CAURIENSIA, Vol. VII (2012) 121-139, ISSN: 1886-4945

‘AMANTES AMENTES’. O PAPEL DA MEMÓRIA NA ANTROPOLOGIA DAS PAIXÕES, SEGUNDO O CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE

Mário Santiago de Carvalho
Universidade de Coimbra

Resumen

El pensamiento desarrollado en el curso jesuíta de Coimbra hace un tratamiento de las pasiones segun una perspectiva fisiológica actualizada. ¿Se puede ver como es esto compatible con la valoracion de las pasiones? La respuesta tradicional insistió sobre todo en poner de relieve la tensión vital, psicológica e después ética de las pasiones. Se puede añadir una otra dirección, antropológica, no ajena a la dimension cognitiva de las pasiones, para lo que se debe estudiar el papel clave de la memoria.

Palabras clave: Pasiones, Memoria, Cursus Conimbricensis, Educación

Abstract

Under the perspective of their valorisation, the treatment of passions in the Coimbra Course has insisted mainly in the importance of vital, psychological and ethical dimensions. Nevertheless it is possible to take a different path, connected with the role of the memory, and thus in an anthropological and educational realm.

Keywords: Passions, Memory, Coimbra Course, Education.

I.

O principal momento em que os Jesuítas Conimbricenses que no século XVI glosaram Aristóteles se debruçam sobre o tema das paixões é o seu *Comentário à 'Ethica'*[1]. Mas em duas outras ocasiões pelo menos, tais Comentos, todos atribuídos ao punho do P. Manuel de Góis, abordam as paixões. Refiro-me ao *Comentário ao 'De Anima'*[2] e ao *Comentário aos 'Parva Naturalia'*[3]. Domina nos três casos uma "perspectiva material", "in genere naturae", nas palavras de Tomás de Aquino[4]. De uma maneira que nos dará que pensar, em um determinado momento essa perspectiva é justificada pelos Jesuítas como intrínseca ao projecto didáctico a que se entregaram (*ab instituto alienum non paucis*) e passa por explicar, no último dos Comentários indicados, porque é que as paixões que perturbam a alma (*animi affectus seu perturbationes*), como a ira, o temor, mas também a alegria ou outras com sede no coração, fazem mal e até podem acarretar a morte. Trata-se, portanto, de um diagnóstico com vista a uma profilaxia, recusando-se esse mesmo texto a proceder a uma análise ou exame formal – no caso da ira consistiria v.g. em estudar o desejo de vingança –, atendo-se por isso às alterações físicas e orgânicas (ainda no caso da ira, o aquecimento e a fervura do sangue). Em semelhante perspectiva fisiológica, tudo se resume a sustentar que, se as paixões fossem muito fortes (*vehementes*) e desmesuradas (*extra modum*), daí resultaria ou um mal, traduzido ou numa absoluta contracção dos espíritos vitais ou na sua efusão[5], e no caso de resultar a própria morte, simplesmente e radicalmente na "ausência da alma informante por falta do calor congénito (*innatus*)"[6]. Desta maneira, não se visa negar ou recusar as paixões (*apatheia*) – também nos textos de Coimbra está sempre presente um diálogo crítico mais ou menos implícito com o neo-estoicismo –, mas simplesmente moderá-las (*metriopatheia*). Nisto, aliás, se reconhece uma

1 *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, Lisboa: S. Lopes 1593. Para os antecedentes do problema, vd. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004; para um período mais próximo do que aqui nos concerne, P. KING, "Late Scholastic Theories of the Passions. Controversies in the Thomist Tradition", en H. LAGERLUND – M. YRJÖNSUURI (eds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, Kluwer Academic Pub., 2002, 229-258; para um estudo mais recente M. PICKAVÉ, "On the Intentionality of the Emotions (and Other Appetitive Acts)", en *Quaestio*, 10 (2010), 45-63.

2 *Commentarii Collegii Conimbricensis Societas Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, A. Mariz, 1598.

3 *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa, S. Lopes, 1593.

4 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Su. theol*. I-II, q. 24, a. 4.

5 *In Librum de Vita et Morte* VI, 88 (ed. in *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa, S. Lopes, 1593).

6 *In Librum de Vita et Morte o. c.*, III, 83.

absoluta conformidade com o projecto de Inácio de Loyola, expresso em muitas cartas, na sua *Autobiografia* e nos próprios *Exercícios Espirituais*, atento ao controle equilibrado das afeições desordenadas, fosse pela razão, fosse pela consciência, fosse pela disciplina, fosse evidentemente pelo auxílio da luz de Deus. Já ao explicar (*explanatio*) *De Anima* I 403 a 16 sg., i.e., ao indagar-se se o corpo experimenta uma paixão com os estados da alma, Góis introduz este mesmíssimo motivo teológico: com o auxílio da força divina a razão comanda as disposições corporais para a execução dos movimentos que ameaçam a predisposição para a virtude do todo e a implantação dos bons costumes[7]. No que se segue propomo-nos reavaliar o horizonte deste motivo teológico entrecruzando-o, uma vez mais, com o problema da (des-)valorização das paixões[8].

Apesar da escassíssima novidade do nosso Curso na abordagem das paixões, alguma relevância parece assumir o facto de o Colégio Conimbricense da Companhia, mas também a Universidade Jesuíta de Évora, se empenharem mais do que o habitual no estudo da ética, área em que as paixões se integram como propedêuticas às virtudes. Há nesta particularidade um cunho régio, pois sabe-se que as Constituições admitiam uma excepção curricular para Portugal (MP V 95), dado o facto de as Academias terem sido iniciativa da coroa. Sabemos que ainda antes da entrega do Colégio das Artes à Companhia de Jesus, um professor daquela instituição, Nicolau Grouchy, corrigira a versão da *Nicomaqueia* da autoria de Périon (Paris 1556), sendo também conhecida no século anterior, no nosso território, a versão de Leonardo Bruno de Arezzo da mesma obra aristotélica. De alguns destes particularismos dão conta o facto de o volume do Curso dedicado a comentar a Ética de Aristóteles, centrar-se mais na *Summa* de Tomás de Aquino do que na *Nicomaqueia*. Contrastando com esta peculiaridade lusitana, sabemos v.g. que os padres espanhóis mais ou menos contemporâneos da composição do Curso preferiam ou remeter o estudo da Moral para a Teologia, ou para uma hora apenas de lição no último

7 Cf. *In de Anima, o. c.*, I explanatio O, 15.

8 Cf. M. S. de Carvalho, "Psicofisiologia e teologia das paixões: breve contributo para o tema da (des-)valorização das paixões no século XVI tomista", en G. Burlando (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval. Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval,* Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, 391-402; Id., "Des passions vertueuses ? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l'anthropologie moderne", en J. F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2005, 379-403; veja-se também M. Massimi – P. J. C. da Silva (orgs.), *Os olhos vêem pelo coração. Conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*, Ribeirão Preto, Holos Editora, 2001, 9-32; P. R. A. Pacheco, "Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)", en *Memorandum*, 7 (2004), 58-87; consultado em novembro de 2011: http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/pacheco01.htm

ano do Curso, ou mesmo para as férias. Uma vez que esta proposta hispânica não foi concretizada nem em Coimbra nem em Évora – em Setembro de 1563 ensinava-se a *Ethica* no segundo curso em Évora, conjuntamente com o terceiro livro da *Physica*, procedimento que era também seguido por Luís Álvares em Coimbra em Setembro daquele ano e de novo em Agosto de 1564 –, talvez fosse urgente indagar mais sobre alguns nomes de jesuítas que devem ter contribuído para o ensino filosófico da matéria moral no território lusitano. Sem o podermos fazer aqui, lembremos apenas, além do referido Luís Álvares, o espanhol Inácio de Tolosa, o primeiro doutorado de Évora (1560), que logo passou para Coimbra onde ensinou (1561-64) um curso completo de Artes, para imediatamente seguir para Évora para leccionar Moral (1564-67). E na presunção de que a *Ethica* era ensinada no segundo curso, a estes dois jesuítas poderíamos pelo menos acrescentar, para Coimbra, por ora conjecturalmente, os nomes de Sebastião de Morais (1555/58), João Brandão (1570/72), Francisco Cardoso (1571/73), Sebastião Barradas (1575/77), Francisco Fernandes (1579/82), Martim Soares (1593/95), Jorge de Contreiras (1590/00). Manuel de Góis, o autor dos três Comentários publicados a que aqui daremos atenção, tem a sua actividade docente entre 1574 e 1582, isto é, dez a vinte anos antes dos seus volumes saírem do prelo.

Embora sem termos tempo para o fazer, e também não sendo este o lugar para tal, se quiséssemos estudar a situação do ensino da *Ethica* na Universidade mas também na sociedade portuguesas, e eventualmente o seu interesse pela problemática das paixões, seria importante mencionar a existência de um volume da *Nicomaqueia* numa biblioteca privada deixado à Sé de Coimbra em Trezentos, ou o interesse do Infante D. Pedro, da rainha D. Leonor ou do rei D. Afonso V por idêntica matéria. O dado mais relevante é, contudo, o das muitas e belas páginas que o pai deste último, o rei D. Duarte, concedeu ao tratamento das paixões em linguagem no seu *Leal Conselheiro*[9]. Também nenhum espanto nos causa vermos no século XVI, antes do regresso definitivo da Universidade a Coimbra, alguns dos mais relevantes professores universitários dedicarem-se ao ensino dessa matéria em Lisboa. Entre eles estão Luís Nunes de Santarém (1529) e Gaspar Bordalo (1544), este último precedido por essa figura grada do Humanismo experiencial português que foi Garcia da Orta (1531/32)[10], após o

9 Cf. DOM DUARTE, *Leal Conselheiro*, ed. crítica, introd. e notas de Mª H. LOPES DE CASTRO, Lisboa, INCM, 1998; cf. J. GAMA, "Análise das paixões no 'Leal Conselheiro'", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 387-405. Para a situação em Espanha, poderá ver-se C. SALINAS ESPINOSA, "De vícios y virtudes en algunos textos castellanos del siglo XV", en *Revista Española de Filosofia Medieval*, 1 (1994), 147-157.

10 Cf. GARCIA DA ORTA, *Colóquio dos Simples e Drogas da Índia* [1563], reprodução em facsímile da edição de 1891 dirigida e anotada pelo Conde de Ficalho, Lisboa, INCM, 1987, vol. I, 261,

que em 1534 rumou as Índias depois de haver cursado medicina (1515-25) nas Universidades de Salamanca e de Alcalá.

II.

Tomando como ponto de partida uma breve discussão feita em *A Vida e a Morte*, gostaria então de retomar o tema da (des-)valorização das paixões no século XVI. Evidentemente que este desiderato não pode ser levado a bom porto se nos ativermos ao plano material ou fisiológico, pelo que ver-nos-emos forçados a introduzir os planos vital, psicológico, moral e finalmente antropológico das paixões. À medida que avançarmos tornar-se-á claro o âmbito de cada um deles.

Entre muitas outras coisas, perguntava-se, naquele texto, de uma maneira acutilante, porque é que os amantes perdem a cabeça (*amantes amentes*)[11], e esta interrogação pode mesmo ser correlacionada com uma outra do mesmo volume, não menos crucial: "porque que é que não esquecemos quem amamos?" Reparemos, em contraste, que o referido el-rei D. Duarte, mais de cento e quarenta anos antes, sem ignorar embora as contrariedades do amor (c. 48), não se esquece de demorar nas "maneiras de amar" e seus múltiplos "prazimentos" (c. 44). Para os Jesuítas, que aliás vêem o caso como prejudicial, aquele dano passa por se falar assiduamente do quem se ama e de se pensar nisso a todo o tempo e com a maior atenção (*de iis assidue loquimur, diutius, et attentius cogitamus*)[12]. Uma questão, portanto, de falta de equilíbrio ou de regulação, diríamos, embora, em se tratando da memória, como veremos, nem sempre a veemência e a repetição tenham um efeito deletério[13]. Mas no registo fisiológico em que se mantêm, um pensamento veemente e frequente a respeito do que se ama (*cogitatio rei erga quam afficiantur*) convoca os espíritos para o cérebro e quando o calor aí chega, subindo em excesso às oficinas dos sentidos internos, dissolve a harmonia. É nessa dissolução que radica o prejuízo das potências para as tarefas que os sentidos têm de desempenhar correctamente e segundo regras (*rite ac recte*).

Apesar de se encontrar num texto filosófico sobre Aristóteles, esta perspectiva material ou natural é bem típica da medicina tão em voga. Evocámos já o

para talvez a única referência da obra a "passio", embora para identificar uma doença, a "colerica passio".

11 *In Librum de Vita et Morte*, *o. c.*, VIII, 94.

12 *In Librum de Memoria et Reminiscentia* X, 19 (ed. in *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Olisipone, S. Lopes, 1593).

13 Cf. *In de Anima*, *o. c.*, III c.3, q.1, a.3, 305.

nome do médico Garcia de Orta, mas um outro famoso médico português contemporâneo, António Luís (†1565), ao perguntar-se sobre o motivo pelo qual "os amantes gemem regularmente e soltam do peito sofredor longos suspiros" dá uma resposta que congloba respiração, refrigeração do coração e preocupações do espírito[14]. A convocação da medicina e da fisiologia por parte da filosofia não é surpreendente, mesmo nos Comentários de Coimbra. Não obstante considerarem o estudo da matéria médica como remota[15], em múltiplos lugares os Jesuítas convocam conhecimentos científicos, modernizando o seu trabalho filosófico[16]. Há inclusive uma passagem do mesmo volume em que os autores referem o espanto da sua época (*nostra aetate*) pelos medicamentos que podem ajudar a memória[17], o que explicará por que às vezes Aristóteles é superado pelos médicos. Sobretudo, importaria ter presente nesta ocasião como o próprio Loyola havia sido formado, quer em Paris, quer em Alcalá ou Salamanca – e decerto nesta geografia cultural um exemplo conspícuo seria o de Juan Huarte, a quem voltaremos[18] –, nos ambientes cultos que privilegiavam a conexão entre uma medicina do corpo e uma medicina da alma.

É da "vida", portanto, que cuidam os autores, da vida tomada numa acepção dita "essencial" (as duas restantes acepções possíveis seriam a "formal" e a "causal"). Quer dizer: interessa-lhes a vida dos corpos de todos os seres vivos, embora na perspectiva em que cabe à alma organizar o funcionamento dos órgãos (veja-se o quase-pleonasmo)[19]. E isto, mesmo que, no quadro desta perspectiva material – no fundo ela representa *o valor vital das paixões* –, pareça que a alma cede o seu papel ao coração, como fonte e origem da vida[20]. Se a morte (a natural ou a violenta[21]) é um prejuízo a explicar pela falta do calor congénito, percebe-se como se pode perguntar sobre a relação que a ira, o temor ou a alegria – todas as paixões com sede no coração, enfim – podem ter com o

14 Cf. A. LUÍS, *Cinco Livros de Problemas* II s. III, nº 18, trad. de A. GUIMARÃES PINTO, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, 152.

15 Cf. *Constitutiones* IV 12, 4, en: *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, BAC, 1963, 510.

16 Cf. M. S. DE CARVALHO, "Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia", en *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, tradução do original latino por M. C. CAMPS, Lisboa, Edições Sílabo, 2010, 79-139; M. LÁZARO, "Presencia humanista en el 'Cursus Conimbricensis: Disputatio de Risu' (De Anima III, Q. XIII, A. VI)", en *Revista Filosófica de Coimbra*, 20 (2011), 413-438.

17 *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, *o. c.*, IX, 16.

18 Cf. JUAN HUARTE DE SAN JUAN, *Essame degl'Ingegni*, trad. de C. CAMILLI (1582), a cura di C. CASALINI – L. SALVARINI, Roma, Anicia, 2010, 72.

19 *In Librum de Vita et Morte*, *o. c.*, I, 81.

20 Cf. *In Librum de Vita et Morte*, *o. c.*, III, 84; vd. D. DES CHENE, *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2000, 12.

21 Cf. *In Librum de Vita et Morte*, *o. c.*, III, 84.

calor, com a sua desregulação (a morte/a perturbação) ou com a sua regulação (a vida/a medida das paixões). É esse, aliás, o título peremptório do capítulo VI, "Porque é que as paixões da alma originadas no coração trazem por vezes (*interdum*) o prejuízo e a morte ao corpo?"[22]

Não deve causar surpresa o facto de os Jesuítas que estão a comentar Aristóteles não acompanharem sempre o Filósofo quanto à preponderância do coração, e preferirem conferir esse papel ao cérebro, pondo-se desse modo ao lado dos médicos[23]. Esta opção não se limita apenas a uma contenda sobre localizações orgânicas. Ela é indissociável de uma comprometida perspectiva que visa substituir a consideração "vital" (com sede no coração) – mas também uma consideração "natural", caso se privilegiasse o fígado (*vis naturalis*) – por uma consideração "animal". Centrar a dimensão "animal" no cérebro equivale a requisitar a própria alma numa dimensão que ultrapassa as faculdades irascível (se fosse no coração) e a concupiscível (no do fígado). Por palavras muito simples: a vida animal é superior à vida pura e simples (natural e vital), e esta direcção para cima é absolutamente consentânea com a maneira como no *Comentário ao 'De Anima'*, discutindo as definições de "alma", os Jesuítas se opõem às teses de Paulo Veneto e de Zabarella sobre o objecto da *scientia de anima* ser alegadamente o corpo animado[24]. Não se trata só de passar do "corpo animado" para a "vida animal". Para além da polémica há aqui, antes de mais, uma questão epistemológica que importa ter presente. Para os nossos Jesuítas, "o tratado inteiro do corpo animado"[25] requer a complementaridade entre os *Parva Naturalia* e o *De Anima*. Ao explicarem *De Anima* I 403 a 29sg., i.e., perguntando-se como é que a fisiologia ou filosofia natural e a medicina estabelecem a definição de "alma", eles respondem que o objecto comum a ambas, a natureza animada, é considerado pela filosofia natural em toda a sua amplitude

22 *In Librum de Vita et Morte*, *o. c.*, VI, 87.

23 Cf. *In Librum de Vita et Morte, o. c.*, VII, 90; cf. R. Descartes, *As Paixões da Alma* § 33 (trad. portuguesa de N. de Macedo, Lisboa, Livraria Sá da Costa, [14]1984, 84); cf. Á. Gomes, *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, I c. 9 (1550), introd. e notas de A. M. de Sá, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1947, 44-45: "Outros ouve que (…) tiverão que o proprio membro onde a nossa alma estaa mais principalmente he no cerebro (…). Razão pera isto trazem dizendo que a principal obra e mais excelente e de mais estima que no corpo se faz e donde mais naturalmente procede, he da cabeça, a saber, o entender, o ter memoria e razão. E daquy vemos que o dano ou emfermidade que vem aos homens em ser esquecediços ou desuariados logo lhe aplicamos remédios na cabeça: no que se manifesta que nella esta nossa memoria toda e emtendimento. E daqui vem que a hu homem grão sabedor e letrado, chamamos homem de grande cabeça e a hum de grande coração e esforço, não lhe chamamos senão homem de grande coração."

24 *In de Anima*, *o. c.*, Prooemium, 2; cf. M. S. de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, Edições Colibri, 2010, 36-49; também Id., "Introdução Geral", *o. c.*, 98-101.

25 *In de Anima*, *o. c.*, Prooemium 4.

– o fisiólogo ocupa-se da matéria mas também da forma[26] –, e pela medicina apenas sob o prisma da saúde e das enfermidades dos corpos. Porquanto a *scientia de anima* procede dedutivamente, o corpo animado, objecto dos *Parva Naturalia*, é apenas uma componente parcial da ciência mais ampla que tem na alma, na acepção de animação, o seu objecto principal. Assim, no âmbito do alinhamento aristotélico-tomista hilomórfico, a interpretação da definição da alma como "acto primeiro substancial de um corpo orgânico que possui a vida em potência" (*De An*. II 412ª20) equivale à postulação de um método em que o estudo dos corpos orgânicos se assevera incompleto se não visar a enteléquia que realiza todo o carácter teleológico da vida[27]. O volume do *De Anima* frisa que o sema presente naquela definição aristotélica "de um corpo", ao mesmo tempo que visa *excluir* as substâncias separadas, visa *incluir* o corpo na sua radical unidade com a alma[28], i.e., enquanto potencialidade orgânica que tem a sua última expressão na alma: "concedimus enim corpus organicum, seu potentia vitam habens revera in se animam continere"[29].

Seja como for, adjectivar ou identificar a animação e a própria vida com a alma, em vez do corpo, é ainda insuficiente para se poder falar de uma autêntica valorização das paixões.

III.

Já nos referimos à ira, ao temor e à alegria, com sede no coração, paixões respeitantes às faculdades irascível e concupiscível[30]. Ao lermos *A Vida e a Morte* encontramos ainda menções à tristeza, à vergonha ou ao pudor (esta ou este uma espécie do temor[31]), à dor e ao prazer, à audácia, ao ódio, e ao amor, naturalmente. O que nos interessa agora destacar é a passagem do que apelidámos "valor vital" para o que chamaremos *o valor psicológico das paixões*[32]. Recordemos que o estudo da correlação entre os pontos de vista psicológico e orgânico virá a ser um tópico apreciado no século XIX, mormente na pena do famoso Charles Darwin[33].

26 *In de Anima*, *o. c.*, I c.1 explanatio Q, 15.

27 *In de Anima, o. c.,* I c 1, explanatio P, 15; *ib*. Prooemium 4.

28 *In de Anima*, *o. c*., II c.1., q.1, a1, 33.

29 *In de Anima*, *o. c.*, II c.1, q1, a4, 39.

30 Cf. *In Librum de Vita et Morte o. c.*, VIII, 91; vd. também *In de Anima*, *o. c*., I c.1, explanatio O, 15.

31 Cf. *In Librum de Vita et Morte o. c*., VIII, 92.

32 Cf. In *Librum de Vita et Morte o. c*., VIII, 91-94. Entre parêntesis rectos mencionamos no texto daqui para a frente o número com que o respectivo problema aparece neste capítulo.

33 Cf. CH. DARWIN, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Stilwell, Digireads, 2005 [original de 1872]; veja-se antes, também Ch. BELL, *Essays on The Anatomy and Philosophy of Expression*, London, J. Murray, ²1824.

Infelizmente muito pouco se dirá sobre algumas paixões, ou mais rigorosamente, emoções, hoje em dia primordiais ou mesmo de repercussão moderna. Se pensarmos nesta época, v.g., vem-nos à ideia o pensar de Espinosa[34] mas, de facto, sobre a *alegria* apenas se lê que ela "afecta a pele" [1] e o "rosto" [16], e "provoca lágrimas", tal como a dor [15]. A passagem tímida de um registo fisiológico ao psicológico reconhece-se ao falar-se da *amizade ou amor*. Assim, se o amor pode fazer perder a cabeça [18], a mais vulgar fenomenologia e experiência revelam a fragilidade da tese, dita aristotélica, segundo a qual "a semelhança concilia a benevolência e é chamada a mãe do amor"; não é verdade, pergunta-se com base na experiência mais comum, que nos estudos e nas artes uma tal conciliação se transforma muitas vezes em rixas de honra, de dinheiro e de emulação? [17]

Continuando no registo vital está o *temor* ou *medo* enquanto "afecta o rosto", "a tremura das mãos" [2], além de "pôr os cabelos em pé" [4] e de "causar sede" [5]. Mas ao fazer consistir uma das espécies do temor, o *pudor* – ambos transparecendo no rosto [1, 6], aquele empalidecendo, este enrubescendo [6] e nos olhos [9] –, no "medo da justa repreensão" [6], esta interpretação não deixa de invocar já uma leitura psicológica, e de algum modo moral. Se assim não fosse não se entenderia a razão por que se diz que a vergonha ou pudor pode ser sinal de inteligência (*ingenui animi*) nos jovens: a vergonha "é reveladora do cuidado pelo defeito que se teme tendo como consequência a esperança da correcção", cuidado de que estão desprovidos os arrogantes, os impudentes e os desavergonhados [8]. O mesmo se deveria dizer da interpretação do pudor nos olhos, relativo à descoberta do que se julga não ser aprovado por aqueles cuja autoridade se receia [9].

Não obstante a primazia de uma paixão como a *tristeza*, que "aperta o coração" mediante a agitação dos espíritos e do sangue [1], o livrinho sobre *A Vida e a Morte* correlaciona-a com a ira ou a *dor*, tal como também o faz com o *prazer*, no caso de ambos por causa da intervenção da memória, respectivamente a memória da injúria (memória do passado) e a memória da sua reparação (memória do passado também) [11]. Voltaremos ao tema da memória mais à frente, mas convém assinalar desde já que, embora conhecendo a complexa tese da "tripla" memória de S. Agostinho, os Jesuítas insistem sobremaneira na memória do passado[35]. Assinale-se depois, na profilaxia da dor e da tristeza,

34 Cf. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1981, 71; R. Bodei, *Géométrie des passions. Peur, espoir, Bonheur: de la philosophie à l'usage politique*, trad. do italiano, Paris, PUF, 1997.

35 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia o. c.*, VII, 6; bem diferente fora, de novo, a atitude de Dom Duarte no *Leal Conselheiro, o. c.* (L, 201). Quanto à antecipação de um tempo futuro, mas não "memória do futuro", os Jesuítas haviam acolhido a tese aristotélico-ciceroniana sobre as paixões

outro índice da passagem de planos na coordenação de dois campos diferentes, o da contemplação (*contemplatio*) e o do sono [14], aquela, obviamente, dado integrar ainda o pensamento (*cogitatio*), mais significativa do que o sono.

A discussão sobre a ira é de uma grande importância também para os Jesuítas, como o fora para Tomás de Aquino. A *ira*, que se manifesta no afluxo do sangue aos olhos devido à excitação ou nervosismo [10], pode ser sinal de falta de inteligência (*mens*) – cita-se o aforismo "não se ira quem é desprovido de razão" [7] –, mas ela deve ser tomada na sua dupla propensão, ora para a contumácia e o ódio, ora para levantar e encorajar o ânimo [7][36]. Pela quantidade de sangue e de abundância dos espíritos, enfim pela sua natureza quente, a *audácia ou coragem* favorece a inteligência [12]. A sua relação com aquela dimensão em que a ira pode ser positiva patenteia-se no facto de o audaz, em contraste com os frios tímidos, os velhos, as mulheres ou os melancólicos, frente a uma luta ou a um perigo, erguer o ânimo para o combate e repelir o medo [12]. A articulação dos níveis psicológico e moral permite dizer que a temeridade do audacioso deve ser contrabalançada pela reflexão, pelo sopesar das acções, dos motivos, de tudo enfim que não o faça ultrapassar as suas próprias forças e a recta razão, desse modo nada lhe sucedendo de improviso contra a honestidade e o decoro [13].

Seria inevitável que o registo fisiológico, natural ou vital, de *A Vida e a Morte* não escapasse a uma fenomenologia das paixões. De uma maneira muito directa temos de admitir que, em se tratando de um texto que pretendia ensinar como é que as paixões, naturais, podiam prejudicar a vida humana (*vitae noceant*), seria impossível fazer esse ensino sem a consideração primeiro psicológica e depois moral das mesmas e, evidentemente, sem qualquer "pré-conceito" sobre o que é ou o que deve ser uma vida humana.

IV.

Seja como for, e mais uma vez, estamos em crer que tudo isto também ainda não é bastante para se topar com qualquer autêntica valorização das paixões. Frente à afirmação mais ou menos consensual segundo a qual só na Idade Moderna se promove a positividade delas[37], urge agora ler algumas con-

da esperança e do temor, cf. M. S. DE CARVALHO, "Psicofisiologia", *o. c.*, 397-98; cf. AGOSTINHO, *Conf.* XI, 14, 17.

36 Mais uma vez, não gostaria de omitir certa distância de D. Duarte relativamente à alegada valia da ira, pois "pera pessoas mui virtuosas a sanha é bem scusada, porque usando das virtudes como deve, as cousas fará perfeitamente. E nom lhe convem de sanha seerem ajudados, porque a virtude das descliçom mostra o que é bem de fazer." (*Leal Conselheiro, o. c.*, XVI, 63)

37 Cf. R. BODEI, *Géométrie, o. c.*, xii.

siderações sobre a memória (e a educação). A razão para se articular memória e antropologia é fácil de justificar. Numa valorização exclusivamente moral as paixões são interpretadas sob o signo das virtudes, e portanto no quadro da disciplina da ética, que tem por objecto o Bem. Ora, sem desprezarmos o papel relevante que este domínio encontrou no projecto jesuíta conimbricense[38], e portanto a porta que com ele se abriria para uma eventual valorização das paixões, a quota-parte moral dessa valorização ficará aquém daquela que se extrair da tese, também capital para os Jesuítas, da anterioridade da razão sobre a vontade[39]. Sem embargo do papel precípuo da valorização moral, uma leitura das paixões realmente valorizadora deve inscrever integralmente o complexo horizonte da razão, no qual a educação tem conspícuo lugar. E por "educação", evidentemente, pensamos na atenção à relação singularizada ou individualizada com a Verdade. Dada a base fisiológica das paixões, e o subjacente hilomorfismo, os sentidos internos, a memória e a imaginação ou fantasia surgem-nos como antecâmara da antropologia, e portanto também de uma antropologia das paixões. Reparemos, de passagem, como na literatura filosófica em vernáculo do século XV, na medida em que o infante D. Pedro, na primeira obra absolutamente filosófica em linguagem, o *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, parece identificar a alma humana com a própria condição memorial, "quando a alma toma prazimento de consiirar que já foy, tornasse aaquellas ymagẽes que na memoria ficarom guardadas. "[40] Um século depois a explicação é mais subtil, não obstante a dificuldade da recordação de um imaterial singular ou individual, também possível, por vezes, graças à "espécie memorativa". A este respeito, não é de somenos importância uma breve discussão em que, sem tomarem posição entre teses tomistas e escotistas (*utrumlibet horum probabibilitatem habet*), partindo naturalmente da fantasia os Jesuítas conferem à memória intelectiva o estatuto de verdadeira memória (*proprie et absolute memoriam esse*) porquanto capaz de um conhecimento intelectivo do singular (*intelligendi vis ad singularium notitiam*)[41]. Tenhamos presente que uma espécie memorativa pode respeitar quer a uma recordação singular ou material, quer imaterial ou universal, e

38 Cf. M. S. de Carvalho, *Psicologia*, *o. c*., 107-139.

39 Cf. *In de Anima*, *o. c*., III c.13, q.2, a.2, 425-426. Distinta havia sido mais uma vez a posição de D. Duarte (*Leal Conselheiro, o.c.* VI, 32-37) privilegiando a vontade sobre a razão, ou o "…livre alvidrio que manda comprir toda cousa que per nosso prazer fazemos" (*ib.*, VI, 32).

40 Infante Dom Pedro – Frei João Verba, *Livro da Vertuosa Benfeytoria* III, v, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1984, 268: "… memoria, pello qual som conservadas as semildoões das cousas sentidas. E, quando a alma toma prazimento de consiirar que já foy, tornasse aaquellas ymagẽes que na memoria ficarom guardadas. E, ssem embrago do squeecimento, faz em sy meesma auctual membrança."

41 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, *o. c*., II, 5. Sobre este problema, vd. A. A. Coxito, "O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense" Separata da *Revista dos Estudos Gerais Universitários de Moçambique*, vol. III, série V, Lourenço Marques, 1966.

que a recordação de um unissingular ou individual material provém em parte da espécie que o caracteriza como género, e em parte dos fantasmas que o representam tal como foi conhecido (já para a recordação das coisas imateriais basta a espécie memorativa da realidade tal qual foi conhecida[42]).

V.

À partida, o nosso desiderato de topar com um ponto arquimédico que sustentasse uma valorização real das paixões pareceria estar votado ao fracasso. Também em *A Memória e a Reminsicência* esta faculdade é abordada sob o prisma da fisiologia[43]. Assim, v.g., a memória dos jovens é superior à das crianças e dos velhos graças à humidade; ou a dos melancólicos funciona melhor de dia; ou diminui para quem sofre de insónias[44]. Mesmo uma passagem consagrada à *bonitas memoriae* propende para idêntico registo. Versando as patologias da memória, dir-se-á que elas se explicam pela moleza e dureza do órgão, cita-se a explicação de Galeno sobre as lesões cerebrais, ou o excesso das primeiras qualidades, mormente da humidade, ou a retenção da secura, como causadoras do esquecimento do passado[45]. Um órgão excessivamente duro faz com que os velhos esqueçam mais depressa, se for excessivamente mole fica afectada a capacidade de memorização das crianças. Sempre no âmbito da profilaxia do esquecimento, verificamos que entre as causas da fragilidade da memória, além da passagem da vida, contam-se as doenças, as injúrias, o próprio medo, ou as deficiências do órgão e debilidades da apreensão. E continuando a falar-se sobre a deficiência na memória por excesso de calor, ela é no estudante (*scholastico*) atribuída à agitação dos espíritos na cabeça, tal como no lavrador (*agricola*) à sua efusão proveniente do movimento do corpo.

Simplesmente, num primeiro contraste, uma passagem repetida do *Teeteto* de Platão sobre o erro e a memória, quer dizer, sobre o esquecimento, aliás paralela ao que Aristóteles havia designado como um processo de impressão

42 Cf. *In de Anima*, *o. c.*, III c. 5, q. 4, a. 3, 344.

43 *In Librum de Memoria et Reminiscentia o. c.*, III, 7: "… organum memoriae exigere temperamentum, quod observiat diuturnae conservationi; officium vero sensus communis et imaginationis eam qualitatum compositionem requirere, quae tantummodo apta idoneaque sit ad facile recipiendum…".

44 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, *o. c.*, X, 19. Esta obrinha foi cedo traduzida para castelhano por Juan Baños de Velasco y Acevedo, vd. a comunicação ainda inédita de J. L. FUERTES, ao Colóquio Internacional "Metafísica, Epistemologia e Psicologia no 'De Anima' dos Conimbricenses (1598)", Porto, 20-21 outubro 2011.

45 *In Librum de Vita et Morte*, *o. c.*, IX, 15.

na cera[46], passagem que caracteriza o saber como a posse da ciência na memória, ensina claramente a equivalência entre memória e ciência (*meminimus et scimus*) enquanto persistir a imagem (*quoad figura permanet*) da gravação das sensações (*videmus, aut audimus/sensibus*) e concepções (*cogitamus/intelligentiis*), quais anéis impressos (*veluti anulis signantes*) nessa faculdade designada por "mãe das Musas"[47]. A presença avassaladora do registo físico ou naturalista não nos deve fazer esquecer que, ao falar-se da memória, passámos definitivamente para o órgão do cérebro (no caso da memória sensitiva[48]) – a imaginação segundo Aristóteles[49] – mas também para a própria alma intelectiva (sede da memória intelectiva)[50]. Não podemos olvidar que estamos perante uma obra publicada para o ensino, composta a pensar nessa magnífica actividade, ímpar e pioneira na Companhia de Jesus, dominada pelo fito da educação dos jovens segundo regras de vasto jaez. Pouco tempo após a publicação o jesuíta António Possevino, polemizando com Huarte, elogiava o nosso Curso precisando a sua vantagem para o exercício do talento, porquanto a impressão evitava a fadiga da escrita[51]. Mas muito antes, em 1564, Bento Pereira desabafava para Roma, associando a publicação à memória[52]. Sem nos demorarmos na tão celebérrima quanto brevíssima *De Arte Rhetorica* de Cypriano Soares, a qual dedicava apenas uma breve partícula à memória[53], mas vindo-nos à lembrança a chamada "ars memoriae", e até essa personagem emblemática pela prodigiosa memória que foi Gonçalves da Câmara (ou tendo mesmo presente que a falta de memória podia constituir um impedimento para entrar na Companhia)[54], fácil é reparar

46 Cf. Aristóteles, *De Mem*. 449b 30-450a 32; Id., *De An*. 424a, 19.

47 *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, *o. c.*, X, 17; cf. Platão, *Teet*. 191d; vd. *Omnia Divini Platonis Opera, tralatione Marsilii Ficini, emendatione et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaei* […], Basileae, Froben, 1551.

48 Cf. também *In Librum de Memoria et Reminiscentia, o. c.*, VI, 11.

49 No problema 13 pergunta-se porque é que se pode lesar a imaginação e não a memória ou vice-versa e responde-se que se as duas estiverem em dois lugares do cérebro diferentes a resposta é óbvia, mas se não for assim, há 2 possibilidades, uma está na parte mais seca e outra na mais húmida, ou então a lesão numa não chega a impedir a lesão na outra; veja-se também *In de Anima, o. c.*, III c.3, q. 1, a. 3, 306, enquanto lugar interpretativo de *In Librum de Memoria et Reminiscentia*.

50 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia o. c.*, I, 3; também *ib*. III, 6 para a indiferença real entre memória intelectiva e alma intelectiva.

51 Cf. A. Possevino, S.J., *Coltura degl'Ingegni* c. 26. a cura di C. Casalini – L. Salvarani, Roma, Anicia, 2008, 170.

52 Cf. M. S. de Carvalho, "Introdução Geral", *o. c*., 27.

53 Cf. C. Soares, *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue deprompti*, I c.7, 4v, Coimbra, Ioannem Barrerium, 1562: "Memoria est firma orationis perceptio"; vd. *Ib.* III c. 52 - 54, 111v-114r (agora in: https://bdigital.sib.uc.pt/bg5/UCBG-R-13-25/UCBG-R-13-25_item1/index.html)

54 Cf. M. O'Rourke Boyle, *Loyola's Acts. The Rhetoric of the Self*, Berkeley Los Angeles London, University of California Press, 1997, 7-21; *Constitutiones* Ex. c. 5; I 2.7; I 3, 13; IV 6, 13 (en: *Obras Completas*, *o. c*., 438, 451, 454, 497). Sobre o P. G. da Câmara, vd. F. Rodrigues, *História da*

como os Jesuítas portugueses evocam o uso de técnicas e o exercício (*exercitatio*), mormente os evocados por Quintiliano, tal como Possevino associará a memória a um método e a uma ordem[55]. Ora, como o notámos noutra ocasião, a tónica nos estudos é sustentada por um curioso passo de Pedro da Fonseca à volta do exemplo "o homem é capaz de educação", utilizado para ilustrar a temática da predicação necessária. Lembremo-nos que "predicação necessária" é aquela que se for negada implica a destruição do próprio sujeito. Assim, quando Fonseca escreve "…se alguém negar que o Homem é capaz de educação (*hominem esse disciplinae capacem*), é lógico que nega que ele é Homem", ele quer dizer que a capacidade para se ser educado é algo que concerne à própria essência do ser humano ou emerge do fundo da sua própria essência"[56]. Para nós resulta daqui algo de capital, e sem trair o evidente privilégio do registo naturalista: frente a uma perspectiva fisiológica ou médica, como v.g. e uma vez mais a de Juan Huarte, a "natureza" humana de quem tem ou não tem talento, de quem é ou não é hábil, não pode ser identificada com o mero quadro qualitativo e temperamental dos humores[57], outrossim pensada num horizonte antropológico diferente, o qual, no limite, deverá acreditar na possibilidade de todo e qualquer indivíduo humano poder aprender.

Sabido é que à definição filosófica (*a philosophis*) de memória, caracterizada pelo objecto[58] se acrescenta uma outra, mais teológica e patrística, centrada na alma[59], quer dizer, enunciando o universal no indivíduo. Sobressai depois, e logicamente, a prerrogativa da reminiscência: porque supera a memória (julgamos detectar um evidente gosto na reprodução da tese de Temístio), porque é uma exclusividade do animal humano, porque a discursividade que a caracteriza exige o concurso da interioridade, porque concita a memória

Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, Tomo I, vol. II, Porto, Apostolado da Imprensa, 1931, 68-90 e *passim*.

55 *In Librum de Vita et Morte*, *o. c*., IX, 16; A. POSSEVINO, *Coltura*, *o. c*., XLV, 218.

56 P. DA FONSECA, *Instituições Dialécticas* II, 2. Introdução, estabelecimento do texto, tradução e notas de J. F. GOMES, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, 97); sobre o tema educativo em São Tomás, poderá ver-se, de forma breve, E. MARTÍNEZ, "Memoria de sí y educación del otro. El autoconocimiento como fuente de la actividad educativa en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino", en *Revista Española de Filosofia Medieval*, 8 (2001), 63-94; abordámos o tema do conhecimento de si em M. S. DE CARVALHO, "Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles", en *Revista Filosófica de Coimbra*, 19 (2010), 25-52.

57 Cf. J. HUARTE, *Essame*, *o. c*., II, 105-106.

58 *In Librum de Memoria et Reminiscentia o. c*., VII, 6: "…memoria definitur a philosophis rei antea cognitae, ut cognita est, repetita cognitio sive regressio ad notionem eius quod fuit ante apprehensum, prout apprehensum fuit."

59 *In Librum de Memoria et Reminiscentia i, o. c*., I, 3: "… potentia recordandi nihil aliud est, quam via animae, quae rerum cognitarum imagines, tanmquam depositum recondit ac servat, ut eas cum opus fuerit, exhibet".

(*memoria*), a investigação (*investigatio*) e a invenção (*inventio*)[60]. Justifica-se, alfim, o elogio da memória: "De utilitate memoriae, eiusque admiranda et abstrusa vi"[61]. Aí, sem se alcançar nem o brilho, nem mesmo o registo das *Confissões* (X 8), que no entanto são referidas[62], o quadro escolar justifica a menção da leitura (*legere*), da escuta (*audire*) e da atenção (*animadvertere*), além de evocar o célebre passo da *Summa theologiae* em que o Aquinate formula os quatro procedimentos que favorecem a memória: a associação de imagens sensíveis, a disposição ordenada, a adesão interessada, a frequência ou repetição[63]. É óbvio que a aplicação moral da memória se vincula explicitamente aqui à prudência (*absque illa nemo absolutam prudentiae rationem obtinere queat*), dada a importância da recordação do passado e da experiência na promoção da mesma virtude (*multum conferat praeteritorum recordatio et experientia*)[64]. Contudo não deixam de saltar também à vista as referências a Plutarco e às artes liberais, autor que chamara à memória "celeiro das ciências" (*cellam penuariam disciplinarum*), e sobretudo a citação supramencionada do *Teeteto*, diálogo que na Coimbra do século XVI, afora todas as actuais polémicas dos mais modernos exegetas[65], estava a ser seguramente interpretado como propondo a ligação entre saber e memória, entre ciência e sabedoria. Competindo à memória, mãe das Musas, em conjunto com a experiência, dar origem à sabedoria, a meditação do *Teeteto* adicionava uma amplitude transcendente à explícita admissão teológica e criacionista segundo a qual a memória (*mnemoneuein/meminisse*) é também um remédio e um auxílio dado por Deus para a ignorância e o esquecimento.

Um derradeiro indício da presença escolar reside na atenção às diferenças de inteligência, de engenho ou de talento (*ingenii*), e também às diferenças de memória, e as referências à tenacidade da memória considerada muitas vezes sinal de uma inteligência menos ligeira e menos aguda, caso em que se perderia a utilidade da inteligência, que consiste antes na celeridade da mente, na faci-

60 *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, *o. c.* VII, 12-13.

61 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia o. c*. VIII, 14.

62 O mesmo sucede com *De Trinitate* (X 11-12) augustinista, vd. v.g. *In Librum de Memoria et Reminiscentia i, o. c*., III, 7.

63 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia o. c*., VIII, 14; cf. T. DE AQUINO, *Su. theol*. II-II q.49, a.1, ad2um.

64 *In Librum de Memoria et Reminiscentia o. c*., VIII, 14: "… mirifice commendat, quod absque illa nemo absolutam prudentiae rationem obtinere queat cum ad recte iudicandum de iis quae agenda sunt, quod prudentia munus est, multum conferat praeteritorum recordatio et experientia…". Na verdade, o passo remete primeiro para ARISTÓTELES, *Metaph*. A 1, 980ª25 – 980b25. Sobre a dimensão cognoscitiva da prudência, vd. T. DE AQUINO, *Su. theol*. II-II q. 48, a. un, resp.

65 Cf. J. T. SANTOS (org.) *Do Saber ao Conhecimento. Estudos sobre o 'Teeteto'*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

lidade para raciocinar, investigar e descobrir[66]. Ora, a celeridade depende também da elevação e rapidez dos sentidos internos, especialmente da cogitativa, além evidentemente de condições fisiológicas. A referência à cogitativa vai-nos ainda ser útil, mas salta à vista a recomendação quotidiana e individualizada da memória, atribuindo-se a esse exercício um aumento de inteligência.

Para esclarecimento derradeiro do nosso ponto é deveras conspícuo o *Comentário ao 'De Anima'*, se bem que nele se encontrem apenas cinquenta e uma ocorrências ao sema "memória" e outras tantas a "paixão" ou "paixões". O principal lugar para a discussão que agora nos interessa é, evidentemente, a abordagem sobre o número dos sentidos internos em relação ao qual os Jesuítas seguem a posição económica do confrade Fonseca, que apenas admitia dois, o sentido comum e a fantasia (ou imaginativa)[67]. Esta redução não era inédita. Numa parte significativa ela apelava para os trabalhos da medicina, além de relevar do espanto perante o papel saliente do cérebro onde se aloja "a faculdade comum ou primeira de sentir"[68]. Simplesmente, o que dá que pensar, agora, é que, com a fantasia, não estamos só na fronteira entre o intelecto e o sentido[69]. De facto, a sua relação etimológica com a luz (*pháos*) exprime a dimensão ontológica e epistemológica relevante na permanência desse sentido interno (memória incluída) logo que cessa a intervenção dos sentidos externos[70]. Enquanto repositório do sentido comum a fantasia mantém e congrega as espécies sentidas; a faculdade cogitativa conglutina essas espécies, mas também as não sentidas (o cogitável)[71]; como tesouro da faculdade imaginativa, a memória conserva tudo o que lhe foi transmitido (o memorável). Dito de uma outra maneira, e levando a sério as metáforas continentais, quer no seu carácter de actividade[72], quer no repisado de permanência ou consistência: "a fantasia

66 Cf. *In Librum de Memoria et Reminiscentia*, *o. c*., X, 18.

67 Cf. *In de Anima*, *o. c*., III c. 3, q.1, a. 3, 305; P. DA FONSECA, *In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros*. V c.28, q.7, s.4, c. 1011-1012 (*Petri Fonsecae Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* Tomus I-II, Coloniae 1615, rep. Hildsheim, 1964).

68 *In de Anima*, *o. c*., III c. 2, q.2, a. 2, 293; cf. também *ib*. III c. 3, q.1, a.1, 300; *ib.* III c.3, q. 1, a. 4, 307; cf. J. MADEIRA, "Francisco Valles Covarrubias: o galenismo renascentista depois de Andreas Vesalius", en *Veritas*, 54 3 (2009), 71-89; A. A. BANHA DE ANDRADE, "Teses fundamentais da Psicologia dos Conimbricenses", en *Filosofia*, 4: 13 (1957), 32-69, agora en ID., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, INCM 1982, 99-141.

69 *In de Anima*, *o. c*., III c.3, explanatio E, 295.

70 Cf. *In de Anima*, *o. c*., III c.3, explanatio R, 298; cf. M. S. DE CARVALHO, "Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles", en *Revista Filosófica de Coimbra*, 19 (2010), 25-52.

71 Cf. *In de Anima*, *o. c.*, III c.3, q. 1, a. 2, 303-304.

72 No opúsculo dos *Parva Naturalia* dedicado aos sonhos, mas resumindo matéria do *Comentário ao 'De Anima'*, encontramos a afirmação de que até a memória sensitiva, graças à sua correlação com a fantasia – aquela memória é considerada o tesouro da faculdade cogitativa (*In Librum de Somniis* II, 37) –, é dotada de actividade (*non esse duntaxat potentias passivas*); cf. *In Librum de Somniis*

preserva os modelos de todas as coisas que caem na alçada do sentido comum (…) e a memória preserva as imagens de todas as coisas que chegam ao conhecimento da faculdade cogitativa…"[73]

Apenas uma razão permitiria distinguir a fantasia da memória, a saber, a parte seca (ligada à retenção) do órgão que alberga as duas capacidades. Longe de aterem este argumento os Jesuítas preferem uni-las "numa mesma parte do órgão", este dotado de um grau de composição (seca e húmida) tal que "imediatamente apreende as próprias imagens das coisas que passaram há pouco tempo, para logo as usar na medida do necessário, e para que também seja possível conservá-las durante muito tempo" – aconselhando-se para tal (em contraposição à perspectiva patológica referida supra) "um acto veemente" ou a "apreensão repetida da mesma coisa" para que assim tudo fique profunda e firmemente inculcado[74]. O memorável devém assim elemento indispensável, primeiro, para o domínio das paixões, depois, para a ciência sobre as mesmas. Aquilo, mediante uma direcção absolutamente antagónica à que via na veemência e na repetição algo de contraproducente. Isto, porque no importante papel da memória a disciplina da veemente repetição afigura-se francamente positiva e humanizadora se tiver por caução o memorável. Pelos dois motivos, decerto, os Jesuítas dirão que integra a "escola dos filósofos" quem possui uma boa, i.e. dizer, uma rápida e aguda capacidade imaginativa, sinal de talento (*ingenium*) veloz e capacidade de discorrer com facilidade; quem é, de igual modo, dotado de uma estimativa também célere e talentosa, não menos hábil no discorrer; todo o que, por isso mesmo, e finalmente, sobressaia pela capacidade de raciocinar[75]. E onde apoiam o que acabámos por notar? Quer no facto de a capacidade de discorrer dos sentidos internos dos seres humanos, e a fantasia em particular, provirem do defluxo e da proximidade da razão (*ex defluxu rationis*)[76], quer no facto de a fantasia ser, por natureza, posterior ao intelecto[77]. Sabemos que esta proximidade se explicita v.g. na reminiscência, entendida não à maneira de Platão mas de Aristóteles. Simplesmente, o motivo pelo qual

o. c., II, 39. Além do mais, tudo o que é percebido pela memória sensitiva é conhecido pela faculdade cogitativa (Cf. *In Librum de Somniis*, *o. c*., II, 39).

73 *In Librum de Somniss o. c.*, II, 39: "Quod ex eo sane patet, quia phantasia servat typos omnium rerum, quae cadunt sub communem sensum, iisque ad notiones suas utitur cum non sit tantum facultas patiens, ut ostendimus; similiterque memoria servat imagines omnium rerum, quae sub notitiam cogitatricis potentiae veniunt, et eisdem pari modo utitur."

74 Cf. *In de Anima*, *o. c*., III c.3, q.1, a.3, 305.

75 *In Librum de Somniis o. c*., II, 39: "Tertio quia receptum est in philosophorum scholis eos, qui bona sunt phantasia, id est, qui celeriter et acute imaginantur, celeri, ingenio praeditos esse, facilique discurrere; et qui aestimativa celeri ingenio praeditos esse, facilique discurrere; et qui aestimativa praestant, hoc est aestimatrices potentiae functiones excelenter administrant, iudicio eminere."

76 Cf. *In de Anima*, *o. c*., III c.3, q.2, a.2., 311.

77 Cf. *In de Anima*, *o. c.*, III c.3, q.2, a2., 312.

no capítulo 2 de *A Memória e a Reminiscência* Aristóteles, segundo os Jesuítas, defende que a memória sensitiva é dotada de capacidade silogística particular, funda-se num requisitado e benquisto motivo neoplatónico, autêntico refrão de Pseudo-Dionísio (*De div. nom*. VII) em tantas páginas do Curso, segundo o qual "o grau superior da natureza inferior costuma atingir o grau menor da superior". Ora, esta inesperada implicação de dois motivos histórico-filosóficos diferentes ao serviço de uma versão epistemológica hierarquizada da "grande cadeia do ser" tem de passar a ser trazida para a discussão e justificação de uma autêntica antropologia das paixões. E isto pela simples razão de que o permanente no Homem, que na ordem indutiva da fisiologia tem sua fulguração na memória, o primeiro órgão interno (a fantasia) a acolher o talento humano, acaba por derivar de uma Razão que é a própria Liberdade acolhida no concurso do auxílio divino tornado imprescindível pelo acto da Criação[78].

VI.

Se o volume da *Ethica* havia determinado o papel das paixões no regime da virtude como condição de acesso à ética, aliás tão nuclear na *scientia de anima* como tantas vezes se tem reconhecido, a evidenciação do lugar da memória autoriza a promoção de uma antropologia das paixões. O que se extrai daqui é que mais importante do que a regulação das paixões é o conhecimento que podemos ter delas. Para tal detectámos o lugar particular da educação, sobretudo em se tratando de uma ordem religiosa que se destacou nessa inovadora actividade. O horizonte das virtudes morais inclui a justiça, a temperança, a fortaleza e a prudência[79]. Estas não existem só para a efectivação de uma acção boa, mas também de uma acção bem feita, na correlação entre o fim e as circunstâncias[80]. Sem ser indiferente à moral, o contexto da memória introduz-nos na antropologia na exacta medida em que o memorável (a memória do passado) se apresenta como conformador da experiência e da sabedoria do presente, dimensões tão cruciais na actividade pedagógica, no pressuposto não-aristotélico da anterioridade por natureza do que no Homem é permanente. Embora ainda reste estudar o que se seguiria da introdução referida, não fora

78 Fazendo nossas as palavras que um dia o filósofo português Victor de Matos (*Originalidade e Novidade da Filosofia: a propósito das teses de F.M. Cornford*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1972,172) pensou: só o novo sentido da Criação, "autêntica des-sacralização do mundo, *deixa-ser* a natureza enquanto tal e permite à razão humana (na sua expressividade e comunicabilidade históricas) que se mova no âmbito das suas possibilidades científico-técnicas, artísticas, filosóficas e até teológicas". O sublinhado é do autor.

79 Cf. *Disputationes, o. c*., d. 8, q. 2, a. 1-2, 75-76.

80 Cf. *Disputationes*, *o. c*., d.7, q.1, a.1, 60.

essa anterioridade e a valorização das paixões humanas revelar-se-ia inautêntica. Isto, porque julgamos que só ultrapassando a mera fisiologia, a psicologia e a própria moral numa ontologia criacionista, é que se pode pretender fundar o ser humano no quadro de uma Liberdade diferencial, aquela de onde brota toda a Antropologia que se preza[81].

Neste nosso tempo de infamante memoricídio com as suas trágicas consequências em todos os campos da vida humana, mormente da política e da economia financeiras, não deixa de ser relevante a urgência de uma aprendizagem com o passado, com a consequente manutenção do ideal de uma universalização da razão igualmente detida por todos e cada um dos seres humanos[82]. Na Coimbra do século XVI, um tal motivo aparece-nos, literariamente, ao glosarem-se uns versos do *Poema* de Empédocles e da *Odisseia* evocados por Aristóteles, a fim de descrever o pensar como uma forma de sentir. Enquanto São Tomás havia interpretado esses versos no quadro astrológico e cosmológico dos antigos filósofos, os Jesuítas Conimbricenses modernizam-nos, conferindo-lhes uma versão franca e optimisticamente antropológica renascentista. Por outras palavras, para eles "o estado da inteligência dos Homens é como o do Sol (…) chefe (…) e moderador…"[83]

81 Cf. M. S. de Carvalho, "'Viver segundo o Espírito': Sobre o tema do Homem Superior", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64 (2008), 19-51.

82 J. Le Goff, "Memória", en *Enciclopédia Einaudi 1*, trad. port., Lisboa, INCM, 1984, 47: "A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente. Devemos trabalhar de forma a que a memória sirva a libertação e não para a servidão dos homens."

83 *In de Anima, o. c.*, III c.3, explanatio A, 294; cf. Aristóteles, *De Anima* III 3, 427ª 22-26; T. de Aquino, *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, III, lectio IV, nn. 615-622.