

Manuel de Góis e a ética conimbricense

Prof. Dr. Joaquim Domingues
(Instituto de Filosofia Luso-brasileira – Lisboa – Portugal)
montariol@netcabo.pt

Resumo: Dos oito tomos do Curso do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus, o dedicado às questões morais organiza-se em nove disputas acerca da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, cuja obra servia de referência para o curso filosófico. Sem embargo da autoridade reconhecida ao filósofo grego, o redator, Manuel de Góis, recorre aos Padres e Doutores da Igreja, aos autores antigos, medievais e contemporâneos, bem como aos argumentos da razão e da experiência para justificar as teses que defende. A superior qualidade do tratado, de feição escolástica, mas de informação renascentista, granjeou-lhe ampla difusão internacional, com cerca de dezesseis edições entre 1593 e 1631.

Palavras-chave: moral; teses; disputas.

1. Considerações iniciais

Começando por congratular-me pelo ensejo de participar nesta reflexão acerca da ética no pensamento português e brasileiro, tenho de lamentar as circunstâncias a que devo o gosto de voltar ao convívio de quem se esforça por elevar o conceito da comunidade lusíada ao plano das afinidades espirituais. Convicto de que a revisão do pretérito tem a virtude de nos ajudar a encontrar uma senda mais autônoma e autêntica, mais conforme às tendências que nos são próprias, aceitei ocupar o lugar deixado vago por razões de calendário de quem aqui deveria estar. Com efeito, o título que figura no programa e adotei como se meu fosse, estava adrede talhado para um especialista, como o Prof. Dr. Mário Santiago de Carvalho, de cujos trabalhos, nem seria preciso dizê-lo, tirei o proveito que está ao alcance de um amador, interessado, sim, mas incompetente para o substituir.

Na verdade, mal se entenderia que no programa deste colóquio faltasse a ocasião para refletir acerca do que é, reconhecidamente, um dos momentos mais notáveis da especulação lusa, com repercussão não só na Europa, mas também nas Américas e na Ásia (basta referir que o primeiro colégio da Companhia de Jesus no Brasil, o de Todos os Santos, fora criado em 1566 e o de Goa lhe era anterior). Compreender-se-á, porém, que, desprovido da erudição requerida para uma abordagem analítica da obra e do tema, me veja na contingência de alinhar algumas reflexões de caráter mais sintético, para o que solicito, por isso, a mais benevolente atenção. Afinal, a busca de resposta para os problemas, tanto deve à minuciosa ponderação dos pormenores, como às linhas gerais de interpretação, num exercício de natureza hipotético-dedutiva comum às diferentes áreas

do saber demonstrável.

Acresce que, para além de não dominar as sutilezas das disputas escolásticas, me não é familiar o latim escolar de há quatrocentos anos, pelo que estou grato a António Alberto Banha de Andrade (1915-1982), que traduziu, prefaciou e anotou o tomo atinente à ética do Curso do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus, em 1957, com mais de meio século de antecedência sobre a tradução seguinte, a do tratado *Da Alma*, publicada no ano passado, com introdução, apêndices e bibliografia do Prof. Mário Santiago de Carvalho. Como se o interdito pombalino sobre o aristotelismo e a Companhia de Jesus, dois séculos passados, mantivesse ainda os seus efeitos nefastos e houvesse talvez que atender às recriminações dos que acham os portugueses demasiado ensimesmados, obcecados com suas glórias e mazelas, distraídos do que realmente importa...

Se, apesar das confessadas limitações pessoais, ao conferir pelo latim a tradução de António Alberto de Andrade – trabalhador incansável, a quem presto homenagem pela muita informação que carregou, ajudando a desfazer equívocos vários da nossa história cultural –, tive por mais de uma vez a tentação de o corrigir, não posso estranhar que, passados tantos anos, tivesse vindo recentemente a lume nova versão, ainda que parcial, da obra [*Tratado da Felicidade. Disputa III do Comentário aos Livros das Éticas de Aristóteles a Nicómaco (Lisboa, 1593)*], introdução e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, nova tradução do original latino e notas de Filipa Medeiros, Lisboa, 2009], razão acrescida para evitar as questões cuja tecnicidade está ao alcance apenas de quem domine todo o contexto em que se insere o livro que há de servir de tema central desta intervenção. Posto o que nos fica, ainda assim, farto campo de reflexão, tanto mais que, em termos cronológicos, à ética dos Conimbricenses nem sequer cabe o primeiro capítulo de uma visão de conjunto da evolução do tema entre nós.

2. O livro de Manuel de Góis

A meu ver, a lição mais forte, fecunda e – porque não dizê-lo? – atual, a colher da sua leitura consigna-se na noção de tradição, por sinal tão maltratada que se justifica começar por tentar resgatá-la das deformações que a têm refugado do vocabulário filosófico. Tradição, na verdade, significa transmissão, o que se diz de boca a ouvido, na feliz expressão de Álvaro Ribeiro, para quem o movimento era a noção filosófica essencial, de acordo com a categoria aristotélica da finalidade, da causa final ou, nos sugestivos termos de António Quadros, da teleonomia. Não se trata, pois, de transmitir uma solução antecipada, mas antes uma senha a decifrar, uma consigna a realizar, uma tarefa a cumprir; como resulta do exemplo clássico da escola de Atenas, em que, de

Sócrates a Platão e deste a Aristóteles, Teofrasto e quantos mais se lhes seguiram, até Proclo e Plotino, a essencial continuidade tanto comporta desenvolvimentos como variantes e aprofundamentos. De sorte que de balde tentaríamos, hoje, dispensar uns para entender os outros, visto como o legado original, por via dessa cadeia tradicional, ao transmitir-se, transformou-se, revelando possibilidades que de outro modo permaneceriam ainda ignotas.

Tomar Aristóteles, num contexto cristão, como autor de referência para a formação dos futuros universitários, que é como quem diz, daqueles que haveriam de desempenhar as funções mais altas do ministério eclesiástico, da ordem jurídica ou da arte médica, significou reconhecer que a história da salvação se integra numa ampla tradição, a que importa religar o movimento do homem que aspira à verdadeira catolicidade. Ora, como se constata da leitura do Curso, a ambição de constituir uma verdadeira enciclopédia do saber foi levada ao ponto de remeter até para o hermetismo egípcio, no fito de integrar na *filosofia cristã* todas as sementes da verdade, fosse qual fosse a sua origem. Fácil era então, como hoje, apontar os erros, reais ou supostos, a que nenhum esforço construtivo, por muito sério que seja, escapa; contudo, o posterior triunfo da modernidade não vale de argumento contra o sistema de valores por ela sacrificado, de matriz medieval, a que os Portugueses se mantinham então fiéis, como, aliás, a generalidade dos europeus. Se quase dois séculos de descobrimentos e expansão por todos os continentes e povos assim o faziam crer, o êxito do Curso, com cerca de meio século de indisputada vigência – como se infere das edições que António Alberto de Andrade identifica, saídas em Lyon, Veneza, Colônia, Paris, etc. –, confirmou-o sem margem para dúvida.

Dito por outras palavras, se a razão, iluminada pela fé, constituía o critério sobre que se edificou a Cristandade medieval, a esclarecida racionalidade do autor do *Órganon* oferecia o melhor ponto de partida para a sistematização do saber que a doutrina revelada havia de coroar, na fase da máxima projeção desse pensamento. Acresce que o realismo do autor dos livros da *Física*, da *Geração e Corrupção* e da *Alma*, era de molde a convir, melhor do que qualquer outra filosofia, a um povo de índole pragmática, para quem a experiência, na mais ampla acepção, constituía a primeira fonte do conhecimento e das artes. É certo que a renovada relação com a cultura greco-latina, por via do Humanismo, favorecia o recurso aos textos clássicos, quer sob a forma de comentário, como foi de regra entre os Conimbricenses – com tal acerto que ainda no século XX as traduções francesas de Jean Tricot tomavam alguns deles como referência –, quer de autoridade exemplar, como no caso especial do livro em apreço, redigido sob a forma de disputas em torno da *Ética a Nicômaco*.

Com efeito, o critério da autoridade vigorava então nas mais prestigiadas universidades europeias, que, como é sabido, recusariam as teses de Descartes, como tinham ignorado os argumentos compilados em 1581 por Francisco Sanches, no provocatório libelo intitulado *Quod Nihil Scitur*. Se as Sagradas Escrituras eram consideradas indiscutíveis, a lista dos autores e obras a que habitualmente se recorria nos diferentes domínios do saber, era relativamente extensa, no entanto. Daí que o argumento da autoridade tivesse de ser temperado com os da experiência e da razoabilidade, já que os pareceres de Aristóteles e Platão, Cícero e Santo Agostinho, Sêneca e Dionísio Areopagita, São Tomás de Aquino e Duns Escoto, para apenas mencionar alguns dos que figuram nas páginas acerca da ética, sendo por vezes discordantes ou mesmo contraditórios, não dispensavam o recurso a outras instâncias de decisão.

Acontecia assim que, embora as escolas da Companhia de Jesus tivessem eleito, como autores de referência, Aristóteles para o curso de filosofia e São Tomás de Aquino para o de teologia, não raro eles fossem preteridos e adotadas outras soluções, cuja doutrina parecia mais conforme à razão ou à experiência. Na sexta disputa, acerca das paixões, por exemplo, Manuel de Góis opta por Aristóteles contra Tomás, na defesa da superioridade do apetite concupiscível sobre o irascível, ainda que sem fazer perder de todo a face ao santo filósofo (*Curso Conimbricense. I – P.^e Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, Lisboa, 1957, p. 182-183); mas já na terceira, acerca da felicidade, discorda do filósofo grego, defendendo que a felicidade consiste no ato e não no hábito da alma, pois “não parece que se possa negar que o acto em absoluto excede o hábito, ao menos nos seres naturais”; acrescentando que “não é deste lugar estabelecer o que se deve pensar dos sobrenaturais” (p. 120-121; p. 38 da nova tradução). Prestante, pois, como bordão, o Estagirita não aparece nunca isolado; já que ao redigir “umas tantas disputas em que reuníssemos, com ordem e em suma, algumas das melhores questões que foram tratadas dispersamente por Aristóteles”, o intento era o de ser útil “aos que se dedicam à carreira das boas artes” (p. 58-59); como quem diz, o de pôr o amor da verdade acima do apreço pelo mestre.

Destinado a escolares, cumpria ao Curso transmitir saber atualizado, seguro, estribado nas melhores e mais provadas fontes, sem curar das novidades sujeitas ainda às controvérsias, que não raro as desacreditam; tanto mais que um dos problemas a resolver era o de evitar a prolixidade, que, excedendo o tempo letivo disponível, motivava as queixas dos docentes. Se as opções quanto à razoabilidade das doutrinas sempre podem ser discutidas, há que atender aos parâmetros históricos e culturais em que se integram, sem cair no anacronismo de julgar o passado como se fosse presente. Ora, ao contrário do que amiúde se repete e como este caso ilustra, nem a razão e a fé conflitaram

por norma na nossa cultura, pelo menos até à segunda metade do século XVIII, nem a razão foi humilhada como serva, antes aparecendo por via de regra como propedêutica da fé e prevenção contra os desvarios, mesmo nos autores de feição mística, como o P.^e Manuel Bernardes, Frei Agostinho da Cruz ou Frei António das Chagas.

Pena é que alguns anacronismos se tivessem insinuado no tão bem documentado como pouco compreensivo ensaio de J. S. da Silva Dias sobre “O cânone filosófico conimbricense (1592-1606)” (*Cultura. História e Filosofia*, vol. 4, Lisboa, 1985, p. 257-370). Não satisfeito com o tom depreciativo que lhe imprime desde a primeira linha, o acadêmico não perde lance em que não sublinhe qualquer real ou imaginária debilidade do Curso, chegando a notar que não se refira ali o nome de um autor cuja obra só seria publicada posteriormente, mas cuja fama era anterior (nota 178)! O mesmo se diga de orientações divergentes ou de movimentos em fase incipiente ainda, como era o método experimental (p. 299 e ss.), nos moldes em que se foi definindo ao longo do século XVII, na sequência da matematização da física por Galileu (1564-1642), que o Santo Ofício condenaria em 1616 e 1633!

O tópico sugere uma outra reflexão, relativa à autoria do livro em análise, como à dos restantes tomos do Curso do Colégio Conimbricense, questão de alcance para avaliar a sua importância no contexto da época, mas também na evolução do pensamento português. Começado a publicar no último decênio do século XVI, ele teve, no entanto, uma prolongada gênese, que remonta a 1555, ano em que foi entregue à Companhia de Jesus a responsabilidade pelo Colégio das Artes de Coimbra, e ao projeto, pouco depois lançado, da redação de um texto para o uso comum de todas as casas onde lecionavam os jesuítas. Até se chegar à versão impressa, diversos foram os padres encarregados da tarefa e vários os manuscritos que, de quadriênio em quadriênio, registraram as lições proferidas em Coimbra e Évora, um dos quais terá servido, a certa altura, de referência comum.

Como adverte Pinharanda Gomes (*Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 2004, p. 83-87), não se deve subestimar o fato de os oito tomos do Curso, ao invés de outros escritos de professores da Companhia publicados pela mesma altura, não só aparecerem desprovidos da menção de uma autoria individualizada, mas ostentarem com destaque a natureza colegial do Curso. É de notar mesmo que nenhum dos célebres padres jesuítas que então lecionaram em Portugal, cujas obras foram publicadas sob o seu nome e que reivindicaram a originalidade pessoal, como Pedro da Fonseca, Luís de Molina e Francisco Suárez, interveio diretamente na redação. De modo que, sem embargo do mérito que deve reconhecer-se aos efetivos autores dos textos e, em particular, ao P.^e

Manuel de Góis, o Curso Conimbricense vale, antes de mais, pela autoria colegial; a qual, satisfazendo o intento que lhe esteve na origem – o de ser útil a quem quisesse aprender e não o de dar nome fosse a quem fosse –, constitui decerto uma das razões do seu êxito, muito para além do exercício letivo dos redatores e dos umbrais da respectiva escola.

A propósito das vicissitudes por que passou a realização do projeto, opina Pinharanda Gomes que “Pedro da Fonseca queria que o curso fosse de portugueses” (*Os Conimbricenses*, Lisboa, 1992, p. 48). Fosse ou não essa a intenção, o certo é que António Alberto de Andrade, que frequentou a obra com a assiduidade que se pode imaginar, afirma que “o texto está geralmente pensado em português, com a expressão paralela na língua latina do Renascimento”. Por isso o traduziu à letra, sempre que “o pensamento era claro e cogitado em português, apesar de trasladado em latim” (p. CXI).

Somos assim colocados de chofre perante o problema da relação entre o pensamento e a linguagem ou, em termos mais circunscritos, do carácter próprio do pensamento que flui na nossa língua, cujos termos e articulações configuram uma razão de tal modo versátil que raro nos sentimos estrangeiros em parte alguma. E vêm-nos à mente outros sucessos de algum modo equiparáveis, como o das *Súmulas Lógicas* de Pedro Hispano, da *Gramática Latina* do P.^e Manuel Álvares, do *Curso Filosófico e Teológico* de Frei João de São Tomás ou mesmo de alguns escritos do P.^e Teodoro de Almeida e de Silvestre Pinheiro Ferreira. Se, apesar da ausência de uma ativa política de promoção dos nossos valores, foi patente a universalidade dessas obras, é de presumir que a sua virtude resida naquela constante do carácter qualificada por Jaime Cortesão como humanismo universalista, de que o Brasil é porventura o mais vivo padrão.

Digno de nota é, aliás, que a primeira expressão sistemática cimeira da nossa filosofia tenha ocorrido – conforme a célebre metáfora de Hegel acerca da ave de Minerva, cujo voo se ergue ao anoitecer –, quando a nacionalidade, após o desastre de Alcácer Quibir e a desastrosa anexação militar pelo duque de Alba, mergulhada nas trevas, caíra em dormência. A sugestão encontrei-a em Mário Santiago de Carvalho, quando explica que o aristotelismo do Curso, mais do que a fidelidade à doutrina do mestre ateniense, “persegue uma construção sistemática para a qual o Estagirita serve de suporte” (*Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, 2010, p. 35-36). O que condiz às observações de Pinharanda Gomes, acerca da teologia dos Conimbricenses, na qual “Tomás foi aceite e seguido, mas ainda em liberdade”, bem como do Curso, propriamente dito, que “foi a única vez em que se conseguiu, na condição portuguesa, um órganon sistemático de todas as ciências, em conformidade com as determinações da Filosofia” (*Os Conimbricenses*, p. 107).

O que nos encaminha para a questão, levantada pelo Dr. António Braz Teixeira, na sequência de uma observação de José Gaos acerca da *Philosophia Libera*, de Isaac Cardoso, quanto ao ecletismo característico da nossa filosofia. Por sinal, Pinharanda Gomes afirma explicitamente: “Na situação temporal do ecletismo moderno, não raro nos atemos ao século XVII, todavia, o primeiro modelo de ecletismo acha-se no Curso Conimbricense” (*Ibidem*, p. 122). O que vejo confirmado por Silva Dias (designadamente a p. 292 e ss.) e por Santiago de Carvalho, ao notar, a propósito da definição de filosofia (no Proêmio ao comentário da *Física*), “a combinação de origens míticas com origens mais históricas, num tom enciclopédico, ainda sensível à revivescência patrística e apostólica [...], e que reforça eventuais afinidades sob a presunção da unidade da verdade” (obra citada, p. 143).

Se o problema ultrapassa o domínio da ética, não deixa de lhe interessar diretamente. Assim, embora na exposição preliminar de Banha de Andrade me pareça excedente a síntese da questão desde os Gregos, já o sumário do que entre nós se pensou a propósito permite detectar algumas sugestivas linhas de continuidade, que importaria apurar, designadamente sob esta perspectiva. Acontece, porém, que, se estão ao alcance de qualquer um os elementos de erudição adequados a discorrer sobre o pensamento grego, alemão ou francês, escasseiam os atinentes ao nosso, não obstante o muito que se avançou nos decênios mais recentes.

O tema justificaria um colóquio, tal o alcance do que está em causa, afinal a totalidade da nossa especulação e não só a de cariz estritamente filosófico. É que o livro sobre a ética aponta, talvez melhor do que qualquer outro tratado do Curso Conimbricense, para uma atitude de abertura e generosidade intelectual que desmente a lenda cujo paradigma será, talvez, ainda, a famigerada *Origem infecta da relaxação da moral dos denominados jesuítas: Manifesto dolo, com que a deduziram da Ethica, e da Metafysica de Aristóteles: E obstinação, com que, ao favor dos sofismas da sua Lógica, a sustentaram em comum prejuízo: Fazendo prevalecer as impiedades daquele Filosofo, falto de todo o conhecimento de Deus, e da vida futura, e eterna, Contra a Escritura, contra a Moral estabelecida pelos Livros dos Officios de S. Ambrosio, pelos trinta e cinco Livros dos Moraes de S. Gregorio Magno, pelos Santos Padres, e pelas Homilias de todos os Doutores Sagrados, que constituíram os Promptuarios da Moral Christã, enquanto a não corrompêram aquelles malignos artificios com lamentavel estrago das consciencias dos Fieis*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica. Anno 1771. Título mais eloquente do que quaisquer palavras minhas acerca do que seja a parcialidade sectária.

Concedo que no céu da nossa especulação nem sempre brilhou o justo equilíbrio, a

magnanimidade e a abertura espiritual, mas os exemplos apontam para que ele foi sobretudo empanado pelas contendas doutrinárias entre congregações vinculadas de origem a orientações mais ou menos estritas. Em contrapartida, quanto mais se identificou com os nossos valores, mais equânime se mostrou; como acontece, por exemplo, com a antropologia implícita no Curso, da qual resulta a admirável doutrina de que “apenas se denominem acções humanas as que o homem tem no seu livre domínio”. Porquanto, entende Manuel de Góis, que “não é porque delibere que a vontade se chama livre ou deliberada (a deliberação pertence mais ao intelecto do que à vontade), mas porque segue a precedente deliberação do intelecto. Isto faz com que se diga que parte da vontade livre a acção que é produzida ou imperada pela vontade que segue a deliberação do intelecto” (*Curso Conimbricense*, pp. 138-139).

O justo equilíbrio entre o intelecto e a vontade, com a prevalência do primeiro, é um dos aspectos do realismo antropológico dos Conimbricenses que, identificando, embora, o sumo Bem com Deus, último fim do movimento universal, atende às diferentes dimensões do composto humano, graduadas desde o nível físico ao metafísico. E se, por razões de ordem teológica, professa a distinção entre a alma e o corpo, no entanto distingue naquela o que, a outra luz, chamaríamos os planos anímico e espiritual. Distinções formais que, apesar de estranhas para o leitor de hoje, correspondem às exigências didáticas de uma visão global, fortemente travada, que aduna a antropologia à cosmologia e à teologia.

Começa Manuel de Góis por estabelecer que “o fim da ciência moral é ensinar o modo de viver honestamente, instruir na probidade dos costumes e levar ao feliz estado da vida” (*Curso Conimbricense*, p. 58-61). Conforme explica Santiago de Carvalho, o tratado define como objeto da ética “o Homem enquanto é um sujeito de ação livre (*libere agit*), enquanto se pode aperfeiçoar na prática do bem (*bonis moribus excoli*), conseguindo assim a felicidade própria do ser humano (*humanumque felicitatem obtinere*), i. e., sob a perspectiva da sua tríplice variedade disciplinar, ética, econômica e política (obra citada, p. 123-124). Assim, a distinção entre as dimensões pessoal, familiar e política da eticidade, atende à condição social do homem, de molde a evitar o individualismo, seja ele entendido como subordinação dos valores comuns aos interesses singulares, seja mesmo numa visão egoísta da salvação.

Apesar de distintas, entre a filosofia e a teologia não existe solução de continuidade, já que o natural se mantém aberto ao sobrenatural. Numa síntese feliz, o tratadista pode por isso sustentar que “o sumo bem do homem é tal que não se atinge senão por meio da razão, que no homem mantém o melhor lugar” (*Curso Conimbricense*, p. 106-107). Assim, embora a *alma separada*,

conforme o apêndice ao tratado *Da Alma*, seja subsistente e espiritual, pelo que a atividade do pensamento em si não depende de um órgão corpóreo, enquanto ligada ao inteligível físico, enquanto encarnada – na condição de *razão animada*, para usar a expressão de Álvaro Ribeiro –, mantém-se dependente das condições fisiológicas, comuns aos animais ou seres animados (*Psicologia e Ética no curso jesuíta conimbricense*, p. 174-176).

A realista conciliação entre o natural e o sobrenatural, a razão e a fé, numa atitude que em vez de sacrificar a ação à reflexão, aposta num saber de intenção pragmática, de feição gradualista, avesso às dicotomias irreduzíveis, buscando a mediação entre os extremos – mais do que dos Conimbricenses, são traços característicos da nossa idiosincrasia. Na verdade, desde os tratados morais de S. Martinho de Dume aos textos da geração de Avis e à literatura moral dos séculos XVI e XVII, a nota dominante é a da essencial continuidade, sintomática de um pensamento amadurecido. Sem homogeneidade étnica, nem fronteiras naturais definidas, a unidade dos portugueses ao longo de séculos, num percurso cuja coerência, até ao século XVIII, não tem paralelo noutra povo europeu, só se explica pela unidade “moral” da ação em prol de uma finalidade que transcende os limites naturais e humanos.

Os conimbricenses, como vimos, não ignoram nem subestimam a importância da dimensão política do homem e, em consequência, do papel que aí cabe aos bens materiais, à honra e mesmo à formosura, enquanto orna a virtude (p. 118-119). Mas porque entendem que, em última instância, tudo depende da pessoa e enquanto se dirigem aos adolescentes em formação, dispensam-se de ir mais além, como cumpriria a um comentário sobre a *Política* aristotélica. Ainda assim, deixam uma advertência capital e decisiva ao argumentar que “por mais que o Príncipe queira que os súbditos façam quaisquer cousas, mesmo que se conheça a sua vontade, essa vontade não tem força de lei nem os cidadãos são obrigados a cumpri-la, a não ser que a seguir venha aquela ordem que se faz por meio do intelecto” (*Curso Conimbricense*, p. 262-263), doutrina assaz desconforme ao absolutismo do século XVIII.

Sem embargo da sua feição epocal, o essencial do pensamento dos Conimbricenses conserva, pois, uma flagrante atualidade, pelo que bem valeria a pena libertá-lo de algumas marcas do tempo, que mais confundem do que esclarecem o leitor de hoje. Foi o que tentou um homem hoje quase esquecido, cuja dissertação de doutoramento, apresentada em 1923 à Universidade de Coimbra, se intitula *A Tese Escolástica do Composto Humano*. Apesar de não citar autores nossos, nas aliás sumárias abonações de textos escolásticos, Manuel Serras Pereira sustentou que a ciência contemporânea, como a melhor filosofia, qual a de Henrique Bergson, que bem conhecia e

apreciava, apontavam para uma antropologia conforme à do Curso Conimbricense, em que as dimensões física e biológica se articulam às psíquica e espiritual, como partes de um todo coerente. Assim, o doutor conimbricense do século XX, do mesmo passo que justificava os seus predecessores, lançava uma ponte que, sem o saber, os liga à antropologia de Álvaro Ribeiro, onde pontifica de novo a noção de composto humano, posta em causa desde os alvares da modernidade pelas formas várias do dualismo e do monismo.

Ciente das limitações do caminho que tenho seguido, peço no entanto licença para acrescentar ainda algumas linhas, a propósito de uma questão que julgo capital para interpretar o legado filosófico, não apenas dos Conimbricenses, mas em geral da nossa tradição filosófica, quer a vertida nos termos rigorosos, ainda que por vezes demasiado formais, da escolástica, quer a de feição mais corrente, como a dos prosadores de Avis ou dos moralistas dos séculos XVI e XVII, por exemplo. O ponto tem a ver diretamente com o “mestre daqueles que sabem”, no dizer de Dante, o qual, apesar de desterrado por quem quis travar a renovação da nossa filosofia na segunda metade do século XVIII, continuou a marcar presença entre nós. Com efeito, a tendência para compartimentar o saber, como tudo o mais, que aliás se não entende fora da relação com o todo onde se integra, tendeu a estabelecer fronteiras que o tempo vai abatendo, não sem resistências várias.

Por isso me pareceu que devia ser aqui lembrado, pois estamos no Brasil, o contributo, a meu ver precioso, dado por um brasileiro, para a correta interpretação do pensamento de Aristóteles. Refiro-me a Olavo de Carvalho, cujo livro *Aristóteles em Nova Perspectiva. Introdução à teoria dos quatro discursos* (Rio de Janeiro, 1996), mal se compreenderia que deixasse passar em claro nesta reflexão acerca da presença do aristotelismo na vida mental portuguesa. Sem cuidar das polémicas estranhas ao ponto que aqui interessa, cinjo-me à síntese com que ele apresenta a sua tese: “a ideia de que, na filosofia de Aristóteles, a Poética, a Retórica, a Dialética e a Lógica (Analítica), fundadas em princípios comuns, formam uma ciência única” (p. 22).

Porque julgo convincente a argumentação de Olavo de Carvalho, aceito também o seu corolário de que entre as diferentes formas do saber humano, desde o consignado no discurso artístico, que visa apenas à verosimilhança, recorrendo à imaginação e à metáfora, até ao patenteado no discurso científico, cujos enunciados se demonstram como necessários, não há realmente incompatibilidade ou radical diferença, mas antes gradual aproximação da verdade. Ideia que, se não repugna à epistemologia contemporânea, tem repercussões especulativas que ultrapassam o aristotelismo em acepção estrita, sendo aplicável às tradições filosóficas aparentadas, como a

“aventura de fidelidade a Aristóteles” que, segundo Álvaro Ribeiro, caracteriza o caso português. Por mor da brevidade, registrarei apenas que, assim sendo, como penso, a ética do Curso Conimbricense há de ser lida, não apenas no contexto filosófico para que diretamente remete, mas na convergência dos demais discursos que com ele correm na transição do nosso século XVI para o XVII, bem como nos que discorrem antes e depois.

Na verdade, chega a ser absurdo que a expressão filosófica de um povo que mantinha diálogo com todas as culturas e se assumia como o mediador entre a Europa e o resto do mundo, possa ser reduzida a mero reflexo de alheias querelas, a expressão reativa contra o reformismo protestante, a eco de quem, afinal, nos seguia com interesse as pisadas, ainda que para nos contrariar. Lembro que, desde o Brasil a Goa e do Cabo da Boa Esperança ao Japão, soava então com eloquência a língua de Camões, contemporâneo dos mestres Conimbricenses e, por isso, não menos alto representante, ainda que noutra modalidade discursiva, do mesmo pensamento essencial. Esse é que nos cumpre estudar principalmente, na certeza de serem muito mais fortes as correspondências entre o modo como ele se exprimiu na épica e na lírica, por um lado, e na escolástica, por outro, sem esquecer as demais formas do todo cultural luso, do que com os sistemas de valores com os quais nunca nos identificamos até hoje.

Se foi de caso pensado que aqui trouxe o livro de Olavo de Carvalho, devo ao acaso das leituras ter-me entretanto saltado aos olhos um texto de Maria Zambrano, escrito em 1937, quando a meditação sobre a tragédia que dilacerava o seu país a levou a propugnar uma “reforma do entendimento espanhol”, capaz de resolver o fracasso resultante da incapacidade para responder, no século XVI, ao desafio levantado pelo desvio da Reforma. Entendendo ela ter chegado a hora de dar realidade ao que, novelescamente, permanecia virtual na criação do Quixote, concluía: “A Reforma espanhola era mais profunda que a realizada por Descartes e Galileu, que a realizada pela Europa; tinha de fazer-se no sangue e, pelo sangue, na vida. Mas o sangue também pode fazer-se universal” (*Los Intelectuales en el Drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, 1998, p. 164).

Estava ela a pensar no homem real, feito de carne e osso, animado pelo sangue, ao qual os novos tempos preferiram uma abstração civil, naturalista ou numerável, perante a qual o homem espanhol encontrou refúgio na ficção adrede criada por Miguel de Cervantes. Ao que eu observaria, se porventura tivesse modo de me fazer ouvir, que mais alta fora ainda a nossa Reforma, que se reviu, não na ficção novelesca, mas na epopeia que, em vez de feitos mentirosos, cantou os sucessos reais, de quem foi além do que pode a força humana. Mais alta, porque apontada ao alto, mas também mais funda, pois não recuou em misturar o sangue, numa atitude tão singular que até um

sociólogo de formação anglo-saxônica, como Gilberto Freyre, reconheceu a sua feição demiúrgica.

3. Considerações finais

A esta luz é que julgo deverem ser lidas as disputas que Manuel de Góis redigiu sobre a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, pois esse constitui o real contexto em que surgiu o Curso do Colégio Conimbricense, se bem que integrado num movimento mais geral, para cujos antecedentes, consequentes e concomitantes há que ter presentes os contributos deste colóquio. A dimensão da tarefa ultrapassa decerto as minhas forças, mas ainda assim julgo dever registrar os principais tópicos que retive. Não sendo uso pôr à discussão um projeto de conclusões (procedimento mais adequado a outro tipo de assembleias), nada obsta a que exprima as minhas, ainda que a título de inventário, para futura consideração.

A primeira das quais é a de que a orientação eminentemente racional imprimida pelos Conimbricenses ao seu Curso e, em particular, ao tratado ético constitui afinal uma tônica geral que, com as compreensíveis variantes, se encontra na generalidade dos autores estudados. E se é certo que a noção de racionalidade, longe de ser uniforme, evoluiu de modo significativo, pode dizer-se, no entanto, que até à segunda metade do século XIX, com o aparecimento do positivismo e do monismo, manteve coerentemente as questões éticas incólumes à tentação de lhe aplicar o racionalismo de modelo físico-matemático, não obstante a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, do judeu português de Amesterdão Bento de Espinosa. Aliás, a presença do protestantismo foi tão irrelevante entre nós que mal se justificaria disputar a propósito com luteranos, calvinistas ou anglicanos, se bem que não deva passar em silêncio a polémica sustentada por D. Jerônimo Osório, eminente prelado e humanista de projeção europeia, amplamente documentada nos três volumes do notável estudo *Humanismo e Controvérsia Religiosa. Lusitanos e Anglicanos* (Lisboa, 2006), de António Guimarães Pinto, a quem devemos também a tradução quase integral da obra do bispo de Silves.

Nessa linha se há de entender a afirmação da prioridade da razão sobre os afetos e a vontade, que tem decerto a ver com o caráter assaz moderado que o misticismo revestiu entre nós e o pendor pragmático imprimido à busca do saber, em conformidade à inspiração aristotélica. Na verdade, a noção duma racionalidade iluminada pela fé teria logicamente de preferir o modelo filológico ou trivial (da gramática, retórica e dialética), do autor do *Órganon*, ao matemático (da aritmética e geometria), do autor do *Fédon*, que tende a silenciar a razão em nome do inefável. Sendo certo que, visto a matematização do saber não dispensar a lógica, sempre aquele conceito da razão se mostrará

mais amplo e universal, suscetível de integrar os particulares discursos científicos, como ficou patente desde o *Curso do Colégio Conimbricense* até à *Recreação Filosófica*.

Nesta perspectiva se integra o teor eclético de boa parte da nossa especulação, avessa a radicalismos ou parcialidades, que significam por via de regra uma visão redutora da realidade. De modo que se afigura bem compreensível o favorável acolhimento do ecletismo francês pelos filósofos brasileiros, em busca de uma inspiração que, sem rupturas de maior, permitisse renovar o pensamento próprio, após a reforma pombalina dos estudos, que quase estiolara de todo a reflexão na nossa língua. É nessa fase de transição, entre o fim da escolástica, decretado pelo poder político, e o aparecimento de novas formas de pensamento, a partir da segunda metade do século XIX, que surgem as duas importantes sínteses filosóficas, de projeção europeia e americana, elaboradas pelo Padre Teodoro de Almeida e por Silvestre Pinheiro Ferreira, cujo êxito se deve em boa parte a terem-se mantido fiéis, embora noutro contexto, às características antecedentes da nossa especulação.

Terá sido a partir daí que, sem embargo dos paralelismos assinalados, mais divergiram as orientações dominantes num e no outro lado do Atlântico, até porque, no caso português pelo menos, o essencial da reflexão filosófica (que de modo algum se restringiu aos autores lembrados neste colóquio) correu à margem das instituições de cultura e de ensino, quando não em polémica com elas. Daí por certo o tardo e por vezes reticente retomar do diálogo luso-brasileiro, como se não devesse ter prioridade sobre qualquer outro, já que gerado no âmbito da mesma língua e tradição. Saúdo, por isso, os sinais da tomada de consciência de que, em vez de entrepostos dos saberes importados, as instituições de ensino, ciência e cultura devem ser os postos avançados do culto e da afirmação dos valores próprios, e da sua inserção no movimento universal.

Aliás, julgo ter chegado o tempo de reconhecer que não há razão suficiente para tomar como termo de comparação dos acertos ou desacertos da nossa evolução mental, o quadro compósito e a meu ver incongruente de um conjunto de obras, personalidades e movimentos destacados do seu efetivo contexto, como se houvesse perfeita sintonia e continuidade entre os desenvolvimentos das culturas francesa, anglo-saxónica, italiana, germânica e russa. Se algum paralelo valeria a pena tentar seria, antes, com as de língua castelhana, nossas vizinhas, tanto na Europa como nas Américas. Ou quiçá entre o modo como cada um destes dois mundos de língua portuguesa e castelhana, por um lado, e cada um dos outros, por seu turno, enfrentaram os sucessivos desafios que ao longo da milenar história se lhes têm deparado. O modelo de um contra todos, que vingou no incerto clima mental do século XIX – como se fosse razoável contrapor a nossa evolução,

pretensamente fracassada, à de todo o resto do mundo, felizmente bem sucedida –, para além de anacrônico, é manifestamente improficuo.

Referências:

PINHARANDA GOMES, J. *Dicionário de Filosofia português*. Lisboa. 2004.

_____. *Os conimbricenses*. Lisboa, 1992.

CARVALHO, Mário Santiago de. *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*. Lisboa, 2010.

CARVALHO, Olavo de. *Aristóteles em nova perspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos*. Rio de Janeiro, 1996.

GÓIS, Manuel de. *Tratado da Felicidade. Disputa III do Comentário aos Livros das Éticas de Aristóteles a Nicômaco*. Trad. Antônio Alberto de Andrade. Lisboa, 1593.

ZAMBRANO, Maria. *Los intelectuales en el drama de Espanã y escritos de la guerra civil*. Madrid, 1998.

Manuel de Gois and Ethics Coimbra

Abstract: Of the eight volumes of the Course of the College of Coimbra Society of Jesus, the organization dedicated to moral issues in disputes about nine of the Nicomachean Ethics, Aristotle, whose work served as a reference to the ongoing philosophical. Notwithstanding the authority accorded to the Greek philosopher, the writer, Manuel de Gois, appeals to the Fathers and Doctors of the Church, the ancient authors, medieval and contemporary, as well as the arguments of reason and experience to justify the thesis that he defends. The superior quality of the treaty, scholastic feature, but information Renaissance, gained him wide international circulation, with about sixteen editions between 1593 and 1631.

Keywords: moral; theses; disputes.

Data de registro: 20/05/2011

Data de aceite: 13/07/2011