dominicano Tomás Caetano (1468-1543) e ao jesuíta Thomas Compton Carleton (1591-1666) que constam na *Livraria*, ainda que não partindo das posições deles sobre os conceitos de nome, verbo e oração.

Note-se, porém, que fizemos a comparação principalmente com aquelas partes das obras dos autores em que consta a discussão sobre os conceitos em questão. Além disso, apenas os cotejamos com as ideias de Frei Gaspar quando o apontamento foi necessário, ou seja, não pretendemos fazer uma comparação tão sistemática a ponto de citá-los exaustivamente. De fato, os conteúdos daquelas partes, na maioria das obras são, *grosso modo*, bastante semelhantes e, o que nos interessa é justamente ressaltar discrepâncias notáveis ou trazer elucidacões necessárias para mostrar a inserção de Frei Gaspar nas discussões de sua época. Não dispensamos, porém, o recurso às bibliografias que nos auxiliem na interpretação das fontes. Tudo isso nos ajudou a entender os posicionamentos, objetivos e os aspectos das ideias do beneditino.

4.1 A *EXPLANATIO DEFINITIONIS*: AS CONCEPÇÕES SOBRE OS ELEMENTOS DO DISCURSO

Toda pretensão de construção do conhecimento no Ocidente frequentemente se preocupou com a consistência do objeto de investigação e sobre sua conceituação. Acerca desta, geralmente, moveu-se uma discussão em áreas distintas entre estudiosos de todas as épocas. O objeto precisaria ser definido, encerrado em um conceito preciso para que se tornasse claro o

que ele é, o seu *quid*. As perguntas principais de Frei Gaspar são justamente sobre a quiddidade do nome, do verbo e da oração. Mas, ao defini-los, o beneditino usa sempre um mesmo procedimento: coloca-se o gênero da coisa a ser definida e suas diferenças específicas (prop. 1, q. 1, § 1, f. 360; prop. 3, q. única, § 1, f. 364). O gênero nada mais é do que a classe de entes à qual a coisa pertence. Nele, os entes são subdivididos em classes cada vez menos abrangentes, até chegar à espécie que se identifica com a essência mesma do objeto a ser definido, ou seja, o esquema básico e permanente de sua consistência ontológica¹⁰⁰. Isso se faz, assinalando precisamente as diferenças específicas que, subdividindo o gênero, chegam àquela espécie última, à qual se subordina somente a multiplicidade de coisas individuais. A definição resultante desse processo deve abarcar a totalidade do objeto, distinguindo-o de tudo o mais (prop. 2, q. 1, § 1, f. 362).

É a partir desse processo que Frei Gaspar definiu cada um dos elementos do discurso, mas sempre em sentido lógico. Assim, o nome foi definido como: “voz significativa convencional, sem tempo, determinada e reta, em que nenhuma parte significa separadamente” (prop. 1, q. 1, § 1, f. 360). O verbo, por sua vez, como: “voz significativa convencional com o tempo, determinada e reta, em que nenhuma parte significa separadamente, e é sinal das coisas que são predicadas de alguma coisa” (prop. 2, q. 1, § 1, f. 362). Já a oração, tanto a perfeita quanto a imperfeita, foi definida como “voz significativa convencional em que alguma parte significa separadamente” (prop. 3, q. única, § 1, f. 364).

Na definição de nome e verbo, o gênero é “voz” (prop. 1, q. 1, § 2, f. 360; prop. 2, q. 1, § 2, f. 362), mas na de oração é “voz significativa convencional” (prop. 3, q. única, § 2, f. 364). Não se trata de contradição. Essa distinção se explica pelo recurso à diferença entre gênero próximo e remoto na classificação dos entes. Assim, “voz” é o gênero mais remoto e se divide em: “não significativa” e “significativa”. Esta se subdivide em “convencional” e “natural”. Portanto, em todas as definições, o gênero próximo, que lhes é comum, é expresso nas primeiras partículas: “voz”, “significativa” e “convencional”.

A partícula “**voz**” refere-se ao som proferido pela boca. Nome, verbo e oração, enquanto vozes, são a mesma coisa (prop. 1, q. 1, § 2, f. 360; prop. 2, q. 1, § 2, f. 362; prop. 3, q. única, § 2, f. 364). A partícula “**significativa**” indica que esse som vocal se constitui como um sinal, o que diferencia o nome de sons vocais que não significariam nada, como “biltri” e “sindapsus” (prop. 1, q. 1, § 2, f. 360). Seria interessante aqui, termos uma noção do que Frei Gaspar entende por “signo” a fim de entender melhor o termo “significativa”. No entanto, seu

¹⁰⁰ Não se trata, portanto, de “espécie” no sentido biológico, visto que se aplica não somente aos seres vivos.

tratado de semiótica, onde ele dá um tratamento sistemático exclusivamente dedicado ao assunto, continua inédito. Basta, porém, traduzirmos aqui a definição mais geral que ele dá de sinal, ou seja: “Isto que representa alguma coisa à potência cognoscente”¹⁰¹. Assim, embora a palavra tenha uma base material, a saber, o som que atravessa o ar, ela só se constitui enquanto sinal na medida que concorre para representar alguma outra coisa a um sujeito cognoscente. É partir disso que se compreendia o surpreendente fenômeno da comunicação: ao escutarmos um mísero som como “leão”, quase que imediatamente somos levados a produzir em nossa mente a imagem daquele animal que, previamente, conhecemos. Nome, verbo e oração, portanto, significariam conceitos resultantes do processo cognitivo de apreensão de um objeto. Daí que o capítulo em questão se insere na parte sobre a *apreensão*, uma das três operações básicas do intelecto.

Essa perspectiva atravessará todo o capítulo que estudamos. O beneditino, de fato, teve de lidar com múltiplos aspectos da linguagem relacionados a apreensão: o gramatical, onde as construções materiais ou fonéticas servem como sinais do que foi apreendido; o semiótico, onde os conceitos resultantes da apreensão constituem o valor semântico dos sinais e; o que chamamos de “epistemológico”, onde o significado refere-se, de certo modo, aos entes que são apreendidos. Mas, isso através da predicação presente na oração enunciativa, onde há o verdadeiro e o falso. Assim, toda a discussão se subordina à finalidade lógica, isto é, ao critério de veracidade e falsidade dos juízos.

A partícula “**convencional**” (*ad placitum*) indica que toda palavra tem seu significado estabelecido por instituição social e não por uma origem natural. Essa concepção parece ter emergido do fenômeno da diversidade linguística dos povos. No caso de Frei Gaspar, é bem provável que ele tenha conhecido essa realidade de perto. No Brasil, até as reformas pombalinas, o português europeu da elite dividia espaço com o crioulo, a “língua geral” e os usos linguísticos africanos (Costa, 2007). Considerando essa origem social, Gaspar explica que essa partícula exclui as “vozes naturalmente significantes”, como os grunhidos dos animais irracionais e os “soluços dos enfermos” (prop. 1, q. 1, § 2, f. 361) que significam, por exemplo, sentimentos, como a dor.

As partículas restantes diferem consideravelmente em cada uma das definições. “Determinada” e “reta” constam nas definições de nome e verbo. Já as partículas “sem tempo” e “com o tempo” diferenciam o nome do verbo. A partícula “é sinal das coisas que são predicadas de alguma coisa” se encontra somente no verbo. Por sua vez, as partículas “em

¹⁰¹ No original: “id, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat”, cf. *Philosophia Platonica*, livro III, 1, prop. 1, q. 1, § 1, f. 286, transcrição e tradução próprias.

que nenhuma parte significa separadamente” e “em que alguma parte significa separadamente” diferenciam a oração do nome e do verbo. Examinemos, portanto, cada uma delas e as discussões que a envolvem ao longo do texto filosófico.

A partícula “**determinada**” (*finita*) indica que o nome e o verbo possuem uma referência precisa, o que seria fundamental para a discussão dialética não cair em mal-entendidos. Mas, embora os nomes e verbos propriamente ditos sejam determinados, existem nomes e verbos indeterminados. Apesar de excluí-los das definições, mesmo assim, Frei Gaspar se interessa por eles. Na proposição sobre o nome, a dúvida surge quanto aos “nomes transcendentais”: trata-se de saber se eles podem se indeterminar (*infinitari*). Esses nomes constituem aquelas palavras que se referem ao ente ou a seus aspectos mais gerais, isto é, os diversos atributos conversíveis com o ente, como “coisa” e “algo”¹⁰². Tendo isso em mente, Gaspar explica que:

Os nomes transcendentais são: *ente*, *coisa* e *algo*. A essa questão, portanto, respondem alguns negativamente com o padre Rúbio, Toledo, Alberto Magno e outros. O argumento deles é, porque, de acordo com Aristóteles, o nome indeterminado deve ser afirmável tanto sobre os entes verdadeiros, quanto sobre os fictícios. Ora, este nome indeterminado *não ente* não pode ser afirmado sobre os entes verdadeiros, embora o possa sobre os fictícios. Logo, o nome transcendente, por exemplo “ente”, não pode se indeterminar. Eles explicam que o nome transcendente indeterminado, ou *não ente*, significaria algum ente não concebido sob o ente em toda a sua extensão, sobre o qual seria afirmável. Ora, isso implicaria o ente não concebido sob o ente em toda sua extensão, sobre o qual poderia se afirmar o “não ente” [...]. Logo. (prop. 1, q. 2, § 1, f. 361)

O “logo” elíptico no final subentende a conclusão de que os nomes transcendentais não podem ter seu campo de referência ilimitado. O argumento utilizado se baseia na definição de nome indeterminado extraída do texto aristotélico, segundo o qual, eles se referem tanto ao que é quanto ao que não é (Aristóteles, *Da Interpretação*, 2, 16a 30; 3, 16b15). Assim, “não-pedra” pode se referir tanto a cão ou mesa, que são entes verdadeiros, quanto à quimera, que é um ente fictício, isto é, que *existe* só na mente. Daí que, segundo essa concepção, o nome “ente” não pode se indeterminar, de modo que indique todo um campo de referência que abarca desde o verdadeiramente existente até o puramente imaginário.

¹⁰² A doutrina dos transcendentais se baseou em interpretações de Aristóteles. Este discutiu a identidade entre o “uno” e o “ente” (*Metafísica* III, 3, 998b 22ss; XI, 1, 1059b 30-35). A doutrina, porém, foi desenvolvida na Idade Média, sobretudo, com Alexandre de Hales (1185-1245) e Tomás de Aquino (1221-1274). Este último, no *De Veritate*, questão 1, artigo 1, menciona cinco transcendentais, além do termo “ente” (*ens*): a “coisa” (*res*) exprime o ente enquanto essência que possui existência; o “algo” (*aliquid*) o ente enquanto possui uma quiddidade outra (*ali-quid*) em relação à todas as demais quiddidades; o “bom” (*bonum*), enquanto o ente é apetecível pela vontade; o “verdadeiro” (*verum*), enquanto é inteligível pelo intelecto; e o “uno” (*unum*), o ente enquanto indivisível (Tomás de Aquino, 1970). A mesma doutrina, com nuances distintas, foi elaborada por Boaventura e Duns Scotus (Hinrichsen; Corsi, 2022)

Nota-se que Frei Gaspar usa, por vezes, o verbo “afirmar” e não “significar”. Afirmar ou negar, no entanto, pertence exclusivamente à oração enunciativa, como veremos adiante, e não à uma parte sua, como o nome, que é mera dicção. Desse modo, parece que quer se referir ao nome transcendente enquanto predicado. Contudo, o sujeito ao qual se aplica esse predicado se refere ao ente verdadeiro ou ao fictício, portanto, subentende-se aqui, de algum modo, o tratamento de um aspecto epistemológico da linguagem.

Mas, quando Gaspar explica o argumento dos autores citados, sua construção textual é um tanto complexa. O nome “não ente”, segundo eles, significaria um certo ente “não concebido sob o ente em toda a sua extensão”, isto é, como veremos adiante, o ente tomado de modo limitado. Nessa acepção, aquele “certo ente” seria um sujeito do qual poderia se predicar (*affirmabile*) o “não ente”.

Mas, é mister observar que Frei Gaspar é dialético e, contra a primeira argumentação, coloca outra a partir de uma sentença contrária.

Soares Lusitano sustenta a sentença contrária e outros também asseveram que os nomes transcendentais podem se indeterminar. O argumento deles é que o nome indeterminado somente requer que a ele se prefixe uma negação, a qual remove sua significação determinada e o afirma sobre todos os entes, exceto aquele que é negado. Ora, isso certamente corresponde ao nome transcendente indeterminado, por exemplo, *não ente*; se, ao menos, o *não ente* for afirmado sobre todos os entes, exceto sobre o ente verdadeiro. Logo. (prop. 1, q. 2, § 2, f. 361-362)

O “logo” no fim subentende a conclusão omitida: os nomes transcendentais podem se indeterminar. Mas, isso acontece em virtude de outra definição do que seja o nome indeterminado. Longe de ser aquilo que diz Aristóteles, esse tipo de nome requer apenas a prefixação da negação ao nome determinado, fazendo com que ele se predique (*affirmaretur*) da totalidade dos entes com exceção daquele que é negado pela prefixação do “não”. Consequentemente, não se requer que o nome “não-ente” se refira aos entes reais, mas tão somente, aos entes fictícios. Isso evidencia que a discussão de Frei Gaspar sobrepuja a perspectiva semântica, ao tratar do que chamamos de aspectos “epistemológicos” da linguagem. De fato, a prefixação do “não” parece ter dupla função: uma, negativa ou semântica que consiste em remover a “significação determinada” e outra positiva que consiste em “afirmar” todos os entes e “negar” um ente determinado. Afirmar e negar, porém, novamente subentende a oração enunciativa e, consequentemente, a predicação que torna o juízo passível de atribuição de verdade ou falsidade.

Vemos também que o nome indeterminado tem conceitos distintos a depender da tradição à qual se filia o autor. Frei Gaspar, no que lhe concerne, qualifica essa questão e essa

última sentença à qual adere, refutando, em seguida, a primeira sentença apresentada. Para ele:

A questão é de pouca importância. Essa segunda sentença é a mais provável. Por isso, ao argumento contrário, pode ser dito: o Filósofo, quando asseverou que o nome indeterminado deve ser afirmado tanto sobre os entes verdadeiros quanto sobre os fictícios, somente falou daqueles nomes que costumam se indeterminarem mais comumente, como *não homem*, *não pedra*, etc. Mas, não falou de todos os nomes absolutamente. (prop. 1, q. 2, § 2, f. 362)

A afirmação de que a questão não é tão importante parece desconcertante. Se não é importante, por que tratar dela? Por que dedicar-lhe uma análise tão prolixa e diferenciada em relação aos outros pontos do capítulo? Deixemos, por enquanto, as hipóteses explicativas de lado, pois a análise ulterior nos ajudará a entrever um motivo plausível. Por ora, vejamos o tipo de argumentação utilizado. Como a primeira sentença se baseava numa conceituação aristotélica de nome indeterminado, Frei Gaspar ataca justamente a sua premissa fundante. Mas, longe de negar a afirmação do filósofo grego, a interpreta, restringindo o alcance do texto aristotélico.

A partícula “determinada” é também colocada na definição de verbo e, correspondentemente, existe uma discussão sobre a indeterminação deste. A questão é colocada e respondida da seguinte forma:

Aqui, costuma ser inquirido: se o verbo pode se indeterminar na proposição. Negam alguns, afirmam outros. Todos podem se conciliar, se dissermos com o padre Arriaga que, no costume, não acontece dos verbos se indeterminarem: a rigor, porém, podem se indeterminarem. A razão de ambas as coisas é porque nesta proposição: “Pedro não corre”, pode se negar somente a significação do verbo, não, porém, o seu nexo. Neste caso se indetermina o verbo “corro” e a proposição faz este sentido: “Pedro é não-corredor”. Mas, na prática, não é assim que frequentemente entendemos tais proposições, mas em seu sentido meramente negativo, assim como, em várias vezes, a proposição, faz este sentido: “Pedro não é corredor”, onde se nega o nexos, e não se indetermina o verbo “corro”. (prop. 2, q. 1, § 8, f. 363-364)

Frei Gaspar indica haver aqui uma controvérsia entre os autores sobre o assunto. Para ele, no entanto, todos estão “corretos” desde ponto de vistas distintos. É que uma mesma proposição, como “Pedro não corre”, pode ser compreendida de duplo modo. A partir de uma análise rigorosa, seria possível entender que Pedro faz qualquer outra coisa que não seja correr, e essa “qualquer outra coisa” indeterminada faz com que a significação do verbo “correr” seja negada, mas o “nexo” — subentende-se: entre predicado e o sujeito — permanece, de modo que o predicado “não-corredor” seja afirmado de Pedro. Contudo, como explica Frei Gaspar, esse modo de significação não é entendido na linguagem cotidiana (*in*

more, no costume; *de facto*, na prática). Assim, aquela proposição tornar-se-ia negativa, onde não se nega a significação do verbo, mas somente o nexa entre o predicado “corredor” e o sujeito “Pedro”. Aqui, se observa uma análise minuciosa do valor semântico das palavras.

Fizemos uma digressão a fim de explicar essas relações da linguagem com o ente e com o “pensamento”, desenvolvidas a partir da partícula “determinada”. Voltemos, portanto, ao exame das partículas presentes nas definições de nome e verbo. Resta apenas uma última partícula comum a ambos, a saber, “**reta**”. Esta exclui respectivamente os nomes e verbos oblíquos. É necessário aqui explicar que no latim, diferentemente do português, as palavras mudam a depender da sua função sintática. Assim, por exemplo, o nome “Petrus” está no nominativo que é o caso reto, pois exerce a função de sujeito, mas teria como oblíquos: “Petri” no vocativo (apelo) ou genitivo (adjunto adnominal restritivo), “Petro” no dativo (objeto indireto) ou ablativo (geralmente adjunto adverbial) e “Petrum” no acusativo (objeto direto).

Essa particularidade da língua fez com que os nomes fossem distinguidos numa hierarquia em que o nominativo representaria o nome propriamente dito, ao passo que suas outras formas, declinadas, só existiriam em função do caso reto (prop. 1, q. 1, § 3, f. 361). O mesmo aconteceria com o verbo, pois da sua definição se exclui também os oblíquos (prop. 2, q. 1, § 2, f. 362). No entanto, estes diferem do reto, na medida em que se referem ao passado ou ao futuro. O conceito de verbo dialético, portanto, se restringe ao tempo verbal do presente.

Mas, esse conceito é ainda mais restrito, devido a outra partícula, a saber: “**é sinal das coisas que são predicadas de alguma coisa**”. A partir dela se requer que o verbo dialético esteja sempre no modo indicativo. Por si só, essa partícula não é clara, portanto, vejamos a explicação que lhe dá Frei Gaspar.

Finalmente, a partícula *e é sinal das coisas que se predicam de alguma coisa* indica a função do verbo, que é conectar o predicado com o sujeito e, por essa partícula, se excluem os verbos dos outros modos, exceto o do modo indicativo. De fato, nesses outros modos, o verbo nem afirma nem nega absolutamente, como, por exemplo, quando digo no imperativo: “Faz isso”; ou no optativo: “queria ter amado”. (prop. 2, q. 1, § 3, f. 362)

A partir dessa explanação se observa que a partícula em questão possui uma importância singular e tornam-se, assim, compreensíveis seus termos: “é sinal” (*nota*) indica que é pelo verbo que se conhece “aquelas coisas que são predicadas de alguma coisa”, isto é, do sujeito. Por isso, o verbo é um nexa cuja função (*officium verbi*) é “conectar o predicado

com o sujeito”, isto é, as partes significativas que o verbo não possui, mas só a oração. Mas é só numa das espécies de oração que o verbo exerceria essa função, a saber, nas enunciativas, onde há negação ou afirmação (prop. 3, q. única, § 6, f. 365). De fato, predicar de um sujeito é sinalizar que ele *é* ou *não é* alguma coisa. Por isso, essa partícula exclui do verbo os seus outros modos que não sejam o modo indicativo. Assim, ao restringir o verbo a esse modo, o objetivo de Frei Gaspar parece ser justamente encerrá-lo em um conceito que possa ser instrumentalizado na Lógica. Trata-se de usar o verbo como nexos que permite identificar na proposição a sua verdade ou falsidade.

Entendido o conceito de verbo dialético, a exclusão dos outros verbos é explicada no texto em pormenor, dando ensejo a uma discussão sobre a relação da linguagem com o tempo enquanto este é a medida da veracidade de um juízo. Essa discussão é exposta da seguinte forma:

Perguntas, em primeiro lugar: como são rejeitados os verbos oblíquos? Respondo, primeiro, porque assim quis Aristóteles na definição assinalada. Segundo, porque o verbo dialético é o nexos da proposição, [...] [leva] à verdade ou à falsidade da proposição. Ora, a verdade e a falsidade sempre são medidas pelo tempo presente do indicativo. Por isso, esta proposição: “Adão pecou” é verdadeira, porque alguma vez, foi verdadeiro dizer: “Adão peca”. Por motivo semelhante, esta proposição “o Anticristo existirá” é verdadeira, porque alguma vez será verdadeiro dizer: “o Anticristo existe”. A verdade ou a falsidade de quaisquer das proposições deriva somente da verdade, ou da falsidade, das proposições com um único verbo no presente. (prop. 2, q. 1, § 4, f. 362-363)

O argumento parte da premissa de que o verbo é o nexos da proposição dialética, o que já subentende a necessidade do modo indicativo. A partir dela se explicita que dele depende a verdade ou falsidade de um juízo. Aqui, vemos claramente a função dialética do verbo (*officium verbi*). À primeira premissa, porém, segue-se a segunda: “a verdade ou a falsidade são sempre medidas pelo tempo presente”. Daí que a falsidade e a verdade de todas as proposições, sobre o passado ou sobre o futuro, dependem do presente.

Aqui, como já assinalamos, se toca numa questão que foi discutida na passagem do século XVI para o XVII (Ashworth, 1979) que é justamente o problema da existência de proposições que não denotam (no sentido de Frege) algo efetivamente existente¹⁰³. O pressuposto subentendido é que a veracidade de uma proposição dependeria da existência do seu objeto de

¹⁰³ A distinção entre “significado” ou “sentido” e “denotação” foi (re)introduzida por Gottlob Frege em 1892. Para Frege, dois termos podem ter sentidos diferentes, mas uma mesma “denotação”, isto é, referir-se ao mesmo objeto, como “estrela da manhã” e “estrela da tarde” que denotam igualmente o planeta Vênus (Berti, 2010). Frege, porém, utiliza os termos alemães *sinn* e *bedeutung* que se traduzem literalmente como “sentido” e “significado”. Ao longo do nosso texto adotamos essa mesma distinção conceitual, mas usamos, em vez de “significado”, os termos “referência” ou “denotação”, pois “significado” em Frei Gaspar é conceitualmente distinto do “significado” em Frege.

referência. Mas, se todo passado não existe mais e todo o futuro não existe agora, então, todos os juízos referentes a eles seriam falsos e absolutamente vazios.

Essa perspectiva que, talvez, poderia titubear nossa mente, é rejeitada por Frei Gaspar. Os verbos que se referem ao passado e ao futuro não são verbos propriamente ditos. Nesse sentido, o beneditino estabelece que eles existem em função do caso reto. Assim, toda verdade dependeria irremediavelmente do presente. É do presente que decorreria a verdade para os outros tempos. Algo só é verdadeiro quanto ao passado, porque o passado um dia foi presente e algo só é verdadeiro quanto ao futuro, porque o futuro será presente. Mas, Frei Gaspar, ainda responde uma possível objeção contra isso:

Dizes: esta proposição é verdadeira: “o tempo existiu” e, no entanto, a verdade dela não se mede pelo tempo presente. Logo. Mostra-se a premissa maior, porque nunca se dá o tempo presente; o tempo, de fato, consta de muitos instantes sucessivos, os quais não podem existir simultaneamente. Se responde, negando a premissa maior: mesmo que, de fato, nunca se desse que o tempo presente existisse; dá-se, porém, uma distância. Daí que: assim como em qualquer instante é verdadeiro dizer “agora é um instante”; do mesmo modo, a proposição assinalada (“o tempo existiu”), se torna verdadeira em razão dos instantes sucessivamente existentes no presente; e assim, essa verdade, (“o tempo existiu”), é reduzida ao presente. (prop. 2, q. 1, § 5, f. 363)

Na objeção, a noção do presente como medida de veracidade é atacada através da negação da consistência ontológica do próprio presente. A premissa aqui é que o tempo se constituiria de meros instantes que se sucedem ininterruptamente e que não podem co-existir em simultâneo. Consequentemente, nunca conseguimos estar efetivamente no presente. Tão logo se enuncia algo, tão logo queremos preservar ou estabilizar o presente, ele escorrega dos nossos pensamentos e da existência se tornando passado. O presente, em suma, é fugidio.

Mas, Frei Gaspar explica que, embora o presente seja assim tão esquivo, existe certa distância no tempo. É esse distanciamento que possibilita a verdade se firmar no presente e, consequentemente, tornar-se medida de aferição de todos os juízos. Subentende-se aqui uma concepção de tempo e a perspectiva do filósofo. Para Frei Gaspar, o presente não é apenas um instante atomístico que se desfaz no passado tão logo pretende existir, não é um *in fieri* permanente. Se, por um lado, ele conecta o passado e o futuro devido à veracidade das proposições; por outro, ele os distancia suficientemente para permitir que essa veracidade possa se fundar nele. Quanto a perspectiva, vemos, nessa questão, Frei Gaspar mobilizar noções de Filosofia Natural para lidar com um problema de Lógica. Mas aqui, sua Lógica assume, novamente, uma perspectiva “epistemológica”.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Vemos que Gaspar teve de lidar com a relação das palavras não somente com o pensamento (significação), mas também com as próprias coisas que garantiriam a veracidade dos juízos. Poderia se ver aqui a “denotação”

A relação da linguagem com o tempo, *mutatis mutandis*, também está presente na distinção entre o nome e o verbo através das partículas “**sem tempo**” e “**com o tempo**”. Essa distinção parece ter sido uma preocupação recorrente no capítulo em questão. Sobre essas partículas, Gaspar adverte:

Para que entendas o supradito, saiba que, se dá: o significar o tempo, o significar conotando o tempo e, o significar com o tempo ou consignificando o tempo. Significar o tempo compete aos nomes, como *dias, mês, ano*, etc. Estes nomes, de fato, significam o tempo. Significar conotando o tempo não pertence somente aos verbos, compete, de fato, aos nomes, como *almoço, jantar*, etc. Tais nomes significam as ações que são feitas habitualmente neste ou naquele tempo. Finalmente, significar com o tempo, ou consignificar o tempo, não compete aos nomes, mas somente ao verbo. De fato, somente o verbo significa a ação, enquanto procedente, em alguma diferença essencial do tempo, presente, passado ou futuro, como *corro, corri, correrei*, etc. (prop. 1, q. 1, § 4, f. 361)

A preocupação aqui é em distinguir com a máxima clareza a noção de nome e de verbo. Daí o maior aprofundamento analítico nessa problemática. Para tanto, se distinguem os vários modos de significação relacionados ao tempo. Nota Frei Gaspar três modos nessa relação. Um é o da significação direta do tempo, como unidade de medida abstrata, manifestada nos nomes “dia”, “mês” e “ano”. Outro é a significação indireta, uma “conotação”, onde o que é diretamente significado é uma ação, mas de tal forma que se conheça conjuntamente (*conotare*) o tempo em que ela se dá. Assim, “almoço” e “jantar” significam primariamente a ação de comer, mas subentendem os tempos dessas atividades: o jantar é feito à noite; o almoço ao meio-dia. Enfim, o terceiro modo é exclusivo do verbo e consiste em significar a ação como que procedendo (*egrediente*) no tempo, de modo que o tempo e ação sejam significados conjuntamente (*con-significando*). O verbo “egrediente” no original é de difícil tradução, mas indica “sair de algo” (*ex*) e “mover-se” (*gredior*). Pode-se subentender, a partir da linguagem da época, que ele indica a ação como que em devir a partir do sujeito¹⁰⁵.

(*bedeutung*) no sentido de Frege. No entanto, a perspectiva de Frei Gaspar é diferente. Ele sempre subentende a ideia de enunciação, introduzindo-a implicitamente na discussão dos elementos simples e “neutros” da linguagem. Assim, não há em Frei Gaspar um conceito equivalente ao de “denotação”, mas uma introdução antecipada das questões referentes a verdade ou falsidade nos elementos discursivos básicos.

¹⁰⁵ O termo é usado pelos Conimbricenses (1606, p. 81): “o verbo significa a ação no ato exercido, isto é, procedente (*egredientem*) a partir do princípio; a ação, porém, não procede (*egreditur*), senão no tempo” (*verbum significat actionem in actu exercito, id est, egredientem à principio, actio vero non egreditur, nisi in tempore*), cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis*, in liber I Aristotelis De Interpretatione, cap. III, q. 2, articulus 3. A expressão *actu exercito* é um conceito contraposto ao de *actu signato*. Este indica apreensão da conjunção feita pela cópula; aquele, a representação da conjunção que faz o nexo entre predicado e sujeito, (Conimbricenses, 1606, p. 104), cf. *Ibidem*, cap. IV, q. 4, articulus 1. Sousedik (2012) explica melhor essa diferença, afirmando que *actu exercito* é quando algo se aplica ao sujeito na realidade extramental, como quando digo “Pedro é homem”. Por sua vez, *actu signato* é quando isso não acontece e o que é indicado é apenas um fato linguístico (sem conotações ontológicas), como quando digo “Pedro é sujeito do predicado homem”. Nesse sentido, o proceder (*egreditur*) parece indicar a ação tal como acontece na realidade, isto é, em

Há, porém, outra dúvida acerca do significar *com o tempo*. Ela diz respeito aos participípios e é assim apresentada e respondida:

Perguntas, em terceiro lugar: se os participípios são verbos. A razão da dúvida é porque os participípios parecem significar com o tempo: ou presente, como *amante* ou pretérito, como *amado*, ou futuro, como *amável*. Respondo, porém, que não são verbos, porque se significam com o tempo, não é por sua própria razão, mas em razão do verbo sob eles. Daí que *amante* é o mesmo que *sou*, *és* ou *é amante*; por sua vez, *amado* é o mesmo que *fui*, *foste* ou *foi amado*. Mas, pode-se aplicar isso aos verbos adjetivos, que são todos por causa do verbo *sou*, *és* e *é*, se não queres conceder a eles a noção do verbo, assim como *corro* é o mesmo que *sou corredor*. (prop. 2, q. 1, § 7, f. 363)

O participípio é um híbrido de nome e verbo. De fato, ele se declina como nome, no entanto, significa *com o tempo*. Mas, Frei Gaspar subordina os participípios ao verbo, pois é em função dele que significam *com o tempo*, e não por si próprios. O beneditino ainda indica que o conceito de verbo dialético poderia ser restringido ainda mais, aplicando-se apenas aos verbos substantivos. Ora, estes são aqueles que indicam o *ser*, como “sou”, “és” e “é”. Nesse caso, um verbo adjetivo, como “correr”, não seria propriamente verbo, pois subentende “sou”, “és” ou “é corredor”¹⁰⁶. Note-se que esse é o mesmo recurso utilizado na questão sobre a indeterminação dos verbos na proposição, onde Frei Gaspar (prop. 2, q. 1, § 8, f. 363-364) transpôs para uma forma nominal o verbo “correr”, usando-o como predicado nas proposições “Pedro não é corredor” e “Pedro é não-corredor”. Na aparência, uma vez transpostas, as formulações são distintas. Mas, no fundo, “correr” e “ser corredor” não possuem diferença semântica. Essa perspectiva semiótica, no entanto, se subordina à necessidade de atribuir a veracidade ou falsidade à uma proposição.

A partir de tudo isso, se conclui que a consideração sobre o verbo está no centro do capítulo, não só visualmente, mas intelectualmente. É o verbo que faz conhecer: o que está sendo predicado e do que está sendo predicado; se o juízo é verdadeiro ou falso; enfim, quando uma ação acontece de acordo com as três partes do tempo. Em suma, é o verbo que nos dá mais conhecimento, pois constitui um nexó fundamental entre esses aspectos do discurso. Daí a multiplicidade de procedimentos metodológicos e esclarecimentos para “um melhor conhecimento do verbo” (*ad meliorem tamen verbi notitia*) (prop. 2, q. 1, § 3, f. 362).

Nas partículas **“em que nenhuma parte significa separadamente”** e **“em que alguma parte significa separadamente”** se diferencia nitidamente a oração do nome e do verbo.

devir no tempo e a partir de um sujeito, pois “verbum formaliter significat rem, ut egredientem ex causa, et quasi in fieri”, cf. *Ibidem*, cap. II, q. 2, articulus 2, p. 72. Também Antônio Rúbio (1625), na *Logica Mexicana*, In Liber I De Interpretatione, cap. 3, q. 1, n. 20, p. 485, diz “significat actionem; ut egreditur ab agente”.

¹⁰⁶ Sobre a distinção entre verbos substantivos e adjetivos, cf. Caramuel Lobkowitzii, *Rationalis et realis philosophia*, logica apprehensiva, disputatio I, § 115, p. 14.

Mas, essa diferença não seria tão nítida se desconsiderássemos a perspectiva de Frei Gaspar. Quando ele insere no nome e no verbo a primeira partícula citada (prop. 1, q. 1, § 1; prop. 2, q. 1, § 1), ele não se refere às partes gramaticais ou materiais, mas às partes semânticas. De fato, se não fosse assim, palavras como “irmão” ou “determinar” não seriam, respectivamente, um nome e um verbo. Nestes exemplos, as partes “ir” e “mão” ou “deter” e “minar”, quando separadas, formam outras palavras, mas não têm elas as mesmas significações que aquelas das quais foram extraídas. Se, com a separação das partes, fica destruída a significação original, consta que tanto “irmão” quanto “determinar” possuem unidade semântica, isto é, constituem um só nome e um só verbo, respectivamente. Daí que, Frei Gaspar (prop. 3, q. única, § 2, f. 364) afirma que “nenhuma parte do nome ou do verbo significa por sua própria razão (*ratione sui*)”, ou seja, isoladas não significam a noção que produzem unidas.

Note-se que a última partícula especifica a oração e nela se observa que não se requer que todas as suas partes tenham significação, mas apenas alguma (prop. 3, q. única, § 2, f. 364). Parece que Frei Gaspar subentende aqui que as outras partes sejam os sincategoremáticos, isto é, palavras que não possuem significação em razão de si próprias, mas dependem de outras para significarem algo, como “se”¹⁰⁷. Portanto, a oração pode ter camadas de significado sobrepostas: um significado abrangente enquanto voz significativa; um significado subalterno numa parte que é também significativa, seja um nome ou um verbo e, enfim, um potencial significado subordinado às partes, quando houvesse nela sincategoremáticos.

Considerado isso, não é estranho que a questão que está em jogo sobre a oração seja a sua complexa unidade. Não sendo uma unidade semântica tão básica quanto o nome e o verbo, visto que é frequentemente composta deles, era necessário, por um lado, justificar a sua unidade e, por outro, explicar sua complexidade. A fim de estabelecer a sua unidade, Frei Gaspar enfrenta uma objeção de alguns “autores recentes”, respondendo-os em seguida. Vejamos o que ele diz:

Argumenta-se, porém, que, para muitos autores recentes, a oração não é uma voz, mas consiste em muitas vozes, portanto, foi dito erroneamente nessa definição, que seja uma voz. Distingo a antecedente: não é uma voz simples, mas complexa. Nego a antecedente e a consequência. Portanto, a oração se diz voz no singular e não muitas vozes no plural, como denota o fato de que as vozes da oração devem ser coerentes, assim como a argumentação que, pelo que dizem os próprios adversários, é a “oração na qual um é inferido a partir do outro”, ainda que, certamente, a argumentação não seja uma oração, mas muitas. (prop. 3, q. única, § 3, f. 364)

¹⁰⁷ Cf. *Philosophia Platonica*, livro 6, pars prima, 1, prop. 3, § 3, f. 353

Tomada a oração em sentido lógico, ela se caracteriza como uma unidade complexa, mas a sua unidade é garantida pela coerência gramatical das vozes entre si. Após negar a premissa (*antecedens*) e a sua inferência (*consequentia*), Frei Gaspar usa, como prova, uma reversão do argumento ou um *argumentum ad hominem*, não no sentido de desqualificar o adversário, mas no sentido de usar das ideias dele para combatê-lo. O adversário admite que a argumentação é uma oração una, embora ela seja composta de várias orações coerentes entre si; mas não admite que a oração seja una, em razão de uma coerência semelhante. Frei Gaspar, assim, reduz seu oponente à contradição.

A complexidade da oração, no entanto, precisava ser esclarecida mais detidamente por uma série de inferências. Gaspar, assim, infere da definição e discussão o quanto segue:

A partir disso, colhe-se, em primeiro lugar, que estas vozes *Pedro pedra* não constituem uma oração, nem semelhantemente estas: *tu amarão, nos fostes*; nelas nenhuma coerência gramatical se daria, por isso que elas não constituem uma voz, mas uma coleção de vozes. Colhe-se, em segundo lugar, que são orações essas vozes: *filho de Pedro, homem branco* e outras semelhantemente, pelo fato que [...] possuem a coerência gramatical; por cuja razão se dizem uma voz, embora não simples, mas complexa. Colhe-se, em terceiro lugar, que estas vozes *Marco Túlio Cícero*, nem constituem um termo complexo, nem uma verdadeira oração, [...] [mas] um conceito simples, e se obtêm para significar o mesmo Cícero. Colhe-se, em quarto lugar, que o termo misto de categoremático e sincategoremático, como *nenhum*, semelhantemente aos outros, são equivalentes à oração, este equivale a *nenhum homem*. (prop. 3, q. única, § 4, f. 365).

O termo “colhe-se” (*colligitur*) possui uma nuance específica: significa ao mesmo tempo “ajuntar” e “inferir” (Bluteau, 1712, p. 375). O sentido aqui é de reunir as considerações precedentes e extrair da sua conjuntura uma série de inferências. A primeira e segunda inferência manifestam a necessidade de coerência gramatical para que haja oração, caso contrário, ela seria apenas um amálgama de vozes desconexas. O contraste entre os exemplos parece elucidar que a unidade da oração depende da coerência gramatical e não de qualquer outro fator.

A terceira mostra que nomes próprios compostos não constituem nem um termo complexo, nem uma oração. Termos complexos são unidades semânticas que significam um conceito composto a partir de diferentes conceitos simples sem destruir suas significações originárias, como “animal racional”. Assim, o nome “Marco Túlio Cícero” não é um termo complexo, pois, ao que parece, “Túlio” e “Cícero”, não possuem significação diversa, mas se

referem igualmente ao orador romano¹⁰⁸. Por esse mesmo motivo, tal nome também não é uma oração, pois a oração também seria uma unidade semântica composta. Aparentemente, portanto, o termo complexo parece se identificar com a oração, mas, Gaspar, aqui, os separa. Há, nesse ponto, um problema que deixaremos para a análise ulterior, pois a partir do confronto com outros autores essa distinção poderá ser discutida.

A quarta inferência nos ajuda também a entender que o ponto de vista de Gaspar não é gramatical, mas semiótico. É o significado que o interessa. Nesse sentido, os termos mistos de sincategoremático e categoremático são aqueles que, por um lado, parecem não significarem isoladamente (sincategoremático) e, por outro, subentendem uma significação independente, isto é, funcionam como categoremáticos. Ora, estes podem ser considerados equivalentes à oração. Desse modo, “nenhum” (*nemo*) equivale, do ponto de vista semântico, à “nenhum homem” (*nullus homo*). Há no original, porém, uma sutileza etimológica: *nemo* é uma contração de *ne homo*.

Segue-se a essa consideração a quinta inferência em um parágrafo diferenciado, onde:

Colhe-se, finalmente, que para a oração não se requer que afirme ou negue, embora isto não lhe repugne, mas é suficiente que suas partes signifiquem por um modo de dicção simples, o que parece insinuar Aristóteles que adicionou à definição acima assinalada: “como dicção, mas não afirmação ou negação”. (prop. 3, q. única, § 5, f. 365).

Aqui, se entende que as partes da oração, enquanto tais, significam como “dicção”, isto é, independentemente de seu valor afirmativo ou negativo. No entanto, isso não significa que as orações não possam ser afirmativas ou negativas. Isso só se daria, aliás, apenas numa das espécies de oração. Essas espécies são divididas e subdivididas pelo autor no encerramento de seu capítulo do seguinte modo:

A oração se divide em verbal e não verbal: a primeira é a que consta de verbo; a segunda, a que dele carece. Divide-se, novamente, entre perfeita e imperfeita: a primeira é aquela que faz um sentido perfeito, como “Pedro é homem”, “ouça Pedro”; a segunda é aquela que um sentido perfeito não é engendrado, como se dissesse: “se eu vier”. A oração perfeita se subdivide em enunciativa, e não enunciativa: a primeira recorre com a proposição da qual abaixo trataremos; a segunda é aquela que nem afirma, nem nega, como “como vais, meu Pedro”; “escreve, Paulo”. Sobre esta espécie de oração nada amplamente trato, visto que propriamente não pertence à Lógica. (prop. 3, q. única, § 6, f. 365).

¹⁰⁸ A corrosão parcial da passagem poderia ter nos impedido de entender completamente como o beneditino classifica e considera o que chamamos, aqui, de “nomes próprios compostos”, mas a partir da análise ulterior, nossa interpretação será melhor justificada.

Existem aqui dois modos de dividi-la. No segundo, a subdivisão em enunciativa e não enunciativa indica a oração da qual Frei Gaspar tratará “abaixo”, isto é, nos fólios seguintes aos que selecionamos. Esta é a oração enunciativa, a qual interessa principalmente ao filósofo, pois é ela que afirma ou nega, possibilitando atribuir-lhe a verdade ou a falsidade. Assim, o fim do capítulo prenuncia as discussões seguintes sobre o juízo e o argumento. Consequentemente, esse desfecho mostra que é, sobretudo, em vista do raciocínio que Frei Gaspar considera os valores semânticos e epistemológicos do nome, do verbo e da oração.

4.2 A *TRADITIO PHILOSOPHICA*: NOS RASTROS DAS CONCEPÇÕES DE FREI GASPAR

Tendo esclarecido nossa criteriologia de seleção das fontes na introdução desse capítulo e compreendido as ideias de Frei Gaspar numa leitura inicial, é mister elucidar, agora, as tradições às quais o beneditino se reporta. Em primeiro lugar, destacamos que os procedimentos de Frei Gaspar revelam-se de matriz aristotélica. A distinção entre as várias acepções de um mesmo termo, quando Gaspar em todas as definições toma os termos “nome”, “verbo” e “oração” no sentido lógico, remetem ao procedimento dialético de “discernir em quantos sentidos se emprega uma determinada expressão” (Aristóteles, *Tópicos*, I, 13, 105a 20).

Isso se manifesta também na composição de todas as definições a partir do gênero e das diferenças específicas que é explicitada nos argumentos pelos quais se demonstra ser boa a definição (prop. 1, q. 1, § 1, f. 360; prop. 2, q. única, § 1, f. 364). Assim, Frei Gaspar ecoa as noções do Estagirita, segundo o qual, gênero “é aquilo que se predica, na categoria de essência, de várias coisas que apresentam diferenças específicas” (*Tópicos*, I, 5, 102a 30ss). Consequentemente, para se definir uma espécie, seria preciso assinalar uma ou muitas diferenças “dentro” de um gênero, pois conforme a regra de Aristóteles (*Tópicos*, VI, 1, 139a 25-30): “quem formula uma definição deve primeiro colocar o objeto no seu gênero, e depois acrescentar as suas diferenças”.

É em Aristóteles também que se encontra a regra segundo a qual a definição deve abarcar toda a coisa definida (*Tópicos*, VI, 1, 139a 25ss). Esta é usada no argumento de Frei Gaspar em favor da definição de verbo, onde consta: “É uma boa definição, porque suficientemente explana todo o definido, e distingue o verbo das outras vozes significativas” (prop. 2, q. 1, § 1, f. 362). Por sua vez, quando o beneditino coloca como gênero do nome e do verbo apenas “voz” e depois, ao tratar da oração, coloca como gênero “voz significativa convencional”,

recorre à distinção entre gêneros mais abrangentes e menos abrangentes ou subalternos, explicitada por Porfírio (2022) a partir de Aristóteles (*Tópicos*, VI, 6, 144b 10-15).

Mas, se há concepções aristotélicas implícitas na metodologia de Frei Gaspar, há igualmente referências explícitas a Aristóteles. Estas encontram-se em cada uma das definições. Elas, de fato, estão calcadas nos quatro primeiros capítulos do *Da Interpretação*¹⁰⁹. Ali, o nome é definido como “som articulado e significativo, conforme a convenção e sem o tempo, e do qual nenhuma parte separada é significativa” (*Da Interpretação*, 2, 16a 19-20); o verbo como “o que agrega aquilo que ele próprio significa o tempo e cujas partes nada significam isoladamente. E sempre é sinal das coisas que são ditas de outra coisa” (*Ibid.* 3, 16b 6-8); ao passo que a oração é definida como “som articulado e significativo; uma de suas partes, separadamente, é significativa, como expressão, mas não como afirmação ou negação” (*Ibid.* 4, 16b 26-28).

Seria fastidioso mostrar donde e como se extraíram as demais partículas a partir do texto. O processo procedeu por sínteses e traduções. Portanto, não esperemos encontrar em Frei Gaspar uma interpretação depurada pela crítica contemporânea. Pelo contrário, esse aristotelismo decorre de releituras escolásticas, no caso, explicitamente baseadas em Pedro da Fonseca (1564) e nos Conimbricenses (1606)¹¹⁰. Estes, de fato, trazem as mesmas definições, ainda que com formulações literais distintas¹¹¹. Também as usa, uma série de outros autores como, o beneditino Ludwig Babensturber (1724) e o jesuíta Antonius Mayr (1739). Este último, no entanto, não desenvolve as mesmas questões de Frei Gaspar, preocupando-se mais com a relação entre a “voz” e o conceito.

A base aristotélica de todas as definições, parece afastar Frei Gaspar de Caramuel y Lobkowitz (1642) que define o nome e o verbo de forma diferente¹¹². Igualmente, essa base parece contradizer a admiração que Frei Gaspar nutria por Platão, pois o beneditino adere à posição de que as palavras significam por convenção. Essa é uma tese de Aristóteles (*Da*

¹⁰⁹ Esses quatro primeiros capítulos se encontram no “livro I” do *Da Interpretação*. A rigor, a obra não é dividida em livros. Mas, a tradição medieval latina o dividiu em dois.

¹¹⁰ O comentário ao *Da Interpretação* do colégio jesuítico de Coimbra foi escrito por Sebastião do Couto (1567-1639) (Carvalho, M. S., 2019), mas perservamos a designação “conimbricenses” seguindo, assim, a intenção dos autores de empreender uma obra coletiva e a designação de Frei Gaspar.

¹¹¹ Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis*, In liber I Aristotelis de Interpretatione, cap. II, III e IV, p. 57-62. Cf. *Institutionum Dialecticarum*, liber 1, cap. 12, 14, p. 9 e 11; liber 3, cap. 1, p. 42.

¹¹² Para Caramuel, o nome seria “um conceito que apreende a coisa como por si estável, isto é, enquanto não inclui formalmente a sua própria temporalidade” (*conceptus, qui apprehendit rem ut per se stantem*, hoc est, *qua non includentem formaliter ipsum Quando*); verbo seria “o conceito que aprende a coisa necessaria e formalmente afetada pela sua própria temporalidade, como a cópula de dois nomes que identifica o sujeito enquanto potência ativa adjacente” (*conceptum, qui apprehendit rem necessario et formaliter affectam ipso quando tamquam duorum nominum copulam identificantem, subiectoque ut potentia activa adiacentem*), cf. *Philosophia Rationalis et Realis*, Logica Apprehensiva, disputatio I, § 97-98, p. 12-23.

Interpretação, 4, 17a 1-2) que, originalmente, se contrapõe à posição platônica. Para Platão (2014), as palavras são instrumentos fabricados por um artífice-legislador que olha para as ideias (*eidos*) dos nomes, produzindo, assim, imitações (*mímema*) delas. Platão sintetizou, desse modo, as teses naturalista e convencionalista-relativista apresentadas no seu diálogo *Crátilo*¹¹³. No entanto, não é estranho que, aqui, Gaspar não tenha seguido o platonismo, pois é possível que, na sua época, Platão fosse interpretado de outro modo. Antônio Rúbio (1625), por exemplo, atribui a tese naturalista a Pitágoras, Heráclito e Crátilo, colocando Platão entre os que defenderam o convencionalismo ao lado de Aristóteles¹¹⁴.

Mas, isso não significa que Frei Gaspar pensava, erroneamente, que estava seguindo Platão. Ele está bem consciente do aristotelismo das suas definições, tanto que o Estagirita aparece em dois argumentos *ad auctoritatem*. A primeira razão alegada para rejeição dos verbos oblíquos é justamente “porque assim quis Aristóteles” (prop. 2, q. 1, § 4, f. 362) e a primeira razão para aderir à definição de oração é: “porque ela é de Aristóteles” (prop. 3, q. única, § 1, f. 364). E, embora pareça usá-lo apenas porque “o seguem muitos autores” (prop. 2, q. 1, § 1, f. 362), a menção ao Estagirita é de longe a mais numerosa nos fólios analisados. Seu nome aparece cinco vezes e o epíteto antonomástico “Filósofo”, uma vez. A insistência de Frei Gaspar em defender de possíveis ataques cada uma das partículas das definições também é sintomática de seu comprometimento teórico com o aristotelismo. Portanto, o núcleo essencial da reflexão do beneditino sobre o nome, o verbo e a oração é a Lógica aristotélica.

A filiação a certo aristotelismo torna-se mais nítida quando confrontada com outras definições disponíveis no período. Nome seria definido alternativamente como “voz declinada pelo caso” (*vox declinata per casus*); verbo seria “voz conjugada pelos tempos” (*vox coniungata per tempora*); e oração seria “voz significativa que consta de nome e verbo entre si congruentes” (*vox significativa constans nomine et verbo inter se congruentibus*). Essas definições remontam a Hurtado de Mendoza (1624)¹¹⁵, que extraiu as duas primeiras de

¹¹³ Sobre essa questão remeto o leitor a Marques (2014), Mata (2013) e Ramos (2023). Cabe pontuar que Platão associa o convencionalismo ao relativismo protagórico, assim, numa perspectiva como essa, as palavras teriam sua significação imposta arbitrariamente por qualquer indivíduo, o que não é a mesma tese aristotélica de que a significação advem da convenção da sociedade. O convencionalismo adotado por Frei Gaspar, por sua vez, se contrapõe apenas ao naturalismo, embora originalmente, o convencionalismo aristotélico também se contrapunha ao instrumentalismo platônico.

¹¹⁴ Cf. *Logica Mexicana*, In liber De interpretatione, cap. II, q. 3, p. 472.

¹¹⁵ Cf. *Universam Philosophia*, Summulae, disp. III, sectio I, § 4; sectio II, § 13; sectio III, § 21, p. 23-26. No caso de Hurtado, em vez do termo “que consta” (*constans*), temos “composta” (*composita*) na definição de oração.

Antônio de Nebrija (1444-1522)¹¹⁶ e adicionou a terceira, sintetizando assim, as definições antagônicas às aristotélicas com base nas afirmações dos gramáticos.

Hurtado é um jesuíta de Salamanca, um intérprete de Tomás de Aquino. Mas, não é um tomista convencional, foi acusado de nominalismo e diverge de outros tomistas na sua teoria do conhecimento (Schmutz, 2007)¹¹⁷. Figura polêmica, Hurtado teve suas definições gramaticais e a perspectiva modernizante de sua filosofia adotadas por seus seguidores, entre os quais, Rodrigo de Arriaga¹¹⁸. Assim, Arriaga (1632) usa as mesmas definições¹¹⁹ e continua discutindo contra os tomistas, especialmente, Francisco de Toledo e Antônio Rúbio (Novotný, 2016). Na esteira do diálogo com a modernidade, Francisco Soares Lusitano¹²⁰ fez alusões à doutrina cartesiana (Martins, 2018) e às descobertas de Galileu (Miranda, 2015). Soares Lusitano (1651) também reproduz as mesmas definições¹²¹, citando Hurtado e Arriaga.

Dado que Arriaga e Soares Lusitano são explicitamente citados por Frei Gaspar e constam na sua *Livraria* (França, 2019), é certo que o beneditino não aderiu às tradicionais definições aristotélicas meramente pelo paradigma de um aristotelismo vigente, mas também por escolha consciente. O que o motivou pode ser esclarecido por outros autores da época, nos quais a rejeição das definições de Hurtado e Arriaga, encontra-se justificada sob a acusação de que são gramaticais (Lossada, 1743; de Santa Catarina; de São José, 1732)¹²². De fato, parece que Frei Gaspar rejeita essas definições por esse motivo, o que condiz com seu procedimento de tomar os termos em sentido lógico ou dialético (*Logice sumptum*). Lembre-se, aliás, que o escriba chega inclusive a usar o termo “dialético” com letra inicial maiúscula no meio da frase¹²³, o que pode indicar a importância que se dava a essa perspectiva, na contramão de uma tendência gramaticalizante da Lógica. Vimos também que Frei Gaspar lida com os problemas de um ponto de vista que sobrepuja mormente o gramatical.

¹¹⁶ Aelius Antonius Nebrissensis foi um gramático e humanista espanhol. Ao que tudo indica, sua obra passou por reinterpretações (Kemmler, 2023). Para mais informação sobre suas definições e sua obra, remeto o leitor a Martínez Gavilán (2008).

¹¹⁷ Hurtado não subscreve a tese de uma vertente tomista segundo a qual, conhecemos os conceitos ao invés das coisas mesmas. Procura, assim, assegurar que conhecemos diretamente o objeto e não uma imagem subjetiva (Schmutz, 2007). Vimos acima uma discussão semelhante em Frei Gaspar quando este trata do *idolum mentis* (Pich, 2023)

¹¹⁸ Sobre alguns aspectos da filosofia de Arriaga, veja Olmos Lezaun (1984), Muñoz Box (1990), Baciero (1997) e Roling (2016).

¹¹⁹ Cf. *Cursus Philosophicus*, in *Summulas*, disp. II, sectio I, p. 16-18

¹²⁰ A obra do Lusitano foi usada em um Colégio jesuíta do Rio de Janeiro (Miranda, 2015)

¹²¹ Cf. *Cursus Philosophicus*, Logica, tractatus VI, disp. V, sectio III-IV, p. 217-220

¹²² Lossada explica o sentido gramatical das definições nas *Institutiones Dialecticae*, disp. II, cap. I, § 39-40, p. 23. A dupla de franciscanos dá um testemunho semelhante no *Cursus Philosophicus*, Tomo I, Pars Prima Summularum, liber I, cap. 4, p. 48-49.

¹²³ Cf. prop. 2, q. 1, § 1, f. 361, linha 11.

Contudo, se por um lado, Frei Gaspar discorda de Soares Lusitano e Arriaga nas definições, por outro, os usa nas questões adjacentes que levanta acerca delas. Na questão sobre o nome transcendente, por exemplo, é com base no Lusitano que o filósofo beneditino discorda da sentença que nega a indeterminação (prop. 1, q. 2, § 1-2, f. 361-362). Esta é atribuída a Alberto Magno (1651), que a tomou de Avicena¹²⁴. Também é atribuída a Francisco de Toledo (1577), que a seguiu¹²⁵. Mas eles aceitaram a indeterminação, desde que o nome transcendente fosse tomado de forma restritiva. Por isso, Frei Gaspar (prop. 1, q. 2, § 1, f. 361) assinala que a tese adversária trata do ente tomado em toda a sua extensão. O que estava em jogo, portanto, não era apenas o conceito de nome transcendente, mas também o seu modo de aplicação: se de modo restritivo ou abrangente.

Mas Alberto e Toledo tratam disso pontualmente. É o jesuíta Rúbio (1625), citado nos fólhos como autor da mesma sentença, que explica essa discussão com maior prolixidade¹²⁶. Ele esclarece a sentença de Alberto e Toledo¹²⁷, com argumento semelhante ao exposto por Frei Gaspar (prop. 1, q. 2, § 1). Ao explicar a sentença contrária, a atribui a Domingo de Soto (1494-1560); ao *Suesanus*, isto é, Agostinho Nifo (1473-1545) e aos *Lovanienses*¹²⁸. A sentença destes¹²⁹ se sustentaria no argumento de que o predicado “não-ente” é aplicado ao sujeito “quimera” tomando o ente em toda a sua universalidade, de modo que se conhecesse que quimera é um nada (*nihil est*), portanto, se gera a indeterminação. Após colocar essas opiniões, Rúbio (1625, p. 481-482, *grifos nossos*) dá a sua solução:

Para solução da dúvida, são distinguidos os transcendentis desse modo: alguns são mais universais, como “ente”; outros menos universais, como as paixões do ente, por exemplo, “verdadeiro”, “bom” e “uno”, os quais se dizem menos universais porque segundo as noções formais não se incluem entre si. De fato, nem o bom é verdadeiro formalmente; nem o verdadeiro é formalmente uno. E, por sua vez, o transcendente mais universal, como “ente”, pode ser tomado em absoluto, ou com outra limitação. Por exemplo, pode ser tomado somente para o ente real, ou somente para a substância. E sobre os transcendentis menos universais é evidente que podem se indeterminar: porque “não verdadeiro”, ou “não bom”, ainda podem se verificar do ente e do não ente: assim, o verdadeiro é não-bom e o uno é não-verdadeiro formalmente. **É certo também que, o ente tomado com limitação, pode se indeterminar, pela mesma**

¹²⁴ Cf. *Super duos libros Aristotelis Perhermenias tractatus VIII*, Liber I, Tractatus II, cap. V, p. 251

¹²⁵ Cf. *Commentaria una cum quaestionibus*, In primum Perhermenias quaestiones, n. 3, cap. II, q. 1, p. 112.

¹²⁶ A lógica de Rúbio foi prescrita como manual oficial para a universidade de Alcalá em 1604, por estar conforme a interpretação “complutense” (de Alcalá) de Aristóteles e Tomás de Aquino. O uso do manual, porém, gerou problemas práticos devido sua extensão, por isso, Rúbio o reeditou de forma mais breve a pedido dos estudantes (Redmond, 2022)

¹²⁷ Essa sentença é também de Duns Scotus (Ghisalberti, 2013) e Caramuel Lobkowitz (1642), cf. *Rationalis et Realis Philosophia, Logica Apprehensiva*, disputatio II, § 125, p.15. Outros autores, como o beneditino Babensturber (1724), sequer tocam nessa questão adjacente.

¹²⁸ Designação dos autores dos *Commentarii Lovaniensis* às obras aristotélicas da Universidade de Lovain, publicados e republicados entre 1535 e 1568 (Geudens; Masolini, 2016).

¹²⁹ Os conimbricenses também seguiram essa opinião, cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis*, In liber I Aristotelis de Interpretatione, cap. II, q. II, articulus tertius, sectio articuli, p. 75-76.

razão. Mas se pode se indeterminar sem ser tomada a limitação, sobre isso só pode haver algo duvidoso. E nossa sentença, é que os nomes transcendentais podem se indeterminar. Prova-se a partir da própria definição de nome indeterminado, assinalada por nós no começo, segundo a qual se diz somente ser composto a partir do nome simples e a partir da negação nele adjunta. Mas, o não ente, se compõe a partir de ambos. Portanto, em sentido absoluto, o nome transcendente é indeterminado: e isto também prova o argumento da segunda opinião. Ao argumento da primeira opinião, no entanto, **nega-se a antecedente: que pertença à noção de nome indeterminado o verificar-se sobre o ente e o não-ente. Ora, isto só pertence a noção de nome indeterminado particular, do qual Aristóteles e todos comumente falam.** De fato, pertence a noção de nome indeterminado, como estabeleci, somente que ele seja composto a partir do nome simples, quer particular, quer transcendente, e a partir da negação a ele adjunta.¹³⁰

O argumento de Rúbio parte das “noções formais” dos transcendentais, isto é, enquanto concebidos distintamente pela mente, por isso, se explica que o termo “ente” pode ser tomado com limitação (*cum limitatione acceptum*) e sem limitação (*sine limitatione acceptum*). Ora, isso parece lançar uma luz sobre as intrincadas passagens de Frei Gaspar. O ente tomado *com limitação* parece corresponder ao ente “não concebido sob o ente em toda a sua extensão” (prop. 1, q. 2, § 1, f. 361). Assim, esta explicação de Frei Gaspar faz esse sentido: o termo “não-ente” significaria (*significatur*) o *ente* entendido pela mente com uma limitação em sua extensão, por exemplo, somente como ente fictício. Só assim, o termo “não-ente” poderia se predicar (*affirmari*) desse *ente*.

O mais suprendente, porém, é que Rúbio aceita a indeterminação, mesmo que o nome “não ente” seja tomado sem nenhuma limitação, como aparece no primeiro destaque. Isso significa que, ao contrário do que Frei Gaspar coloca em seu texto, Rúbio não defende a sentença negativa, mas pelo contrário, justamente a afirmativa. De fato, Rúbio chega a refutar a sentença de Alberto e Toledo, partindo da mesma concepção de nome indeterminado que Frei Gaspar, a saber, como algo que só requer a adjunção da negação. Nota-se, além disso,

¹³⁰ No original: “Pro solutione dubii: Distinguenda sunt transcendentia, hoc modo: Quaedam sunt universalissima, ut ‘ens’, alia minus universalia: ut passiones eius, ‘verum’, ‘bonum’, et ‘unum’, quae minus universalia dicuntur: quia secundum rationes formales non se includunt, nec enim bonum, est verum formaliter; nec verum, est formaliter unum. Et rursus, universalissimum transcendens, ut ‘ens’, potest sumi absolute, vel cum alia limitatione. Videlicet pro solo ente reali, vel pro sola substantia. Et de transcendentibus minus universalibus, evidens est infinitare posse: quia non verum, aut non bonum, adhuc verificari possunt de entibus, et non entibus: nam verum est non bonum: et unum est non verum formaliter. Certum est etiam, ens cum limitatione acceptum, infinitari posse, propter eadem ratione: sed an possit sine limitatione acceptum; de hoc solum potest esse dubium. Et nostra sententia, est infinitari posse. Probatur, ex propria definitione nominis infiniti, a nobis assignata in principio, secundum quam solum dicit esse compositum ex nomine simplici, et negatione ei adiuncta: sed non ens, componitur ex utroque: ergo simpliciter est nomen infinitum: et hoc etiam probat arg. secundae opinionis. Ad arg. vero primae opinionis, negandum est antecedens: quod de ratione nominis infiniti sit, de entibus, et non entibus verificari: sed hoc solum pertinet ad rationem nomini infiniti particularis: de quo Aristot. et omnes communiter loquuntur. Ad rationem vero nominis infiniti, ut sic, solum pertinet, quod ex nomine simplici particulari, vel transcendente, et ex negatione ei adiuncta componatur”. Cf. *Logica Mexicana*, In lib. 1 de Interpretatione, cap. 2, q. 5

que a refutação de Frei Gaspar à primeira sentença (prop. 1, q. 2, § 2, f. 362) parece bem semelhante à de Rúbio presente no segundo destaque.

O intrigante é que nessa refutação é onde Gaspar se posiciona, o que o torna mais próximo de Rúbio do que do próprio Soares Lusitano, mencionado como autor da sentença afirmativa. Para analisar essa problemática, vejamos o argumento de Soares Lusitano (1651, p. 218):

Perguntas, em terceiro lugar: o nome indeterminado, como não-homem, não-ente, é propriamente um nome? Aristóteles aqui, no capítulo 2, exclui o nome indeterminado da noção de nome. Com que direito fez isso? Não se sabe. Os intérpretes dizem que fez isso porque o nome indeterminante se diz indeterminadamente tanto sobre estes que existem, quanto sobre aqueles que não existem. Mas, em contrário, o *não-ente* só se diz destes que não existem, e não se diz daqueles que existem: qual seria o motivo, portanto, de que a negação, talvez, seja nome, mas o *não-ente* não? Pois o *não-ente* não se estende mais amplamente do que a negação. E, então, assim como a negação significa a essência da negação, assim o *não-ente* significa a essência do *não-ente*. Dizes: o *não-ente* se diz indeterminadamente sobre todo o *não-ente*. Mas, contrariamente, uma vez que o *não-ente* não se diz mais indeterminadamente sobre o *não-ente* do que o ente sobre todo o ente. Por esse motivo, digo que penso com o padre Hurtado [...] e o padre Arriaga [...]. O nome indeterminado é propriamente nome. E se prova, porque, como disse, o nome é voz *declinada pelo caso*: e assim, há o nome indeterminado, como *não-homem* e *não-ente*.¹³¹

Observa-se aqui três discrepâncias em relação a Frei Gaspar: o Lusitano nega a partícula “determinada” na definição de nome, entendendo assim que os nomes indeterminados são nomes propriamente, o que o beneditino não faz; ele também apela no seu argumento final para uma definição gramatical ou anti-aristotélica rejeitada por Frei Gaspar; enfim, o Lusitano não se preocupa em explicar Aristóteles, simplesmente o nega, perguntando retoricamente: “Com que direito fez isso? Não se sabe”. Esse remoque não condiz com o tratamento de Frei Gaspar a Aristóteles nessa parte do manuscrito. Por outro lado, quem interpretou o filósofo grego para adequá-lo à ideia da indeterminação dos nomes transcendentais foi justamente Rúbio.

A atribuição errônea da primeira sentença a Rúbio pode ser explicada por três hipóteses alternativas: ou há um erro do escriba; ou Frei Gaspar se baseou em algum suposto autor que deturpou a opinião de Rúbio; ou o beneditino errou, se confundindo. A primeira parece

¹³¹ No original: “Quaeres tertio, An nomen infinitans, ut *non-homo*, *non ens* sit proprie nomen? Aristoteles hoc loco, *cap.* 2. Nomen infinitans excludit a ratione nominis. Quo jure id fecerit? Non est notum. Interpretes dicunt id fecisse, quia Nomen infinitans dicitur indeterminate tam de his, quae sunt, quam de his, quae non sunt. Sed contra, quia *non ens* solum dicitur de his, quae non sunt, non vero de his, quae sunt: quare igitur negatio potius erit Nomen, non vero *non-ens*? nam *non-ens* forte non latius excurrit, quam negatio. Et deinde sicut negatio significat essentiam negationis, ita *non-ens* significat essentiam *non-entis*. Dices *non-ens* dici indeterminate de omni non-ente. Sed contra, quia *non-ens* non magis indeterminate dicuntur de omni *non-ente*, quam ens de omni ente. Quare dicendum existimo cum P. Hurtado in Log. d. 8. § 4, et P. Arriaga in Log. d. 13, n. 43. Nomen infinitans est proprie nomen. Et probatur, quia, ut dixi, nomen est *vox declinata per casus*: et ita se habet nomen infinitans, ut *non-homo*, *non-ens*.” Cf. *Cursus Philosophicus*, Logica, tractatus VI, disp. V, Sectio III, § 4

improvável, pois o escriba que registra mediante ditado, geralmente, tem erros de audição, o que o faz trocar uma palavra por outra foneticamente semelhante. Mas, consta no manuscrito “patre Rubio” e seria difícil encontrar alguma expressão parecida que se encaixaria no contexto argumentativo-textual em que ela está (prop. 1, q. 2, § 1, f. 361). Nem poderia ser um erro de adição, pois estes se dão pela proximidade de grafemas ou fonemas similares. Mas, não há nada de semelhante próximo ao nome de Rúbio. Nem os autores da sentença contrária são mencionados com proximidade em relação à passagem, mas só no parágrafo seguinte, de modo que é também implausível uma inversão de atribuição e nomes.

A segunda hipótese pode parecer verossímil, dado que é possível que Frei Gaspar não tivesse acesso direto à obra de Rúbio. Mas, isso só seria assim se levássemos em conta apenas o que está na *Livraria* (França, 2019). Seria difícil, no entanto, determinar quem teria sido esse autor intermediário. Dos consultados, nenhum se encaixa em tal perfil. Postular a sua existência para resolver um problema que pode possuir explicação mais simples é criar uma hipótese infundada e artificial.

Nesse sentido, a terceira hipótese parece mais provável. Pode ter acontecido, de fato, que Frei Gaspar tenha mencionado o nome de Rúbio, atribuindo a ele aquela sentença por um erro de memória. Que o beneditino tenha dependido de sua memória é corroborado pelas citações das definições que possuem algumas formulações literalmente distintas das de Pedro da Fonseca e dos Conimbricenses, como anteriormente mencionamos.

O texto de Rúbio, no entanto, pode ainda esclarecer outro ponto do manuscrito de Frei Gaspar. Vimos que aquela qualificação da questão como algo de “pouca importância” não se coadunava com a sua singularidade metodológica no capítulo. A luz da extensão detalhada que Rúbio a discute, podemos supor que, com aquela qualificação, Frei Gaspar pretendia apenas indicar que não gastaria tanto tempo com o assunto. Vimos expressões similares sendo usadas por Pedro de Santa Catarina e Tomás de São José (1732), quando arrematam certos assuntos com brevidade¹³². Mas, não excluimos a hipótese de que o beneditino pode ter intencionado expressar apenas que aquele ponto não era importante dentro do quadro panorâmico de seu pensamento.

As duas hipóteses, aliás, não são excludentes entre si. Podemos corroborá-las pelo que diz Lértora Mendonza (2017, p. 75), ao tratar dos escritos filosóficos coloniais da América hispânica, enfatizando que: “argumentações e provas não são essencialmente completas, mas

¹³² A título de exemplo, a dupla de franciscanos (Pedro de Santa Catarina; Tomás de São José, 1732, p. 723) diz: “alia argumenta omittimus, et quia parvi momenti, et quia facile ex alibi dictis, et dicentis”, cf. *Cursus Philosophicus*, pars secunda sumularum, disputatio 6, q. 1.

uma síntese que serviu ao aluno, mais do que uma demonstração de toda ciência do professor”. Assim, a atribuição de importância relativa a essa questão, se explica, em última instância, pela própria situação da qual emergiu o manuscrito. A partir disso, o erro mnemônico de Frei Gaspar também pode ser visto à luz da situação de um professor confundindo nome de autores da sua bibliografia de base. Essa confusão confirma definitivamente que o texto é uma versão irretocada e que foi feito mediante ditado num contexto educacional.

O contraste entre a prolixidade analítica de Rúbio e a brevidade de Frei Gaspar, deve nos lembrar também de que nem sempre os filósofos são tão explícitos ao abordarem os assuntos. Eles acabam se dirigindo para seus contemporâneos e pressupondo que eles já saibam o que está em jogo nas questões em que tocam (Rossetti, 2016). Assim, à luz da hipótese de leitura do texto por algum erudito da época ou mesmo por um aluno instruído oralmente pelo mestre, torna-se compreensível que Frei Gaspar tenha deixado implícitas uma série de nuances da discussão tão bem explicitadas por Rúbio e, possivelmente, por outros escolásticos.

Mas, não é apenas isso que está implícito em Frei Gaspar, há também as discussões sobre o conceito de “verbo”. Quanto a este, um primeiro ponto é sobre a exclusão do verbos oblíquos. Para excluí-los, Frei Gaspar utiliza noções da Física referente ao tempo (prop. 2, q. 1, § 5, f. 363). Sobre essas noções, cabe advertir que ainda não sabemos quais são as bases da Filosofia natural que consta no segundo tomo de seu *Cursus*. Mas, é possível ver ali, pelo menos, alguns ecos de aristotelismo. De fato, na objeção se afirma que os instantes não podem existir simultaneamente, uma tese aristotélica (*Física*, IV, 10, 218a 15). Igualmente, quando Frei Gaspar diz existir uma certa distância que permite afirmar a verdade sobre o presente, isso pode ser entendido como a negação de instantes atomísticos no mesmo sentido em que Aristóteles os negou, devido a sua visão do tempo como um contínuo (*Física* IV, 11, 220a 5). Para o Estagirita, o tempo se funda no movimento percebido em dois instantes distintos, o anterior e o posterior, no intervalo entre os quais encontra-se um presente (Berti, 2011). Parece ser justamente a esse intervalo que se refere Gaspar como uma “distância”.

Vimos também que o beneditino diz que significar o tempo se faz através das palavras “dia”, “mês” e “ano” (prop. 1, q. 1, § 4, f. 361), que são unidades de medida abstrata. Por sua vez, o significar *com* o tempo consiste em significar algo que está como que em devir (*egrediente*) (prop. 1, q. 1, § 4, f. 361). Isso parece indicar que a ação, significada pelo verbo, é uma espécie de movimento medido pelo tempo. Assim, é possível que Frei Gaspar poderia estar pressupondo a concepção aristotélica do tempo como “número” ou medida do movimento (*Física*, IV, 12, 221a 1). É em Aristóteles (*Física*, VI, 13, 222a 10-15) também

que se encontra a noção do instante como aquilo que, por um lado, conecta o passado com o futuro e, por outro, os distingue¹³³.

Independentemente desses ecos, porém, é preciso notar que não encontramos o recurso explícito a esse tipo de argumento em nenhum dos autores consultados. A objeção, aliás, pode ter sido inventada pelo próprio Frei Gaspar. Só para citar um exemplo emblemático, o beneditino Babensturber (1724) justifica a exclusão dos oblíquos, dizendo simplesmente que o verbo significa a ação ou paixão e que, referidas ao passado ou futuro, estas só aconteceriam sob certo aspecto (*secundum quid*)¹³⁴. As argumentações de todos os autores dizem respeito mais à Lógica do que à filosofia natural.

Esse é um ponto interessante, não só pela peculiaridade, mas também pela criticidade. De fato, vimos que Frei Gaspar menciona certas asserções como “Adão pecou” e “o Anticristo existirá”. Elas indicam, certamente, um contexto e um autor religioso. Mas, o beneditino não usa um argumento teológico, como seria de se esperar de um agente profundamente comprometido com a teologia. O cardeal Caetano (1888), por exemplo, deve lidar com a dúvida acerca da veracidade das proposições sobre o passado e o futuro na teologia, entendida como “ciência” em sentido aristotélico, o que exigiria que não versasse sobre os contingentes, mas só sobre o necessário. Caetano apelou à ciência de Deus, para o qual, todo o contingente é necessário¹³⁵. Mas, Frei Gaspar não fez tal apelo, mesmo quando dele poderia depender a cientificidade da Lógica, ou seja, seu argumento é filosófico. Ele mesmo enfatizará na sua obra historiográfica que não cabe ao filósofo apelar para o sobrenatural quando os fenômenos podem ser explicados pela natureza (Gaspar da Madre de Deus, 1920).

Outro ponto da controvérsia sobre o verbo diz respeito aos participípios, que Frei Gaspar exclui da definição, os reduzindo aos verbos. Nisso contraria, novamente, à tradição gramaticalizante de Hurtado de Mendonza (1624), Arriaga (1632) e Soares Lusitano (1651), bem como se afasta de Caramuel y Lobkowitz (1642)¹³⁶. Todos esses autores, de fato, afirmam que o participípio é um nome. Essa opinião parece decorrer da rejeição das concepções aristotélicas sobre os elementos do discurso.

¹³³ Embora Frei Gaspar use expressões como “partes do tempo” e “instantes sucessivos”, isso não contraria necessariamente a tese da continuidade temporal do aristotelismo, se este é entendido sob a interpretação escolástica. O jesuíta Thomas Compton Carleton (1697), usando das concepções aristotélicas de tempo, também afirma a existência de partes e de sucessividade. Aliás, o que é mais significativo: usa como exemplo de medida do movimento, justamente: “hora”, “dia”, “mês” e “ano”. Cf. *Cursus Philosophicus Universus*, Physica, disputatio XXXVII, sectio I, p. 356-357.

¹³⁴ Cf. *Philosophia Thomistica Salisburgensis*, Logica Parva, disputatio II, articulus I, n. 3, p. 10.

¹³⁵ Cf. *Commentaria in Summa Theologiae* I, q. 1, articulus 3, n. XII, p. 11.

¹³⁶ Cf. *Philosophia Rationalis et Realis*, Logica Apprehensiva, disputatio I, § 112, p.14.

Enfim, existe a discussão sobre indeterminação do verbo na proposição. Essa expressão “na proposição” delimita a questão, pois os Conimbricenses (1606)¹³⁷ afirmam que todos concedem que o verbo pode se indeterminar fora da proposição. Também afirmam que o problema surgiu de uma omissão no texto aristotélico. Ali, de fato, na tradução latina, se mencionava a composição da enunciação a partir do nome e do verbo ou a partir do nome indeterminado e do verbo, sem mencionar a composição a partir do verbo indeterminado (Aristóteles, *Da interpretação* 10, 19b 10-12)¹³⁸. Daí que alguns deduziram que o verbo não se indetermina na proposição. Vimos que, nesse ponto, Frei Gaspar cita Arriaga e nele se baseia. Vejamos, portanto, o que diz Arriaga (1632, p. 17):

Adverte-se em segundo lugar, a diferença entre os nomes e os verbos, que aqueles se indeterminam; como quando digo: “não homem”. De fato, excluo o homem e afirmo alguma outra coisa. E os verbos podem se indeterminar, embora só se os homens, assim, quiserem, como, por exemplo, se digo: “Pedro não corre”, isso pode significar o mesmo que “faz alguma coisa” que não é correr; no entanto, na prática, não se indetermina [o verbo]; mas, precisamente [o verbo] “não correr” é tomado negativamente, ou seja, nega-se a corrida, porém nenhuma outra ação é afirmada. Não vejo a razão disso, senão porque assim quiseram as gerações anteriores. Dizem alguns que isso é feito para evitar a confusão com a proposição puramente negativa, mas é possível, por outro lado, que não se possa evitar esta confusão? Se para puramente negar uso a partícula “não”; mas para indeterminar uso a partícula “nem”; ou, quer colocando a negação antes quer, inversamente, depois, em relação ao Verbo, faço a distinção. Seja, portanto, somente a vontade tomada como razão.¹³⁹

Arriaga e Frei Gaspar se referem a alguns que afirmam que o verbo indeterminado ao ser colocado na proposição, a tornaria negativa e não permaneceria indeterminado. Ora, essa opinião, conforme Rúbio (1625), foi de Alberto Magno e Boécio¹⁴⁰. Ela também é seguida por Caramuel y Lobkowitz (1642)¹⁴¹, que a atribui à Tomás de Aquino. Igualmente, é aceita pelo tomista Hurtado¹⁴² e pelos franciscanos, Pedro de Santa Catarina e Tomás de São José

¹³⁷ Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis*, In Liber I De Interpretatione, cap. III, sectio articuli I., p. 82-83.

¹³⁸ Na tradução de Aristóteles (2013, p. 23) feita por José Veríssimo Teixeira da Mata, consta “nome e verbo indefinidos”. No original grego, o termo indefinido ou indeterminado está antes de “nome”. É necessário esclarecer que os escolásticos estavam lidando com uma tradução latina que ligava aquele termo unicamente ao “nome”.

¹³⁹ No original: “Adverte secundo differentiam inter Nomina et Verba, quod illa infinitantur; ut cum dico, *non homo*: excludo enim hominem, et affirmo aliquid aliud. At Verba, etsi potuissent infinitari, si hominibus placuisset, ut scilicet, *Petrus non currit*, significaret idem ac *facit aliquid*, quod non est currere; de facto tamen non infinitantur, sed praecise sumuntur negativae *non currit*; negatur enim cursus, nihil vero aliud affirmatur. Rationem huius non video, nisi quia sic voluere Maiores. Dicunt aliquid id factum, ut vitaretur confusio cum propositione pure negative. Sed numquid aliunde haec confusio vitari non potuit? Si ad pure negandum uterentur particulam *non*, ad infinitandum vero particulam *ne*; vel e contrario aut praeponendo vel postponendo negationem Verbo, facerent distinctionem. Sit ergo sola pro ratione voluntas”. Cf. *Cursus Philosophicus*, in Summulas, disputatio II, sectio I, n. 7.

¹⁴⁰ Cf. *Logica Mexicana*, In Liber I De Interpretatione, cap. 3, q. 3, n. 26, p. 492

¹⁴¹ Cf. *Rationalis et Realis Philosophia*, *Logica Apprehensiva*, disputatio II, § 120, p.14

¹⁴² Hurtado (1624, p. 26) nega a indeterminação afirmando “quia est contra doctrina Aristotelis”, cf. *Universa Philosophia*, summula, disputatio III, sectio II, § 18.

(1732)¹⁴³. A sentença diametralmente oposta é de Rúbio (1625) que a atribuiu a: Amônio, Suesano (Agostinho Nifo), Francisco de Toledo, Domingo de Soto e Tomás de Mercado, bem como todos os aristotélicos de seu tempo (*omnes moderni interpretes*)¹⁴⁴. Podemos também atribuir essa sentença ao próprio Soares Lusitano (1651), que afirma a indeterminação, sem mencionar que, na linguagem cotidiana, não se indetermina o verbo e coloca Arriaga entre os que defenderam uma sentença diversa da sua. Mas, segundo o Lusitano, essa sentença é também dos Conimbricenses (1606) que, de fato, a aderem, atribuindo-a aos autores recentes (*recentiorum*)¹⁴⁵. Assim, ao conciliar ambos os lados do debate, Gaspar se afasta de ambos e, portanto, parece negar, por um lado, Caramuel; por outro, o próprio Lusitano e os Conimbricenses (1606), os quais antes citara, apoiando-os em outros pontos. Nesse caso, ele segue Arriaga, pretendendo uma conciliação.

Mas, Frei Gaspar nem sempre é conciliador. Na proposição sobre a oração — embora não haja referências explícitas a nenhum autor, exceto Aristóteles — alguns pontos se destacam no pano de fundo das discussões presentes em outros escolásticos, revelando posicionamentos tão firmes quanto aparentemente silenciosos. Frei Gaspar diz que a definição abarca tanto as orações perfeitas quanto as imperfeitas (prop. 3, q. única, § 1, f. 364; §6, f. 365). Isso indica que o beneditino adere a uma interpretação presente em Rúbio (1625) e, segundo este, também em Boécio e Tomás de Aquino. Consequentemente, Frei Gaspar se afasta de alguns antigos intérpretes de Aristóteles: Alberto Magno e João Filopono entenderam que a definição só se referia às orações perfeitas; Porfírio e Aspásio, por sua vez, teriam a restringido somente à oração simples, isto é, a que não consta de partes afirmativas e negativas¹⁴⁶.

A criticidade do beneditino, porém, parece se aguçar ao refutar os autores recentes (*recentiorum*) que consideram a oração não uma voz, mas um conjunto de vozes (prop. 3, q. única, § 3, f. 364). Frei Gaspar os trata como adversários (*adversarii*). Mas, quais seriam esses adversários é difícil de determinar. De qualquer modo, encontramos, a partir da *Livraria* (França, 2019), um autor que se aproxima dessa opinião combatida pelo beneditino, a saber, Thomas Llamazares (1670). Esse franciscano escotista afirma que a partícula “voz” na definição de oração deve ser entendida abstraindo se é uma ou muitas vozes¹⁴⁷ e, ao mesmo tempo, concede que a argumentação é uma oração una¹⁴⁸. Contrariamente à ideia de pluralidade vocal da oração, está os outros autores consultados. Merece especial menção o

¹⁴³ Cf. *Cursus Philosophicus*, pars prima summularum, liber 1, cap. 4, p. 48.

¹⁴⁴ Cf. *Logica Mexicana*, ibidem.

¹⁴⁵ Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis*, In Liber I De Interpretatione, cap. III, sectio articuli I, p. 82-83.

¹⁴⁶ Cf. *Logica Mexicana*, In liber I De Interpretatione, cap. 4, q. 1, p. 495-496.

¹⁴⁷ Cf. *Cursus Philosophicus*, tractatus I, prior pars logicae, logica utentis, cap. IV, sectio 1, § 4, p. 33.

¹⁴⁸ Cf. *Cursus Philosophicus*, tractatus I, prior pars logicae, logica utentis, cap. V, sectio III, p. 44,

beneditino Ludwig Babenstuber (1724) que, inclusive, usa o mesmo argumento de Frei Gaspar de que a oração é uma voz, não simples, mas complexa¹⁴⁹.

Por ser complexa, a oração não poderia abarcar as vozes “Marco Túlio Cícero”. Mas, como classificar esse tipo de vozes é algo que a corrupção do texto pode nos ter impedido parcialmente de entender. No entanto, usando o mesmo exemplo do orador romano, Hurtado (1624), baseado nas concepções de Francisco de Toledo, admite que essas vozes não são termos complexos, pois não significam separadamente coisas diversas, nem na realidade, nem na mente. Portanto, seriam sinônimas¹⁵⁰. Pedro de Santa Catarina e Tomás de São José (1732), por sua vez, explicam que são termos incomplexos e as chamam de “nome”¹⁵¹. Não estaríamos muito longe da intenção de Frei Gaspar se supuséssemos que ele as entendia como constituindo um nome ou diferentes vozes sinônimas entre si que, quer separadas, quer juntas, significam um único conceito simples.

O beneditino tem um posicionamento mais implícito ao marcar certa distinção entre oração e termos complexos. É provável que entendesse que ambos são diferentes, pois, como vimos, ao explicar as vozes “Marco Túlio Cícero” diz que não constituem nem uma oração, nem um termo complexo, o que parece subentender que ambos são coisas distintas (prop. 3, q. única, § 4, f. 365). Se esse for o caso, então, longe de reproduzir aqui um consenso, o beneditino parece discordar de outros escolásticos. Entre eles, Francisco Palanco (1717) asseverou que a oração poderia ser um termo complexo, não excluindo este da definição de oração¹⁵². Segundo Soares Lusitano (1651), essa foi também a opinião do jesuíta Francisco de Oviedo (1602-1651), do qual o Lusitano discorda nesse ponto¹⁵³. Igualmente discorda, ainda que implicitamente, o beneditino Babenstuber (1724). Este insiste que a oração não pode ser um termo complexo, senão, materialmente. Assim, formalmente o termo complexo seria uma parte que se destina a compor uma proposição, ao passo que a oração seria um todo já composto¹⁵⁴.

Mais sutil ainda é a presença no texto de Frei Gaspar do pressuposto de que existem orações não verbais. Esse postulado também parece ter dividido os escolásticos. Conforme Pedro de Santa Catarina e Tomás de São José (1732), a discussão era se a unidade da oração era garantida pelo verbo ou era suficientemente estabelecida pela coerência gramatical. Para os dois franciscanos, é mais verdadeira essa última sentença, porque as definições são orações

¹⁴⁹ Cf. *Philosophia Thomistica Salisburgensis*, Logica Parva, disp. II, articulus II, n. 1, p. 11.

¹⁵⁰ Cf. *Universa Philosophia*, Summulae, Disputatio I, sectio XI, § 99, p. 13.

¹⁵¹ Cf. *Cursus Philosophicus*, Pars prima sumularum, liber I, cap. I, § 10-11, p. 25.

¹⁵² Cf. *Cursus Philosophicus*, Liber II Summularum, quaestio I, § 2, p. 16.

¹⁵³ Cf. *Cursus Philosophicus*, Logica, Tract. VI. De Perihermeniiis, Disp. V, sectio IV, § 415, p. 220.

¹⁵⁴ Cf. *Philosophia Thomistica Salisburgensis*, Logica Parva, disp. II, articulus II, n. 2, p. 11.

não-verbais, por exemplo: “animal racional”¹⁵⁵. Frei Gaspar se posiciona difusamente (prop. 3, q. única, § 3, f. 364; § 6, f. 365), indicando que as orações sem verbo são propriamente orações. Aqui, poderíamos colocar a seguinte dúvida: se o verbo é centro da investigação de Frei Gaspar, por que admitir orações não verbais? Ao que parece, o beneditino restringiu tanto o conceito dialético de verbo, que para salvar a multiplicidade de espécies da oração, teve de admitir as não-verbais. Se assim não fosse, não existiriam orações não-enunciativas, como “escreve, Paulo”, pois seu verbo, não estando no modo indicativo, não seria propriamente um verbo.

No entanto, é preciso pontuar que, enquanto os dois franciscanos exemplificam a oração não-verbal com a expressão: “animal racional”, Frei Gaspar usa essa mesma expressão como exemplo de termo complexo. Permita-nos escapar brevemente dos fólhos selecionados para mostrar que, conforme o beneditino, diferente dos termos incomplexos “cujas partes separadas não mantêm a mesma significação. Os termos complexos são aqueles cujas partes separadas significam a mesma coisa e, ainda conjuntamente, por exemplo, animal racional”¹⁵⁶.

A partir desse dado, surge um problema. Frei Gaspar pode ter defendido a perspectiva de Babensturber, de que termo complexo e oração são materialmente idênticos ou ter entendido que o termo complexo em nada se identifica com as orações não-verbais. Mas, se esse for o caso, dificilmente poderíamos apresentar um exemplo de oração não-verbal. Esse problema, porém, pode ter sido ignorado pelo beneditino ou, caso tenha alguma solução implícita, dependeria de maiores esclarecimentos acerca do conceito de “termo” (tratado amplamente nos fólhos anteriores aos analisados). Portanto, tal discussão não entra totalmente no nosso escopo, ficando aqui apenas sugerida para ser tratada em estudos futuros.

4.3 A *INTENTIO AUCTORIS*: UMA SÍNTESE PROVISÓRIA SOBRE A FILOSOFIA GASPARIANA

Todo esforço de Frei Gaspar no capítulo analisado, se nos permitirmos uma chave de leitura cartesiana, é no sentido de obter noções claras e distintas de nome, verbo e oração.

¹⁵⁵ Cf. *Cursus Philosophicus*, Pars Prima Summularum, liber 1, cap. 4, § 10, p. 50.

¹⁵⁶ No original: “Incomplexum, seu simplex est ille cuius partes separatae non retinent eiusdem significationem: v.g. *dominus*, huius partes si dividas, *do*, et *minus* jam non significat idem, atque *dominus*. Terminus complexum, seu compositus est ille, cuius partes separatae idem significat, at conjunctae, ut *animalem rationalem*.”, cf. *Philosophia Platonica*, livro 6, pars prima, capitulo 1, prop. 3, § 8, f. 354.

Mas, a metodologia é aristotélico-escolástica¹⁵⁷, o que configura um certo aristotelismo metodológico que atravessa essa parte da obra. O aristotelismo, porém, não se restringe somente à metodologia, todas as definições recorrem à tradição aristotélica. Mas, o aristotelismo deve ser entendido em sentido amplo. Longe de ser um bloco homogêneo de posições estabelecidas definitivamente, é uma tradição multifacetada que abarca uma série de (re)elaborações. Há questões que escapam do texto aristotélico, o que fez com que os escolásticos se dividissem em interpretações diversas e constituíssem “aristotelismos” plurais, desviantes, contrários entre si. Só isso basta para solapar a perspectiva daqueles intérpretes que entendem Frei Gaspar como o representante de uma corrente filosófica monolítica, como se subentende em Cruz Costa (1956).

Assim, se por um lado, Frei Gaspar segue Aristóteles, por outro, restringe o alcance do texto aristotélico mediante uma interpretação ao tratar da indeterminação dos nomes transcendentais, como fez Rúbio. Seu objetivo, em geral, portanto, não é contrariar o filósofo grego diretamente. O Estagirita, inclusive, aparece em argumentos *ad auctoritatem*. A autoridade, porém, ao nosso ver, não significa deferência exclusivista e absoluta. Desde a Idade Média ela esteve presente, porém, mais pela força do costume de velar as novas ideias sob a aura da tradição (Le Goff, 2014) do que como um sintoma de ingenuidade intelectual. Portanto, o uso da autoridade de Aristóteles reflete uma escolha consciente, por um lado, motivada pela concordância explícita; por outro, por um apelo à autoridade que outros escolásticos aceitam, como aparece na argumentação acerca da definição de verbo, onde cita Aristóteles visto que “o seguem muitos autores” (prop. 2, q. 1, § 1, f. 362).

A fidelidade às noções aristotélicas decorre de sua perspectiva semiótica. Essa perspectiva o faz rejeitar uma tradição anti-aristotélica que, a seu ver, pretendia gramaticalizar alguns elementos da Lógica¹⁵⁸. Mas, nas questões adjacentes ele se abre a essa mesma tradição que rejeitara, ainda que moderadamente, buscando conciliações. É nesse sentido que usa o argumento semelhante ao de Rúbio para defender a sentença de Soares Lusitano e busca uma *conciliatio contrariorum* baseada em Arriaga. Assim, pode parecer que Frei Gaspar apenas sintetiza posições contrastantes. *Omnes possunt conciliari*, “todos podem ser conciliados”, poderia ter sido esse o mote de sua construção filosófica. Mas, como vimos, o beneditino nem

¹⁵⁷ Cabe pontuar que alguns autores, encontram laivos de escolasticismo em Descartes (Cequeira, 2010). Esses autores (como Alistair Combrie) defendem a tese continuísta no que diz respeito a transição do pensamento medieval para a ciência moderna, embora essa tese seja contestada por outros (como Alexandre Koiré), que enfatizam a ideia de uma revolução científica na modernidade (Ramos, 2020).

¹⁵⁸ Essa outra perspectiva se assemelha à tendência presente nos estudos de Lógica posteriores a Frege, particularmente empreendidos no Círculo de Viena ao longo do século XX.

sempre é conciliador. É o que demonstra sua forte rejeição àqueles que destroem a unidade da oração.

Mais que conciliar, Frei Gaspar reelabora e interpreta. Nesse sentido, usa as definições de Aristóteles, Pedro da Fonseca e dos Conimbricenses contra Soares Lusitano e Arriaga. Depois, usa o mesmo Soares Lusitano contra uma série de outros nomes notáveis da tradição aristotélica, especialmente de sua vertente tomista. Ao refutar tais autores, porém, se aproxima mais do tomista Rúbio do que do Lusitano. Enfim, usa Arriaga contra Rúbio, Soares Lusitano e os Conimbricenses. Nos posicionamentos mais implícitos, parece contrariar uma opinião que se aproxima do pensamento do escotista Thomas de Llamazares, mas não seria tão avesso a Pedro de Santa Catarina e Tomás de São José (1732). Portanto, as reelaborações e interpretações de Frei Gaspar, ao serem confrontadas com as tradições de sua época, apresenta algumas sinuosidades.

Essas sinuosidades manifestam o fato do beneditino não seguir à risca nenhum dos autores escolásticos que consultamos. Se concorda com um num ponto, discorda logo em seguida. Os desvios, interpretações, conciliações, discordâncias implícitas e referências explícitas, evidenciam um filósofo que não se prende à uma tradição determinada. Pelo contrário, são essas que confluem na sua obra. Babensturber, um dos mestres filosóficos de sua ordem religiosa, não foi a base de seu pensamento, ainda que não o contrarie diretamente. Nem mesmo segue fielmente Caramuel. Frei Gaspar estava discutindo principalmente com autores portugueses e espanhóis, sobretudo, jesuítas. É notável que, exceto Alberto Magno, somente jesuítas são mencionados nos fólhos, o que parece indicar que pretendia inserir-se, de algum modo, nas controversias presentes entre os inicianos. No entanto, quando os discute são em questões surgidas nas lacunas do texto aristotélico. Assim, por trás de todas as sinuosidades, o fundo aristotélico de sua construção permanece ineludível.

Na escolástica moderna o que interessava, ao nosso ver, eram as construções pessoais ou filiações às escolas de pensamento que admitiam vertentes diversas geralmente devido às discordâncias na interpretação dos autores. Isso, *mutatis mutandis*, não é muito diferente de outras épocas e talvez, nem da nossa. Nesse quadro, o recurso à autoridade de Aristóteles indica que o beneditino o tomava como um arcabouço teórico importante. Esse aristotelismo de Frei Gaspar, por um lado, corrobora a relativização do seu platonismo já insinuada, de algum modo, em Pich (2023). Por outro, nos faz repensar a afirmação de Mattos (1970), segundo a qual, o beneditino desprezava o Estagirita. Se há algum desprezo, este não foi tão longe como dá a entender a afirmação enfática de Mattos.

Assim, se Frei Gaspar não foi meramente “um homem antigo modificado pela Igreja” como pensava Bezerra (1979, p. 100), também não parece ter sido um inovador absoluto. É homem do seu tempo, mas também homem de suas ideias. Ideias que ele segue com aquela “consciência de liberdade” na escolha de opiniões, já identificada por Mattos (1920), mesmo quando adere ao tradicional. Em que medida essa liberdade intelectual foi motivada pelas suas influências iluministas é difícil determinar. Mas, vimos que a construção de sua filosofia parece refletir certa independência autoral consolidada com o gênero do *Cursus Philosophicus*, bem como lida com os aspectos epistemológicos da linguagem e evita o uso de argumentações teológicas.

Esses indícios nos levam a suspeitar da ideia de um “saber de salvação”, marcado pelo papel ancilar da filosofia em relação à Teologia. O curso de filosofia servia, certamente, como um pré-requisito para a teologia, mas isso não significa, necessariamente, que a disciplina filosófica foi privada de autonomia. A ideia de “saber de salvação”, absorvida de Vita (1968) por Paim (2007) e Margutti (2013) parece desviar-se da complexidade inerente ao fazer filosófico. Essa complexidade, ao que tudo indica, faz da filosofia de Frei Gaspar uma elaboração historicamente única. Portanto, reduzir a sua construção *autoral* como parte de uma mera tradição de *comentários*, como subentende o conceito de fonsequismo desenvolvido por Margutti (2013; 2020) é simplificar a sua figura histórica. A rigor, “saber de salvação” e “fonsequismo” não são conceitos, mas apenas impressões pré-concebidas de sínteses macro-históricas que se sustentam em dados esparsos e insuficientes.

No entanto, a relevância de Frei Gaspar, para nós, mais do que na sua consciência de liberdade, reside na consciência da sua situação, uma situação de ensino, onde as necessidades pedagógicas dos alunos o preocuparam. A estruturação de seus argumentos parecem revelar um esforço de esclarecer os seus ouvintes, seus contemporâneos e não, nós. Através de seu erro mnemônico, vemos um professor instruído em tantos autores que chega a se confundir, ainda que este erro seja uma admirável exceção. O erro ainda demonstra que a *Philosophia Platonica* não é obra de gabinete, feita à mesa com a diligência de conferir as referências com rigor, mas um manual elaborado *ad hoc* e ao sabor das circunstâncias, mas circunstâncias bem precisas: as da educação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desse trabalho nos permitiu entrever, ainda que parcialmente, a riqueza do manuscrito de Frei Gaspar. Os desafios que esse *corpus* oferece exigem mobilizar uma série de perspectivas e instrumentos que possam auxiliar a compreendê-lo. O objeto demanda uma abordagem multidisciplinar, que envolve a História, a Filologia, a Linguística e a Filosofia. Assim, ao longo de todo o percurso, nos preocupamos em estabelecer algumas balizas metodológicas que podem ajudar na pesquisa com este ou outros manuscritos semelhantes. Esses recursos metodológicos foram buscados a partir da própria experiência com o material, da intimidade com nosso objeto. Foi ele que demandou usarmos de todos os instrumentos teórico-metodológicos de que dispunha o nosso limitado conhecimento.

Aplicando esses instrumentos, avançamos no nosso percurso em três capítulos. Vimos no primeiro capítulo que o manuscrito de Frei Gaspar foi produzido em um contexto em que a ordem beneditina se reorganizou, se expandiu e, no Brasil, aumentou seus recursos patrimoniais. Isso lhe deu condições de institucionalizar colégios de ensino superior que propagassem o seu modo de produção do conhecimento marcado pelo fator da internacionalização e possivelmente da modernização de matriz iluminista. Engajado nesse contexto, Frei Gaspar produziu a sua obra de filosofia que permaneceu inédita na sua integralidade. Por conseguinte, em torno de sua orientação filosófica moveu-se uma discussão que se arrasta há mais de um século com manifestações esporádicas, tangenciais e frequentemente à revelia da fonte. Essa situação não apenas tem empobrecido o debate, mas reforçado a ideia de uma cultura filosófica colonial minguada e insignificante. Para evitar as simplificações violentas foi preciso fazer recortes e analisar atentamente ao menos uma parte do manuscrito esquecido após a derrocada de seu modelo de ensino.

Aquele modelo apagado que conseguimos reconstituir em parte, no primeiro capítulo, com certa margem de probabilidade, mediante cruzamento de dados e indícios heterogêneos, logo começou a revelar os seus traços com a análise paleográfica no segundo capítulo. Vimos, portanto, que o texto não carrega apenas o espírito de uma filosofia, mas traz na sua materialidade as marcas da situação social que o produziu, ou seja, o seu uso cotidiano em um contexto educacional. Assim, através do manuscrito, conseguimos mostrar alguns de seus aspectos educacionais mais precisos: sistematização disciplinar; perspectiva autoral do mestre e exposição ditada em *lingua franca*. Já o método empregado se revelou mediante uma análise sucinta de seu estilo e de sua estrutura, que foi confrontada com outro manuscrito filosófico brasileiro. Buscando entender essa estrutura e metodologia, estabelecemos três fatores que as

constituem: intenção do autor, tradição e horizonte de expectativa sobre o aluno. Vimos também que eles se interrelacionam. A intenção do autor é determinada pelo seu papel como mediador entre uma tradição de discussões que ele absorveu e os seus alunos na situação escolar concreta. Nesse sentido, os métodos e estruturas são adaptados em vista dos problemas práticos que caracterizam o próprio ensino.

Enfim, o conteúdo do que era ensinado se mostrou parcialmente no terceiro capítulo, onde mergulhamos na fonte. Contudo, restringimos a análise ao essencial. Se pretendêssemos explorar todo emaranhado de questões, discussões e autores que se sucedem e se articulam numa imensa e complexa rede de ideias — que, aliás, por uma simplificação até grosseira chamamos de “tradição” — extrapolaríamos os limites textuais e temporais que se convencionou estabelecer em uma dissertação. Dividimos, então, a análise em três camadas para que o “mergulho” na fonte fosse progressivo e linear. Assim segmentada, a análise doutrinal nos revelou uma bagagem de conceitos provenientes da Escolástica moderna e uma construção filosófica que leva fortemente em conta o arcabouço teórico aristotélico. No entanto, Frei Gaspar lida explícita e implicitamente com uma série de linhas de pensamento contrárias entre si. O cruzamento que ele faz dessas linhas nos permite reconstituir o modo como o beneditino construiu sua filosofia.

Dois aspectos desse processo chamam a atenção. Primeiro, vimos uma confluência de autores de várias correntes, mas todos sintetizados devido a firme disposição de se manter a fidelidade a Aristóteles. Mas, essa fidelidade não é a de um seguidor cego, pelo contrário, em vista das várias tradições disponíveis ao beneditino, acreditamos que suas escolhas tenham sido conscientes. A construção filosófica de Frei Gaspar pode, assim, ser caracterizada como uma “síntese vertical” que leva em conta autores antigos e modernos, todos encarados não em seu condicionamento temporal na horizontalidade da história, mas na verticalidade simultânea de suas contribuições teóricas, isto é, como portadores de uma autoridade epistêmica sempre válida, o que o faz não relegar as referências pré-modernas à obsolescência. Isso o diferencia de certa perspectiva atual, onde os autores são temporalizados.

Em segundo lugar, uma série de indícios nos leva a crer que o manuscrito não pode ser compreendido sem levar em consideração o seu contexto educacional. Assim, a exposição das ideias parece ser permeada pelo que Frei Gaspar pensou serem as necessidades pedagógicas de seus alunos. É significativo que a síntese de Frei Gaspar, manifestada em um texto de tipo tratadístico reflita um ensino de filosofia com tendência à sistematização. Isso contrasta com o atual ensino filosófico ultra-especializado que, embora permita maior aprofundamento e rigor técnico, corre o risco de se dissolver na pulverização. A figura que

emerge desse quadro é a de um professor-filósofo, interessado em sintetizar as perspectivas disponíveis em seu tempo e a partir delas produzir conhecimentos que fossem sistematizados com fins pedagógicos.

Levando isso em consideração, retomamos a pergunta que motivou esse trabalho: quais as concepções subjacentes às discussões sobre nome, verbo e oração em Frei Gaspar da Madre Deus? Essa pergunta, aparentemente simples, exige uma resposta complexa. Entender quais sejam essas concepções requer explicitar não apenas ideias, mas a perspectiva que as abrange e a situação em que elas emergem. Respondemos, portanto, de acordo com esses três aspectos. Em termos de ideias, são concepções aristotélicas enviesadas por interpretações escolásticas e absorvendo autores desviantes do aristotelismo. Isso nos leva a caracterizar seu modo de filosofar como sintético, desde que por “síntese” não se entenda tão somente uma justaposição ou mescla de ideias de autores diversos, mas sim a reelaboração reflexiva destas que não descarta, portanto, as intervenções pessoais e posicionamentos críticos. Em termos de perspectiva, vimos que Frei Gaspar teve de lidar com os problemas a partir de um ponto de vista semiótico, pontualmente relacionado ao epistemológico e ao físico, subordinando-os aos critérios lógicos de veracidade do juízo e do raciocínio. Já em termos da situação, estabelecemos que as ideias são balizadas pelo propósito pedagógico e pelo contexto educacional, marcado pelo modo de produção do conhecimento da época, especialmente, pelo ditado feito a partir da memória do mestre e pelo fator da internacionalização. De fato, esta se manifesta não apenas na língua e nos conceitos, mas também no acesso aos materiais de várias procedências.

Nossa contribuição para compreensão do manuscrito de Frei Gaspar, no entanto, é parcial. Reconhecemos que sua riqueza dificilmente poderia ser abarcada de um só relance e o potencial das discussões que ela pode suscitar permanece pujante. De fato, o manuscrito é fruto de um modelo de educação complexo. Um modelo que é do passado, mas de um passado que é nosso: um “passado presente”, se nos permite um oxímoro. É que o passado é sempre apagado ou trazido a tona nas discussões do presente. Aliás, a função da História da educação — âmbito em que se insere o nosso trabalho — é justamente dar condições para que a educação, especialmente a brasileira, seja pensada a partir de uma visão mais consistente do seu passado. Portanto, esse trabalho cumpre a função de servir como gatilho para reflexões, na medida que, à luz da educação de outrora, é possível rever nossas crenças e refletir sobre nossas práticas. Entre essas reflexões, vimos que aquela educação foi historicamente construída, o que nos desperta a consciência de que a nossa também é. Além disso, o modo como Frei Gaspar atuou, nos convida a pensar sobre o modo como estamos atuando na

educação, hoje. Enfim, poderíamos observar o que permaneceu e o que mudou no ensino de filosofia e na educação brasileira em geral. De fato, ao longo de nosso texto é possível observar algumas diferenças que separam o ensino de Frei Gaspar do nosso, mas também fizemos alusões a certas semelhanças. Em face do que é diferente se revelam os traços mais fortes de nossas singularidades e diante do semelhante (re)conhecemos, com mais nitidez, a nós mesmos.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

ALBERTO MAGNO. **Opera quae hactenus haberi potverunt [...]**. Tomus Primus. Lugduni: sumptibus Clavdii Prost. Petri & Clavdii Regavd, Frat.; Hieronymi de la Garde. Ioan. Ant. Hvgvetan. Filii [sic], 1551.

ARISTÓTELES. **Tópicos; Dos argumentos sofísticos**. São Paulo: Nova cultural, 1987. (Os pensadores)

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Da interpretação**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ARISTÓTELES. **Física**. Coimbra: Edições 70, 2023.

ARRIAGA, Rodrigo de. **Cursus Philosophicus**. Antverpia: ex officina palaciana Baltharis Moreti, 1632.

BABENSTUBER, Ludwig. **Cursus Philosophicus secundum doctrinam D. Thomae Aquinatis**. Tomo I (Logica Parva). Augustae vindelicorum: Georgii Schlüter & Martini Happach, 1724.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez e latino [...]**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728.

CAETANO, Tomás. Commentaria in Summa Theologiae. In: THOMAE AQUINATIS. **Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita**. Roma: ex typographia polyglota s. c. de propaganda fide, 1888.

CARAMUEL Y LOBKOWITZ, Juan. **Philosophia Rationalis et Realis**. Lovanij: Typis Everardi de Witte, 1642.

CARLETON, Thomas Compton. **Cursus Philosophicus Universus**. 3. ed. Antverpiae: apud Henricum & Cornelium Verdussen, 1697.

CONIMBRICENSES. **Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Vniversam Dialecticam Aristotelis Stagirita**. Conimbricae: Ex officina Didaci Gomez Loureyro Vniuersitatis Architypographi [sic], 1606.

CONSTITUTIONES monachorum nigrorum ordinis S. P. Benedicti Regnorum Pontugalliae. Conimbricae: Didacum Gomez de Loureyro Academiae Typographum, 1629.

DE SANTA CATARINA, Pedro; DE SÃO JOSÉ, Tomás. **Cursus Philosophicus ad usum studentium totius ordinis minorum**. Tomus Primus. Venetiis: Ex typographia Balleoniana, 1732.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (ed.). **A livraria de Frei Gaspar da Madre de Deus**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2019. (Coleção Memória Atlântica, III)

FONSECA, Pedro da. **Institutionum dialecticarum libri octo**. Lisboa: apud haeredes Ioannis Blauij, 1564.

GASPAR DA MADRE DE DEUS. **Philosophia Platonica seu Cursus Philosophicus Rationalem, Naturalem et Transnaturalem seu Logicam, Physicam et Metaphysicam completens**. Rio de Janeiro: [Arquivo do Mosteiro de São Paulo], 1748.

GASPAR DA MADRE DE DEUS. **Memorias para a história da capitania de São Vicente**. São Paulo: Weiszflog, 1920.

HURTADO DE MENDONZA, Pedro. **Universam Philosophia**. Lugduni: Lodovici Prost, 1624.

INÁCIO DE SÃO JOSÉ; MANUEL DOS ANJOS. **Compendium Philosophicum et Recompilatum iuxta ad mentem subtilissime Doctor Scoti**. Vulgo do Mato Grosso [sic]: [Arquivo pessoal de Lúcio Árvoro Marques], 1759.

LLAMAZARES, Tomás. **Cursus Philosophicus sive Philosophia Scholastica ad mentem Scoti [...]**. Lugduni: Joan. Anton. Huguetan & Guillielmi Barbier [sic], 1670.

LOSSADA, Ludovico de. **Institutiones Dialecticae ad primam partem breviti Philosophici Cursus pertinentes**. Salmanticae: ex Typographia Antonij Villargordo [sic], 1743.

MAYR, Antonio. **Philosophia Peripatetica antiquorum principiis, et recentiorum experimentis conformata**. Tomus I. Ingolstadii: Typis Joannis Pauli Schleig, Tipogr. Academ. [sic], 1739.

PALANCO, Francisco. **Cursus Philosophicus iuxta miram Angelici Praeceptoris doctrinam digestus, et pro communi studentium utilitate tribus tomis absolutus: pars prima complectens minorem, et maiorem Dialecticam**. 4. ed. Matriti: apud Elasium a Villanova [sic], 1717.

PLATÃO. **Crátilo ou sobre a correção dos nomes**. São Paulo: Paulus, 2014.

PORFÍRIO. **Isagoge**. João Pessoa: Ideia, 2022.

RUBIO, Antonio. **Logica mexicana**. Lugduni: sumptibus Ioannis Pillehotte, 1625.

SAENZ DE AGUIRRE, Josepho. **Philosophia Rationalis Novantiqua sive disputationes selectae, in logicam et metaphysicam Aristotelis [...]**. Tomo I. [Keptem]: Ex ducali capidonensis typographeo per Joannem Mayr [sic], 1722.

SÃO BOAVENTURA. **Opera omnia Sixti V pontificis maximi jussu diligentissime emendata**. Tomus Primus. Parisiis: Ludovicus Vivès, Bibliopola Editor, 1864.

SOARES LUSITANO, Francisco. **Cursus Philosophicus in quatuor tomos distributus [...]**. Tomus Primus. Conimbricae: Typis Pauli Craesbeeck, 1651.

TOLEDO, Francisco de. **Commentaria una cum quaestionibus, in universam Aristotelis Logicam**. Coloniae Agrippinae: apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1577.

TOMÁS DE AQUINO. Pars Prima Summae Theologiae. In: Thomae Aquinatis. **Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita**. Roma: ex typographia polyglota s. c. de propaganda fide, 1888.

TOMÁS DE AQUINO. *Questiones disputatae De Veritate*. In: THOMAE DE AQUINO. **Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita**. Roma: ex typographia polyglota s. c. de propaganda fide, 1970.

UNIVERSIDADE DE COIMBRA. **Estatutos da vniuersidade de Coimbra confirmados por el rey Dom Phelippe primeiro deste nome, nosso Senhor em o anno de 1591**. – Em Coimbra [sic]: por Antonio de Barreira, 1593.

Bibliografia crítica:

ALMADA, Márcia. **Livros manuscritos iluminados na era moderna**: compromissos de irmandades mineiras, século XVIII. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

ALT, Guido José Rey. **Individuação e distinções em J. Duns Scotus**. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2018.

ASHWORTH, Earline Jennifer. **Language and Logic in the post-medieval period**. Dordrecht; Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974.

ANDRADE, Elias Alves de. **Estudo paleográfico e codicológico de manuscritos dos séculos XVIII e XIX**: edições fac-similar e semidiplomática. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

AREDES, Diego Rodrigues. **Evolução do papel e suas formas de conservação**. Monografia (Especialização em Gestão em arquivos) – Universidade Federal de Santa Maria, São Lourenço do Sul, RS, 2014.

BARBOZA, Marcos Ayres. **A Educação e a Política dos beneditinos na América Portuguesa**. 2020. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, PR, 2020.

BACIERO, Carlos. Rodrigo de Arriaga, filósofo metafísico. **Berceo**, Logroño, ES, n. 132, 1997, p. 169-183.

BEZERRA, Alcides. A filosofia na fase colonial. In: JUNQUEIRA, Celina (dir.). **Moralistas do século XVIII**. Rio de Janeiro: Documentário; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Conselho Federal de Cultura, 1979. (Textos didáticos do pensamento brasileiro, 1)

BECCELLAR, Carlos. Fontes documentais: uso e mau uso dos arquivos. In: PISKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 23-80.

BERWANGER, Ana Regina; LEAL, João Eurípdes. **Noções de paleografia e de diplomática**. 3. ed. Santa Maria: Editora UFSM, 2008.

BECK, Ingrid (coord.). **Manual de preservação de documentos**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1991.

BERTI, Enrico. Significado, denotação e essência em Aristóteles. In: BERTI, Enrico. **Novos estudos aristotélicos I**: epistemologia, lógica e dialética. São Paulo: Edições Loyola, 2010, cap. 6, p. 251-264.

BERTI, Enrico. O tempo em Aristóteles. *In*: BERTI, Enrico. **Novos estudos aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2011, cap. 5 p. 101-116.

BRAGA, Theophilo. **História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa**. Tomo III. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898.

BLECUA, Alberto. **Manual de crítica textual**. Madrid: Editoria Castalia, 1983.

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BUFFON, George-Louis Leclerc de. **Discurso sobre o estilo**. Covilhã: LusoSofia press, 2011.

CAMBRAIA, César Nardelli. **Introdução à crítica textual**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CARVALHO, Mário Santiago de. “Cursus Conimbricensis”. *In*: CARVALHO, Mário Santiago de; GUIDI, Simone (ed.). **Conimbricenses Encyclopedia**, Coimbra: IEF, 2019. Disponível em: www.conimbricenses.org/encyclopedia/cursus-conimbricensis/. Acesso em: 5 dez. 2023.

CARVALHO, Flávio Rey de. **Entre “Luzes” e “Trevas”**: o padroado e as origens da reforma pombalina da Universidade de Coimbra. 2019. Tese (Doutorado em ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

CAMÕES, Luis de. **Os lusíadas**. 4. ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros; Instituto Camões, 2000.

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

CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros**: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

COSTA, Renata Ferreira. Abreviaturas: simplificação ou complexidade da escrita. **Histórica. Revista on-line do Arquivo Público do Estado**, São Paulo, v. 1, n. 15, 2006.

COSTA, Renata Ferreira. **Edição semi-diplomática de Memória Histórica da Capitania de São Paulo, códice E11571 do Arquivo do Estado de São Paulo**. 2007. Dissertação (Mestrado em Filologia e Língua Portuguesa) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

COSTA, Renata Ferreira. **Um caso de apropriação de fontes textuais**: crítica das fontes e análise das variantes do Códice Setecentista Memória Histórica da Capitania de São Paulo. 2012. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

COSTA, Renata Ferreira. A necessidade de uma edição crítica das Memórias para a História da Capitania de São Vicente, de Frei Gaspar da Madre de Deus. *In*: NEGRO ROMERO, Marta; ÁLVAREZ, Rosario; MATO MOSCOSO, Eduardo. **Gallaecia. Estudos de linguística portuguesa e galega, III congresso internacional de Linguística histórica**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela publicacións, 2017, p. 995-1018.

COSTA, Renata Ferreira. Estudo da vida e da obra dos autores e descrição dos testemunhos. *In*: COSTA, Renata Ferreira. **Apropriação de fontes textuais no século XVIII: o caso da memória histórica da capitania de São Paulo**. São Paulo: Blucher, 2018, v.1, cap. 1.

CRUZ COSTA, João. **Contribuições à História das ideias no Brasil** (o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional). Rio de Janeiro: José Olympio, 1956. (Coleção documentos Brasileiros)

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. **Quando os monges eram civilização... beneditinos, espírito, alma e corpo**. Porto: CICEM; Edições Afrontamento, 2011.

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. Glossário Monástico-Beneditino. **Em torno dos espaços religiosos – monásticos e eclesiásticos**. Porto: IHM-UP, 2005, p. 193-207.

DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – ensaios metafilosóficos**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DUVE, Thomas. The School of Salamanca: a case of Global Knowledge Production. *In*: DUVE, Thomas. EGÍO, José Luis; BIRR, Christiane (ed.). **The School of Salamanca: a case of global knowledge production**. Leiden; Boston: Brill, 2021, cap. 1, p. 1-42.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

FISHER, Steven Roger. **Uma breve história da linguagem**. Osasco, SP: Novo Século Editora, 2009.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. **Abreviaturas: manuscritos do século XVI ao XIX**. 3. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.

FONSECA, Fernando Taveira da. Uma questão política: a exclusão dos lentes dominicanos das cátedras universitárias de Coimbra. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, v. 1, n. 25, p. 423-444, 2002.

FONZO, Claudia Di. Dante et la tradition juridique romaine et medievale. **Chroniques italiennes**, Paris, v. 23, n. 2, p. 1-17, 2012.

GEUDENS, Chritophe; MASOLINI, Serena. Theaching Aristotle at the Louvain Faculty of Arts, 1425-1500: general regulations and hadwritten testimonies. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, Milão, v. 108, n. 4, p. 813-844, 2016.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GHISALBERTI, Alessandro. Percursos do infinito no pensamento filosófico e teológico de Duns Scotus. **Thaumazein**, Santa Maria, RS, v. 5, n. 11, p. 181-194, 2013.

GRABMANN, Martin. **Die Geschichte der scholastischen methode**. Freiburg imbreisgau: Heider, 1911.

GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique. Salamanca in the New World: university regulation or social imperatives?. In: DUVE, Thomas. EGÍO, José Luis; BIRR, Christiane (ed.). **The School of Salamanca: a case of global knowledge production**. Leiden; Boston: Brill, 2021, cap. 2, p. 43-81.

GONÇALVES, Marina Futado. O tratamento de manuscritos em tinta ferrogálica: exemplos de instituições de guarda no Brasil. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM ARTES PLÁSTICAS, 23. 2014, Belo Horizonte, MG. **Anais [...]**. Belo Horizonte, MG: ANPAP; Programa de Pós-graduação em Artes - UFMG, 2014, p. 3566-3579.

HEIDER, Daniel. **Universals in second scholasticism**: a comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1627), João Poinot O.P. (1589-1644), and Bartolomeo Mastri da Meldola O.f.M. Conv. (1602-1673), Boaventura Belluto O.f.M. Conv. (1600-1676). Amsterdam: Johan Benjamins Publishing Company, 2014.

HINRICHSSEN, Luis Evandro; CORSI, Uellinton Valentim. A Scientia Transcens de João Duns Scotus: notas introdutórias da primeira escola franciscana de Paris. **Brasiliade – Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 4, n. 7, p. 53-81, 2022.

JAIME, Jorge. **História da Filosofia no Brasil**. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 1998, v. 1, p. 68-71.

JESUS, Rodrigo Marcos de. **Ensino de Filosofia, Colonialidade e Eurocentrismo**. 2021. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2021.

KANTOR, Iris. A disputa da América na historiografia brasileira: D. Domingos Loreto Couto e frei Gaspar da Madre de Deus. In: VAIFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das. (org.). **Retratos do Império**: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EdUFF, 2006, p. 71-80.

KEMMLER, Rolf. Bibliographia alvaresiana: sonho irrealista ou projeto com futuro? **Confluência**, Rio de Janeiro: Liceu literário Português, n. 64, p. 90-127, 2023.

LANZA, Lúcia; TOSTE, Marco. The influence of Salamanca in the iberian peninsula: the case of the Faculties of Theology of Coimbra and Évora. In: DUVE, Thomas. EGÍO, José Luis; BIRR, Christiane (ed.). **The School of Salamanca: a case of global knowledge production**. Leiden: Brill, 2021, cap. 4, p. 120-168.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil, tomo II (século XVI – a obra)**. Lisboa: Livraria portuguesa; Civilização Brasileira, 1938.

LEITE, Bruno Martins Boto. Fábrica de intelectuais: o ensino de artes nos colégios jesuítas do Brasil, 1572-1759. **História Unisinos**, São Leopoldo, RS, v. 24, n. 1, p. 21-33, 2020.

LÉRTORA MENDONZA, Cecilia A. **Logica colonialis**: aporte a la historia de la escolástica americana. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: FEPAI, 2017.

LEAL, João Eurípedes Franklin. Tintas para escrever. **Revista eletrônica Documento/Monumento**, Cuiabá, PR, v. 2, n. 1, [S.p.], 2010.

LOSE, Alicia Duhá; SOUZA, Arivaldo Sacramento de. O manuscrito no impresso: conhecer paleografia para compreender as marcas de proveniência. **Revista do Instituto de Ciência da Informação da UFBA**, Salvador, v. 16, n. 3, p. 284-305, 2022.

LOURENÇO, Nehemias Nasaré; SILVA, Ricardo Soares da. Variações classificatórias do latim, premissas da modalidade vulgar e sua derivação na România. **Confluência**, n. 41-42, p. 169-183, 2011.

LUNA, Joaquim G. de. **Os monges beneditinos no Brasil**: esboço histórico. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1947.

MARTINEZ GAVILÁN, María Dolores. La revisión de las Introducciones Latinae. Qué perdura de la doctrina de Nebrija en el Arte reformado. *In*: BATTANER MORO, Elena; CALVO FERNÁNDEZ, Vicente; PEÑA, Palma (ed.). **Historiografía lingüística. Líneas actuales de investigación**. Münster: Nodus Publikationen, v. 1, p. 28-59, 2012.

MARTINS, Décio Ruivo. Anticartesianismo. *In*: FRANCO, José Eduardo (dir.). **Dicionário dos Antis**: a cultura portuguesa em negativo. Lisboa: Imprensa Nacional, 2018, v. 1, p. 308-313.

MARQUES, Marcelo Pimenta. Introdução. *In*: PLATÃO. **Crátilo ou sobre a correção dos nomes**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 13-21.

MARQUES, Lúcio Álvaro. Estudo Introdutório (Monografia Ms 380). *In*: INÁCIO DE SÃO JOSÉ; MANUEL DOS ANJOS. **Compendium Philosophicum et Recompilatum iuxta ad mentem subtilissime Doctor Scoti**. [no prelo], 2024.

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

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

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

MARQUES, Lúcio Álvaro. Habemus cursum philosophicum. **Síntese: revista de filosofia**, [S.l.], v. 47, n. 147, p. 165-178, 2020.

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

MARQUES, Lúcio Álvaro. **Philosophia Brasiliensis**: história, conhecimento e metafísica no período colonial. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

MATA, José Veríssimo Teixeira da. Comentários. *In*: ARISTÓTELES. **Da interpretação**. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 65-182.

MATTOS, Carlos de. Trechos de Frei Gaspar da Madre de Deus. **Revista Brasileira de Filosofia**, [S.l.], v. 22, n. 85, p. 70-86, 1972.

MATTOS, Carlos de. Frei Gaspar da Madre de Deus. **Revista Brasileira de Filosofia**, [S.l.], v. 20, n. 78, p. 222-225, 1970.

MARCUSCHI, Luis Antônio. Gêneros textuais: definição e funcionalidade. In: DIONISIO, Angela Paiva; MACHADO, Anna Rachel; BEZERRA, Maria Auxiliadora. **Gêneros textuais & ensino**. 4. ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 2015, p. 19-36.

MARGUTTI, Paulo. **História da filosofia do Brasil (1500-hoje)**: 2ª parte: A ruptura iluminista (1808-1843). São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MARGUTTI, Paulo. **História da filosofia do Brasil (1500-hoje)**: 1ª parte: o período colonial (1500-1833). São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MENDES, Ediana Ferreira. **Da universidade de Coimbra ao Brasil**: os bispos da Baía, de Olinda e do Rio de Janeiro (1676-ca. 1773). 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2018.

MIRANDA, Margarida. Entre aristotelismo e lição experimental no magistério jesuítico: discurso científico no advento da ciência moderna (séculos XVI e XVII). **Kleós**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 19, p. 291-312, 2015.

MOSTEIRO de São Bento do Rio de Janeiro. **Abbadia Nullius de N. S. do Monserrate**: o seu histórico desde a fundação até ao ano de 1927. Traços biográficos dos monges falecidos. Rio de Janeiro: Papelaria Ribeiro, 1927.

MUÑOZ BOX, Fernando. A filosofia natural de Rodrigo de Arriaga. **Estudios Filosóficos**, Valladolid, v. 39, n. 112, p. 591-604, 1990.

NOVOTNÝ, Daniel D. Arriaga (and Hurtado) against the Baroque Mainstream: the case of Ens rationis. In: DVOŘÁK, Petr; MACHULA, Tomáš (ed.). Explorations in Late Scholasticism. **Filosofický časopis**, Praga, n. esp., 2016, p. 119-144.

OLMOS LEZÁUN, Angel. Apuntes sobre un filósofo riojano: Rodrigo de Arriaga, S. J. **Berceo**, Logroño, v. 106, n. 106, 1984, p. 129-141.

PAIM, Antonio. **História das Idéias Filosóficas no Brasil**. 6. ed. [S.l.]: Edições Humanidades, 2007, v. 1.

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

PANOFSKY, Erwin. **Arquitetura gótica e escolástica**: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PETRESCU, Lucian. Scholastic logic and cartesian logic. **Perspectives on Science**, Cambridge, v. 26, n. 5, p. 548-562, 2018.

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

PICH, Roberto Hofmeister. Sobre o Cursus Philosophicus de Frei Gaspar da Madre de Deus – Descrição de manuscritos inéditos (1). **Thaumazein**, Santa Maria, RS, v. 15, n. 30, p. 93-118, 2022.

PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Penguin Classic; Companhia das Letras, 2016.

PRATESI, Alessandro. **Genesi e forme del documento medievale**. 3. ed. Roma: Jouvence, 1999.

QUINTÃO, Régis Clemente. “Papel, penas e drogas para tinta”: materiais de escritório na administração diamantina do século XVIII. **Anais do museu paulista**, São Paulo, Nova Série, vol. 28, 2020, p. 1-25 (Estudos de Cultura Material/Dossiê)

RAMIS-BARCELÓ, Rafael. La segunda escolástica: definición, etapas y propuesta de estudio. In: LANGELLA, Simonia; RAMIS-BARCELÓ, Rafael (ed.). **Qué es la segunda escolástica?** Porto: Editorial Sindéresis, 2023, p. 57-82.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. Os beneditinos e a cultura: ressonâncias da ilustração. **História: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. Porto, v. 1, n. 1, [S.p.], 2019.

RAMOS, José Portugal dos Santos. Interpretação historiográfica acerca da transição do pensamento medieval para a ciência moderna: um estudo em desenvolvimento sobre a filosofia cartesiana. **Revista Ideação**, Feira de Santana, BA, Dossiê especial NEF-UEFS, p. 54-67, 2020.

REDMOND, Walter Bernard. Uma nota histórica à ‘Logica Mexicana’ de Antonio Rubio. Tradução de Estéfano Risso e Marcus Boeira. **Revista da faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, n. 48, p. 29-52, 2022.

ROSSETTI, Livio. **Introdução à filosofia antiga**: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção philosophica)

RODRIGUES, José Honório. **Teoria da História do Brasil**: introdução metodológica, v. 1. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

ROMERO, Silvio. **Philosophia no Brasil**: ensaio critico. Porto Alegre, RS: Typographia da “Deutsche Zeitung”, 1878.

ROLING, Bernd. Light from eithin – the debate on the glorified body in jesuit theology: Francesco Suárez, Adam Tanner and Rodrigo Arriaga. In: HEIDER, Daniel (ed.). **Cognitive Psychology in early jesuit scholasticism**. Neunkirchen-Seelsheid: editiones scholasticae, 2016.

ROCHA, Ilana Peliciari. A expulsão dos jesuítas: desdobramentos na educação do Brasil Colonial. In: MARQUES, Lúcio Alvaro (org.). **Contra Sócrates**. Porto Alegre. RS: Editora Fundação Fênix, p. 151-166, 2019.

SCHMUTZ, Jacob. Hurtado et son double: la querelle sur les images mentales dans la scolastique moderne. In: COULOUBARITSIS, Lambros; MAZZU, Antonio (dir.). **Questions sur L’Intentionnalité**. Bruxelas: Ousia, 2007, p. 157-232.

SILVA, Edith Maria da. Conservação e restauração de livros e documentos. **Cadernos FUNDAP**, São Paulo, v. 4, n. 8, p. 49-55, 1984.

SOBRAL, Maria das Graças Telles. **Abreviaturas**: uso e função nos manuscritos. Dissertação de mestrado (Letras e Linguística) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SOUZA, José Victor de Araújo. **Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América Portuguesa, c. 1580 – c. 1690**. 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

SKINNER, Quentin. Significado e interpretação na História das Ideias. Tradução de Marcus Vinícius Barbosa. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, SC, v. 9, n. 20, p. 358-399, 2017. Tradução de: Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: SKINNER, Quentin. Visions of Politics. Londres: Cambridge University Press, 2011, v. 1, cap. 4, p. 57-89.

SMITH, Barry. Textual deference. **American Philosophical Quarterly**, Chicago, v. 28, n. 1, p. 1-12, 1991.

SOUSEDÍK, Prokop. Vilém Ockham - Walter Burley: spor o povahu univerzálií z logického hlediska. In: HEIDER, Daniel; SVOBODA, David (ed.). **Univerzálie ve scholastice**. České Budejovice: Theologická Fakulta Jihočeské Univerzity, 2012, p. 118-135.

TAUNAY, Affonso d'Escagnolle. Um inédito de Frei Gaspar da Madre de Deus. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, São Paulo, v. 36, [S.n.], p. 21-26, 1939.

TAUNAY, Affonso d'Escagnolle. Frei Gaspar da Madre de Deus - Biographia do autor. In: GASPAR DA MADRE DE DEUS. **Memórias para a história da capitania de São Vicente**. São Paulo: Weiszflog, 1920a, p. 9-75.

TAUNAY, Affonso d'Escagnolle. As obras philosophicas de Frei Gaspar da Madre de Deus. In: GASPAR DA MADRE DE DEUS. **Memórias para a história da capitania de São Vicente**. São Paulo: Weiszflog, 1920b, p. 94-99.

TITTON, Gentil Avelino. A reforma da província franciscana da imaculada conceição (1738-1740) (I). **Revista de História**, São Paulo, v. 41, n. 84, p. 307-346, 1970.

VANTINI, Amanda Carolina Felício; BELORTE, Henrique; OLIVEIRA, Jean Guilherme; BULZAN, João Marcos Lourenço; BORGES, Fabrícia Dias da Cunha de Moraes Fernandes. Mosteiro de São Bento: a arquitetura imponente na paisagem urbana do Rio de Janeiro. **Colloquium Socialis**, Presidente Prudente, SP, v. 1, n. esp., p. 677-684, 2018.

VIGIANO, Demilson José Malta. **Estudo de caso de degradação química de papéis ácidos**. 2008. Dissertação (Mestrado na Escola de Belas Artes da UFMG) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

ANEXO A - EDIÇÃO CRÍTICA DO CAPÍTULO SOBRE O NOME, O VERBO E A ORAÇÃO

Critérios da transcrição e tradução:

- 1) Letras maiúsculas iniciais em palavras no meio da frase ou no início dos fólios em razão da mudança dos mesmos serão vertidas para minúscula.
- 2) Letras minúsculas no início dos nomes próprios serão vertidas para maiúsculas.
- 3) As Letras duplicadas em desconformidade com o latim moderno, como “itta” e “notta”, serão suprimidas, restando apenas uma.
- 4) Serão suprimidos, na tradução, os sinais de interrogação (?) das perguntas indiretas, deixando-os apenas nas diretas. Contudo, ainda preservaremos esse detalhe da época na transcrição.
- 5) O duplo traço horizontal (=) usado como aspas, será vertido à forma das aspas modernas.
- 6) Serão colocadas em itálico as passagens sublinhadas do original na transcrição e na tradução, além destas, aquelas que o escriba parece ter se esquecido de sublinhar, bem como os nomes de obras citadas.
- 7) Preservaremos os símbolos numéricos na transcrição, mas na tradução os colocaremos por extenso.
- 8) Reconstituições serão indicadas entre colchetes no texto.
- 9) Indicaremos entre colchetes também a mudança de fólho pela abreviação “f” seguida do número do fólho que contém o texto que se seguirá após a indicação.
- 10) Expressões corrompidas ou não decifradas serão indicadas entre colchetes preenchidos com hífen em conformidade com o número de grafemas conjecturado ou visível no original e ladeados pela *crux desperationis*. No entanto, na tradução usaremos os colchetes preenchidos com reticências.
- 11) Algumas intervenções mais drásticas no processo de tradução visando dar maior inteligibilidade ao texto foram indicadas entre parênteses.
- 12) Tendo em vista o aparato crítico, serão comentadas em notas de rodapé as seguintes informações: nome e data dos autores citados; as justificativas para reconstituições e traduções de maior complexidade; as escritas interlineares e as correções do escriba.

TRANSCRIÇÃO	TRADUÇÃO
[f. 360] Caput 2 De nomine, verbo et oratione Propositio 1^a Quaestio 1^a Quid sit nomen? Respondeo, nomen logice sumptum definire: “vox significativa ad placitum sine tempore, finita ac recta, cuius nulla pars significat separatim”. Ita Aristoteles 1^o perihirmenias, cap. 2^o, Conimbricensis, Fonseca¹⁵⁹; et aliis. Est bona deffinitio. Probo¹⁶⁰; quia constat genere, et differentia; particula enim vox ponitur loco generis: reliquae ponitur¹⁶¹ loco differentiae.	[F. 360] Capítulo Segundo Sobre o nome, o verbo e a oração Proposição primeira Questão primeira O que é o nome? Respondo que o nome, tomado em sentido lógico, é definido como: “voz significativa convencional, sem tempo, determinada¹⁶² e reta, em que nenhuma parte significa separadamente”. Assim o define Aristóteles no primeiro livro do <i>Sobre a interpretação</i>, capítulo segundo, os Conimbricenses¹⁶³, Fonseca¹⁶⁴ e outros. É uma boa definição. Provo: porque consta do gênero e da diferença. De fato, a partícula “voz” é colocada no lugar do gênero; o restante é colocado no lugar da diferença.
Explanatur hoc amplius. Particula vox est locum generis; per eiam enim convenit nomen cum verbo, et oratione, immo et cum vocibus non significativis. Particula <i>significativa</i> rejicit¹⁶⁵ voces non significativas ut biltri et sindapsus, [f. 361] Particula ad placitum rejicit voces naturales significantes, ut singultus¹⁶⁶ infirmorum et voces brutorum.	Explana-se isso amplamente. A partícula <i>voz</i> está no lugar do gênero, por ela, o nome se identifica¹⁶⁷ com o verbo e a oração e, até mesmo, com as vozes não significativas. A partícula <i>significativa</i> rejeita as vozes não significativas como biltri e sindapsus [f. 361]. A partícula <i>convencional</i> rejeita as vozes naturalmente significativas, como os soluços dos enfermos e as vozes dos animais irracionais.
Particula <i>sine tempore</i> rejicit verbum, quod cum tempore significat ut infra videbitur. Particula finita [rejeita] nomen infinitum, ut <i>non homo, non leo</i>. Particula <i>recta</i> rejicit casus obliquas, [qualia sunt omnia]¹⁶⁸ praeter nominativum. Tandem particula	A partícula <i>sem tempo</i> exclui o verbo, que significa com o tempo, como abaixo se verá. A partícula <i>determinada</i> rejeita o nome indeterminado, como <i>não homem</i> e <i>não leão</i>. A partícula <i>reta</i> rejeita os casos oblíquos, os quais são todos, exceto o nominativo. Finalmente a partícula <i>em que nenhuma parte</i>

¹⁵⁹ No original: “Fonseq”, com sinal de correção na cauda da letra “q”. O “s” medial, provavelmente é erro de alteração.

¹⁶⁰ No original: “probet” na terceira pessoa. A declinação não condiz com o contexto, mudamos para “probo”.

¹⁶¹ No original encontra-se a abreviação “püntr” e não “pönr” como antes. Parece tratar-se de um erro redacional.

¹⁶² No original: “finita”, consta também “infinita” e “infinitari”. Não se trata da ideia matemática, mas semântica, no sentido de (i)limitação do significado. Para evitar equívocos, não traduzimos literalmente, escolhemos “(in)determinada” e “se indeterminar”. Neste último caso, usando “se” como partícula apassivadora e o verbo no infinitivo. Excluímos a opção de traduzir como “(in)definido” e “se indefinir”, para não se confundir com o conceito filosófico de “definição”.

¹⁶³ Designação coletiva dos autores do *Comentário* do Colégio Jesuítico de Coimbra a Aristóteles (1592-1606)

¹⁶⁴ Pedro da Fonseca, Jesuíta (1528-1599)

¹⁶⁵ Após essa palavra há um termo rasurado semelhante a “sit”. Provavelmente, trata-se de correção do escriba.

¹⁶⁶ No original: “singralius”. Essa palavra não existe, ao passo que “singultus” consta no comentário ao *De Interpretatione* de Ockham, livro 1, 5: “Sicut singultus infirmorum et gemitus et multae tales voces [...]”

¹⁶⁷ No original consta “convenit”. Uma tradução literal seria “convir”; uma tradução mais etimológica seria “coincide” (*con-venire*). No português, a primeira denota adequação, a segunda apenas simultaneidade. O sentido, aqui, é mais intenso, o de identidade. Daí a preferência por “se identifica”, onde “se” é pronome de reciprocidade.

¹⁶⁸ Embora com aparências gráficas diversas, reconstituímos essa parte com a explanação da mesma partícula “recta” na prop. 2, q. 1, § 2, f. 362.

<i>cuius nulla pars significat separatim</i> rejicit orationem; quae non est nomen, quamvis ex nomen saepe componitur.	<i>significa separadamente</i> rejeita a oração; a qual não é nome, embora a partir do nome frequentemente se compõe.
Ut praedicta capias, nota, dari significare [tempus], significare [conotando] tempus, et significare cum tempore, seu consignificando tempus. Significare tempus competit nominibus, ut <i>dies, mensis, annus</i>, etc; haec enim nomina significant tempus. Significare conotando tempus etiam non est solius verbi, competit enim nominibus, ut <i>prandium, coena</i>, etc; quae nomina significant actiones in tali, vel tali tempore fieri solitas. Significare tandem cum tempore, seu consignificare tempus non competit nomini, sed soli verbo; sole enim verbum significat actionem, ut egredientem in aliqua differentia essentiali temporis praesentis, praeteriti, vel futuri, ut <i>curro, cucurri</i>¹⁶⁹, <i>curram</i>, etc.	Para que entendas o supradito, saiba que se dá: o significar o tempo, o significar conotando o tempo e, o significar com o tempo ou consignificando o tempo. Significar o tempo compete aos nomes, como <i>dias, mês, ano</i>, etc. Estes nomes, de fato, significam o tempo. Significar conotando o tempo também não pertence somente aos verbos, compete aos nomes, como <i>almoço, jantar</i>, etc. Tais nomes significam as ações que são feitas habitualmente neste ou naquele tempo. Finalmente, significar com o tempo, ou consignificar o tempo, não compete aos nomes, mas somente ao verbo. De fato, somente o verbo significa a ação, enquanto procedente¹⁷⁰, em alguma diferença essencial do tempo presente, passado ou futuro, como <i>corro, corri, correrei</i>, etc.
Quaestio 2^a Utrum nomina transcendentia possint infinitari? Nomina transcendentia sit <i>ens, res, aliquid</i>. Ad quaestionem igitur respondent aliqui negative cum patre Rubio, Toletto, Alberto magno, et aliis. Ratio illis est, quia nomine infinitum iuxta Aristotelem debet esse affirmabile tam de entibus veris, quam de fictis; atque hoc nomen infinitum <i>non ens</i> nequitur affirmari de entibus veris, quamvis possit de fictis: ergo nomen transcendens, v.g. <i>ens</i> non potest infinitari. Explicant; quia nomen transcendens infinitatum, seu <i>non ens</i> significaret aliquod ens non conceptum sub ente in tota sua latitudine, de quo esset affirmabile; atque implicat <i>ens</i> non conceptum sub ente in tota sua latitudine, de quo possint affirmari <i>non ens</i>, actualiter daretur †[---]†[-----]†[----]†¹⁷¹: ergo.	Questão segunda Se os nomes transcendentais podem se indeterminarem. Os nomes transcendentais são: <i>ente</i>¹⁷², <i>coisa</i> e <i>algo</i>. A essa questão, portanto, respondem alguns negativamente com o padre Rúbio¹⁷³, Toledo¹⁷⁴, Alberto Magno¹⁷⁵ e outros. O argumento¹⁷⁶ deles é, porque, de acordo com Aristóteles, o nome indeterminado deve ser afirmável tanto sobre os entes verdadeiros, quanto sobre os fictícios. Ora, este nome indeterminado <i>não ente</i> não pode ser afirmado sobre os entes verdadeiros, embora o possa sobre os fictícios. Logo, o nome transcendente, por exemplo “ente”, não pode se indeterminar. Eles explicam que o nome transcendente indeterminado, ou <i>não ente</i>, significaria algum ente não concebido sob o ente em toda a sua extensão sobre a qual seria afirmável. Ora, isso implicaria o ente não concebido sob o ente em toda sua extensão, sobre o qual poderia se afirmar o “não ente”, se daria em ato [...]. Logo¹⁷⁷.

¹⁶⁹ O verbo “corro” (*curro*) no passado seria “cucurri”, mas no original se usa “curri” apenas.

¹⁷⁰ No original: “egredientem” de *egredior* e *egressus*. Literalmente, “algo que sai”, conotando movimento a partir de algo. Traduza, por aproximação, como “procedente”.

¹⁷¹ As expressões são de difícil legibilidade, devido às corrosões, mas não comprometem o sentido do parágrafo.

¹⁷² Traduza “ens” por “ente” e não “ser”, em razão da precisão filosófica e para distinguir da sua forma verbal.

¹⁷³ Antônio Rúbio, Jesuíta (1548-1617)

¹⁷⁴ Francisco de Toledo, Jesuíta (1515-1584).

¹⁷⁵ Alberto Magno, Dominicano (1193-1280)

Contrariam sententiam tenent Suarius Lusitanus, et alii asserunt que nomina transcendentia potest infinitari. Ratio illis est; qui ad [nomen] infinitum sole requiritur, quod [eo] praefigantur negatio, [fl. 362] quae tollat¹⁷⁸ ei [determinatam] significationem, et affirmaretur de omnibus, excepto illo, de quo [negatur]; atqui hoc certe convenit nomini transcendentia infinitato, v.g., <i>non enti</i>; si quidem <i>non ens</i> [affirmatur] de omnibus praeter ens verum: ergo. Quaestio est parvi momenti: haec 2^a sententia est probabilior. [Ideo] ad rationem [contrariam] dici potest, Philosophum, dum asserit nomen infinitum debere affirmari [tam] [de] [entibus] veris, quam de fictis sole loqui de illis nominibus, quae communius infinitari [solent], ut <i>non homo</i>, <i>non lapis</i>, etc; [nec] de omnibus absolute.	Soares Lusitano sustenta a sentença contrária¹⁷⁹ e outros também asseveram que os nomes transcendentais podem se indeterminar. O argumento deles é que o nome indeterminado somente requer que a ele se prefixe uma negação. [fl. 362], a qual remove sua¹⁸⁰ significação determinada e o afirma sobre todos (os entes), exceto aquele que é negado. Ora, isso certamente corresponde¹⁸¹ ao nome transcendente indeterminado, por exemplo, <i>não ente</i>; se, ao menos, o <i>não ente</i> for afirmado sobre todos (os entes), exceto (sobre) o ente verdadeiro. Logo. A questão é de pouca importância. Essa segunda sentença é a mais provável. Por isso, ao argumento contrário, pode ser dito: o Filósofo, quando asseverou que o nome indeterminado deve ser afirmado tanto sobre os entes verdadeiros quanto sobre os fictícios, somente falou daqueles nomes que costumam se indeterminarem mais comumente, como <i>não homem</i>, <i>não pedra</i>, etc. Mas, não falou de todos (os nomes) absolutamente.
Propositio 2^a De verbo Quaestio 1^a Quid sit verbum? Respondeo, verbum dialecticum definiri: “vox significativa ad placitum cum tempore, finita, ac recta cuius nulla pars significat separatim, et eorum, quae de aliqua praedicantur est nota”. Ita Aristoteles 1^o de interpretatione cap. 3^o, quom sequuntur¹⁸² plures auctores. Est bona definitio; quia satis explanat omne definitum, et illum distinguit ab aliis vocibus significativis.	Proposição segunda Sobre o Verbo Questão primeira O que é o Verbo? Respondo que o verbo dialético é definido como: “voz significativa convencional com o tempo, determinada e reta, em que nenhuma parte significa separadamente, e é sinal das coisas que são predicadas de alguma coisa”. Assim o define Aristóteles, no primeiro livro do <i>Sobre a interpretação</i>, capítulo terceiro, já que¹⁸³ (o) seguem muitos autores. A definição é boa; porque suficientemente explana todo o definido e distingue o verbo de outras vozes significativas.
Explanatur. Particula <i>vox significativa ad placitum</i> est locum generis; per illam enim	Explana-se. A partícula <i>voz significativa convencional</i> está no lugar do gênero; por ela, de fato, o verbo se

¹⁷⁶ No original “ratio”, traduzido literalmente por “razão”. Mas, tem sentido ora de argumento; ora de noção essencial de um ente, ora de “motivo” ou “em razão de”. A depender do contexto, traduziremos diferentemente.

¹⁷⁷ Atente-se que há recorrentemente o termo “ergo” (“logo” ou “portanto”) em forma elíptica, subentendendo uma conclusão não expressa que o leitor precisa captar a partir da argumentação precedente.

¹⁷⁸ No manuscrito encontra-se “tolat” com um único “l”.

¹⁷⁹ Soares Lusitano (*Vlyssiponensis*), Jesuíta (1605-1659)

¹⁸⁰ No original: “ei”, no dativo, o que seria “à essa” referindo-se à significação determinada. Parece intraduzível.

¹⁸¹ Traduzi “convenit” não por “se identifica”, como antes, mas por “corresponde ao”, pois, o autor está discutindo a noção de nome indeterminado e diz que a noção desse nome apresentada por Soares corresponde ao que ele seria realmente, no sentido de correspondência entre a definição e a coisa a ser definida.

¹⁸² No original consta “sequuntur”, parece faltar um “u”, seria: “sequuntur”.

¹⁸³ O termo “quom” poderia ser traduzido como “no momento em que” ou “visto que”, de qualquer modo, a palavra indica um certo distanciamento em relação a Aristóteles.

convenit verbum cum nomine; particula cum tempore est differentia verbi a nomine; nomen enim significat sine tempore, verbum [vero] aliquam differentiam temporis consignificat. Particula finita rejicit verba infinita, v.g. <i>non studet, non amat</i>. Particula recta rejicit verba aliqua obliqua, qualia sunt omnia praeter verbum de praesenti; sicut casus obliqui sunt omnes praeter nominativum.	identifica com o nome; a partícula <i>com o tempo</i> é uma diferença do verbo em relação ao nome; o nome, de fato, significa sem o tempo, o verbo, porém, consignifica alguma diferença do tempo. A partícula <i>determinada</i> rejeita os verbos indeterminados, por exemplo, <i>não estuda, não ama</i>. A partícula <i>reta</i> rejeita alguns verbos, os oblíquos, os quais são todos, exceto o verbo no presente: assim como os casos oblíquos (nos nomes) são todos, exceto o nominativo.
Tandem particula, <i>et eorum, quae de aliqua praedicantur est nota</i>, indicant officium verbi, quod est nectere praedicatum cum subiecto: et per hanc particulam rejiciuntur verba aliorum modos, praeter indicativum, in hiis enim verbum neque affirmat, neque negat absolute, ut v. g., quando dico in imperativo: “[fac] hoc” vel in optativo: “utinam amarem”. Ad meliorem tamen verbi notitiam, illius que definitionis explanationem.	Finalmente, a partícula <i>e é sinal das coisas que se predicam de alguma coisa</i> indica a função do verbo, que é conectar o predicado com o sujeito e, por essa partícula, se excluem os verbos dos outros modos, exceto o do modo indicativo. De fato, nesses (outros modos), o verbo nem afirma nem nega absolutamente, como, por exemplo, quando digo no imperativo “Faz isso” ou no optativo: “queria ter amado”. Para um melhor conhecimento do verbo e daquela explanação da definição¹⁸⁴.
Quaeres 1º: ut rejiciantur verba obliqua. [Respondeo] rejici 1º, quia ita voluit Aristoteles in definitione assignata. 2º, quia verbum dialecticum est nexus propositionis [fl. 363] †[----]†¹⁸⁵ ad veritatem, vel falsitatem propositionis; veritas autem, et falsitas semper mensuratur per tempus [praesens] indicativi. Ideo enim haec vera propositio: “Adamus peccavit”; quia aliquando verum fuerit [dicere]: “Adamus peccat”. Similiter ideo est [vera] haec: “Antechristus erit”; quia aliquando [verum] erit dicere: “Antechristus est”. Uno verbo ex sola veritate, aut falsitate [propositionum] de praesenti desumitur veritas, vel falsitas cuiuscumque propositionis.	Perguntas, em primeiro lugar: como são rejeitados os verbos oblíquos? Respondo, primeiro, porque assim quis Aristóteles na definição assinalada. Segundo, porque o verbo dialético é o nexo da proposição [fl. 363], [...] à verdade ou à falsidade da proposição. Ora, a verdade e a falsidade sempre são medidas pelo tempo presente do indicativo. Por isso, esta proposição: “Adão pecou” é verdadeira, porque alguma vez, foi verdadeiro dizer: “Adão peca”. Por motivo semelhante, esta proposição “o Anticristo existirá” é verdadeira, porque alguma vez será verdadeiro dizer: “o Anticristo existe”. A verdade ou a falsidade de quaisquer das proposições deriva somente da verdade ou da falsidade das proposições com um único verbo no presente.
Dices: vera est haec propositio: “tempus fuit”, et tamen eius veritas non mensuratur	Dizes: esta proposição é verdadeira: “o tempo existiu” e, no entanto, a verdade dela não se mede pelo tempo

¹⁸⁴ A explanação estende-se até o início dessa última frase, portanto, um “melhor conhecimento do verbo”, não se refere à última explicação, mas ao que vem logo em seguida. A expressão “daquela” (*illius*) parece se referir à explanação presente no parágrafo anterior, pois a primeira questão interna que se segue é sobre a exclusão dos oblíquos, tratada naquele parágrafo.

¹⁸⁵ A expressão corrompida parece começar com “i”; terminar com “e”; possuir um “o” ou “d” na penúltima letra.

per tempus praesens: ergo. Ostenditur [maiolem]¹⁸⁶; quia nunquam datur tempus praesens; [tempus] [enim] constat pluribus instantium sucessivis, quae non possunt esset simul. Respondetur negando [maiolem]; licet enim nunquam detur tempus praesens sit, dantur tamen distantia: ita ut in quolibet instanti veram sit dicere: “nunc est instans”; ac proinde propositio assignata verificatur ratione instantium successive de praesenti existentium, ei que veritas reducit ad praesens.	presente. Logo. Mostra-se a premissa maior, porque nunca se dá o tempo presente; o tempo, de fato, consta de muitos instantes sucessivos, os quais não podem existir simultaneamente. Se responde negando a premissa maior; mesmo que, de fato, nunca se desse que o tempo presente existisse; dá-se¹⁸⁷, porém, uma distância. (Daí que) assim como em qualquer instante é verdadeiro dizer “agora é um instante”; do mesmo modo, a proposição assinalada (“o tempo existiu”), se torna verdadeira em razão dos instantes sucessivamente existentes no presente; e (assim), essa verdade, (“o tempo existiu”), é reduzida ao presente.
Quaeres 2º: Quid sit significare cum tempore, prout est differentia [verbi] ab nomine? Responsio eius quaesiti patet ex dictis supra propositione 1ª, quaestione 1ª, § ut praedicta; est enim consignificare tempus, seu significare actionem ut egredientem in aliqua differentia temporis praesentis, praeteriti, vel futuri, ut <i>curro</i>, <i>cucurri</i>¹⁸⁸, <i>curram</i>. Vide dicta loco citato, ne eia hic iterum repetamus.	Perguntas, em segundo lugar: o que é significar com o tempo na medida que isso é a diferença do verbo em relação ao nome? A resposta desse questionamento se manifesta a partir do que foi dito acima na proposição primeira, questão primeira, parágrafo (iniciado com os dizeres): para que entendas o supradito. De fato, trata-se de consignificar o tempo ou significar a ação, enquanto procedente, em alguma diferença do tempo, presente, passado ou futuro, como <i>corro</i>, <i>corri</i>, <i>correrei</i>. Veja as coisas ditas no lugar citado, não repetiremos elas aqui novamente.
Quaeres 3º: Utrum participia sit verba? Ratio dubitandi est; quia participia videntur significare cum tempore vel praesentis, ut amans, vel praeterito, ut amatus, vel futuro, ut amaturus. Respondeo tamen [non] esset verba, [quia] [si] significant cum tempore non est ratione sui, sed ratione verbi sub illi: [unde] amans idem est, ac <i>sum</i>, <i>es</i>, vel <i>est</i> amans: amatus idem est, ac [fui]¹⁸⁹, <i>fuisti</i>, vel <i>fuit</i> amatus, sed aplicari potest verbis adiectivis, quae sunt omnia propter verbum <i>sum</i>, <i>es</i>, [est]¹⁹⁰, si nolis rationem verbi illis concedere, ita ut <i>curro</i>, idem sit, ac <i>sum currens</i>.	Perguntas, em terceiro lugar: se os participios são verbos. A razão da dúvida é porque os participios parecem significar com o tempo: ou presente, como <i>amante</i>; ou pretérito, como <i>amado</i>; ou futuro, como <i>amável</i>. Respondo, porém, que não são verbos, porque se significam com o tempo, não é por sua própria razão, mas em razão do verbo sob eles. Daí que <i>amante</i> é o mesmo que <i>sou</i>, <i>és</i> ou <i>é amante</i>; por sua vez, <i>amado</i> é o mesmo que <i>fui</i>, <i>foste</i> ou <i>foi amado</i>. Mas, pode-se aplicar isso aos verbos adjectivos, que são todos por causa do verbo <i>sou</i>, <i>és</i> e <i>é</i>, caso não queiras conceder à eles a noção do verbo, assim como <i>corro</i> é o mesmo que <i>sou corredor</i>.
Hic inquiri solet: utrum verbum possit	Aqui, costuma ser inquirido: se o verbo pode se

¹⁸⁶ A abreviação “M” que conjecturamos tratar-se de “maiolem”, como aparece logo abaixo, aqui apresenta letras finais diferentes, visualmente “o” e “s”. Suprimos ambas por conjecturarmos que se trata de erro redacional.

¹⁸⁷ O verbo está originalmente no plural, mas “distantia” está no singular. Alteramos, pois parece ser erro redacional.

¹⁸⁸ No original consta “currit”, com a letra “t” rasurada. Há ainda as letras iniciais faltantes “cu”, que foram colocadas acima da palavra, aparentemente como tentativa de correção.

¹⁸⁹ No original encontra-se “fuit” na terceira pessoa, trata-se de erro do escriba que adicionou o “t”.

¹⁹⁰ No original: “fui”, mas pela enumeração, vemos que menciona o verbo na primeira pessoa do presente (*sum*), em seguida, na segunda do presente (*es*) e, enfim, em vez de colocá-lo na terceira do presente (*est*), o colocou na primeira pessoa do passado (*fui*). Alteramos, pois parece ser erro redacional.

infinitari in propositione? Negant aliqui, [affirmantibus] aliis. [Omnis] conciliari possunt, si dicamus cum patre Arriaga non esset in more verba infinitare; [f. 364] in rigore tamen infinitari potest. Ratio utriusque est; quia in haec propositione: “Petrus non currit”, potest negari sola verbi significatio, non verum eius nexus, in quo casum infinitatur verbum “curro”, et propositio facit hunc [sensus]: “Petrus est non currens”: ac de facto [non] ita solemus tales propositiones intelligere, sed in sensu mere negativo, ita ut [aliquotiens?] ¹⁹¹ propositio facit hunc sensum: “Petrus non est currens”, ubi negatur nexus, et non infinitatur verbum [curro]	indeterminar na proposição. Negam alguns, afirmam outros. Todos podem se conciliar, se dissermos com o padre Arriaga, que, no costume, não acontece dos verbos se indeterminarem [f. 364]: a rigor, porém, podem se indeterminar. A razão de ambas as coisas é porque nesta proposição: “Pedro não corre”, pode se negar somente a significação do verbo, não, porém, o seu nexo. Neste caso se indetermina o verbo “corro” e a proposição faz este sentido: “Pedro é não-corredor”. Mas, na prática, não é assim que frequentemente entendemos tais proposições, mas em seu sentido meramente negativo, assim como, em várias vezes, a proposição faz este sentido: “Pedro não é corredor”, onde nega-se o nexo e não se indetermina o verbo “corro”.
Propositio 3^a De oratione Quaestio unica Quid, et quotuplex sit oratio? Quoad primam tituli partem respondetur, orationem definiri cum Aristoteles, de interpretatione, cap. 4^o: “vox significativa ad placitum cuius aliqua pars significat separatim”. Amplectenda est haec definitio. 1^o; quia est Aristotelis. 2^o; quia satis explanat naturam orationis. 3^o; quia traditur per genus, et differentiam, comprehendit que omnes orationes tam perfectas, quam imperfectas.	Proposição terceira Sobre a oração Questão única O que é a oração e quantas são as orações? Quanto à primeira parte do título (da questão), é respondido que a oração define-se com Aristóteles, no <i>Sobre a Interpretação</i>, capítulo quarto: “voz significativa convencional em que alguma parte significa separadamente”. Se abraça essa definição. Primeiro porque é de Aristóteles. Segundo porque suficientemente explana a natureza da oração. Terceiro porque é transmitida pelo gênero e pelas diferenças, compreendendo todas as orações, tanto as perfeitas quanto as imperfeitas.
Explanatur. Particula [vox] <i>significativa ad placitum</i>, ponitur loco generis; per eiam enim convenit oratio cum nomine, et verbo, quae etiam sunt voces significativae ad placitum. Caeterae particulae cuius aliqua pars significat separatim ponitur ¹⁹² loco differentiae, et distinguit orationem a nomine, et verbo, quorum partes separatim nihil significant. Dicitur <i>cuius aliqua pars</i>, et non <i>cuius omnes partes</i>; quia satis est ad distinguendam orationem a verbo, et nomine, quod aliqua pars significet separatim, cum nulla pars nominis, aut verbo, significet, ratione sui.	Explana-se. A partícula <i>voz significativa convencional</i> se coloca no lugar do gênero; por ela, de fato, se identifica a oração com o nome e com o verbo, os quais também são vozes significativas convencionais. As outras partículas <i>em que alguma parte significa separadamente</i>, colocam-se no lugar da diferença, e distingue a oração do nome e do verbo, cujas partes separadamente nada significam. Se diz <i>em que algumas partes</i> e não <i>em que todas as partes</i>, porque é suficiente para distinguir a oração do verbo e do nome que alguma parte signifique separadamente, visto que nenhuma parte do nome ou do verbo significa por sua própria razão.

¹⁹¹ Expressão corrompida parcialmente e iniciada em “aliqu” seguido de “r”, “a” ou “n” com letra “t” ou “d” medial ou final. É possível que seja “aliquotiens”, mas não é certo.

¹⁹² Novamente, consta aqui “puntr”.

Arguitur tamen pro pluribus [recentiorum]¹⁹³ oratio non est vox, sed sunt plures voces: ergo, [malo] dicitur in illius definitione, quod sit [vox]. Distinguo antecedens: non est vox simplex, complexa¹⁹⁴, nego antecedens, et consequentiam. Igitur oratio dicitur vox in singulari, et non plures [voces] in plurali ut denotetur voces orationis debere esset cohaerentes; sicut argumentatio [enim] [ab] ipsismet adversariis dicitur: “oratio in qua unum ex alio infertur”. Cum tamen [certum] [sit] [argumentationem]¹⁹⁵ non esset unam, sed plures orationes.	Argumenta-se, porém, que, para muitos autores recentes, a oração não é uma voz, mas consiste em muitas vozes, portanto, foi dito erroneamente nessa definição, que seja uma voz. Distingo a antecedente: não é uma voz simples, mas complexa. Nego a antecedente e a consequência. Portanto a oração se diz voz no singular e não muitas vozes no plural, como denota o fato de que as vozes da oração devem ser coerentes, assim como a argumentação, que pelo que dizem os próprios adversários, é a “oração na qual um é inferido a partir do outro”, ainda que, certamente, a argumentação não seja uma oração, mas muitas.
[fl. 365] Ex his colligitur 1º, has voces <i>Petrus lapis</i> non constituere orationem [nec] similiter [istis] tu amavere [nos]¹⁹⁶ [fuistis]; nulla enim in illis [datur] cohaerentia grammaticalis, ideo [que] non sunt vox, sed [compendius?] vocom. Colligitur 2º, orationes esset has voces [filius?]¹⁹⁷ petri [homo] albus, et aliae similiter; eo [quod?] †[----]† habeant cohaerentiam grammaticalem; ratione cuius dicuntur una vox, non tamen simplex, sed [composita]. Colligitur [3º], has voces Marcus Tulio Cicero nec esset terminum complexum, nec veram orationem †[-----]† simplicem conceptum, et ad eiusdem Ciceronem significande obtenitur. [Colligitur 4º]¹⁹⁸, [terminum mixtum]¹⁹⁹ ex cathegorematico et sincathegorematico ut	[f. 365] A partir disso colhe-se, em primeiro lugar, que estas vozes <i>Pedro pedra</i> não constituem uma oração, nem semelhantemente estas: <i>tu amarão, nos fostes</i>; nelas nenhuma coerência gramatical se daria, por isso que elas não constituem uma voz, mas uma coleção de vozes. Colhe-se, em segundo lugar, que são orações essas vozes <i>filho de Pedro, homem branco</i> e outras semelhantemente, pelo fato que [...] possuem a coerência gramatical; por cuja razão se dizem uma voz, embora não simples, mas complexa. Colhe-se, em terceiro lugar, que estas vozes <i>Marco Túlio Cícero</i>, nem constituem um termo complexo, nem uma verdadeira oração, [...] (mas) um simples conceito, e se obtem para significar o mesmo Cícero. Colhe-se, em quarto lugar, que o termo misto de categoremático e sincategoremático, como <i>nenhum</i>, semelhantemente aos outros, são equivalentes à oração, este equivale à <i>nenhum homem</i>.

¹⁹³ Em outros fólhos consta para essa palavra a abreviação “RR” em maiúsculas, aqui é “Rr”.

¹⁹⁴ Há acima desta palavra e abaixo de “voces” na linha de cima, uma palavra interlinear de difícil legibilidade, pode tratar-se de tentativa de correção, no entanto, a falta não prejudica o sentido do texto. Pode ser transposição da tinta.

¹⁹⁵ Partes corrompidas, mas pelo contexto e alguns contornos visualizáveis, foi possível reconstituir.

¹⁹⁶ Há acima dessa palavra e abaixo de “Colligitur 1º”, letras interlineares, talvez, sinal de correção, mas não há prejuízo no entendimento do texto, pode ser mera transposição de tinta.

¹⁹⁷ Parte corrompida, só resta a cauda de um possível “q” inicial, mas também essa mesma cauda aparece em algumas letras “f” mediais, aparentemente um “u” medial e certamente um “s” final. Assim, cremos ser “fius”, uma possível abreviação de “filius”.

¹⁹⁸ Está desbotado, mas se entrevê algo das outras grafias de “Colligitr” e igualmente a enumeração “4º”. A reconstrução é certa, pois o autor concluiu a sua observação anterior e agora trata dos termos mistos.

¹⁹⁹ Embora corrompido, em fólho anterior (f. 353) se explica o termo misto de categoremático e sincategoremático, exemplificado com “nenhum” (*nemo*), portanto, é certo que aqui se refere justamente ao termo misto.

<i>nemo</i>, similiter que alii, esset aequivalenter oratione, [id] [idem] [valet]²⁰⁰, ac nullus homo.	
Coligitur tandem ad orationem non requeri, quod affirmaret vel negaret, licet hoc non regunt ipsi, sed sufficere quod illius partes significarent per modum simplicem dictionum; quod videtur insinuasse Aristoteles, dum addidit definitioni supra assinatae: ut dictio, sed non affirmatio, vel negatio.	Colhe-se, finalmente, que para a oração não se requer que afirme ou negue, embora isto não lhe repugne, mas é suficiente que suas partes signifiquem por um modo de dicção simples, o que parece insinuar Aristóteles que adicionou à definição acima assinalada: “como dicção, mas não afirmação ou negação”.
Quoad secundam tituli partem breviter dico, orationem dividi in verbalem, et non verbalem: 1^a est illa, quae constant verbo: 2^a quae illo caret. Dividitur iterum inter perfecta, et in imperfectam: 1^a est illa, quae facit [sensus] perfectum ut “Petrus est homo audi petre²⁰¹. 2^a est quae sensum perfectum non gignit, ut si dicas, “si ego venirem”. Oratio perfecta subdividitur in enunciativam, et non enunciativam: 1^a recurrit cum propositione de qua infra: 2^a est quae neque affirmat, neque negat, ut “quomodo vales²⁰², mi Petre”: “scribe, Paule”. De hac orationis specie nihil amplius cum proprie ad Logicam non pertineat.	Quanto à segunda parte do título (da questão), digo brevemente. A oração se divide em verbal e não verbal: a primeira destas, é a que consta de verbo; a segunda, a que dele carece. Divide-se novamente entre perfeita e imperfeita: a primeira é aquela que faz um sentido perfeito, como “Pedro é homem”, “ouça Pedro”; a segunda é aquela que o sentido perfeito não é engendrado, como se disseses: “se eu vier”. A oração perfeita se subdivide em enunciativa e não enunciativa: a primeira ocorre com a proposição da qual abaixo trataremos; a segunda é aquela que nem afirma nem nega, como “como vais, meu Pedro?”; “escreve, Paulo”. Sobre esta espécie de oração nada amplamente trato, visto que propriamente não pertence à Lógica.

²⁰⁰ É visível o “i” no início e a base de um possível “d”, as últimas letras são “alet”. É possível pensar em “id [equiv]alet” ou “id [idem] valet”. Quando explica o termo misto, se diz “est ille, qui virtualiter, et equivalenter est simul cathegorematicus, et sincathegorematicus: v.g. nemo, qui idem valet, ac nullus homo” (cf. f. 353)

²⁰¹ Consta, após “petre”, as grafias de “uttta” ou “~~uttt~~ta”. Não conseguimos identificar qual seria a palavra. É possível que tenha sido rasurada, denotando arrependimento do escriba.

²⁰² No original parece constar “vates”, no entanto, isso é o plural de “vate” (advinho). Parece ter havido um erro, portanto, seria “vales”, como em “ut vales” (como vais?) que se encaixa melhor no contexto.

ANEXO B - LISTA DE DIFERENÇAS PALEOGRÁFICAS

- A letra **a** e a letra **o** minúsculas são difíceis de distinguir
- A terminação **ae** minúscula, onde **e** é letra inclusiva, pode parecer um **d** cursivo atual com haste superior encurvada ou um **o** cursivo moderno.
- **b** minúsculo pode ter o bojo inferior tão estreito que parece **l**
- O **c** minúsculo pode parecer aberto, semelhante ao **l** minúsculo da caligrafia de forma atual
- A letra **d** minúscula inicial na abreviação de “differentia” assemelha-se ao **V** maiúsculo atual.
- O **e** minúsculo pode ter o bojo superior tão estreito que semelha-se ao **c** no manuscrito
- A letra **e** pode apresentar variações, parecendo o número **9** virado para direita
- O **h** minúsculo assemelha-se ao **E** cursivo maiúsculo atual, como um **3** virado para direita.
- A terminação **tr** minúscula possui ligadura e assemelha-se ao **H** maiúsculo de forma atual
- A letra **s** minúscula pode parecer o **l** minúsculo do próprio manuscrito e o **l** da caligrafia de forma atual
- O **r** minúsculo pode parecer o **v** minúsculo atual na caligrafia de forma ou ainda certas variações do **s** no próprio manuscrito.
- O **P** como inicial maiúscula pode parecer um **B** maiúsculo atual com ambos os bojos levemente separados.
- O **r** minúsculo final pode parecer o **s** cursivo atual
- O **R** como inicial maiúscula pode parecer o **Z** maiúsculo da caligrafia atual de forma
- O **s** final minúsculo parece o nosso **j** minúsculo sem pontuação.
- O **o** minúsculo pode parecer o nosso **s** cursivo minúsculo
- O **o** minúsculo, devido o traço horizontal sobre o seu bojo no cursivo, é bastante semelhante a terminação **ae** do próprio manuscrito
- O **o** apresenta variações, numa delas, pode parecer um **d** cursivo atual, com haste prolongada para a direita. Note-se que o **d** do manuscrito é prolongado para a esquerda.
- O **T** com inicial maiúscula assemelha-se a um **V** maiúsculo de forma moderno.
- O **F** maiúsculo inicial no manuscrito parece o **V** atual maiúsculo com um pequeno traço horizontal e assemelha-se ao **T** maiúsculo inicial do manuscrito.

ANEXO C - QUADRO DE COMPARAÇÃO ENTRE A ANOTAÇÃO E A
ASSINATURA

Anotação:

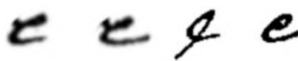
Fr. Gaspar da Madre de D^s

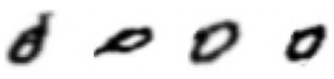
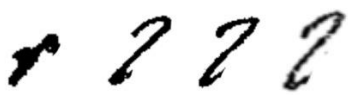
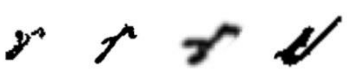
Assinatura:

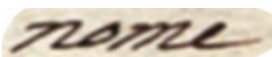
Fr. Gaspar da Madre de D^s.

ANEXO D - QUADRO COMPARATIVO DE CALIGRAFIAS

Maiúsculas iniciais	Philosophia Platonica (1748)	Memórias para a História da Capitania de S. Vicente (1786)	Assinatura (1766-1768)
A			
C			
D			
F			
H			
L			
M			
N			
P			
R			
Minúsculas			
a (inicial)			
a (medial)			

a (final)			
b (medial)			
c (initial)			
c (medial)			
d (initial)			
d (medial)			
e (initial)			
e (medial)			
e (final)			
f (initial)			
f (medial)			
g (initial)			
g (medial)			
i (medial)			

l (medial)			
m (initial)			
m (medial)			
m (final)			
n (initial)			
n (medial)			
o (medial)			
o (final)			
p (initial)			
p (medial)			
q (initial)			
q (medial)			
r (initial)			
r (medial)			
r (final)			

s (inicial)			
s (medial)			
s (final)			
t (inicial)			
t (medial)			
u (medial)			
v (medial)			
Morfemas			
Lusit-	Lusit.	Lusitania	
			
Nom-	Nomen	nome	
			
Divid-	dividi	dividio	
		