O INTELECTUALISMO TOMISTA DE PEDRO DE MARGALHO: PARA UMA HARMONIA ENTRE A FILOSOFIA NATURAL E A REVELAÇÃO TEOLÓGICA

Samuel Dimas

No contexto paradoxal do ambiente humanista renascentista e do estabelecimento da inquisição

Com o estabelecimento da Inquisição em Portugal, no ano de 1536, a política cultural da Coroa vai preocupar-se com formas diversas de proibição e penalização, que incluem medidas de censura preventiva e repressiva no contexto editorial. De acordo com o registo em privilégios régios de D. João III, o filósofo, cosmógrafo, teólogo e jurista português Pedro Margalho (Elvas, 1474 – Évora, 1556) apresenta-se com autoridade para examinar e certificar obras relacionadas com a fé[1]. Neste contexto, o teólogo é enviado ao concílio de Valladolid (1527), na companhia de Estevão de Almeida e Diogo de Gouveia, o velho, para debater as teses de Erasmo de Roterdão. O veredito conciliar consiste na refutação da obra de Erasmo, preconizando perseguição aos seus livros e seguidores[2].

O teólogo católico via nas propostas de Erasmo uma semente de subversão, sobretudo, na defesa da autonomia da consciência moral frente à autoridade eclesiástica, nas críticas à escolástica e no apelo a um retorno filológico e histórico às fontes bíblicas, o que poderia enfraquecer o controle eclesiástico sobre a doutrina. A ênfase erasmista na interioridade da fé, na liberdade moral e na piedade pessoal foi interpretada como uma ameaça à disciplina e à autoridade externa da Igreja, causando receios de desvios doutrinários e heresias. A postura ambígua de Erasmo em relação a temas centrais como a liberdade da vontade e os sacramentos não era tolerada. Essas objeções traduziram a resistência defensiva das instituições religiosas ibéricas a um humanismo que questionava seus fundamentos e o *status quo* da fé católica[3].

[1] Ana Cristina Cardoso da Costa Gomes, *Diogo de Sá no Renascimento Português. Estudo Edição Crítica da Inquisição e Segredos da Fé (c.1562)*, Vol. I – Estudo (Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2008), p. 25 – 26.

[2] Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até o fim do regime de Salazar-Caetano* (Lisboa, 1985), p. 164

[3] Manuel Augusto Rodrigues, *Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal*, Coimbra, Centro de História da Sociedade da Cultura da Universidade de Coimbra, 1981, pp. 125-143

Na defesa do catolicismo ortodoxo, frente ao avanço do protestantismo e das ideias reformistas, a atuação de Margalho, como censor e lente régio da Universidade de Coimbra, revela um equilíbrio difícil e contraditório entre a filiação humanista e a necessidade de defesa doutrinária que permeava o ambiente intelectual português e europeu. As leituras aristotélicas de Pedro Margalho tiveram impacto significativo nas decisões inquisitoriais ao fundamentar a manutenção da ortodoxia e a defesa da ordem estabelecida pela Igreja, utilizando a filosofia escolástica como instrumento para controlar e censurar ideias consideradas heterodoxas. Sua adesão rigorosa à tradição aristotélico-tomista fortaleceu a argumentação que sustentava a autoridade e a coerência doutrinária, o que facilitou a rejeição das propostas de Erasmo de Roterdão e de outros reformadores que ameaçavam a unidade da fé católica. Apoiado nos princípios aristotélicos desenvolvidos pela escolástica - especialmente na ideia de uma ordem natural e social hierarquizada - contribuiu para justificar a centralização do poder e a legitimidade da jurisdição estatal e eclesiástica no controlo moral e dogmático da sociedade. Essa base teórica foi essencial para a atuação inquisitorial no sentido de vigiar e punir desvios, garantindo que o ensino e a produção intelectual estivessem dentro dos limites do pensamento oficial da Igreja, assegurando a manutenção da ordem religiosa e política sob a égide do Santo Ofício.

Para uma conciliação entre a tradição teológica escolástica e o movimento humanista

No plano teológico, Pedro Margalho trabalhou na linha da teologia escolástica e humanista, integrando elementos do renascimento intelectual sem abdicar da ortodoxia. O método escolástico aristotélico-tomista fornecia a base para a interpretação dos textos bíblicos e para a defesa das tradições da Igreja. Contudo, Margalho também absorvia do humanismo a valorização das línguas originais da Escritura e a busca por uma moralidade pessoal, aspetos que o aproximam de correntes reformistas, mas sempre dentro de limites impostos pela reação contra o erasmismo e o luteranismo.

Pedro Margalho recebeu e incorporou diversas ideias filosófico-teológicas de São Tomás de Aquino. Adota a conceção de que essência e existência são realidades distintas, sendo a existência uma atualização da essência por via da ação de uma causa superior divina. Essa distinção fundamentava a ideia cristã da criação contingente, que se dá por vontade divina, diferente das visões aristotélicas do cosmos eterno. Partilha com

Tomás de Aquino a ideia de que o ser é análogo, no sentido de uma relação de semelhança e dissemelhança entre Deus e as criaturas, evitando a confusão panteísta das suas naturezas[4]. Defende igualmente a compatibilidade e complementaridade entre razão e fé, visão incorporada por Margalho na sua argumentação filosófico-teológica, que buscava fundamentar racionalmente a doutrina da Igreja sem abdicar da autoridade da revelação. Na mesma linha escolástica, adotava a ideia de que o poder temporal (Estado) e o espiritual (Igreja) são distintos, cada um com sua finalidade, mas subordinados em última instância à autoridade divina e à busca do bem comum, cabendo a orientação espiritual e moral à Igreja.

Diálogo cítico com o intelectualismo tomista, o realismo escotista e o nominalismo

Embora o seu pensamento seja fundamentalmente tomista, dialoga e comenta também as correntes nominalistas, sem adotar integralmente nem rejeitar completamente essa perspetiva. Em sua obra *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de São Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas*, Margalho analisa questões lógicas e filosóficas consideradas centrais para o debate escolástico, como a teoria dos universais, mas evita tomar uma posição radical definitiva, preferindo uma abordagem crítica e equilibrada entre tomismo, escotismo e nominalismo[5].

A sua lógica está mais próxima da lógica terminista característica do século XVI em Paris e Salamanca, que introduz revisões críticas nas definições tradicionais de termos e conceitos. Margalho revisa as divisões clássicas sobre a natureza dos termos significativos e examina propriedades da suposição e da ampliação na linguagem, mas sem se comprometer na rejeição ou aceitação total do nominalismo ou do realismo. Manifesta em seus escritos um interesse pela pluralidade de tendências na escolástica, apreciando os avanços técnicos da lógica nominalista, contudo, sem abandonar o núcleo fundamental do tomismo. O nominalismo aparece no pensamento de Margalho não como uma adesão dogmática, mas como uma

[4] Pedro Margalho, *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas* (*Logices utriusque scholia in diui Thomae subtilisque Duns doctrina ac nominalium*), reprod. facs. da ed. de Salamanca, 1520, trad. de Miguel Pinto de Meneses, introd. de Wilhem Risse, Lisboa, Instituto de Alta Cultura e Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à FLUL, 1965, pp. 227-233.

[5] Maria Leonor Xavier, "Para a história da lógica no século XVI: Pedro Margalho e António de Gouveia", in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, Vol.II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 399-42.

das correntes escolásticas a ser examinada e utilizada criticamente dentro do seu projeto filosófico e lógico.

Na distinção tomista entre *essentia* (essência) e *existentia* (existência), incorpora uma perspetiva mais nominalista ao enfatizar a diferença entre o conceito universal e a realidade concreta dos indivíduos. Na metafísica tomista, a essência é o conjunto de propriedades que constituem a natureza de um ente, enquanto a existência é o ato pelo qual esse ente é efetivamente real. Em Deus, essência e existência coincidem perfeitamente, mas nas criaturas são distintas. Mas poderemos, porventura, concluir que através desse diálogo com o nominalismo, o autor reafirma a distinção essencial-existencial, destacando que os universais (essências) não possuem existência real fora dos indivíduos particulares, aproximando-se da visão nominalista de que os universais são nomes ou conceitos empregues para designar entes concretos semelhantes, e não realidades substanciais independentes?

Essa adaptação permitiria a Margalho conciliar a tradição tomista com as críticas nominalistas à existência objetiva dos universais, reforçando a singularidade e a individualidade dos entes reais sem abandonar completamente a estrutura metafísica tomista. No entanto, como sublinha Leonor Xavier, a lógica terminista adotada por Margalho já tinha sido uma aquisição da lógica medieval consolidada através de autores como Pedro Hispano. Era chamada de *lógica moderna,* em contraste com a *lógica antiga* de Aristóteles, e versava sobre as propriedades dos termos (*logica terminorum*): «Esta lógica terminista define propriedades dos termos comuns, quer em conformidade com diversos modos de compreensão da sua extensão, dentro e fora do contexto discursivo, quer em função da sua aplicação a coisas particulares» (*ibid*., pp. 402-403).

A reflexão sobre a propriedade dos termos insere-se no debate sobre os universais, cujas diferentes abordagens definiam as três grandes propostas visadas no título da obra citada de Margalho: o intelectualismo tomista, o realismo escotista e o nominalismo. Para Leonor Xavier o autor português estabelece um diálogo crítico com as diferentes vias, mas acaba por não definir uma posição clara sobre a natureza dos universais (*ibid*., p. 403). Contudo, embora adote a dialética crítica, comum ao nominalismo, e valorize a noção emergente de experiência da realidade particular[6], toda a sua reflexão fundamenta-se no intelectualismo tomista por divergência

[6] Pedro Margalho, *Phisices Compendium* (Salamanca, 1520), 4r.

com o voluntarismo escotista e o nominalismo de Ockham[7]. O mesmo entendimento é apresentado por Luís Ribeiro Soares, para quem Margalho segue o método científico do nominalismo, património comum da Universidade de Paris, nomeadamente na valorização da observação da natureza, da atenção à experiência e do questionamento perante o argumento da autoridade, mas que em termos epistemológicos e metafísicos não era uma nominalista[8]. Salientando o interesse de Margalho pela experiência das navegações portuguesas, sublinha não conhecer nenhum outro pensador luso que tivesse harmonizado tão bem «(…) espírito científico e zelo cristão, descobrimento e ortodoxia, novidade e perenidade, cristandade e lusitanidade» (*ibid*., p. 127).

Cosmologia e Filosofia Natural

No campo da cosmologia e da filosofia natural, Margalho navegava entre as referências de Aristóteles e os desenvolvimentos seus contemporâneos. Ele defendia a autoridade aristotélica como fundamento da estrutura do cosmos e das leis naturais, mas reconhecia, à semelhança dos renovadores humanistas, a necessidade de revisitar fontes antigas e testá-las pela razão e pela experiência. Em seu diálogo com Tomás de Aquino, defendia a compatibilidade entre fé e razão, filosofia e teologia. Assim, articula teologia e cosmologia em seus textos a partir de uma perspetiva aristotélico-tomista, onde a ordem natural e a estrutura do Universo são vistas como expressão racional da criação divina. A distinção entre aquilo que é natural e aquilo que é de instituição divina não significa oposição, no reconhecimento de que a mente humana não esgota as possibilidades divinas[9].

Para Margalho, a cosmologia fundamenta-se no princípio de que Deus é o criador soberano e transcendente, mas também imanente, conferindo sentido à ordem cósmica e às leis da natureza. Assim, a teologia não se afasta da análise racional do cosmos, mas fortalece-se ao reconhecer na criação uma hierarquia baseada na bondade e no propósito divino. Em seus escritos, Margalho defende que a explicação do Universo precisa considerar tanto a causa primeira (Deus) quanto as causas segundas (fenômenos naturais), em total conformidade com a doutrina escolástica de Tomás de Aquino. Sua cosmologia exclui as visões dualistas, realçando que o cosmos

[7] Joaquim Cerqueira Gonçalves, «A física em Pedro Margalho», in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, Vol.II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 394.

[8] Luís Ribeiro Soares, *Pedro Margalho* (Lisboa: INCM, 2000), pp. 125-126.

[9] Joaquim Cerqueira Gonçalves, «A física em Pedro Margalho», in *op. cit*., 390.

não é resultado de conflito entre forças, mas de uma decisão livre e sábia do Criador, assegurando a bondade natural de tudo o que existe. O mundo, para Margalho, tem autonomia relativa, possuindo ordem e finalidade próprias, mas permanece dependente da vontade divina. Dessa maneira, integra o rigor racional da filosofia natural com a revelação teológica, demonstrando que o Universo é inteligível e bom, porque reflete o plano do Criador, tanto na ordem física, quanto na ordem moral. O conhecimento da realidade natural ajuda a compreender a realidade sobrenatural, cuja manifestação não constitui uma anulação do cosmos sensível, porque tudo tem a mesma fonte (*ibid*., p. 392).

Pedro Margalho dialoga com Aristóteles na filosofia natural ao adotar o quadro explicativo das quatro causas (material, formal, eficiente e final) e a ideia de cosmos ordenado segundo princípios racionais, presentes na física aristotélica. Defende que a natureza, enquanto expressão da ordem criada, manifesta a racionalidade inaugurada por Aristóteles, mas enfatiza a teoria tomista da dependência do mundo em relação à criação divina como causa eficiente suprema. A divergência entre a linha aristotélica e tomista aparece quanto à origem e autonomia do Cosmos: para Aristóteles, o Universo é eterno e autossuficiente, por distinção com a criação *ex nihilo* de São Tomás, segundo a qual o mundo teve um início no tempo, dependendo radicalmente da vontade de Deus. Outro ponto de diferença está na aceitação das intervenções miraculosas e na teologia da providência, ausentes no aristotelismo clássico. Assim, Margalho dialoga com Aristóteles no método e na estrutura racional da natureza, mas diverge ao inserir a dependência ontológica do mundo em relação ao Criador e ao interpretar a ordem cósmica sob o horizonte teológico da criação e da providência.

A cosmologia teológica de Pedro Margalho modifica a explicação aristotélica dos elementos ao subordinar a estrutura e os movimentos do cosmos não apenas à natureza intrínseca dos elementos, mas principalmente ao desígnio e vontade criadora de Deus. Enquanto Aristóteles explica os quatro elementos — terra, água, ar e fogo — por sua tendência natural em procurar o "lugar próprio" (com movimentos retilíneos de acordo com peso e leveza) no Universo eterno e autoexistente, Margalho insere o quadro cosmológico numa perspetiva da Criação: todos os elementos, suas propriedades e seus movimentos existem por decisão divina, tendo começo no tempo e finalidade última ordenada pelo Criador. Margalho conserva o raciocínio sobre a ordenação hierárquica dos elementos, tradição

recebida de Aristóteles, mas rejeita tanto a eternidade do cosmos quanto a absoluta autonomia das "leis naturais" aristotélicas: a explicação última é teológica, pois toda ordem natural está sempre sujeita à providência e eventual intervenção miraculosa do Criador. Portanto, na cosmologia de Margalho, a física dos elementos serve para testemunhar a racionalidade e a bondade da criação, transformando uma ciência ordenada por causas naturais numa metafísica teleológica subordinada à teologia. Mas sempre no reconhecimento de que a vontade divina pode exceder, mas não contradizer, a realidade natural (*ibid*., p. 394).

Convergências e divergências com Francisco de Vitória em relação às políticas imperialistas de evangelização e conquista

Pedro Margalho disputou com Francisco Vitória uma cátedra de teologia em Salamanca e manteve com ele aproximações e divergências, sobretudo na reflexão sobre os fundamentos ético-jurídicos do império português e no debate sobre o direito natural e o governo dos povos. Ambos reconheceram a importância da consciência e das normas universais, embora Margalho tivesse uma postura mais defensiva frente às inovações eclesiásticas. Vitória abria espaço para discussões mais amplas sobre a legitimidade do poder e da justiça das conquistas. O humanismo filosófico de Pedro Margalho situa-se no cruzamento entre a ortodoxia católica, a tradição escolástica, o diálogo crítico com o humanismo erasmista e a preocupação com os desafios éticos colocados pela expansão portuguesa. Sua atuação no contexto da Inquisição mostra a tensão entre renovação intelectual e defesa doutrinária, sendo uma das vozes mais representativas do humanismo cristão comprometido com a integridade da fé e com a racionalidade filosófica do seu tempo.

Pedro Margalho e Francisco de Vitória, embora ambos representantes do pensamento escolástico ibérico do século XVI, apresentam distinções filosóficas e teológicas importantes. Francisco de Vitória, pertencente à Escola de Salamanca, é mais conhecido pela sua contribuição à teologia moral e à filosofia política, especialmente no desenvolvimento do direito natural e do *ius gentium*. Ele enfatiza a dignidade humana universal, a legitimidade dos povos indígenas e a autonomia relativa dos poderes civil e eclesiástico, buscando harmonizar lei natural, direitos humanos e evangelização dentro de um quadro jurídico ético. Pedro Margalho, vinculado mais diretamente à Universidade de Coimbra e ao contexto português, é normalmente associado a uma escolástica mais tradicional e cautelosa, com

forte defesa da ortodoxia católica e do papel da Inquisição na manutenção da fé. Sua abordagem é mais conservadora, focada na defesa da teologia escolástica contra o humanismo erasmista e as influências reformistas.

Vitória defende a independência entre o poder civil e o poder eclesiástico, vendo o poder político como natural e fundado na razão, não subordinado diretamente à fé, o que implica uma certa autonomia dos governos mesmo em relação à Igreja. Essa perspetiva é fundamental para a legitimação do Estado moderno e da soberania secular. Margalho mantém uma postura que enfatiza a unidade da fé e a autoridade eclesiástica, participando diretamente da ação inquisitorial para combater heresias e falhas doutrinárias, defendendo uma integração mais rígida entre fé e poder político em nome da ortodoxia. Enquanto Vitória, embora católico fiel, abre caminhos para reconhecer os direitos naturais dos povos e questiona os excessos da conquista, Margalho é mais crítico e repressivo diante das novidades do humanismo e do erasmismo, atuando como censor rigoroso e defensor da ortodoxia inquisitorial. Dá-se o contraste entre um pensamento que dialoga com as transformações da época e outro que busca conter essas mudanças.

Pedro Margalho e Francisco de Vitória divergiam na abordagem da evangelização pacífica dos povos recém-descobertos principalmente na metodologia e na compreensão do papel da força e do diálogo: Vitória é conhecido por defender uma evangelização pacífica e respeitosa, baseada na justiça natural e no direito dos povos indígenas à autodeterminação. Ele argumentava que a conversão deveria acontecer por meio da pregação, do testemunho e da razão, respeitando as culturas locais e evitando o uso da violência, salvo em legítima defesa ou em casos de flagrante injustiça. Para Vitória, a legitimidade da evangelização estava na persuasão moral e na proteção dos direitos dos índios, rejeitando a conquista por meio de agressão injustificada. Margalho, vinculado a uma postura mais ortodoxa, alinhava-se ao contexto inquisitorial e à defesa da autoridade da Igreja e do Estado, sendo mais favorável a uma ação pastoral que pudesse incluir medidas rigorosas para garantir a submissão dos povos recém-descobertos à fé católica. Sua visão era menos tolerante com as práticas locais e mais enfática na necessidade da disciplina espiritual e moral, admitindo maior controlo e eventualmente medidas coercitivas para assegurar a conversão e a manutenção da ordem cristã[10].

[10] Rafael Chambouleyron & Karl-Heinz Arenz (orgs.), *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Dimensões do catolicismo português* (Belém: Editora Açaí), volume 3, 2014.

Apesar de tudo, Pedro Margalho fez críticas pontuais à instrumentalização da religião e da moral como justificativa para projetos imperialistas, questionando o uso do poder eclesiástico para legitimar guerras, domínio territorial e escravidão em nome da fé. Ele apontou que a Mesa da Consciência, órgão régio influenciado por teólogos, muitas vezes servia apenas para absolver o rei de ações moralmente duvidosas, criando um clima de hipocrisia no governo imperial português[11]. Criticou o uso do direito canónico e das bulas papais como fundamento exclusivo da política imperial, alertando que tais práticas transformavam teólogos em "tiranos" do reino e legitimavam atos violentos sob uma suposta missão espiritual. Questionou os mecanismos que permitiam à coroa travar guerras e exercer domínio sobre povos não-cristãos, ressaltando o perigo de sobrecarregar a consciência régia com expedientes legais que favoreciam interesses políticos acima da moral social.

Bibliografia

Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «A física em Pedro Margalho», in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, Vol.II: Renascimento e Contra-Reforma*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

Margalho, Pedro. *Physices compendium*, Salamanca, [Joannes de Porras], 1520. (patente na Bib. Nac. sob https://purl.pt/25776)

Margalho, Pedro. *Escólios Em Anbas as Lógicas à Doutrina de S. Tómas, Do Subtil Duns Escoto E Das Nominalistas*. Reprod. Facs. Da Ed. De Salamanca, 1520. Tr. De M. Pinto de Meneses. Intr. Pelo Prof. W. Risse [Tr. By H. Eibner--Ruth]. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1965.

Castro, Xavier de (ed.), *Le voyage de Magellan (1519-1522). La relation d'Antonio Pigafetta et autres témoignages*, Paris, Chandeigne, 2010.

Soares, Luís Ribeiro, *Pedro Margalho*, Lisboa, INCM, 2000.

Waldseemüller, *Martin, Universalis cosmographia secundum Ptholomaei traditionem et Americi Vespucii alioru[m]que lustrationes*, [Strasbourg], s.n., 1507. (patente na Library of Congress: https://www.loc.gov/resource/g3200.ct000725C/?r=-0.041,0,0.772,0.486,0)

Xavier, Maria Leonor. "Para a história da lógica no século XVI: Pedro Margalho e António de Gouveia", in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, Vol.II: Renascimento e Contra-Reforma*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

[11] Giuseppe Marcocci, «Consciência e Império: política e teologia moral no mundo português da Idade Moderna», *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*, Volume 39.2 (jul./dez. 2019), p. 335.