A FILOSOFIA PORTUGUESA NO TEMPO DE CAMÕES

António Braz Teixeira

1. Devo começar por notar que a referência ao tempo de Camões não será aqui entendida num sentido cronológico de rigorosa coincidência com os anos do percurso vital do máximo escritor da nossa língua, pois irei tomar como marcos temporais da minha exposição, por um lado, a publicação, em Salamanca, em 1520, dos *Logices utriusque Scholia*, de Pedro Margalho (1474-1556), e, por outro, a 1.ª edição do *Quod nihil scitur*, de Francisco Sanches (1550-1622), saída dos prelos, em Lyon, em 1581, pelo que ambos representaram no quadro tanto da especulação filosófica portuguesa como do pensamento europeu seu contemporâneo.

2. Os *Escólios em ambas as Lógicas* do mestre salmantino, i.e., aos dois conjuntos que compõem o *Organon* aristotélico — a *Logica antiqua* (*Categorias* e *Sobre a Interpretação*, a *Isagoge* de Porfírio e os comentários de Boécio) e a *Logica nova* (*Primeiros* e *Segundos Analíticos, Tópicos* e *Refutações Sofisticas*) — constituem um marco significativo numa das mais antigas e constantes tradições especulativas portuguesas, decerto pela sua fundamental ligação ao ensino, a dos estudos lógicos, ilustrada, nos tempos medievais, pela figura de Pedro Hispano (1215-1277), cujas *Summulae Logicales* conheceram grande difusão nas universidades europeias até ao séc. XVI.

Diversamente do que acontece com as *Summulae*, de Pedro Hispano, e com as *Instituições Dialécticas* (1564), de Pedro da Fonseca (1528-1599), a obra de Margalho, que, segundo o juízo autorizado de Wilhelm Risse, é "um dos livros mais profundos da sua época, escrito com sóbria objectividade"[1], não se apresenta como um tratado de lógica, completo e sistemático, mas como o estudo de uns quantos problemas lógicos debatidos no período terminal da Escolástica, entre os pensadores de inspiração tomista, os escotistas e os nominalistas.

Superando a querela sobre as relações entre o conceito e a coisa ou a existência, conhecida como *o problema dos universais*, a lógica de Pedro Margalho é, acima de tudo, uma lógica da linguagem, que considera

[1] Introdução à tradução portuguesa dos *Escólios*, realizada por Miguel Pinto de Meneses e publicada, em Lisboa, cm 1965, pelo Instituto para a Alta Cultura, p. XXXI.

como questão nuclear desta ciência filosófica a da definição do significado, da subdivisão e da função dos conceitos, a ponto de entender que a aplicação dos conceitos abrange a teoria do juízo e do raciocínio.

Deste modo, no pensamento de Margalho, que visa uma fundamentação activa do saber, a teoria do conceito e da definição, que é seu centro irradiador, inaugura um caminho inovador no sentido de uma maior formalização da lógica, ao atender à definição dos conceitos na estrita medida em que contêm regras lógicas e não predicações reais, abstraindo, por isso, tanto dos objectos reais a que aqueles se referem como do próprio eu pensante[2].

3. É na via assim aberta por Margalho que, quase meio século depois, vai inscrever-se o grandioso sistema lógico de Pedro da Fonseca, consolidando a autonomia da lógica perante a ontologia e a psicologia, que aquele havia precursoramente anunciado.

Com efeito, nas suas *Instituições Dialécticas*, o grande filósofo jesuíta, ao mesmo tempo que desenvolveu uma profunda reflexão sobre os termos e renovou, substancialmente, a analítica dos conceitos, procedeu a importantes discriminações metodológicas e, ao demonstrar que a verdade e o erro se encontram no conceito, e não no juízo, realizou uma decisiva separação entre a validade lógica e a existência real dos objectos — que fora já a base de toda a teoria do conceito e da definição em que se fundava a lógica de Margalho — logrando, assim, alcançar a "desvinculação ontológica do elemento copulativo do juízo", como pertinentemente observou A. Miranda Barbosa, (1916-1973), mestre nosso contemporâneo que, na linha da lógica intelectualista de Fonseca, procurou construir uma lógica pura como analítica dos pensamentos que fosse a disciplina inicial do seu sistema filosófico[3].

Note-se, a este propósito, que a actualidade e o valor do pensamento lógico de matriz aristotélica, desenvolvido e, nalguns casos, desvirtuado ou distorcido pela escolástica medieval e a sua serventia como base ou fundamento da ciência ou filosofia natural e do saber em geral são um dos temas que atravessam todo o período de que aqui nos ocupamos e durante o qual, ao lado da obra maior de Margalho e Fonseca, há ainda que referir as intervenções de pensadores como António de Gouveia e Francisco Sanches, em sentidos, aliás, diametralmente opostos.

[2] Cfr. Wilhelm Risse, introd. cit., pp. XXX e segts.

[3] Prefácio à tradução portuguesa das *Instituições Dialécticas*, Coimbra, 1964, in *Obras Filosóficas*, Lisboa, 1996, p. 589.

4. Efectivamente, enquanto António de Gouveia (1510-1566), figura de primeira grandeza no humanismo e na cultura filosófica e jurídica portuguesa de Quinhentos, se inscreve entre os máximos representantes do aristotelismo da Renascença, Francisco Sanches é um decidido opositor ao aristotelismo, que não poupou a uma crítica pertinaz, fundada num pensamento declaradamente anti-metafísico, de radicação decididamente empirista.

A obra lógica de António de Gouveia, redigida e publicada em 1543, em Paris, onde leccionava Filosofia no célebre Colégio de Santa Bárbara, está consubstanciada em dois trabalhos de índole e intenção muito diferentes. O primeiro é um breve opúsculo de duas dezenas de páginas, intitulado De *Conclusionibus Comentarius*, em que o pensador lusitano se ocupa das regras do silogismo argumentativo ou retórico, procurando completar a lição aristotélica com as contribuições dos estóicos, de Cícero e de Quintiliano. O segundo, de maior extensão, revela, logo no título*, Pro Aristotele Responsio adversus Petri Rami Calumnias*, o seu carácter polémico: tratava-se, segundo o mestre português, de defender o Estagirita das críticas que lhe dirigira Pierre de la Ramée, o qual, nas suas *Aristotelicae Animadversiones*, velada ou encobertamente parecia visar o recente trabalho de Gouveia sobre o raciocínio retórico, se bem que a crítica do humanista francês se dirigisse muito mais à lógica escolástica, com as suas estéreis subtilezas, do que à verdadeira substância do *Organon* aristotélico[4].

Como é sabido, estas obras dos dois pensadores encontram-se na base do debate que, em 1544, por determinação do rei Francisco I, de França, se realizou entre eles, perante um júri composto por cinco juízes, que, unanimemente, atribuíram a vitória ao defensor de Aristóteles, vindo, em consequência, o livro de Pierre de la Ramée a ser condenado e o seu autor a ser proibido de, sem expressa autorização real, ensinar dialéctica ou filosofia ou publicar quaisquer obras sobre estas matérias[5].

[4] Ambas as obras lógicas de António de Gouveia foram objecto de reedição moderna acompanhadas da respectiva tradução portuguesa de Miguel Pinto de Meneses, ed. Instituto para a Alta Cultura, Lisboa, 1966. *Da Pro Aristotele Responsio* havia já uma tradução anterior, de Aquilino Ribeiro, Lisboa, 1940, de mais vernáculo recorte literário mas de menor rigor filosófico.

[5] Ver Joaquim de Carvalho, *António de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença* (Coimbra, 1916), recolhido na *Obra Completa* (vol. 1, Lisboa, 1978), e Joaquim Veríssimo Serrão, *António de Gouveia e o seu tempo* (Coimbra, 1966).

5. Mas não só a lógica e os debates acerca do valor e da actualidade especulativa do aristotelismo mobilizaram a atenção reflexiva dos portugueses no período de que nos estamos ocupando, que é, note-se, um dos mais ricos em propostas especulativas e um daqueles em que as mais diversas ciências filosóficas encontraram maior número de cultores curiosos e dotados entre os pensadores lusos.

Na verdade, a par dos especulativos de inspiração ou de fidelidade aristotélica, ocupam aqui lugar de relevo os que, como Leão Hebreu (1465-1535), Álvaro Gomes (1510-?) ou frei Heitor Pinto (1528-1584), encontraram no neo-platonismo renascentista o ponto de partida ou o quadro da sua reflexão autónoma, ou os que, como o João de Barros (1496-1570) da *Ropica Pnefina* (1532), revelam inegáveis sinais especulativos de matriz erasmista, ou, ainda, os que, como Francisco Sanches, desenvolvem as suas meditações a partir da nova visão científica do mundo propiciada pelas navegações portugueses, deslocando o ponto de partida do filosofar da lógica e da metafísica para o problema da possibilidade, limites e valor do conhecimento, assim anunciando, ou pré-anunciando, os novos rumos que, de Descartes a Kant, vão ser os da Filosofia Moderna.

Por outro lado, para além da lógica, a actividade especulativa dos portugueses repartiu-se, igualmente, pela *metafísica*, representada por Leão Hebreu e, acima de tudo, por Pedro da Fonseca, o primeiro filósofo português deste período e, com Leonardo Coimbra (1883-1936), um dos cumes do pensamento metafísico português; pela *estética*, através do mesmo Leão Hebreu e de Francisco de Holanda (1517-1574); pela reflexão *ética* e *ético-política*, com frei António de Beja (1493-1517), Jerónimo Osório (1506-1580), Álvaro Gomes ou frei Heitor Pinto; pelas mais decisivas questões *antropológicas*, como o lugar do homem na ordem do mundo ou da criação, a natureza do composto humano, a teoria do amor ou o problema da imortalidade, de que se ocuparam autores como Leão Hebreu, Álvaro Gomes e Francisco Sanches; pelas interrogações centrais da *teodiceia*, desde a existência e atributos divinos, até às relações de Deus com o mundo ou ao problema, enigma ou mistério do mal ou às relações entre a razão e a fé, temas presentes no pensamento de João de Barros, Leão Hebreu, Fonseca ou Sanches, para não falar já na atenção que, bem de acordo com o espírito do tempo, foi dedicada ao debate acerca do valor da *astrologia*, em obras como *Contra o juízo dos Astrólogos* (1523), de frei António de Beja, a *Ropica*, de João de Barros, os *Diálogos* (1535), de Leão Hebreu, ou o *Carmen de Cometa* (1578), de Francisco Sanches.

Dado ser, evidentemente, impossível ocupar-me agora de todos estes autores, correntes e problemas que, muito esquematicamente, acabo de referir, vou procurar apresentar-vos os traços essenciais que definem e caracterizam a atitude especulativa daqueles que reputo os três mais significativos filósofos deste rico período da filosofia portuguesa, Leão Hebreu, Pedro da Fonseca e Francisco Sanches, não só pelo valor especulativo das obras que nos legaram, como, também, pelos caminhos que abriram, aprofundaram ou anunciaram.

6. O judeu lisboeta Judá Abravanel, que ficou conhecido por Leão Hebreu, devido à perseguição religiosa que se abateu sobre a "gente de nação", foi forçado a exilar-se, primeiro em Espanha, depois em Itália e a recorrer a uma língua estrangeira para exprimir o seu pensamento filosófico, nos *Diálogos de Amor*, que terá redigido nos primeiros anos do séc. XVI e acabariam por só ser editados, postumamente, em Roma, no ano da sua morte (1535).

No seu conjunto, a obra deveria ser composta por quatro diálogos, versando, sucessivamente, sobre a *essência do amor*, a sua *universalidade*, a sua *origem* e os seus *efeitos*, deles sendo, contudo, apenas conhecidos os três primeiros, seja porque, como pretendem alguns, o manuscrito do quarto diálogo se perdeu, seja porque, como admitem outros, não passou de uma intenção ou de um projecto nunca concretizado. Idêntica incerteza paira sobre o texto dos três diálogos conhecidos, visto não ter sido possível, até hoje, apurar se esta obra do pensador judeu foi escrita directamente em italiano ou se o que dela chegou ao nosso conhecimento é uma tradução de um texto originariamente redigido noutra língua, quem sabe se o português, língua materna do filósofo[6].

Os *Diálogos*, sendo, antes de mais, uma teoria do amor, pela natureza que o filósofo lhe atribui e pela universalidade de que, no seu pensamento, ele se reveste, acabam por conter, igualmente, uma teodiceia, uma antropologia e uma estética de inegável recorte neo-platónico, que, buscando a conciliação entre o filósofo do *Banquete* e o Estagirita, não deixam de constituir uma obra autónoma de pensamento, maduramente reflectido, rigorosamente deduzido e de forte expressão sistemática, em permanente diálogo com a tradição especulativa e mística judaica.

[6] Dos *Dialoghi d'Amore* há duas traduções portuguesas recentes, uma da responsabilidade de Reis Brasil (Livraria Portugal, 2 vols., Lisboa, 1968 e 1972), e outra de Giacinto Manuppella (INIC, 2 vols., Lisboa, 1983; reeditada em 2001, pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda).

7. Ao pensamento do filósofo, o amor apresenta-se como "um afecto ou impulso voluntário a fruir com união uma coisa tida por boa", afecto ou impulso que não é uma realidade exclusivamente humana, mas, pelo contrário, tem uma dimensão cósmica e universal.

Com efeito, segundo Leão Hebreu, o amor, que provém do conhecimento e da vontade ou apetite, é de três espécies, correspondentes, respectivamente, aos seres não-sensíveis, aos animais irracionais e ao homem.

O dos primeiros é o *amor natural* e resulta do conhecimento natural que os seres não sensíveis têm do seu fim e da sua inclinação para alcançá-lo. Os seres desta espécie, desprovidos de razão, de sentidos e de imaginação, são orientados pela natureza ou *alma do mundo*, que conhece e governa todas as coisas inferiores, num conhecimento infalível das coisas naturais para conservação da sua natureza. Deste modo, é a recta cognição do primeiro Criador, infusa na *alma do mundo* e na sua própria natureza que leva os corpos inferiores a procurar o seu lugar na ordem cósmica e o seu fim.

O amor natural que os seres não-sensíveis têm ao seu lugar próprio e o ódio ao que lhe é contrário são idênticos aos que os animais irracionais têm às coisas que lhes convêm e às que lhes são prejudiciais, espécie de *amor sensitivo* que não é racional nem consiste num apetite voluntário, atributos que só se encontram no amor humano, que, por isso, é denominado *amor racional voluntário*.

8. Para o filósofo judeu, o amor reveste a natureza de essencial e primeira lei ontológica, que abrange todos os seres, dos inferiores aos superiores, a ponto de poder dizer-se que, no mundo, só tem ser quem tem amor.

Na verdade, o amor é causa do ser do mundo e de todas as coisas, pois é com amor que o ser divino produz e governa o mundo e o ajusta em união, de acordo com as ideias ou espécies eternas que existem no seu intelecto e são exemplares de todas as coisas criadas, que preexistem naquele mesmo intelecto.

Sendo Deus uno, em unidade eternamente simples, forçoso será que tudo o que dele procede o seja também em total unidade, na medida em que o que provém do uno é, necessariamente, uno e da pura unidade provém, também, uma perfeita união. E, portanto, o amor que explica todos os movimentos cósmicos e as acções de atracção e repulsão de uns

elementos relativamente aos outros, como partes de um mesmo e único corpo, correspondentes a um ser íntegro e perfeito.

O universo é, pois, um indivíduo e cada um dos entes, tanto corporais como espirituais, é membro e parte desse grande indivíduo, sendo o todo e cada uma das suas partes produzidos ou criados por Deus para um fim comum ao todo, juntamente com o fim próprio de cada uma das partes. Assim, o todo e as partes serão felizes na medida em que, recta e integralmente, cumpram as tarefas que o ser divino lhes destinou, sendo o fim do todo a perfeição não só do conjunto do universo como de cada uma das suas partes, a qual unicamente se alcança se cada uma delas colaborar com o todo em que se integra.

9. Aqui se funda a resposta de Leão Hebreu ao problema do mal, que entende não consistir em qualquer privação nem resultar de uma imperfeita essência potencial da matéria prima, dado que, sendo esta produzida e ordenada pela mente divina, todos os seus efeitos e defeitos são necessários à essência total do mundo inferior e do próprio homem, pelo que a conservação do universo carece tanto do mal e da corrupção como do bem e da geração, porque cada um deles é caminho para o outro e ambos têm princípio numa ideia imaterial.

Como vemos, na filosofia de Leão Hebreu é pelo amor que o mundo corporal se unifica com o espiritual e o corruptível com o eterno e o universo criado se unifica com o seu divino criador, mediante o amor que lhe tem e o desejo de unir-se com ele e santificar-se na sua divindade, vindo, por isso, a felicidade a consistir no conhecimento e na visão divina em que todas as coisas se contemplam.

Eis por que, no pensamento do filósofo luso-hebraico, a Filosofia Primeira era entendida como conhecimento das coisas divinas acessíveis ao intelecto humano ou como doutrina acerca de Deus, i.e., como Teologia.

10. Como é, porém, possível o conhecimento das coisas divinas, sendo Deus o supremo ser espiritual, se, como pensa o especulativo judeu, só podemos conhecer o que é susceptível de ser por nós visto e sentido, e se nada existe no intelecto que não haja estado nos sentidos?

A esta dificuldade responde Leão Hebreu que não só as coisas espirituais são todas entendimento e a luz espiritual está no nosso intelecto como está em si mesma, por união e própria natureza, como, ainda,

que tais coisas podem também ser conhecidas pelos seus efeitos, por nós vistos ou sentidos.

Assim, se é inegável que não nos é dado conhecer o ser divino na sua essência, podemos ter dele conhecimento nas suas obras que vemos na criação. Na verdade, pelo movimento permanente do céu conhece-se que o seu motor não pode ser corpo nem virtude corpórea, pelo que será, necessariamente, uma inteligência espiritual separada da matéria. Por outro lado, a este conhecimento das coisas espirituais, que se deduz dos sentidos, segue-se um outro, mais perfeito, que se forma ao entender o nosso intelecto a ciência intelectual de si próprio, ao tomar consciência da identidade de natureza e pela união sensível que tem com as coisas espirituais.

Ora, como o amor depende do conhecimento, Deus ama-se tanto mais quanto melhor se conhece, mas como não pode ser directa e inteiramente conhecido, não pode ser amado pelos homens no grau que à sua infinita grandeza conviria. Com efeito, é próprio do humano intelecto conhecer de acordo com as suas limitadas possibilidades e não segundo a incomensurável grandeza do conhecido, do mesmo modo que a nossa vontade não ama como Deus é digno de ser amado mas tão só quanto, no acto de amar, n'Ele pode expandir-se.

11. A antropologia de Leão Hebreu vê no homem um microcosmos, que contém em si todo o universo e em que se unem, harmonicamente, os três mundos, o *gerável*, o *celeste* e o *intelectual*, correspondentes às três partes do composto humano: o *corpo*, a *alma* e o *intelecto*.

A *alma* é meio entre o intelecto e o corpo, sendo feita e composta de estabilidade e unidade intelectual e mutação corpórea, tendo no cérebro a sua sede ou o seu órgão. Apesar de ser una e indivisível, a alma estende-se, virtualmente, a todo o corpo e, dilatando-se pelas suas partes exteriores, até à superfície, distribui-se por diversas operações, que dizem respeito aos sentidos, ao movimento e à nutrição.

A sua essência é o seu próprio acto e quando se concentra para contemplar intimamente um objecto transfere-se para ele, passando esse mesmo objecto a ser a sua própria substância, pelo que deixa, então, de ser alma e essência de quem ama, para passar a ser unicamente espécie actual da coisa amada.

Diversamente, o intelecto, apresenta-se sempre uniforme, sem movimento de uma coisa para outra, nem de si próprio para coisas estranhas,

sendo o elemento imortal do homem. A união do intelecto espiritual com o corpo corruptível explicava-o o especulativo português afirmando ser sua razão de ser o amor e o serviço do divino criador do mundo, já que essa união se destinaria a trazer a vida, o conhecimento intelectivo e a luz do mundo superior eterno ao inferior corruptível, para que esta parte mais baixa do mundo não ficasse privada da graça divina e da vida eterna e para que elemento algum do ser humano não fosse vivo e inteligente.

Assim, o humano intelecto fruirá directamente o amor divino e chegará a unir-se com Deus depois da separação do corpo, alcançando a suprema felicidade, se e na medida em que cooperar adequada e rectamente na união de todo o universo, segundo a ordem divina; se, porém, errar nessa cooperação, sofrerá a suma e eterna pena de ser privado desse amor e dessa união divina[7].

12. Se, para Leão Hebreu, a metafísica se identifica com a teologia e se consubstancia numa teoria do amor, pensada a partir do platonismo, mas tendo na devida conta a filosofia natural e a metafísica aristotélicas, para Pedro da Fonseca aquela configura-se como ontologia, construída sem dependência da teologia e referida livremente a Aristóteles.

Assim, enquanto, no que respeita à lógica, o mestre jesuíta avançou com decisão no caminho anteriormente aberto por Pedro Margalho no sentido de lograr a autonomia daquela ciência filosófica relativamente à ontologia e à psicologia, no domínio metafísico, foi dos primeiros a procurar autonomizá-la da teologia e garantir-lhe o estatuto de ciência filosófica independente, a que, do mesmo passo, caberia delimitar ou definir o objecto próprio de cada ciência e esclarecer as questões controversas por ela não resolvidas.

Como se notou já, o essencial do pensamento lógico de Fonseca contém-se nas *Instituições Dialécticas*, obra de extraordinária repercussão e divulgação na sua época, que, em menos de um século, conheceu 34 edições, completada, em 1591, pela publicação de uma *Isagoge Filosófica*, que comenta e completa o conhecido tratado de Porfírio. Por seu turno, o

[7] Joaquim de carvalho, *Leão Hebreu, Filósofo (Para a História do Platonismo no* Renascimento), Coimbra, 1918, recolhido na Obra Completa, vol. 1; José Narciso Rodrigues, "A Filosofia de Leão Hebreu", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XV, fasc. 4, Braga, 1959; José Barata-Moura, "Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu" e "Leão Hebreu e o sentido do amor universal", in *Estudos de Filosofia Portuguesa* (Lisboa, Caminho, 1995); e Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa*, vol. 1 — *A Filosofia Hebraico-Portuguesa* (Lisboa, Guimarães Ed., 1981, pp. 195 e segts.).

seu sistema metafísico encontra-se exposto nos quatro grossos tomos dos *Comentários à Metafísica de Aristóteles (Conunentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis),* cuja publicação se iniciou, em Roma, em 1577, vindo a concluir-se, em Lyon, em 1612, já após a morte do filósofo.

Ao falar no "sistema metafísico" do grande mestre inaciano pretendo vincar um dos aspectos individualizadores do seu pensamento, a sua concepção da Filosofia como um saber sistemático e ordenado, susceptível de ser ensinado e aprendido, bem expressa tanto na substância como na forma dos *Comentários* de Fonseca, compostos de quatro elementos distintos: a rigorosa fixação do texto da *Metafísica*, feita com seguro sentido crítico e filológico e ainda hoje de grande valia, a sua tradução latina, o comentário ao texto aristotélico e as "questões" em que o filósofo jesuíta, com inteira liberdade intelectual e grande profundidade especulativa, aborda os diversos problemas filosóficos suscitados pela obra do Estagirita, "questões" que, se não fora o propósito didáctico que presidiu à sua redacção, poderiam ter constituído uma obra autónoma, como, vinte anos depois, viria a acontecer com as *Disputationes Metaphysicae*, de Francisco Suárez (1548-1617).

13. Procurando delimitar com rigor o objecto da metafísica e estabelecer a sua clara distinção da lógica, o mestre conimbricense adverte que as coisas de que trata a Filosofia Primeira se distinguem pela sua máxima universalidade, definida pela teoria das causas e da predicação, pelo que o problema das *categorias*, que pertence igualmente à lógica, se encontra no centro da reflexão metafísica.

Para o filósofo jesuíta, o objecto da metafísica é o *ente* enquanto comum a Deus e às criaturas, pois só ele apresenta a máxima universalidade que é própria daquela ciência filosófica e só dele se dizem os *transcendentais* (uno, verdadeiro e bom). Daí que, ao passo que a *filosofia natural* considera Deus apenas como causa do mundo e a ética como fim último do agir humano, a *metafísica* é a única das ciências que estudam o ser divino com a luz da razão natural em que ele é considerado absolutamente e em si, já que só ela encara a realidade ou os entes na sua totalidade e absolutamente e não de uma qualquer perspectiva determinada e parcelar.

Além disso, porque, segundo Fonseca, o objecto da metafísica é *o ente real*, o ente subsistente por si, o que tem outra razão de existir além da relação com uni intelecto, os *entes de razão* ficariam dela excluídos, dado só existirem por e enquanto apresentados ao intelecto.

O conceito de ente, porque não diz respeito a nenhuma entidade particular, define-se pela sua *unidade*. Por outro lado, uma vez que o filósofo conimbricense constrói a sua ontologia a partir da tese da *analogia entis*, o ente é, para ele, também princípio de *identidade* e de *diferença*, dando-se, por isso, no seu conceito, a representação dos modos das entidades simples.

14. O sentido originário do ente de que a metafísica se ocupa aparece, no pensamento de Fonseca, na articulação do Ser divino com os géneros supremos e as diferenças. Por outro lado, o facto de o filósofo considerar a *essência* como tema central da metafísica e atribuir prioridade lógica à relação de atribuição, considerando-a razão de ser e elemento constitutivo das coisas ou dos entes singulares e concretos, leva-o a dar à categoria de *relação* o lugar que, até aí e depois, a ontologia ocidental conferiu à categoria de substância.

A este respeito, note-se que o grande especulativo português sustentava que quer a categoria de substância quer as restantes nove categorias se dizem de Deus apenas em sentido analógico, já que elas mais não são do que elementos últimos de todos os entes finitos e de todo o discurso. Deste modo, não é possível incluir Deus em nenhuma categoria, já que o ser divino a todas transcende e todas para ele remetem enquanto princípio e fim de tudo.

Fonseca observava, igualmente, que a classificação das coisas efectuada a partir das categorias ou do pensamento categorial não era a mais radical e originária, já que, lógica e ontologicamente, anterior a ela era a divisão ou a distinção entre o ente incriado e independente e o ente criado e dependente.

Esta distinção fundamental em que assenta a metafísica de Fonseca entre Deus, criador incriado e os entes criados e dele dependentes não poderia deixar de ter importantes consequências no modo como o especulativo português conceituava a existência e a sua distinção da essência.

Assim, enquanto a existência se encontra incluída na própria essência divina, já que Deus existe essencialmente, nos entes criados ela apresenta-se como algo de extrínseco e contingente, o que significará, então, que a distinção entre essência e existência só tem sentido no domínio dos entes criados, ou seja, do que é contingente, pois o único ente necessário é Deus[8]

[8] Cfr. Miguel Baptista Pereira, *Obras* Completas (Lisboa, FCG, 2014, vol. I), e António Manuel Martins, *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca* (Lisboa, FCG, 1994), em que

15. No ano seguinte à edição romana do primeiro tomo dos *Comentários* do mestre jesuíta, o médico bracarense Francisco Sanches dava à estampa, em Lyon, o poema latino *Carmen de Cometa Amai M.D. LXXVII,* em que, contrapondo à necessidade que rege a ordem da natureza a liberdade que define o espírito humano, criticava duramente a astrologia e a crença na influência dos astros no destino individual dos homens[9].

Três anos depois, na mesma cidade francesa, o professor lusitano publicou aquela que é a sua obra filosófica mais importante e mais conhecida, o tratado *Quod nihil scitur*[10].

O intento do filósofo é determinar as possibilidades e limites do conhecimento humano, começando por pôr em dúvida todo o saber e, apoiado pelos sentidos e pela razão, examinar as próprias coisas, por considerar ser este o único e verdadeiro meio de saber.

Marcado por um evidente intuito polémico, o tratado do filósofo português parte de uma posição de crítica frontal tanto do platonismo e da sua doutrina da *reminiscência* como, e acima de tudo, do sistema aristotélico, que não poupa a severas, se bem que nem sempre justas e adequadas críticas, as quais ignoram ou não têm na devida conta a clara separação entre lógica e ontologia levada a cabo por Margalho e Fonseca, nem a refutação de idênticas críticas ao aristotelismo realizada por António de Gouveia.

16. O ponto de partida gnosiológico do pensamento de Francisco Sanches é o empirismo sensista que, por um lado, o leva a sustentar, como Leão Hebreu, que todo o conhecimento vem dos sentidos, mas não admitindo, como ele o fizera, a existência do conhecimento que o espírito tem de si próprio, e, por outro, que só há indivíduos e não espécies, pelo que o *universal* era absolutamente falso. Daí a sua conclusão de que não é dado ao homem conhecer a essência das coisas, pelo que, sendo o verdadeiro saber conhecer primeiro a essência e depois os acidentes, nada é possível saber verdadeiramente.

---

nos apoiámos sobre este autor.

[9] Do *Carmen de Cometa* foi publicada uma tradução portuguesa, de Giacinto Manuppela, com introdução e notas de A. Moreira de Sá, pelo Instituto para a Alta Cultura, Lisboa, 1950.

[10] Desta obra há tradução portuguesa de Basílio de Vasconcelos, incluída no volume dos *Tratados Filosóficos*, de Francisco Sanches (ed. Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1955), reproduzidos, hoje, na edição da Obra Filosófica do pensador português (IN-CM, Lisboa, 1999).

Assim, o único conhecimento perfeito é o divino, já que a ninguém é dado conhecer perfeitamente aquilo que não criou, o que significará, também, que o próprio ser divino não teria podido criar nem governar aquilo que criou se, previamente, não tivesse conhecido a perfeição.

17. Como pode, todavia, o homem conhecer as coisas ocultas da natureza, incluindo as espirituais e a própria divindade e seus atributos, se não logra conhecer a essência daquilo com que contacta através dos sentidos, nem, sequer, a sua própria essência, apesar de esta estar em si e consigo?

Embora afirme a incognoscibilidade divina, já que o conhecimento pressupõe uma relação de igualdade ou semelhança entre o que conhece e a coisa conhecida e, sendo Deus verdadeiramente Absoluto, nenhuma relação é possível entre ele e nós, e declare que a essência das coisas nos é incognoscível, pois só um cognoscente perfeito poderá conhecê-las e o homem, como tudo na natureza, é um ente imperfeito, sendo, por isso, o seu conhecimento da essência meramente conjecturai, o médico-filósofo acredita que, para além deste precário, limitado e imperfeito conhecimento fundado na experiência sensível e no juízo nela alicerçado, há um outro tipo de saber ou conhecimento, que provém da revelação divina.

É, pois apoiado na fé ou crença nessa revelação que o filósofo português não tem dúvida em sustentar que Deus, sendo omnipotente e omnisciente, é a verdadeira sabedoria, o conhecimento e a inteligência perfeitos, pelo que só ele penetra, sabe, conhece e entende todas as coisas, pois é tudo e em tudo e todas as coisas são ele e nele, enquanto autor da admirável construção e beleza do mundo, a qual, segundo Sanches, se manifesta no facto de o universo ser formado de contrários, que o conservam e com ele permanentemente duram. Assim, no entender do filósofo, o universo não se conserva mais com o bem do que com o mal, já que pensa, como Leão Hebreu, que ambos concorrem para a imutável e necessária ordem do mundo e para o equilíbrio perfeito que nele se revela.

18. Cabe notar aqui que estas afirmações do filósofo, sustentadas na autoridade da fé ou da revelação divina, se afiguram dificilmente compagináveis com outras posições suas, defendidas no plano da Filosofia Natural.

Na verdade, como é possível admitir, simultaneamente, que o universo é autónoma criação divina e que a Natureza é eterna? Como é,

igualmente, possível sustentar que uma das causas principais da insuperável ignorância natural do homem se encontra na duração perpétua de algumas coisas, na geração e corrupção continua doutras ou na sua continua mudança e, ao mesmo tempo, pretender que a Natureza é eterna? Por outro lado, se o mal, sendo privação de bem, é o nada, é negação do ente ou não-ser, como pode ele concorrer para a conservação do mundo e para a manutenção da ordem no universo criado? Finalmente, se a ciência não é nem pode ser o conhecer as coisas pelas suas causas, por estas serem inacessíveis, como é possível admitir que Deus é causa de todas as coisas e que se chega à ideia ou à existência do ser divino, subindo até Ele por meio das causas naturais, por degraus?

19. A estas e outras questões deveria o filósofo responder em três obras que repetidas vezes anunciou como já redigidas – o *Modi Sciendi*, o *Examen Rerum* e o *De Anima* – mas que nunca foram editadas, se, acaso, chegaram a ser escritas. No primeiro destes tratados, propunha-se o pensador "fundar uma ciência firme e (...) não cheia de quimeras e de ficções alheias à verdade do assunto" e expor um meio ou método de saber "compatível com a fragilidade humana". Por sua vez, no segundo deveria conter-se o essencial da sua Filosofia da Natureza, enquanto o terceiro deveria ser dedicado à exposição sistemática das suas ideias antropológicas.

Se, quanto ao possível conteúdo do primeiro destes três tratados, nada nos esclarece a restante obra especulativa de Francisco Sanches, já quanto aos outros dois há nela os elementos essenciais que nos permitem reconstituir o quadro de ideias que, presumivelmente, neles viriam a ser expostas.

Porque referi já os traços fundamentais da Filosofia da Natureza do especulativo português, vou limitar-me, agora, a indicar, esquematicamente, o que penso serem as ideias essenciais da sua antropologia filosófica, tal como podem reconstituir-se a partir não só da sua obra fundamental como, também, dos três opúsculos de comentário aos textos aristotélicos, ou pseudo-aristotélicos, *De Divinatione per Somnuni, In Lihrum Physiognomicon* e *De Longitudine et Brevitate Vitae*[11].

20. Reflectindo, simultaneamente, como médico, como filósofo e como cristão, o especulativo lusitano parte de uma visão dualista do composto humano que, no entanto, não deixa de admitir a existência de uma

[11] A tradução portuguesa, de Miguel Pinto de Meneses, destas três obras encontra-se incluída na edição da *Obra Filosófica* citada na nota anterior.

simpatia mútua e de um estreito nexo entre a alma e o corpo. Assim, para Francisco Sanches, os corpos foram feitos para as almas e os membros para as funções da alma, pelo que os corpos apareciam ao seu pensamento como instrumentos congénitos das almas. Se, pois, cada alma pede um corpo certo e uma figura certa, a união e a íntima ligação que há entre ambos faz que as almas sofram com os corpos e estes com aquelas, sendo possível, por isso, julgar, adequadamente, das faculdades e paixões da alma através do corpo e suas afecções.

É esta estreita relação ou unidade entre o corpo e a alma que, segundo o médico-filósofo, explicará a vida, a qual deriva directamente da alma unida ao corpo, tendo início na conjugação de uma com o outro e origem na alma. Deste modo, a alma não pode estar unida ao corpo sem que, imediatamente, haja vida e esta só pode existir se e enquanto a alma e o corpo estiverem juntos. Por conseguinte, para que haja vida não é necessária qualquer acção, pois nem a vida é acção ou movimento mas repouso, nem existe por causa de uma acção, nem por causa de todas que constituem a alma que é sua origem nem do corpo em que a vida se manifesta como presença da alma. Porque a morte é privação da vida, é ausência da alma no corpo que, um dia, animou, tal como a geração é o início da vida e a corrupção o início da morte.

Relativamente à morte, observava o filósofo que, enquanto para os restantes ser animados, a cessação da vida significa o nada, por, para eles, a morte ser privação de vida e a privação ser o nada, para os humanos, a morte terminará no Dia do Juízo Final, com o início de uma nova vida, pois a parte imaterial do seu ser é imortal, sendo os bons premiados com a união com Deus e os réprobos condenados a uma morte sempiterna[12].

[12] Ver Lothar Thomas, *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa,* vol. I, tradução de Antonio José Brandao, Lisboa, 1944, pp. 195 e segts.; A. Moreira de Sá, *Francisco Sanches, Filósofo e Matemático,* Lisboa, 1950; e Joaquim de Carvalho, "Nas Comemorações do Quarto Centenário do Nascimento de Francisco Sanches" e "Os *Opera Philosophica* de Francisco Sanches", ambos na *Obra Filosófica,* vol. II, Lisboa, 1981, pp. 425 e segts., e 505 e segts., respectivamente.