



RESEARCH ARTICLE

O que significa “comentar” em Filosofia na época do Humanismo português?

Mário Santiago de Carvalho

Universidade de Coimbra, Portugal
<https://orcid.org/0000-0002-8257-9962>

ABSTRACT

Sticking to the sixteenth-century Portuguese case, the present article aims at two goals: to contribute to characterize the philosophical commentary, and to propose a new interpretative model of the well-known “Coimbra Course”. Putting forward the possibility of an evolution in Pedro da Fonseca’s mental path regarding the place of logic and metaphysics and interpreting its implication in characterizing the object here at stake (the philosophical commentary), the article considers two typologies, one genetic (Góis/Couto), the other analytical-resolutive (Fonseca), which can be sustained by the fact that Fonseca and Manuel de Góis diverge from each other on how to conceive the beginning of philosophy, metaphysics for the former, physics for the latter.

ARTICLE HISTORY

Received 26/07/2025
Accepted 18/12/2025

KEYWORDS

Philosophy; Commentary,
Physics; Metaphysics; Pedro da
Fonseca; Coimbra Course.

Introdução

No âmbito de uma área filosófica apostada em entrecruzar geografia e filosofia¹ é forçoso reconhecer-se que ainda está por traçar o mapa da receção e repercussão da escola jesuíta de Coimbra na escolástica europeia (reformada e católica). A tarefa não é determinante para um ensaio que procurará responder à pergunta formulada no título, mas merece a pena situar esse objeto mais geral — o da existência de uma eventual “escola de Coimbra” em filosofia² — chamando a atenção dos mais desprevenidos, primeiro, para o trabalho pioneiro de Étienne Gilson, no princípio do século XX, sobre a filosofia conimbricense em

¹ Carvalho (2021).

² Carvalho (2023).

* **CONTACT** Mário Santiago de Carvalho Email: carvalhomario07@gmail.com

geral e seu influxo em Descartes³. Depois, e porque o trabalho de Gilson ainda aguarda émulo à altura, para se reconhecer que as palavras breves de Heidegger redigidas para o curso de Marburgo no verão de 1927⁴, a respeito da metafísica de Pedro da Fonseca, quiçá para se redimir do silêncio de *Ser e Tempo*, estão longe de ser suficientes. Quem se depara com o enviesamento heideggeriano, deve ter presente como a história e a geografia da filosofia exige a minúcia que o presente artigo procura respeitar. Sensível a este método, um erudito da craveira de Jesús Iturrioz contabilizava um número impressionante de citações de Fonseca por Francisco Suárez, 114 para ser exato⁵. Ademais, tudo indica que a narrativa histórico-geográfica se reconfigurará paulatinamente⁶. Na verdade, trinta e quatro anos antes de Suárez ter publicado (1597) a sua momentosa sistematização metafísica, as conhecidas *Disputas Metafísicas* (doravante: DM), Fonseca dá ao prelo (1564) as *Instituições Dialéticas* (doravante: ID), sobre o *Organon*. Pouco depois, em 1571, o jesuíta português encontra-se no Vale do Rosal trabalhado afincadamente no projeto que irá culminar com a publicação dos seus *Comentários à Metafísica de Aristóteles* (doravante: CMA) em quatro tomos (1577, 1589, 1604, 1612). No ínterim, também os oito volumes do conhecido *Curso Filosófico Jesuíta do Colégio de Jesus* (doravante: CC) iam sendo preparados para publicação. Graças à congregação de esforços de figuras como Manuel de Góis, Sebastião do Couto, Baltasar Álvares e Cosme de Magalhães⁷, isso decorrerá entre 1592 e 1606. Ainda com o propósito de evitar o enviesamento heideggeriano, convém recordar o conhecimento que do CC tiveram dois tão importantes filósofos modernos, de orientação assaz distinta, Descartes e Hume — ambos como alunos dos Jesuítas. O pensador francês explicitamente (Descartes, 1640), o inglês, inevitavelmente⁸, mas até já se conseguiu entrever o jovem Karl Marx estudando as páginas do CC, em Jena⁹. Temporalmente, esses dois monumentos editoriais e comentarísticos coimbrões — CMA e CC — têm uma história mais entretecida do que autónoma.

Importa regressar, pois, à época de Quinhentos, ao ambiente lusitano e àqueles protagonistas cuja impressionante atividade de comentadores lhes deu inequívoca expansão. Onze anos antes da publicação da obra do então internacionalmente célebre Aquiles Estaço, *Catullus cum Commentario* (Estaço, 1566), encontra-se Fonseca a ensinar no Colégio de Jesus (1555/1561) e, a acreditarmos nos títulos que ambos, Estaço e Fonseca, deram ao prelo, tudo indica que cada um deles, na sua própria área, naturalmente, fazia o seu trabalho seguindo um género literário, por ambos denominado “comentário”.

³ Gilson (1913).

⁴ Heidegger (1975, pp. 112).

⁵ Iturrioz (1949, p. 61).

⁶ Guidi & Carvalho (2023).

⁷ Carvalho (2018).

⁸ Ayer (1980, p. 3).

⁹ Carvalho (2020^a).

Comentar já não era, na época, um trabalho original, embora a metodologia deste género literário variasse muito, como teremos oportunidade de ver. A atividade comentarística provinha da época helenística (recordo Alexandre de Afrodísias), tivera uma disseminação particular na Idade Média (recordo Averróis), recrudesce na época do Humanismo e continuará até aos nossos dias. Enquanto género filosófico e por oposição ao modo anglo-saxónico, o “comentário” pode, ainda hoje, servir para caracterizar o modo de filosofar continental, conquanto estas duas distintas geodesignações sejam aqui utilizadas de maneira lata.

Regressando ao nosso tempo, para um paralelo e uma perspetiva mais atilada, não posso deixar de evidenciar dois casos. Assaz distintos entre si, ambos comprovam a valia e prevalência do método do comentário. Em primeiro lugar, o caso do filólogo J.R.R. Tolkien que em 2015 nos deu a ler, pela editora HarperCollins de Londres, *Beowulf: a translation and commentary, together with Sellic spell*, um comentário textual de mais de 200 páginas sobre o herói escandinavo que chacina o dragão “snuffling in baffled rage and injured greed when he discovers the theft of the cup” (fungando de raiva desconcertada e ganância ferida quando descobre o roubo da taça); lembro, depois, o filósofo Johnathan Barnes, que em 2003, pela Oxford University Press, nos presenteou com *Porphyry. Introduction, translated with a commentary*, um trabalho ainda na multissecular senda de tantos outros mais sobre a *Isagoge*, tradição em que, sublinho, a filosofia de Coimbra se insere com mérito e, julgo, destaque assinalável. É compensador perceber-se que ainda no século XXI se publicam e vendem comentários que conseguem ultrapassar os 140 caracteres do Twitter e se aproximam dos modelos literários do Portugal de Quinhentos também.

1. O comentário como repristinação do texto primitivo

Tal como aconteceu com o filólogo e autor do *Senhor dos Anéis*, ou com o professor oxoniano comentador de Porfírio, uma particularidade deste género literário, também na fase do Humanismo, residia no facto de o ensino filosófico se vir confrontando com “a soberania de um texto primitivo”, expressão com que Michel Foucault designou o texto que funda e recompensa este tipo de trabalho¹⁰. Seja o “texto primitivo” de Aristóteles, desde o século XIII, em filosofia; sejam as *Sentenças* de Pedro Lombardo, ou depois a *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, graças à intervenção dos dominicanos Francisco de Vitória em Salamanca e Martinho de Ledesma em Coimbra, no século XVI, em teologia... seja o texto de Porfírio, numa austera classe de Oxford em pleno século XX, tal como o havia sido na Universidade de Lisboa, nos Colégios de Coimbra, ou em Roma, por Boécio. No caso particular das escolas jesuítas europeias, o método de comentar começara por ser inevitavelmente condicionado por uma específica metodologia didática, já sistematizada

¹⁰ Foucault (1968, pp. 51, 61, 65).

em relação à sua fase primitiva¹¹ e também contextualizada¹². Uma recorrente expressão latina — *in nostris commentariis* — que se pode ler num dos interventores no CC, Manuel de Góis, deixa transparecer bem que um tal método era uma atividade de equipa, pelo menos partilhada entre Évora e Coimbra, eventualmente Sanfins. Mais longinquamente determinada pela herança da revolução cultural dos *studia humanitatis*¹³, essa atividade adequava-se, pelo menos em parte, ao denominado *modus parisiensis*¹⁴. Transbordando do multissecular e consagrado trabalho manuscrito comentarístico, “os nossos comentários” tiveram, em Coimbra e Lisboa, a fortuna de conhecer a revolução de Gutenberg (*typographorum opera*). Associada ao crescimento da Companhia, tal faceta explica o sucesso editorial e a expansão geocultural das ID, do CMA, das DM e do CC. Fora do âmbito jesuíta, comentar era também uma atividade que se intersetava com a discussão em torno da ordem dos cursos¹⁵, história que, evidentemente, deve ir muito para além do tempo de Descartes¹⁶.

Apesar desta situação, impressivamente desenhada, são patentes algumas diferenças entre o tipo de trabalho levado a cabo nas ID, no CMA, tal como também no CC, e sobretudo nas DM, mesmo sabendo que este último não seria o que foi sem o CMA¹⁷. Em rigor, encontramos perante quatro modos possíveis de dividir, seccionar e ou habitar o “texto primitivo” de Aristóteles (e de Porfírio), textos que são, evidentemente, alheios ao que aqui chamarei o “genotexto” e o “fenotexto” jesuítas. Afigura-se-nos que esta distinção ou designação (Kristeva, 1969), longe de ser ociosa, é imprescindível para se chegar a uma inovadora apreciação do significado do comentário, ao menos no respeitante às suas diferentes expressões coimbrãs, CC, ID e CMA.

Comecemos pelo óbvio estado da questão, que irá ser progressivamente estilhaçado. Compreendendo a totalidade do *corpus* que aqui interessa, eis, primeiro, as quatro modalidades comentarísticas nas suas também quatro possíveis subdivisões:

QUADRO 1

1	ID	8 livros, divididos em capítulos
2	DM	54 disputas divididas em secções (<i>sectiones</i>)
3	CMA	12 livros e respetivos capítulos (de Aristóteles), cada um destes com as respetivas explicações (<i>explicationes</i>), por sua vez divididos em questões (<i>quaestiones</i>), subdivididas em secções, etc.

¹¹ Nelles (2007).

¹² Poncela González (2011).

¹³ Pereira (2012).

¹⁴ Codina-Mir (2000).

¹⁵ Schmutz (2012, pp. 249-53).

¹⁶ Thorndyke (1951).

¹⁷ Iturrioz (1949); Martins (1991).

4	CC	26 títulos c/ 3 tipologias distintas: CCa: comentários na linha de CMA (os volumes maiores de CC) CCb: “disputatio”, como DM + CC/Ethica CCc: “tractatus/tractatio” (Cosme de Magalhães e Baltasar Álvares, apêndices a CC)
---	----	--

Contextualizemos este quádruplo comentarístico começando pelo texto mais antigo, as ID. Confrontado com a educação filosófica do seu tempo, Fonseca exara o seu primeiro discurso do método (*docendi ratio*) nas ID. A ele voltará posteriormente no *Índice Filosófico* (doravante: IF), publicado (1589), como pródromo aos cinco primeiros livros do segundo tomo do seu “opus magnum”, os CMA, não obstante o facto de IF não ter qualquer afinidade com o género do comentário, como é óbvio.

Tudo indica que o confronto com a situação filosófica do seu tempo resulta de um diagnóstico do próprio Fonseca — ensinava-se a filosofia, afirma, recorrendo a resumos, glosas e questões (*summulis ac quaestionibus*). Consequentemente, ele visa superar o alegado facilitismo da época mediante uma aposta no regresso ao “texto primitivo” original (*veluti in cunabilis*), como escreve em 1564 (ID, p. 8). Uma vez que Fonseca teria dificuldade em retroceder até aos anos em que Inácio de Moraes escrevera os *Dialectica Rudimenta* (1535/36) — aquele não teria ingressado nos inacianos quando, denunciando a algarviada escolástica (*gottica stibiligine*), Moraes encerrava a sua carreira de professor em Guimarães¹⁸ — pode alvitrar-se que, ao esboçar o seu diagnóstico, o nosso jesuíta podia ter sob a mira, outros possíveis títulos coevos. Por exemplo, a *Logica Aristotelis ab eruditissimis hominibus conversa* (1549), uma iniciativa editorial resultante da colaboração entre Guillaume Guérente, Firmino Durio, Joachim Périon e Nicolau Grouchy; ou talvez mesmo o estilo que se plasmará no *Methodus* (1566) de Francisco de Cristo — professor conhecido como tendo sido o primeiro a propor o método das “postilas” no ensino de teologia em Portugal e que havia estudado nos eremitas de Santo Agostinho em Évora. Sabemos, igualmente, que Fonseca também não apreciava o ensino da Faculdade de Teologia de Coimbra e tinha reservas quanto aos mestres bordaleses do Colégio Real. Fosse como fosse, mesmo os quatro manuscritos de lógica que conhecemos com data anterior a 1564 — de Frei Amador Pedro (BGUC 2209), de André Cardoso (BGUC 2226), e dos inacianos Luís Álvares (BGUC 2206) e Luis de Molina (BPME 118-1-6) — mostram perfis não alinhados com as ID de Fonseca, o mesmo sucedendo com o texto quase contemporâneo (1565) de Melchior Lobato, *In Vniversam Aristotelis Logicam*¹⁹.

A verdade é que se viviam tempos de ampla discussão sobre o método. Levada tal discussão a cabo, por vezes, com alguma singularidade, dela resultaram variegadas

¹⁸ Dias (1969, p. 481).

¹⁹ Stegmüller (1959, pp. 277-8).

propostas, inclusive no próprio âmbito da Companhia de Jesus, que tinha ainda em laboratório a sua *magna charta*, depois conhecida como *Ratio Studiorum*. Num outro nível, mas ainda no capítulo da lógica e sendo um testemunho mais desse tempo de incertezas, Sebastião do Couto, discípulo e secretário de Fonseca, dava eco da existência de uma “grande querela sobre o objeto da dialética, dividindo especialistas professores de artes” (*in re magna est doctorum hominum querela de nonnullis artium professoribus*). Em concreto, e antes de Kant, mas após Boécio de Dácia, Couto dava conta da existência de um “conflito de faculdades” em Coimbra, quiçá vigente também em Évora. Na versão de Couto, os retóricos opunham-se aos dialéticos, estes aos filósofos naturais e nem os filósofos concordavam com a posição dos teólogos. Semelhantes dificuldades e discussões eram decerto suscitadas pela experiência e pela exigência do próprio percurso docente que dentro em breve seria quase imperativo para cada padre da Companhia: aprender e ensinar em artes, depois em filosofia, culminando a experiência do magistério passando pela teologia. Momento significativo neste percurso, de um ponto de vista epistemológico, podia residir no possível trauma em que consistia a passagem das ciências da linguagem (*de sermone*) às ciências reais (*reales*), mais ou menos coincidente com a passagem do ciclo das humanidades ao da filosofia. As primeiras dividiam-se em gramática, retórica (incluindo história e poética) e dialética, mas esta última, a porta real de entrada na filosofia, será objeto, quer do CC, quer das ID. Ainda segundo Couto, a gramática ensinava a falar respeitando os preceitos e corrigindo o uso da língua (*praecepta emendate loquendi*); a retórica treinava para falar bem se possível levando o público à comoção (*dicendi ornate et apposite ad movendos effectus*); a dialética, finalmente, almejava ser a própria “lógica da descoberta”, isto é, ensinar o modo como se chega ao conhecimento daquilo que se desconhece começando pelo que se conhece (*ratio disserendi, i.e., ignotum ex iis quae nota sunt declarandi*). Deste modo, a lógica ou dialética seria a porta de entrada para o estudo do que realmente importava de um ponto de vista da filosofia mais estrito, isto é, a realidade (*res*), a possível (física) e a necessária (metafísica e teologia). Enfim, aos triunfos do círculo epistemológico, encenado por Platão no *Ménon*, e do círculo hermenêutico, presente no lema augustinista da supremacia das coisas sobre as palavras, agregava-se agora o luxuoso acréscimo de uma metafísica avicenista. Esta havia legado ao Ocidente a noção de realidade, mais como objetividade pura (Duns Escoto) do que como existência abstrata (Tomás de Aquino).

Buscando, nas ID, uma diferente didatização (*institutio*) da lógica, Fonseca concentra a sua atenção no *Organon*. Começar assim era, no fim de contas, uma exigência tão dentro do espírito do tempo que causa surpresa o facto de o volume dedicado à *Lógica*, no CC, ter sido o último a sair do prelo. Mas havia na sua proposta algo mais. Fonseca cria não ser possível iniciar-se a “leitura” do *Organon* com eficácia pedagógica (*multo planius et facilius... intelligentur*) sem antes se dar aos alunos uma imagem precisa e bem delineada



de toda a dialética (*radio descriptis*), expressão por ele utilizada em 1564 (ID, p. 12). Continuando, Fonseca esclarece como as suas ID deviam concretizar uma nova propedêutica filosófica (*intra limina philosophiae*). Um estudo muito recente (Carvalho, 2025) incidiu sobre essa novidade. Impõe-se, contudo, lembrar, nesta ocasião, os principais aspetos da nova proposta, tanto mais porque ela será retomada e superada nos CMA, conforme o IF confirmará. Resumamo-la, pois. Os seis primeiros livros das ID deviam ser lecionados no semestre de inverno (1 de outubro até ao Natal) como propedêuticos ao semestre de verão (até ao dia 1 de julho), este exclusivamente ocupado com o ensino das *Categorias*, de *A Interpretação* e dos *Primeiros Analíticos*. Idêntico escopo propedêutico tinham os dois restantes livros das ID: lidos no primeiro semestre do ano seguinte, eles introduziriam o ensino dos *Segundos Analíticos*, dos *Tópicos* e dos *Elencos Sofísticos*, a comentar no segundo semestre do segundo ano.

Terminado de redigir em 1564, isto é, nove anos (*nono ab hinc anno*) após a entrega do Colégio Real à Companhia Jesus, e 3 anos após Fonseca ter dado aí a sua última lição, é conjecturável que o Proémio de onde irrompe esta novel solução — dois anos de estudo de lógica, cabendo às ID serem propedêuticas ao *Organon* — se alimentasse de alguma experiência. Fosse como fosse, ele apontava para uma configuração noética configurada por uma lógica integral (*quasi integrum dialecticae corpus confeci*), tal como ainda se continua a ler na versão de 1564 (ID, p. 14).

Todavia, esta solução de Fonseca entrava em conflito com o que virá a ser o cânone do ensino da lógica e da filosofia no seio dos inacianos. Prová-lo-ia uma breve comparação com os planos que se gizarão no âmbito mais geral da Companhia, cuja marca consignava o primeiro ano em exclusivo para a lógica toda, a partir de 1555, continuando-se depois pela matemática, filosofia natural, ética e metafísica. Uma ordem assim era, no entanto, um ideal, muitas vezes inexecutável pelas circunstâncias mais prosaicas. Uma delas passava pela necessidade de formar “mão de obra” missionária que respondesse tanto à urgência quanto à carência de candidatos, num país com apenas 1 milhão e trezentos mil habitantes. O provincial Simão Rodrigues chegou mesmo a conceber um plano parecido com o que chamamos hoje “modelo de Bolonha”. Ele visava travar a lentidão com que a Universidade lecionava a *Suma Teológica*, demora essa incompatível com o “desejo de voar” dos jovens estudantes candidatos a missionários, ávidos de martírio ou de conhecimento dos novos mundos. A ambição inaciana exigia um novo método expositivo ou letivo, o que, aparentemente, foi conseguido com sucesso, na teologia. Leia-se o texto tão ilustrativo, retirado das *Litterae* (I, p. 63):

... mandou ho Padre Mestre Simão vir ho Padre Moreira para este Collegio, onde como veo, leo bõa parte da syntaxe aos gramáticos cõ tanta diligentia, como se lera algumas grades materias. Depois leo na terceira parte de Sancto Thomas os

sacramentos cõ muito ingenho et doctrina. Cedo os acabara et começara, segundo me parece, a primae secundae. Et isto ordenou ho Padre Mestre Simão, porque nas escholas lem tam de vagar que averia mester muito tempo para passar todo Sancto Thomas, se não ouvisse senão ho que la lem. Et desta maneira creio que para todo tempo da escolastica abastarão tres anos, et cõ mais dos de Escriptura, nos poderão lançar voar, avendo as virtudes et desejos, que para tal empresa se requerem.

A fim de se alcançar o impressionante número de 40 graduados destinados a trabalhar “nas vinhas do Senhor” (*Litterae* I, p. 70-71), este “modelo de Bolonha” aplicado ao curso de 1547 poupava um ano (*forrão hum anno d’artes*) e propunha a articulação do ensino da teologia com o da filosofia (*comecem a ouvir theologia, a lo menos huma lição cõ o mais de philosophia*).

Além de ser inovador (pense-se que na sua fenotextualidade, as ID se aproximavam mais das DM do que virá a ser o CMA, ou mesmo o CC), o plano de Fonseca nas ID configurava uma pedrada no charco. Esta sistematização letiva não deixava de ser paradoxal: havendo falta de tempo para um convívio real com a obra de Aristóteles (*nec libri omnes, qui in curriculo philosophiae numerantur omnino absolverentur*), preconizava-se um acesso ao Estagirita em dois tempos, sendo que só no segundo ano era dado ao aluno ingressar no texto primitivo. Surgindo embora na sequência do encargo de Nadal para que Fonseca gerisse o processo de equipa que iria levar à necessária publicação de um curso que padronizasse o perfil filosófico para toda a Companhia de Jesus (vd. ID, p. 10), a proposta reformadora de Fonseca atribuía um tempo letivo vastíssimo ao ensino da lógica, praticamente meio curso.

No novo Proémio que escreveu para a versão de 1574 das ID, redigido em Roma, e, portanto, quando se encontrava já completamente imerso no projeto de comentar a *Metafísica*, Fonseca confessa não ter só aperfeiçoado os dois últimos livros que faziam parte da sua introdução ao *Organon*, entre outras benfeitorias mais. Além de repetir que continua concentrado em auxiliar os mais jovens estudantes (*dialecticae tyrones*) e comprometido com a ordem superior, de Nadal, de assinar os comentários a Aristóteles em falta (*reliquos philosophiae commentarios*), Fonseca acrescenta algo de surpreendente. Imerso nos CMA, ele anuncia uma viragem no modo como entende o trabalho de comentador (ID, p. 10, p. 12): “... propus-me o programa de, antes de tudo, comentar os livros da filosofia primeira e até de os publicar” (*ut ante omnia, constituerim libros primae philosophiae enarrare, atque adeo in publicum emettere*). O resultado desta decisão, como toda a gente sabe, é o soberbo comentário que o celebrou como metafísico, conhecido por CMA.

Primeiramente assinalada por José Enes, num estudo ainda inédito, mas cuja consulta devo agradecer à família do saudoso professor e especialista, a mudança de

Fonseca merece ser sublinhada e interpretada. Se, num primeiro momento, a “viragem” metodológica e didática de Fonseca passava por repristinar Aristóteles pela via da lógica, agora o nosso metafísico identificava um novo texto para o fazer, os doze livros da *Metafísica*. Na aparência não muito diferente da visão integral da lógica, o comentador jesuíta propunha-se agora fazer derivar a repristinação da filosofia primeira. Em 1574 (ID, pp. 12-14), Fonseca escreve, então, que os livros da *Metafísica* fornecem os “princípios e como que os fundamentos de toda a filosofia” (*totius philosophiae principia et quasi fundamenta continentur*) e este sublinhado é de âmbito noético também. Quiçá anunciando uma fundamentação integral pré-suareziana, ao nível fenotextual ela implica uma distância entre as DM e o CMA, após uma afinidade entre as ID e as DM.

Tal como J. Enes bem viu, na *Admonitio Lectoris* do CMA, isto é, em 1577, Fonseca entrevê um (chamemos-lhe) “aristotelismo didático integral”, posição considerada incompatível com o tratamento das temáticas filosóficas, cada uma de per si, separadamente, tal como acontecerá com o CC. Com a reserva relativamente aos múltiplos comentários que então se iam gerando, mormente em Évora e Coimbra, Fonseca admitia que o método usado por estes fosse, à primeira vista, mais fácil e para muitos até mais agradável, mas, Fonseca confessava, um procedimento fenotextual desse género conduziria os estudiosos da filosofia a afastarem-se da leitura de Aristóteles. Teórica e programaticamente, tal não aconteceria, Fonseca reconhece, se a refontalização filosófica fosse associada à prioridade da metafísica em detrimento das demais disciplinas aristotélicas (*negari non potest quin Metaphysica sit ordine doctrinae prima*), como deixa escrito em CMA II, c.3, q.5, sec. 1, cols 536 e 537.

Enfim, o autor dos CMA subia a fasquia didática e metódica. Tomada pelo seu cunho noético, ela antecipava um gesto similar de Descartes, no século XVII, por sua vez reformulada no século XX pela fenomenologia, a saber: como pode (ou melhor: como deve) a filosofia ser um saber de fundamentação ou uma ciência fundadora? Em alternativa a Descartes e a Husserl, a resposta de Fonseca seria: pela recondução do saber à metafísica.

No IF Fonseca acaba por ultrapassar definitivamente a lógica, por via da metafísica, sobretudo do ponto de vista da uniformidade noética. Remetido, o comentário do texto primitivo, para lugares “paralelos” nos CMA, esta reorientação comportava um indubitável alcance presidido ou pelo menos condicionado pela teologia. E, embora remotamente, esse alcance ainda se pudesse enxertar na velha tradição augustiniana e anselmiana do “credo ut intelligam”, a sua centralidade metafísica aristotélica comportava um fantástico grau de modernidade hermenêutica e semiótica, qual o relativo à implicação de todos os seres no enraizamento ontológico do Ser subjacente à pré-compreensão (*Vorverständnis*) vigente em toda a pesquisa radical. Em palavras simples, novamente regressivas e não progressivas: de uma maneira muito singular, a nova viragem metodológica e noética de Fonseca enxerta-se

na temática analítico-resolutiva conhecida por “recondução” (*reductio*), na esteira de Boaventura.

Fonseca é um metafísico com um horizonte teológico e avalia, quer as ID, quer o CMA não como manuais de um curso de artes, mas como dois fenotextos comentarísticos, ambos passíveis de subsidiariedade a um percurso genuinamente jesuítico, quer na vertente filosófica, quer na teológica. Os dois diferentes fenotextos cumprem, no entanto, este mesmo propósito, não obstante a passagem da lógica para a metafísica. Nas suas próprias palavras, respigadas da Dedicatória do tomo postumamente publicado em Évora em 1604, e uma vez mais na tradução inédita de Enes: “... eu não me pus a escrever estas minhas elucubrações para serem lidas como uma tarefa escolar (*hasce lucubrationes meas, quasi scholastico penso*), mas como subsidiárias à promoção dos estudos de ambas as disciplinas (*sed veluti subsidiarias ad utriusque disciplinae studia promovenda*).”

2. O que significa comentar?

No estado atual do conhecimento, não vale a pena insistir muito nas várias especificidades e valias do CMA, que em termos comentarísticos será o padrão para o CC, ao menos do ponto de vista do fenotexto. Relembro, todavia, rapidamente, que, no início da concepção do CC como “comentário filosófico jesuíta”, ao retórico Cipriano Suárez é atribuída a tarefa de regressar a Cícero. O esmero na língua latina que serviu o extraordinário trabalho de tradução do texto grego aristotélico servia a repristinação por excelência, como devia suceder também com o CC e, por isso, é inexplicável porque Schmitt & Copenhaver (2002) silenciam Fonseca nas referências que fazem aos distintos processos de tradução de Aristóteles. À tarefa de sensível tradutor e erudito comentador, Fonseca adicionou um outro tipo de labor que hoje denominaríamos de “edição crítica”, mas, convenhamos, um tipo de trabalho assim era bastante impraticável para as demais obras de Aristóteles a comentar no CC. Seja como for, não queria deixar de salientar que estes três procedimentos — pesquisa filológica, tradução e comentário filosófico — são algo de único na nossa história humanista e filosófica e o seu nível é suficientemente elevado, ao ponto de ter de se dizer que Fonseca antecipa a explicação que no século XX exegetas tão reputados — pense-se em Giovanni Reale refutando as interpretações de Werner Jaeger ou David Ross, entre outros — vão dar, por exemplo, ao lugar e estatuto do segundo livro da *Metafísica* (*alpha elaton*).

Retornado de Roma, e na sua recente qualidade de Visitador da Província, em 1598 Fonseca vê-se forçado a caucionar a publicação do CC que, entretanto, saía sob a mão de Góis. O contraste com o que Fonseca havia gizado era, porém, total e nada tinha que ver com a lógica. Em vez do ensino da filosofia se inaugurar sob um ponto de vista metafísico, Góis adotava o ponto de vista da filosofia natural. Uma explicação possível? Tenhamos presente que já na década de 1560, das 45 “conclusões” a serem distribuídas entre

candidatos, 55% delas caíam na esfera da filosofia natural (22,5% na lógica, com os restantes 22.5% a serem distribuídos, entre 15% e 12% à metafísica, e o resto, entre 7% e 10% à ética).

No contexto de uma insuspeitada discussão meta-filosófica, o que me proponho fazer daqui para a frente é, tão-só, mostrar: (i) como entendo o trabalho de “comentar”, filosoficamente falando, i.e. o que significa comentar em filosofia na época do Humanismo, o que farei sobrevoando alguns fenotextos provenientes da experiência coimbrã da Companhia; (ii) dada a hipótese do diferendo didático, que julgo entrever entre Góis e Fonseca, explicar como leio o seu horizonte em Coimbra, e como o avalio; finalmente (iii) apontar para uma possível impossibilidade, a de tentar desenhar um genotexto refundador do CC.

Assim, para que tudo tenha, desde já, a clareza suficiente devo anunciar que julgo vislumbrar pelo menos quatro modalidades fenotextuais, eventualmente intersetáveis: o *comentário noético discreto* (casos das DM, tal como eventualmente alguns títulos de Góis e do colaborador Magalhães, mais o CMA, desde que este título seja lido à letra); o *comentário noético integral* (o CMA, as DM, desde que interpretadas à luz da história da metafísica, e as ID, conquanto na esteira da proposta do presente artigo); o *comentário genético discreto* (o CC, desde que, porém, lido integralmente ou na totalidade) e o *comentário letivo integral* (apenas as ID e o CMA, no caso de ser defensável a hipótese da evolução mental de Fonseca). Consequentemente, a classificação avançada antes no quadro 1, aquela que é comumente aceite, devia ser reconfigurada assim:

QUADRO 2

[A] <i>comentário noético discreto</i>	2.DM 3. CMA 4. CCb 4.CCa
[B] <i>comentário noético integral</i>	3. CMA 1. ID 2. DM
[C] <i>comentário genético discreto</i>	4. CCa 4. CCb 4. CCc
[D] <i>comentário letivo integral</i>	2. DM 3. CMA

As situações mais espinhosas prendem-se, evidentemente, com as interseções, que carecem de explicação e justificação. Apesar de ser obra salmanticense e não conimbricense, mas aqui acolhida dada a sua dependência e distância do CMA, a dupla condição do comentário de Suárez (DM) só se justifica se perspectivado sob duas sincronias interpretativas distintas; uma é mais contemporânea e histórico-filosófica [D], a outra é menos anacrónica ou próxima da sua própria época [A]. Significativamente, a diferença entre [A] e [D] prende-se ao modo como encaramos CMA; não por acaso, CMA só pode comparecer em [B] se a hipótese sustentada neste artigo for correta. A situação mais inesperada, inédita mesmo, respeita ao CC, conforme adiante se tornará ainda mais claro: não é a mesma coisa ler-se CC como um todo [C] ou singularizando as suas partes discretas, caso em que alguns dos seus títulos caem em [A], em conformidade, aliás, com as interpretações vigentes mais disseminadas. De anotar, por fim, que a proposta acima de reclassificação e redistribuição se restringe aos títulos que de facto saíram do prelo, pelo que importaria ver se os inéditos acrescentam alguma coisa.

2.1. Títulos manuscritos

A tarefa acabada de sugerir está por fazer. Compreende-se, pois o corpus comentarístico manuscrito é imenso, aliás, tal como a base de um iceberg literário que se mantém esquecido nas prateleiras mais empoeiradas das nossas bibliotecas. Apesar de difícil e demorado, o labor com os inéditos é imperativo porque o CC surgiu, no fim de contas, de um oportuno e fecundíssimo intercâmbio de manuscritos (*manuscriptos communes*) entre as escolas de Évora e de Coimbra, eventualmente mesmo com a contribuição de outros colégios jesuítas menores (como o de Sanfins, v.g. onde Fonseca pode ter seguido as lições do mestre formado em Paris, Melchior Luís). Será preciso lembrar que se trata de um procedimento não circunscrito à nossa geografia²⁰?

Dado que não é este o lugar para perscrutarmos os inéditos, limito-me a deixar em complemento e de maneira a instigar futuras investigações, um quadro sumário não exaustivo de uma lista de manuscritos de teologia e filosofia:

QUADRO 3

Filosofia	Teologia
1563: Inácio de Tolosa (MS 2310 e 2318: <i>annotationes in octo libros Physicorum</i>), 1570: João Gomes (MS 2313: <i>commentarii in Physicam</i> +	1564 (MS 1862: <i>elucidatio prohemii Sancti Luce in Evangelium</i> , por Luis de Sotomaior), 1565 (MS <i>annotationes</i> , por Fernão Peres), 1566 (MS 1853: <i>expositione in II-II</i> , por Mâncio de Corpus Christi),

²⁰ Nelles (2007, p. 97).

<i>annotationes in libros de Caelo + explanationes in librum 1um sphaerae Joannes de Sacrobosco + commentarii in librum Ethicorum</i>), 1579: Anónimo (MS 2311: <i>commentarii in octo Physicorum</i>), 1580: Anónimo (MS 2312, <i>annotationes in octo Physicorum + commentarium in 4um librum Physicorum + notiones in octavum Physicorum librorum + explanationes in libros de coello + annotationes in libros Metheorum Aristotelis</i>), 1623 (MS 2314: <i>compendium totius Philosophiae + anacephalaeoses operis Conimbricensis in quatuor libros Coelorum</i>, com este mesmo título grego também usado no <i>de Generatione</i> e no <i>de Anima</i>)	1570 (MS 1850: <i>annotationes super Lucam</i>, por Luis de Sotomaior), 1571 (MS 1843: <i>in I^a</i>, por Luis de Leon), 1572 (MS 1849: <i>quaestio de incarnatione</i>, por João Guevara), 1576/78 (1841, <i>materia de iustitia</i>, por fr. Luís de Castilho), 1579 (MS 1840: <i>tractatus de iustitia</i>, por Luis de Molina), 1584 (MS 1837: <i>expositio in Cantica Canticorum</i>, por Luís de Souto), 1606 (MS 1885, <i>commentarii</i>, por Francisco Suárez, mas também: <i>Doctoris Francisci Soarez Granatensis... Prima pars summae theologiae de Deo Uno & Trino. In tres praecipuos tractatus distributa...</i> - i.e. dispensando os casos/títulos moderníssimos como <i>Tractatus de legibus (1612)</i> e <i>Defensio fidei catholicae (1613)</i>)
---	---

Numa primeira e superficial leitura, o quadro evidencia o uso indiscriminado, mas não exclusivo, do vocábulo “commentarius” e respetivos cognatos para identificar e classificar lições sobre as duas matérias maiores, ou seja, a filosofia (leia-se: Aristóteles) e a teologia (São Tomás de Aquino). O título “commentarius” está longe de ser o único: “elucidatio”, “annotatio”, a velha “expositio” e o hoje mais moderno “tractatus” surgem como designações comuns na teologia, a que, na filosofia, se agrega ainda “explanatio” e o também hoje mais moderno “compendium”, tanto quanto o pretensioso “anacephaleose”. Tenha-se, contudo, presente que estamos a falar de títulos nem sempre originais, mas acrescentos de copistas ou de livreiros arquivistas. Apesar desta profusão de títulos, a verdade é que, graças à impressão, o designativo “comentário” parece consolidar-se, sem que os autores cuidassem da polissemia dos próprios usos que faziam do vocábulo nas variedades fenotextuais. O sentido de comentário tal como aqui o iremos explicar — exposição ou explanação de um texto primitivo — reconhecível, v.g., no *Commentarium in Vergilium*, no *Commentarium in Canticum Canticorum* ou, evidentemente, nos *Commentarii in libros Aristotelis*, representa uma ampliação e laboratório em aberto. Isto, evidentemente, sem obliterarmos o facto de na

sua acrítica polissemia, “commentarius” ser também usado para designar, quer o caderno de apontamentos do estudante, quer a atividade mental de apoio e aperfeiçoamento da memória. Em todos os casos encontramos-nos com um trabalho da mente (*mens, mentis*), uma reflexão ou meditação (*secum commentari, comminiscor, commentor*) — cognatos da raiz *men*, cujo sentido originário diz o mesmo que o nosso “pensar” (Enes, s.d.).

Em face desta situação, talvez devamos atender a que CMA e CC, v.g. empregam vários lexemas metodológicos e hermenêuticos que permitem uma alternativa de trabalho relativa à caracterização da atividade de comentar em Portugal, na época de Quinhentos. Estão nestes casos, “commentarius/commentarium”, “explanatio/explicativo”, “divisio textus”, “quaestio”, “disputatio”, “articulus”, “sectio”, “tractatus/tractatio”, “summa capitis”, etc. Tal como em Cícero o pensar metonimiza o especificamente humano (*Tusculanae disputationes* 3, 5, 11), Fonseca, Góis e Couto interpretam-no como pedra de toque da educação²¹.

Baseado no trabalho inaugurado pelo *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*²² eis alguns lexemas que devem, igualmente, ser individualizados.

2.2. Commentarius/commentarium/commentum

Passando dos manuscritos para a obra publicada, mais do que designar um livro, sequer mesmo o conjunto de todos os livros, “commentarius” refere, primeiro, “aquelas partes ou unidades textuais que possuem a plenitude da estrutura noética do discurso explanatório e o compõem e integram” (Enes, s.d.). Esta situação, objetiva no CMA, difere do procedimento do CC apenas em parte. Tirante o volume da *Ética*, o CC também prefere o vocábulo no masculino do plural para nomear os demais títulos, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu* — solução esta que é inequivocamente, vale a pena sublinhá-lo, uma preferência ou marca humanista.

Que Góis, alternativamente a Fonseca, pensa também no conjunto dos livros ou da atividade de equipa a eles ligada está a sua frequente expressão os “nossos comentários” (*in nostris commentariis*; Collc7q6a1p271 Gclc4q6a3p72), apesar de uma tal atividade ser independente ou se encontrar a montante do ato da publicação. Enfim, e isto é sobretudo claro em Couto, “commentarium” é quase sinónimo do método de trabalho que Góis muitas vezes designa por “explicação” (embora de um conjunto sequencial de livros mais ou menos autónomos). O lexema pode também remeter para comentação (*commentatio*), isto é, uma cuidadosa ou aplicada meditação (Phlc2q1a3p96; Salc8q1a3p446); referindo-se à sua própria intervenção no modo de interpretar a doutrina platónica da reminiscência (CMA I c1, q. 6, s. 2, col. 86) Fonseca também usa “commentum”. Lembro, e sem ter competência para mais, que Aires Barbosa designa como “commentariis” o seu trabalho

²¹ Carvalho (2015).

²² Carvalho (2020b).

sobre a *História Apostólica* (Barbosa, 1516); que Martinho de Figueiredo chama “commentum” à breve epístola nuncupatória de Policiano²³; que Diogo de Teive apelida de “commentarius” a relação “fides historiae” que publicou sobre o segundo cerco de Diu²⁴, tal como Damião de Góis, para os dois cercos²⁵; ou ainda, para acabar, que Sebastian Stockhamer chamou “succincta commentariola” ao trabalho enciclopédico que escreveu em Coimbra para o *Emblematum libellus* de Alciato²⁶.

A volúvel ou dificilmente fixável polissemia de “commentarius” e dos respetivos cognatos remete para a “explanatio”, como é natural, e abre de igual modo para a “quaestio” e a “disputatio”, seja no CMA, seja no CC. O entendimento específico de “commentatio” e de “commentum” não se afasta muito do sentido da medieval “expositio” e a substituição de “expositio” por “commentarium” acabara por se generalizar partir do século XV²⁷.

2.3. Explanatio/Explicatio

As promessas do texto primitivo anunciam-se com a aproximação hermenêutica da “explanatio”, i.e., a tarefa “explicativa” de unidades textuais. Este é o mais tipicamente humanista dos procedimentos hermenêuticos abrigados pelo CMA e pelo CC. Aquelas unidades podem ser mais ou menos breves ou amplificantes. Os casos flagrantes em que o vocábulo *summa* assume o significado de ‘resumo’ são relativos aos momentos do CC em que se abordam quase telegraficamente os capítulos 22 a 27 do primeiro livro Pa (Palsup275-6), e do capítulo 30 ao 32 da mesma obra (Palsup279), ou ainda a totalidade do seu segundo livro (Palsup280), mas a expressão “summa capitis”, por exemplo, tem, nalgumas situações, o significado explícito de ‘breve compêndio’ (Tollp535).

Assim, por via de regra, as unidades comportam três perfis: (i) a interpretação direta e discreta; (ii) a integração no contexto mediante lugares paralelos, quer do próprio autor, quer da tradição interpretativa; (iii) frequentes instâncias filológicas. Sempre que há necessidade de se recorrer à tradição ou aos seus vários autores (gregos, latinos, árabes, contemporâneos e antigos) hierarquiza-se um grau de competência, seja na interpretação das obras de Aristóteles, seja na solução dos problemas hermenêuticos mais complexos, nos seus múltiplos aspetos, linguísticos, filosóficos, culturais e históricos. De passagem, recordo que Abelardo já havia sensibilizado a hermenêutica ocidental para este aspeto²⁸, mas os jesuítas conformam-na sobretudo ao ideal da uniformidade pedagógica (*philum doctrinae*), assim a configurando.

²³ Figueiredo (1529).

²⁴ Teive (1547).

²⁵ Góis (1539) e (1549).

²⁶ Enenkel (2012, p. 151).

²⁷ Caetano (1952, p. VIII).

²⁸ Carvalho (1994, pp. 44-47).

Tendo presente que a mereologia é a investigação que se ocupa das relações da parte com o todo²⁹, fácil é admitir que uma série de cortes mereológicos configuradores de unidades de sentido a requererem explanação — uma pequena dimensão de texto carregada de grande fecundidade conceptual e virtualidade discursiva — podem e devem almejar constituir um verdadeiro “comentário” que vise um “commentarium plenius” (o comentário todo). Mas convém acrescentar que este último almejava também a “intentio auctoris”, equacionada a montante de uma hermenêutica da suspeita, mas a jusante de uma filologia crítica e consciente de si. Tal como ensinavam Cícero (*De divinatione ad M. Brutum* 1, 51, 116) e Quintiliano (*Institutio oratoria* IX, I, 21) a este respeito, a “explanatio” esclarece, i.e., torna plano, desenrola a estrutura da obra. Conquanto almejando-se a acessibilidade didática, o comentador que explica não está impedido de dissentir, seja por motivos religiosos ou de atualidade ou com vista ao levantamento dos temas e problemas específicos da filosofia, seja do entendimento de tais problemas quanto da respetiva solução (*tamen fecimus, ut non tam exponeremus quid ille sentire debuerit, quam quid re vera senserit*, conforme se lê na “Admonitio Lectoris” do primeiro volume do CMA).

Dada a hipertrofia da tradição e o contexto do conflito de interpretações, o primeiro cuidado que Fonseca tomou com vista à explanação foi o de estabelecer o texto aristotélico original gerador do outro lance, o de uma nova tradução latina de todo o texto dos livros da *Metafísica*. Diferentemente, mas decerto por razões pragmáticas e económicas, Góis e Couto optaram por se servirem das traduções já existentes de Francesco Vimercato, de François Vatable e de Iohannes Argirópulo, em detrimento dos trabalhos de Joachim Périon e de Nicolas de Grouchy³⁰ (Carvalho, 2005; Dias, 1973, p. 33-34).

2.2. Quaestio

A “questão” complementa a explanação, tanto em Fonseca como em Góis e em Couto. A sua finalidade é didática e livre, tal como revelam as palavras do primeiro: “ao elaborar as questões, as quais a própria ocasião da leção (*occasio lectionis*) proporcionou — e tudo isto era da nossa competência (*quod totum erat nostri juris*) — fomos absolutamente livres (*plane liberi fuimus*).” Todos os títulos principais ou nucleares do CC — a saber, *Physica*, *de Caelo*, *de Generatione*, *de Anima* e *Dialectica* — integram questões livres, normalmente a seguir à explicação, e habitualmente divididas em artigos. Discutem-se, neles, sob a forma de pergunta, todos os temas considerados decorrentes, adequados ou oportunos, quer à(s) partícula(s) do(s) texto(s) explicado(s), quer ao assunto sob investigação (Phlc2q1a1p93; Phprq1a1p5; Anllc9exp217; Gcllc2exp365), quer, por último, ao mero gosto do docente, atrevo-me a conjeturá-lo, baseado nas palavras do próprio

²⁹ Ridder (2002).

³⁰ Carvalho (2005); Dias (1973, pp. 33-34).

Fonseca na mesma “Admonitio Lectoris”, acabadas de lembrar (*quod totum erat nostri juris*).

Não obstante o esforço de Abelardo em teorizar o método das questões, este só atingiu a sua maturidade no século XIII, em contexto universitário. Trata-se de uma *forma mentis* investigativa, como refere Couto (lgc5q1a1p216), dialogante, a seguirmos Pereira (1967), mas ela surge em Coimbra como uma operação coletiva (*in nostris commentariis*), sem constrangimentos além dos que a “translatio textuum” vai impondo — isto é, em parte, da fixação da uniformidade didática — e que aproximam a tessitura de algum barroquismo (provido da tradição ou da exaustividade, mas recebendo então o acolhimento facilitado por Gutenberg). Acresce que a divisão das questões ocorre numa rede nem sempre de fácil leitura, pelo menos para nós, atualmente, evidenciando o que já se chamou “hipertexto”³¹, mas que agora seria necessário precisar como “hipertexto diacrónico intensivo” para o destringar do sentido mais sincrónico e dispersivo que o vocábulo assume na Web. Se o leitor ou a leitora quiserem uma exemplificação das dimensões de liberdade, probabilidade, hipertexto diacrónico intensivo e barroquismo, pode ater-se a uma “quaestio” da *Física* de Góis (VII 2, q. 1), tal e qual como explicada por Carvalho (2025, p.10-11).

2.5. Disputatio

Disputar é um dos distintivos do filósofo (Soc5p44), mas o CC permite estender o vocábulo à própria “quaestio” (Anllc8exp197). Apesar de se intitular “tratado”, a componente explicitamente metafísica do CC — o *Tratado da Alma Separada* — surge-nos sob forma disputacional; noutro caso, o da *Ética*, o vocábulo “disputatio” chega mesmo a encabeçar o volume, eventualmente por razões de oferta pedagógica, quiçá porque a prática intensiva das disputas era norma didático-pedagógica da Companhia de Jesus; pode recordar-se que as disputas eram a terceira parte da sequência “lectio”, “repetitio”, e tinham lugar ou depois da lição, ou dos exercícios de repetição³². Na esteira do *modus parisiensis* via-se na disputa grande eficácia no processo de aprendizagem e de progressão nos estudos dos estudantes³³, metodologia que Fonseca não apreciava. Menos atenção se tem dado à possibilidade de a atividade de disputar/progredir receber também a marca interior e íntima que pode unir a disciplina da *devotio moderna* com a prática dos “exercícios espirituais”.

3. Dois fenotextos jesuítas

A agregação de comentários discretos deu origem a um curso, como parece ser o caso do projeto de Góis e de Couto (o CC). Nada pareceria impedir Fonseca de planificar um percurso similar, privilegiando, embora, um só ou dois títulos discretos, apesar do aparente

³¹ Wakúlenko (2006).

³² Nelles (2007, p. 101).

³³ Codina-Mir (2000).

estatuto “subsidiário” dos mesmos (o *Organon* ou a *Metaphysica*). Simplesmente, como disse já, é minha convicção que estamos perante duas formas diferentes de entender um (per-)curso filosófico que se quer uniforme e uniformizador (*philum doctrinae*), a saber, o modelo noético-hermenêutico de Fonseca e o modelo genético-hermenêutico de Góis e Couto. Se não erro, o trabalho deste último sobre a Lógica de Aristóteles pode não ser o fim do ideal e do programa ordenado por Nadal, e depois alterado por Claudio Acquaviva, mas o seu princípio. Mais adiante explicarei o que quero dizer com este aparente dislate.

Apesar de, evidentemente, não contrariar a proeminência da ciência teológica, Couto não parece ter sofrido qualquer viragem filosófica, ao contrário de Fonseca. Por imperativo editorial, o seu objetivo é limitado e o tema é a lógica, âmbito em que trata o objeto das ciências (*ratione rerum in quibus versantur*), a sua finalidade (*ratione finis quem spectat*) e as diferenças de importância entre as ciências (*ratione gradus seu dignitatis quam inter se obtinent*). Couto acompanha Fonseca na apresentação da dialética como uma lógica da descoberta (*rationem et viam ad notiora progrediendi*) assente na discursividade humana (*disserendi doctrina*), tanto a compreendida pelo discurso interno, quanto pelo externo (*oratio*). Nenhum dos dois companheiros ignora que a harmonia entre “arte de discursar” e “lógica da descoberta” não pode ser realizada sem virar as costas à teoria de Aristóteles, legado básico e “original” na Europa culta pós-jesuíta que conduzirá o tema do método a uma estação obrigatória. Esta admissão tão genérica, aliás, reuniria do mesmo lado da barricada estudiosos humanistas, calcorreassem eles os claustros das universidades europeias ou frequentassem as igrejas europeias (reformadas e católicas). Leigos e não leigos concordariam ser o discurso uma forma importante de fortalecimento da cidadania e, uma vez mais, esta história liga Cícero e Boécio a Philip Melanchthon ou Joahnnnes Sturm, tal como a Fonseca e a Couto (entre muitos mais aquém e além-fronteiras), passando por Roelof Huesman, conhecido por Rodolfo Agrícola, Pierre de la Ramée e António de Gouveia. Não obstante a diatribe separando o autor português do francês³⁴, ambos concordariam que “método” não é sinónimo de “procedimento demonstrativo” (*evidente probatione*), tendo de contemplar outras formas de discussão e descobertas.

Gouveia, Fonseca e Couto estariam do mesmo lado da barricada — repito — porque a recusa em identificar ciência (*scientia*) e conhecimento (*cognitio*), se adequava ao serviço do ensino da ciência ou das artes e não à prática delas. Aos comentários não competia fazer ciência, prioritariamente, mas ensinar a ciência feita (o *philum doctrinae*). No estrito campo da filosofia, isso acontece começando-se pela dialética, que estuda o ser de razão, e terminando-se com a metafísica (e a teologia), que estuda o ser enquanto ser (e o ser divino), passando-se obrigatoriamente pela física, que estuda o ser móvel.

De novo como Fonseca, Couto discute largamente a diferença entre lógica teórica (*logica docens*) e prática (*logica utens*), além da diferença entre dialética “natural” e dialética

³⁴ Gouveia (1966); Ong (1958, p. 218).

“artificial”. Simplificando um passo de Couto (Diprq4a2-3p24-26), a “dialética teórica” é uma ciência per se (*habitus scientificus seu collectio habituum unam scientiam constituentium*); a “dialética prática” destina-se ao tratamento de opiniões, assuntos contingentes e afins, mesmo quando prescreve as regras para evitar os erros (Diprq4a5p34-5). Já a dialética “artificial ou perfeita” refere-se a todo o conjunto de regras ordenadas e certificadas pela prática (*praeceptorum multitudo ordine digesta usuque comprobata*) enquanto a dialética “natural”, ao conhecimento espontâneo dos modos de discorrer (*quaedam notitiae modorum disserendi quas ipsa ratio sine ullo ordine methodove scientiae parit et in aliarum rerum cognition sponte sua utitur*). Dito de outra maneira, ou seja, recorrendo ao modo de falar do discípulo dos jesuítas, Descartes: a chamada dialética natural é o próprio bom senso na sua atividade de descoberta, bom-senso esse que, nas palavras inaugurais do *Discurso do Método*, o filósofo francês considera a coisa do mundo mais bem distribuída. Na verdade, a menos que estejamos a falar de especialistas qualificados ou habilidosos (*in peritis et exercitatis*), quaisquer iniciantes não treinados — “tyrones” é um vocábulo frequente nos textos — concordam com as conclusões a que chegam em virtude da dialética natural (*inchoatam actu exercitum*). Cognitivamente falando, há uma “circularidade”, de alguma maneira relacionada com as precognições aristotélicas (*An. Post. I 2, 71a1-2*). Explicando tal circularidade: a dialética natural é anterior à artificial, mas uma parte da artificial é instrumental (ou anterior) para auxiliar a parte envolvida na descoberta, quer dizer, na economia estrutural do raciocínio humano.

Segue-se, então, que a dialética (natural) não é necessária para todas as ciências, mas para todas as conclusões, quase (*fere*) sem exceção, incluídas as conclusões teológicas (*divinarum literarum et Sacrae theologiae scientiae*). Emergindo, em última análise, da ideia estoico-cristã de que o ser humano participa na luz divina e sagrada, derivada da fonte divina, o CC cruza artes, filosofia e ciência, no seu conjunto as características mais importantes do ser humano enquanto ser humano. O dom do raciocínio seria por excelência a primeira (e em alguns casos a última) indicação de que existimos como humanos. Basicamente, todo ser humano se inscreve na humanidade desenvolvendo suas habilidades naturais como dialético (Diprq4a2-3p24-26; CMA II c. 3, q, 1, s. 6, col. 497-502), ou seja, incorporando o vasto espectro do raciocínio, tanto quanto cada um de nós o puder fazer³⁵.

Na sua “última” demão ao CC, Couto não discute o “ordo in disciplinis”, i.e., a hierarquia subjacente à divisão entre artes superiores e artes inferiores, em nada alheia ao princípio do Pseudo-Dionísio Areopagita que atravessa dinamicamente todo o CC. Filosofia natural, metafísica (*metaphysica/. prima philosophia*), teologia natural e sobrenatural e matemática pura são ciências superiores, mas, com estas, uma multitude de ciências inferiores confere o sentido de perfeição e completude (*omnium atrium et disciplinarum*

³⁵ Carvalho (2025, pp. 106-26).

perfectionem), apanágio da ciência na sua totalidade. O plano apresentado é enciclopédico e dá mostras de algum horror ao vácuo. Toda a ciência — a ciência na sua totalidade (*holon*) — pode, portanto, devir objeto de uma exposição sistemática, genética e dinâmica centrada no fenómeno humano, onde o “humano” atinge o seu significado mais elevado possível, logo a partir da dialética natural. (Insistindo num ponto político ou social, pareceria, à primeira vista, que a divisão entre ciências superiores e ciências inferiores acentuaria diferenças sociológicas, mas temos de ter em mente que a educação e os colégios jesuítas estavam abertos a rapazes oriundos de todas as classes e que também estas podiam ser vistas na moldura dinâmico do já mencionado princípio de hierarquia.)

Logo desde a base, que é a gramática, emergem as três camadas fenomenológicas (e estou agora a falar à maneira hegeliana) seguintes: a lógica, a natureza e o espírito. Consequentemente, no seu conjunto, o CC surge como uma expressão publicada do desdobramento da verdadeira e única expressão da ciência humana — a filosofia da lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito. Ler o CC segundo esta proposta obriga a não tomar, muito menos a interpretar, os volumes separada ou discretamente, mas orgânica, dinâmica ou fenomenologicamente. O aspeto relevante é que Couto pode ter das três camadas uma leitura biográfica (isto é, não ontológica, mas singularizadamente educativa) triadicamente desdobrável em:

QUADRO 4

Filosofia da Lógica	<i>Dialectica</i>
Filosofia da Natureza	<i>Physica + Caelo + Generatione + Meteororum + Anima + Parva naturalia + Problemata</i>
Filosofia do Espírito	<i>Physica + Caelo + Anima + Categoriarum + 2 Analyticorum + Ethica + Tractatus de Anima Separata</i>
GENOTEXTO: CC	FENOTEXTO: CC

Caso esta minha proposta interpretativa faça algum sentido, então teríamos de ver em Couto não o culminar da iniciativa inaugurada por Jerónimo Nadal, mas, e após a incumbência que lhe deram os superiores no rescaldo da inevitável imperfeição do trabalho de Góis, o princípio de um novo CC. Também este percurso (*ordo in disciplinis/ordo scientiae*) houve de ficar incompleto, mas não é impossível ver-se no multifacetado devir da filosofia europeia possíveis concretizações daquele.

Salvo melhor juízo, semelhante perspetiva não podia ser acompanhada por Fonseca. E isso aconteceria pura e simplesmente por motivos de ordem noética, desde que entrecruzados com a uniformidade pedagógica (*ordo doctrinae*). Volto ao IF. Aqui, após

abordar a dialética, Fonseca passa para a física, responde ao modelo praticado por Góis, esclarece as relações entre física e filosofia e, acerca do lugar que segundo a ordem do ensino cabe às demais ciências filosóficas, singulariza os seguintes títulos: *Physica*, *de Caelo*, *de Generatione*, *de Anima*, *Metaphysicorum* e *Ethica*. É patente que este alinhamento não se coaduna com o de Góis, muito menos com aquele para o qual Couto poderia ter apontado e que acabei por propor que seja lido numa chave genética.

Considero, por fim, que o aspecto capital para a divisão entre as duas propostas deve residir no que aqui chamei a viragem metafísica de Fonseca. Ao vê-la como uma expressão da epistemologia analítico-resolutiva que conheceu o seu primeiro paladino em São Boaventura, e que terá em Kant a sua expressão “crítica”, julgo aperceber-me que Fonseca identificou dois modelos disciplinares principais, subsidiários aos estudos jesuítas. Daqui resultaria o corolário segundo o qual, conformemente a Fonseca, a comentarística não privilegia tanto a génese, quanto a noese. Isto dito, uma pergunta inevitável se impõe: mesmo nesta cissiparidade, seria legítimo tentar falar-se de ou até divisar-se um genotexto modelar, nomeadamente quanto ao CC?

Conclusão. O genotexto “comentário” coimbrão

O método hermenêutico genericamente praticado pela atividade de comentar a fim de alcançar a verdade é mereológico ou atomizado e o seu primeiro fito é o da reposição da “intentio Aristotelis”. Este é, porém, um expediente para se começar a filosofar, posto que ao comentador é-lhe dada a liberdade para dissentir. Esta liberdade é regulada pelo estado da ciência definida (o *filum doctrinae*), ao serviço do qual se reinterpreta também a tradição, e no qual as várias escolas e autores são sujeitos a hierarquias de relevância. Resulta daqui que o segundo fito do procedimento comentarístico mereológico é experimental, isto é, ele visa o treino na investigação filosófica, praticado a vários níveis não necessariamente sobreponíveis, quiçá mesmo algo incomensuráveis. Diviso três: o filológico-hermenêutico (patente na edição de Fonseca ou nas “*explanationes*” de Góis e Couto), o formal-disputacional (penso nas “*quaestiones*”, nas “*disputationes*”, nos “*articuli*”, etc.) e o noético-antropológico ou educativo (refiro-me ao cruzamento do “*ordo doctrinae*” com o “*ordo in disciplinis*”). A meu ver, seria, precisamente aqui, neste terceiro nível, que, emerge a mais interessante divergência no tocante à avaliação do significado filosófico do comentário destes jesuítas de Coimbra. Enquanto, para Fonseca, o registo da filosofia parece ser noético-resolutivo, isto é, privilegiando o princípio da filosofia — o *ordo in disciplinis* —, para os autores do CC, esse registo poderia vir a ser noético-genético, isto é, configurador da educação de todos e de cada um dos indivíduos humanos, o início do filosofar — o *ordo doctrinae*. “Poderia vir a ser”, acabei de escrever, no condicional, porque a sê-lo isso teria de acontecer no plano do genotexto e não do fenotexto, tal como o conhecemos impresso.

É claro que desta minha proposta decorrem mais problemas do que soluções. Mas, escusado seria dizer — seja-me permitida a “boutade” à maneira de Umberto Eco — o genotexto que acabei de divisar não existe e nunca existiu.

Referências bibliográficas

Corpus primário³⁶

CC = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, A. Mariz, 1592; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, S. Lopes, 1593; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, S. Lopes, 1593; *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, S. Lopes, 1593; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*, A. Mariz, 1597; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, A. Mariz, 1597; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, A. Mariz, 1598; *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu. In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, D. G. Loureiro, 1606.

CMA = *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi, Societatis Iesu: In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Continet hic Tomus Primus quatuor priorum librorum explicationem*, F. Zanettum et B. Tosium Socios, 1577; *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi, Societatis Iesu: In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros. Tomus II. Continet hic Tomus Quinti Libris Explicationem*, J. Tornerii, 1589; *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi, Societatis Iesu: In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros, Tomus III. Continet hic Tomus VI. VII. VIII et IX. Lib. Explicationem*, E. de Lyra, 1604; *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi, Societatis Iesu: In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Decimum, Undecimum et Duodecimum cum sequentium duorum interpretatione. Tomus IV*, H. Cardon, 1612.

ID = *Pedro da Fonseca* (1964). *Instituições Dialécticas/Institutionum Dialecticarum Libro Octo*. Introdução, estabelecimento do texto, tradução e notas por J. F. Gomes, Universidade de Coimbra.

IF = *Index Philosophicus*, in CMA 1589, in fine.

DM = *Francisco Suárez* (1960-66). *Disputaciones metafísicas*, edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Gredos.

Litterae = *Litterae quadrimestres ex universis, praeter Indiam et Brasiliam, Tomus primus (1546-1552)*, Matriti, 1894.

³⁶ Ao longo do artigo, todas as remissões para o CC foram feitas em conformidade com a norma estabelecida em Carvalho (2020b, pp. 37-40).



Bibliografia secundária

- Ayer, A.J. (1980). *Hume*. Oxford University Press.
- Barbosa, Aires (1516). *Aratoris Cardinalis Historia Apostolica cum Commentariis Arii Barbosae Lusitani*. Ioannis de Porris.
- Caetano, C. (1952). *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis comentaria*. Marietti.
- Carvalho, M. S. de (1994). Introdução à Analéctica Diaporética. Da (In)actualidade das *Quaestiones* como Método Filosófico. *Caderno de Filosofias*, 6/7, 39–108.
- Carvalho, M. S. de (2015). Filosofia da Educação Conimbricense. Sobre o *De Magistro* de Sebastião do Couto (no ‘Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra’, 1606). *Revista Filosófica de Coimbra*, 24, 149–165.
- Carvalho, M. S. de (2018). *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Imprensa da Universidade de Coimbra-Imprensa Nacional.
- Carvalho, M. S. de (2020a). O jovem Karl Marx, leitor inesperado de um comentário jesuíta português. *Brotéria*, 191(5), 410-418.
- Carvalho, M. S. de (2020b). *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*. Palimage.
- Carvalho, M. S. de (2021). Philosophy at the Geopolitical Service of Mission: Coimbra Jesuits’ “Wirkungsgeographie” (1542–1730). In C. Casalini, E. Colombo, and S. Meehan (Eds.), *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11–13, 2019)* (pp. 1–15). Institute of Jesuit Sources. <https://doi.org/10.51238/ISJS.2019.25>
- Carvalho, M. S. de (2023). Uma ‘escola filosófica de Coimbra’? História, tendências e problemas. *Revista Filosófica de Coimbra*, 32, 255–275.
- Carvalho, M. S. de (2025). *The Chinese Notebook. Five Lectures on Conimbricense Philosophy at Sun Yat-sen University*. Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Codina-Mir, G. (2000). The ‘Modus Parisiensis’. In V. J. Duminuco (Ed.), *The Jesuit Ratio studiorum: 400th Anniversary Perspectives* (pp. 28-49). Fordham University Press.
- Copenhaver, B. P. & Schmitt, Ch. B. (2002). *Renaissance Philosophy*. Oxford University Press.
- Descartes, R. (1640). *Œuvres*, AT III. 248-252.
- Dias, J. S. da Silva (1969). *A Política cultural na época de D. Joao III*. Universidade de Coimbra.
- Dias, J. S. da Silva (1973). *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Universidade de Coimbra.
- Enenkel, K. (2012). Die Humanistische Kultur Coimbras als Wiege des Emblematischen Kommentars: Sebastian Stockhamers-Alciato Kommentar für João Meneses Sottomayor (1552). In M. Berbara & K. A. E. Enenkel (Eds.), *Portuguese Humanism and the Republic of Letters* (pp. 149–218). Brill.



- Enes, J. (s.d.). *Pedro da Fonseca na génese dos discursos filosóficos da Modernidade*. Texto manuscrito.
- Estaço, A. (1566). *Catullus cum Commentario*. Aedibus Manutianis.
- Figueiredo, M. de (1529). *Commentum in Plinii Naturalis Historiae Prologum a Iuris Vtriusque Doctore Martino Figuereto editum Serenissimi Portugaliae Regis Senatore*. Germanum Galhard.
- Foucault, M. (1968). *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas* (A. R. Rosa, Trad.). Portugália Editora.
- Gilson, E. (1913). *Index Scolastico-Cartésien*. Vrin.
- Góis, D. de (1539). *Commentarii Rerum Gestarum in India*. R. Rescii.
- Góis, D. de (1549). *De Bello Cambaico Ultimo Commentarii Tres*. S.S. Diestensem.
- Gouveia, A. de (1966). *Comentário sobre as Conclusões e Em Defesa de Aristóteles contra as calúnias de Pedro Ramo*. Estabelecimento do texto e tradução de Miguel P. de Meneses, Introdução de A. Moreira de Sá. Instituto de Alta Cultura.
- Guidi, S. & Carvalho, M. S. de (2023). *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*. Brepols.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Band 24. V. Klostermann.
- Iturrioz, J. (1949). *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*. S.I. Ediciones Fax.
- Kristeva, J. (1969). *Semeiotiké: Recherches pour une sémanalyse*. Seuil.
- Martins, A. M. (1991). A Metafísica Inacabada de Fonseca. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47, 517–534.
- Nelles, P. (2007). Libros de papel, libri bianchi, libri papyracei: Note-Taking Techniques and the Role of Student Notebooks in the Early Jesuit Colleges. *Archivum historicum Societatis Iesu*, 76, 75–11.
- Ong, W. J. (1958). *Methodus, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Harvard University Press.
- Pereira, B. F. (2012). *Retórica e Eloquência em Portugal na Época do Renascimento*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pereira, M. B. (1967). *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca*. Universidade de Coimbra.
- Poncela González, Á. (2011). Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los Cursos Philosophicus. *Cauriensia*, 6, 75–111.
- Ridder, L. (2002). *Mereologie. Ein Beitrag zur Ontologie und Erkenntnistheorie*. Vittorio Klostermann.
- Schmitt, Ch. B. (2004). *Aristóteles y el Renacimiento* (S. Manzo, Trad.). Universidad de León.
- Schmutz, J. (2012). Medieval Philosophy after the Middle Ages. In J. Marenbon (Ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy* (pp. 245–266). Oxford University Press.
- Stegmüller, F. (1959). *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no Século XVI*. Universidade de Coimbra.



- Teive, D. de (1547). *Commentarius de rebus a Lusitanis in India apud Dium gestis Anno salutis nostrae*. J. Barrerius.
- Thorndyke, L. (1951). The cursus philosophicus before Descartes. *Archives internationales d'Histoire de la Science*, 4, 16–24.
- Wakúlenko, S. (2006). Enciclopedismo e Hipertextualidade nos ‘Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae’. In O. Pombo, A. Franco, & A. Guerreiro (Eds.), *Enciclopédia e Hipertexto* (pp. 302–357). Edições Duarte Reis.