



ARISTOTELISMO NO BRASIL: A IDEIA DE LIBERDADE COMO PRINCÍPIO DA AÇÃO MORAL

Luiz Alberto Cerqueira ¹

“Que tem que ver a liberdade de uma ave com penas e asas para voar, com a prisão do que se não pode bulir dali por meses e anos, e talvez por toda a vida?” (Antônio Vieira, *Sermão XIV*, série Maria Rosa Mística, 1633, parte VIII)

A história da filosofia no Brasil começa em 1572, quando foi inaugurado o curso de Artes dos jesuítas na cidade do Salvador, Bahia. Denominava-se “Artes” como abreviatura de “Artes liberais”, significando esta qualificação de “liberais” o caráter contemplativo ou teórico das disciplinas como uma espécie de saber considerado em sua organização e independentemente de objetos aos quais possa aplicar-se, a exemplo da Filosofia, a qual foi referida por Aristóteles como “ciência livre, pois somente esta é para si mesma” (ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 2, 982b). Na Bahia, o colégio instituído para ministrar tais disciplinas, e destinado à formação superior de eclesiásticos e de civis, teve como modelo o seu congênere na cidade portuguesa de Coimbra, denominado Colégio das Artes, o qual fora confiado aos jesuítas desde 1555². O curso de Artes durava três anos e abrangia, além de latim e estudos literários, as disciplinas filosóficas. Estas últimas apoiavam-se nas obras aristotélicas, segundo a *Ratio Studiorum*, método pedagógico da Companhia de Jesus³.

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

² O termo ‘colégio’ (*collēgium*) refere-se aqui a uma corporação de mestres acadêmicos e à forma do ensino por eles praticado. Em resposta a uma antiga aspiração de reforma da instrução pública, o famoso Colégio das Artes conimbricense, fundado em 1548 pelo rei D. João III, foi originalmente constituído mediante a contratação de mestres humanistas do então conceituado colégio das Artes de Guyenne. Importa assinalar que dentre esses humanistas destacava-se o nome de Nicolas de Grouchy, o qual introduziu no âmbito da cultura filosófica que se estendeu ao Brasil a exigência de se explicar e comentar Aristóteles a partir do texto original. Para tanto, Grouchy editou em Coimbra suas próprias traduções do grego para o latim. Internet: <<http://almamater.uc.pt>>. Acesso: 12/05/2018.

³ A *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu* consiste em um conjunto fortemente hierarquizado de regras e prescrições práticas minuciosas sobre o que e como ensinar nas casas de colégio dos jesuítas, envolvendo gradativamente o nível dos “estudos inferiores” e o nível acadêmico, em conformidade a uma compreensão de matriz aristotélica acerca da natureza humana. Quanto ao uso de Aristóteles para o esclarecimento e a solução de questões e problemas teóricos suscitados, sua recomendação expressa encontrase nas Regras do Professor de Filosofia, 2: “Em questões de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a menos que se trate de doutrina oposta à unanimemente recebida pelas escolas, ou, mais ainda, em contradição com a verdadeira fé. Internet: <<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2013/02/ratiostudiorum.html>>. Acesso: 12/05/2018.

Não obstante o perfil escolástico da *Ratio Studiorum* em sua recomendação de Aristóteles sob a interpretação de Tomás de Aquino, convém ressaltar que o aristotelismo dos jesuítas não se reduz ao conceito de uma “segunda escolástica”, se considerarmos o seu caráter humanístico no rigor da tradução das obras de Aristóteles, cuja doutrina se deu como falseada pelas interpolações nas sucessivas transmissões e adaptações do *corpus* aristotélico desde Boécio⁴. Tal exigência de rigor, considerada da parte dos jesuítas, originou um empreendimento pedagógico sem precedente, se levarmos em conta a excelência do material didático então produzido: os compêndios de lógica, considerados instrumentais para a doutrina aristotélica, de Francisco Toledo (*Introductio in dialecticam Aristotelis*, 1561), e de Pedro da Fonseca (*Institutionum dialecticarum libri octo*, que tomou o lugar das famosas *Summulae logicales (Tractatus)* de Pedro Hispano e teve pelo menos 53 reedições no período de 1564 a 1625; *Isagoge philosophica*, Lisboa, 1591); e os comentários de obras aristotélicas, os quais, uma vez descontados os *Comentários* de Pedro da Fonseca à *Metafísica* de Aristóteles, constituem o famoso Curso Conimbricense — um conjunto de cinco volumes, correspondentes a oito tomos, publicados entre 1592 e 1606 (CERQUEIRA, 2002, p. 47-57). Neste sentido, importa observar que na elaboração dos seus *Comentários* os jesuítas assumiram como pré-requisitos o estabelecimento do texto original em grego e a sua tradução para o latim, de maneira que assim contribuiu historicamente para consolidar a exegese de texto como princípio de validade objetiva no ensino filosófico⁵.

Com a finalidade de assinalar o caráter seminal desse aristotelismo no Brasil, cabe agora chamar a atenção para a ideia de liberdade na formação do espírito missionário dos jesuítas. Tal espírito missionário é descrito nas condições de ação estabelecidas pelo texto de instituição da Companhia, onde se adverte sobre a necessidade de cumprimento do ofício em terras distantes e em condições adversas, como no caso da “Índia” ocidental; e se adverte também, com vistas

⁴ Quanto à questão da *fidelidade* a Aristóteles, vale lembrar, no contexto histórico-cultural do Humanismo, que havia não só antiaristotélicos como Petrus Ramus, que denunciou a ineficácia de uma disciplina como a lógica silogística de Aristóteles (CERQUEIRA, 2002, p. 34), como também aristotélicos da estirpe de Pedro da Fonseca, que admitiu francamente, em suas *Instituições dialéticas*, que “ainda que todos os que frequentavam os estudos de filosofia quisessem ser tidos como aristotélicos, pouquíssimos eram os que estudavam Aristóteles” (FONSECA, 1964b, p. 9).

⁵ Cf. Regras do Professor de Filosofia, 12: “Ponha toda a diligência em interpretar bem o texto [...] e não dedique menos esforço à interpretação do que às próprias questões. Aos seus alunos deve persuadir que será incompleta e mutilada a filosofia dos que ao estudo do texto não ligarem grande importância”. Internet: <<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2013/02/ratio-studiorum.html>>. Acesso: 12/05/2018.

à eficácia da ação, não ser suficiente apenas entender os termos dessa exigência para ser enviado, sendo necessário cada um declarar-se absolutamente convencido de sua abnegação ou indiferença em relação à própria vontade. O fundamento dessa indiferença no plano da ação moral se encontra em Pedro da Fonseca, nas *quaestiones* I-VIII, dos seus Comentários, ao cap. II do Livro IX da *Metafísica* de Aristóteles, as quais têm como objetivo esclarecer questões como as seguintes: “Qual o papel da vontade e do intelecto para a definição de ‘livre-arbítrio’ e para o exercício de ações livres?”, “Como é possível que pela própria vontade um homem imponha a si mesmo o modo imperativo de agir?”; ou ainda, “Como justificar o mérito do indivíduo na ação moral, sem a liberdade?”. Nesta última questão, pressupõe-se a intervenção histórica dos jesuítas contra a negação do livre-arbítrio suscitada por Lutero (*Sobre a liberdade de um cristão*, 1520; *Sobre o servo-arbítrio*, 1525), e em defesa da doutrina de Tomás de Aquino, segundo a qual a essência da fé cristã se define à maneira de uma relação de amizade, isto é, uma relação mútua, e sobretudo livre, entre o Criador e a criatura que nele participa por meio do intelecto⁶.

Para apresentarmos de maneira simplificada o argumento pelo qual Fonseca se propõe conciliar a liberdade humana com a presciência e a providência divinas, precisamos levar em conta que, na época em que se empreendeu o Curso Conimbricense, a tradição tomista consagrara uma teoria do conhecimento na qual se distingue como premissas duas concepções básicas: (i) que o poder supremo de conhecimento não se restringe ao intelecto ativo em virtude do qual resultam os conceitos⁷; mais do que isso, (ii) trata-se do uso do intelecto na vivência da fé⁸, de maneira que somente a fé, *enquanto evidência do sentimento de si como sendo indiferente às próprias inclinações na vontade e fundamento da relação causal entre*

⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, Livro III, 2857-2858; 1990, p. 593, 2-3.

⁷ Quando então representamos o sentido objetivo de uma coisa ao *separar* a sua presença em nós — isto é, a memória dessa coisa — de nossas próprias sensações e emoções na cognição.

⁸ Em virtude do qual a sabedoria de grau mais elevado inclui como *evidência transcendente*, para além dos limites de objetividade da *evidência conceitual de caráter imanente*, o sentimento de si mesmo no esforço daquela separação que nos torna indiferentes às próprias sensações e emoções (ver nota 6 acima), e desse modo nos tornamos aptos para viver uma existência melhor e mais perfeita. Tal inclusão consta não só nos *Exercícios espirituais* (nº 23 - “Princípio e fundamento”) de Inácio de Loyola, como também na Regra dos Jesuítas, onde se adverte que “para maior humildade de nossa Companhia e perfeita mortificação de cada um e abnegação de nossas vontades (...) antes de submeterem os ombros a esta carga, considerem demorada e seriamente se possuem tal cabedal de bens espirituais” (LEITE, 2004, v. I, p. 4).

*conhecimento e eficácia da ação*⁹, seria capaz de transformar em mérito tal esforço de indiferença independente de qualquer coação, e portanto livre. É nessa perspectiva de entendimento que Fonseca afirma que o intelecto é a raiz da liberdade (*intellectum autem esse libertatis radicem*), e que formalmente a liberdade é o poder de agir, e não agir, sendo indiferente (*Namque in ea potentia est libertas formaliter, in qua formaliter sive complete est potestas ad agendum, et non agendum indifferens*):

Por isso, para melhor compreensão do assunto, e do que falam, quando dizem que somente a vontade é formalmente livre, afirmo que o intelecto é de fato a raiz da liberdade, ou, como se diz, radicalmente livre, e esta asserção é evidente (...) Pois nesta potência consiste formalmente a liberdade; formalmente, no sentido de que, uma vez preenchidas todas as condições, e sem quaisquer impedimentos, trata-se do poder de agir, e não agir, sendo indiferente. De fato, o intelecto é a raiz e a origem da liberdade, senão também a luz pela qual a vontade prefere uma coisa a outra, tornando-se capaz, pela escolha, de coibir a si mesmo e de revogar (Pedro da Fonseca, *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, T. III, L. IX, c. 2, q. 2, p. 565566).

Nesse quadro teórico, destacamos no Brasil a obra parenética do jesuíta Antônio Vieira (1608-1697). Como expressão do barroco, o estilo de Vieira consiste tanto em sua técnica exemplar de construir o discurso mediante a interpretação do sentido das palavras, fazendo distinções conceituais, quanto pelo fato de que tais distinções não são procedimentos formais, senão a sua arte pela qual se propõe inculcar evidências de caráter transcendente por meio de uma simples imagem suscitada por figuras de linguagem, especialmente a metáfora: “Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo?” (VIEIRA 2001, I, p. 33); “quem vê o corpo, vê um animal; quem vê a alma, vê ao homem” (VIEIRA 2001, II, p. 533). A fonte de pesquisa para a técnica de argumentação em Vieira é a lógica tópica dos filósofos jesuítas do século XVI, como Francisco de Toledo e Pedro da Fonseca, o qual observa, na parte em que trata “Dos argumentos a partir da forma”, que deve ser acusado o orador que, suprimindo todo o ornamento, quiser compor o seu discurso de razões

⁹ Segundo Pedro da Fonseca, “Fé é [a virtude] pela qual se faz o que se diz” (*Fides est, qua fit quod dicitur*; FONSECA, 1964b, p. 288). Para compreendermos o alcance pragmático desta definição, consideremos ainda seus ensinamentos seguintes: “Quando se diz que aquele que fala ou escreve significa a sua sentença ou vontade, isto não se deve tomar senão no sentido em que se diz que aquele que põe fogo à lenha *ele mesmo queima a lenha* [itálicos acrescentados]” (*Quare cum is, qui loquitur, aut scribit, dicitur, significare sententiam, aut voluntatem suam, non aliter accipiendum est, quam quo pacto is, qui lignis admovet, urere ligna dicitur*; FONSECA, 1964b, p. 34); mais ainda: “Na autoridade humana requerem-se duas coisas: conhecimento das coisas — que se contém na ciência ou na experiência dessas coisas — e virtude. Aquele, para se saber o que se diz; esta, para se querer dizer o que se sabe” (*In autoritate humana duo fere requiruntur, cognitio rerum — quae quidem scientia ipsarum, aut experientia continentur — et virtus: illa ut scias quid dicas, haec, ut velis iuxta ea, quae intelligis proloqui*; FONSECA, 1964b, p. 574).

matemáticas ou puramente formais, sem recorrer às figuras de linguagem (FONSECA, 1964b, p. 515).

Mas além do estilo, devemos considerar em Vieira também a sua doutrina. “Para formar o homem natural se há de unir a alma ao corpo; e para formar ou reformar o homem moral, há-se de separar a alma do corpo” (VIEIRA, *As cinco pedras da funda de Davi*, III; 2001, vol. 2, p. 536). É assim que ele distingue no homem, com base na doutrina aristotélica envolvendo matéria/forma e ato/potência, dois modos do ser: (i) natural, pelo qual nossas ações correspondem a uma causalidade que se mantém eficiente nos corpos vivos segundo o mecanismo do efeito dependente da causa¹⁰, no sentido de que é o corpo propriamente dito enformado (*sic*) gradualmente¹¹, o que ratifica o ensinamento de Tomás de Aquino de que a alma do indivíduo, embora criada, é produzida na matéria (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 19), mas, sobretudo, serve para vincar a ideia de que é pelo corpo que a alma padece da necessidade enquanto algo que, embora não desejemos, exerce o seu poder, como a necessidade da morte, sendo assim dele inseparável¹²; e o modo do ser (ii) moral, pelo qual nossas ações correspondem a uma causalidade que se mantém eficiente se, e na medida em que, é o fim *enquanto querido* que nos move, de maneira que não é o mecanismo da necessidade, senão a evidência estrita da consciência de si sendo indiferente que torna um indivíduo “capaz, pela escolha, de coibir a si mesmo e de revogar”, conforme a explicação acima de Fonseca, gerando assim, correlativamente, a independência do espírito como condição de possibilidade da ação moral; razão pela qual Padre Vieira afirma que, nesse estado mais perfeito, pela razão “há-se

¹⁰ Segundo Aristóteles, “dentre os corpos naturais, uns possuem vida, outros não. Chamo ‘vida’ à autoalimentação, ao crescimento e ao envelhecimento. Todo o corpo natural que participa da vida será, conseqüentemente, uma substância, e isto no sentido de substância composta (...) O corpo antes é sujeito e matéria. A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência” (ARISTÓTELES, 2010, p. 61-62; 412a).

¹¹ O fundamento desta compreensão encontra-se no *Comentário do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita* (Manuel de Góis, 1598), principal referência do ensino filosófico sob a *Ratio Studiorum*, quando se tratava da natureza humana: “deve entender-se que a matéria do feto, primeiro, é enformada pela alma vegetativa, de seguida pela sensitiva, em último, pela intelectual” (GÓIS, 2010, p. 228).

¹² No mesmo *Comentário*, encontramos o seguinte: “deve dizer-se com São Tomás (...) que, por agora, o corpo é tomado pela matéria-prima (...) disposta pelos órgãos para executar as funções vitais (...) De fato, o corpo é o suporte da alma, e torna-se um [indivíduo] a partir do corpo e da alma (...) A autoridade de Aristóteles não refuta isto ao afirmar que o corpo não é chamado potência vivente porque careça de alma, mas sim porque a possui [e não se compreende que] a matéria exerce a sua causalidade na forma e a sustenta, se não estiver unida a ela (...) pois a alma padece pelo corpo quando, por exemplo, o delírio frenético ou a embriaguez perturba a inteligência” (GÓIS, 2010, p. 201, 204 e 217).

de separar a alma do corpo”, porque “livre a alma dos embaraços e dependências do corpo, obra com outras espécies, com outra luz, com outra liberdade” (VIEIRA, *As cinco pedras da funda de Davi*, IV; 2001, vol. 2, p. 537).

Desde o seu primeiro sermão, no interior da Bahia, a uma irmandade de negros reunida em torno ao culto de Nossa Senhora do Rosário, Padre Vieira já ressalta a ideia de liberdade como indiferença quando ensina que é pelo corpo que todo o homem pode ser submetido e forçado a fazer o que não quer, e que nessa condição eles foram escravizados e transportados para o trabalho forçado, mas que no Brasil, uma vez espelhando-se no calvário do Cristo, eles foram beneficiados pela interiorização e espiritualização como forma de “libertar-se do inferno” em que se transformara sua vida pela sujeição física, porque afinal, questiona Vieira: “Que tem que ver a liberdade de uma ave com penas e asas para voar, com a prisão do que se não pode bulir dali por meses e anos, e talvez por toda a vida?” (VIEIRA, *Sermão XIV* da série Maria Rosa Mística, parte VIII; ed. cit., vol. I, p. 656).

Contrariamente ao argumento historicista que reduz o sentido da liberdade em Antônio Vieira a um interesse corporativo no século XVII¹³, queremos vincar o significado filosófico da liberdade de indiferença com vistas ao processo de descolonização e modernização da cultura brasileira, que se inicia no século XIX mediante a recepção da filosofia moderna, a qual, ressalte-se, tem um de seus fundamentos no argumento cartesiano de que, não obstante o fato de podermos agir de tal modo que não sentimos qualquer força exterior a nos constranger, “para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente para escolher [agir de um modo ou do modo contrário]; mas, antes, quanto mais pendo por um, seja porque eu conheça evidentemente que nele se encontram o bem e o verdadeiro, seja porque Deus disponha assim o interior de meu pensamento, tanto mais livremente faço a escolha e a abraço” (DESCARTES, *Meditações metafísicas*, IV, 9; 2011, p. 89-90). Eis por que nos interessa a ideia de liberdade em Vieira: não

¹³ Quando Antônio Vieira foi ordenado sacerdote, o nordeste brasileiro se transformou em região típica de *plantations* — engenhos de açúcar assentados no trabalho de escravos de origem africana. O argumento historicista refere-se ao fato de que a Companhia de Jesus era proprietária de terras e possuía escravos, e que nesse contexto a liberdade de indiferença, como fundamento da conversão nos sermões do Padre Vieira, concorreria tão somente para conformar o indivíduo escravizado à sua condição e em benefício lucrativo da Companhia.

porque queiramos ratificar a indiferença como princípio da ação moral, senão porque queremos mostrar que pela sua superação começa a história da filosofia brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES (2010). *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: INCM. Disponível em: <<http://www.obrasdearistoteles.net/index.php>>

AUCTORITATE SEPTIMAE CONGREGATIONIS GENERALIS AUCTA. *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*. Internet: <<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2013/02/ratio-studiorum.html>>.

CARVALHO, Mário Santiago de (2011). Introdução. *Comentários a Aristóteles do curso jesuíta conimbricense (1592-1606) — Antologia de textos*. Trad. de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias, Filipa Medeiros e Augusto A. Pascoal. Coimbra: Editio Altera/Universidade de Coimbra. Internet: <http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online>.

CERQUEIRA, L. A. (2011). “*Scientia media* e a moderna concepção de liberdade: um estudo de filosofia brasileira”. **Síntese – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 38, nº 121, pp. 271-288.

CERQUEIRA, L. A. (2002). *Filosofia brasileira – Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Introdução e notas de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FONSECA, Pedro da (1964a). *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros* (reimpressão). Hildesheim: Georg Olms.

FONSECA, Pedro da (1964b). *Instituições dialécticas*. Estabelecimento do texto, tradução do latim e notas por Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra: Universidade Coimbra.

GÓIS, Manuel de (2010). *Comentário do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Trad. de Maria da Conceição Camps. Introdução e notas de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Sílabo.

LEITE, Serafim (2004). *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1938), 04 volumes. São Paulo: Loyola.

TOMÁS DE AQUINO (1990). *Suma contra os gentios*. Trad. de D. Odilão Moura, O. S. B. Revisão de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul.

TOMÁS DE AQUINO (2005). *O ente e a essência*. Trad. de Carlos Arthur do Nascimento e apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes.

VIEIRA, Antônio (2000-2001). *Sermões* (02 vols.). Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra.