

a elaboração de uma “*scientia de anima*” entre saberes antigos e modernos: a contribuição dos pensadores jesuítas de coimbra

the development of a “*scientia de anima*” between ancient and modern knowledge: the contribution of the jesuit philosophers of coimbra

marina massimi¹

resumo

O artigo ilustra um caso de proposição de modelos antigos na constituição dos saberes psicológicos modernos: o pensamento jesuítico a respeito da psique veiculado pelos manuais Conimbricenses, especialmente os de autoria de Manoel de Góis SI. Nos tratados, Comentários aos aristotélicos *De Anima* e *Ética a Nicômaco*, se observa um entrelaçamento complexo entre objetos e métodos advindos da tradição aristotélico-tomista e hipocrático-galênica e as hipóteses, instâncias e temáticas emergentes nos inícios da época moderna. O esforço do autor é evidenciar elementos de convergência e debater as teorias e as problemáticas em voga, mas ao mesmo tempo preservar a fundamentação epistemológica ligada à cosmovisão cristã, de que os jesuítas se fazem porta-vozes.

palavras-chave

Conimbricenses; Manoel de Góis; saberes psicológicos dos jesuítas.

abstract

O article illustrates a case of proposition of ancient models in the constitution of modern psychological knowledge: the Jesuit thinking about the psyche conveyed in the by the Conimbricenses manuals, especially those written by Manoel de Góis SI. In the treatises, Commentaries on the Aristotelian *De Anima* and *Nicomachean Ethics*, there is a complex interweaving of objects and methods derived from the Aristotelian-Thomistic and Hippocratic-Galenic traditions and the hypotheses, instances and themes and themes emerging at the beginning of the modern era. The author aims to highlight elements of convergence and to debate theories and issues that are not yet at the same time as preserving the epistemological foundation linked to the Christian worldview, of which the Jesuits were the Jesuits are the spokespersons.

keywords

Conimbricenses; Manoel de Góis; psychological knowledge of the Jesuits.

¹ Professora Senior do IEA USP-SP. E-mail: Mmassimi3@yahoo.com

INTRODUÇÃO

Os tratados apelidados de *Conimbricenses* foram escritos em Coimbra, cujo antigo nome romano era *Conimbrica*. O Colégio das Artes de Coimbra, fundado em 1548, tinha sido entregue aos jesuítas, em 1555, pelo Rei D. João III. Coimbra era na época um importante centro de produção e formação cultural inspirada no Humanismo português. Funcionava nela, desde 1537, uma Universidade.

Nesse contexto, o Colégio das Artes assumirá um papel importante, não apenas em termos pedagógicos, ou filosóficos, mas no projeto político de formação das elites e de reformulação cultural do Estado português, gerenciado pela Companhia de Jesus.² Fundado inicialmente como preparatório para as outras faculdades, o Colégio das Artes posteriormente incluiu a Faculdade homônima, onde eram ensinadas não somente matérias de natureza filosófico literária (Gramática, Retórica e Dialética), mas também Aritmética, Astronomia, Música e Geometria. Desse modo, o cultivo das Humanidades gregas e latinas adquirira marcos do clima renascentista³.

Em visita à instituição, em 1561, o Padre Jerônimo Nadal SI, então na posição de Visitador da Companhia, ordenou que se compusesse o quanto antes um manual didático para o curso de filosofia, baseado no comentário das obras de Aristóteles revisitadas por Tomás de Aquino. A tarefa foi inicialmente confiada ao filósofo Padre Pedro da Fonseca SI⁴. Este desligou-se da docência para se dedicar ao trabalho de composição dos comentários, mas não conseguiu de fato levá-lo a cabo, devido ao fato de ter assumido diversos compromissos dentro da Companhia. Reitor do Colégio das Artes (de 1567 a 1570), foi chamado em Roma (1572) para as eleições do Prepósito Geral da Companhia e, nessa ocasião, foi designado como Assistente pelo novo Padre Geral, ficando retido em Roma. Imprimiu nessa cidade o primeiro tomo do curso de Filosofia (1577). Uma vez regressado a Lisboa (1582), teve que assumir o cargo de Superior da Casa de São Roque. Então Fonseca reconheceu a impossibilidade de dar continuidade ao projeto do curso. No entanto, o segundo tomo de sua obra foi publicado em 1589.

A tarefa de compor os manuais foi atribuída, em 1579, ao Padre Manoel de Góis SI (1540-1597). Góis, docente em Coimbra entre 1574 e 1582, deu início à empreitada, “aproveitando para primeiro esboço o curso manuscrito de filosofia, lido ordinariamente pelos mestres de então no Colégio, obra de conjunto levada a cabo por gerações várias de professores que tinham passado pelas cadeiras de filosofia”⁵. Góis escreveu os tratados

² CARVALHO, Mario Santiago, & CAMPS, Maria C. *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado “Da alma” de Aristóteles Estagirita*. Lisboa: Edições Sílabo, Ltda, 2010.

CERQUEIRA, Luis. A. *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

³ CARVALHO & CAMPS, *Op.cit.* 2010.

⁴ Padre Pedro da Fonseca (1528-1599), na época o nome mais destacado dos docentes em Portugal, foi designado inicialmente para elaborar os tratados e foram destacados para auxilia-lo os Padres Marcos Jorge (+ 1571), Cipriano Soares (+ 1593) e Pedro Gomes (+ 1600), professores no Colégio das Artes (TAVARES, 1948). Fonseca propunha um trabalho minucioso e de grandes proporções pedagógicas e filosóficas. No entanto, Apelidado de “Aristóteles Português” Pedro da Fonseca é considerado um dos maiores filósofos portugueses, sendo o metafísico mais apreciado nos séculos XVI e XVII (Tavares, 1948). Sua obra mais importante é *Comentariorum Petri Fonsecae Lusitani D. Theologi Societatis Jesu, In libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* em quatro volumes. “O influxo das ideias de Fonseca fez-se sentir em todos os representantes da Escola Coimbra, exercendo-se profundamente até mesmo em Suarez Granatense” (TAVARES, Sebastião, *O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal*, Revista Portuguesa de Filosofia, 1948, tomo IV, julho-setembro, fasc. 3, pp. 227-240. p. 231-233). Veja-se também CARVALHO & CAMPS. *Comm. Op. Cit.* 2010.

⁵ Ainda sobre a obra veja-se: BARRETO, Luís Ferreira., *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Pensar e de Ser nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983; CAEIRO, Francisco Gama, *O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil*, Acta do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia. Braga, 1982, pp. 51-90. CAEIRO, Francisco Gama., *El problema de las raíces históricas en: Barba, E:M: et alii, Iberoamerica, una comunidad*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989. pp. 377-389.

rapidamente: em 1584 já redigira o primeiro volume (os oito livros da *Física*) e parte do segundo volume (os quatro livros do *Céu*).⁶ As partes referentes à assim chamada “*scientia de anima*”, ou seja, a psicologia filosófica de matriz aristotélico-tomista e agostiniana, foram impressas em Coimbra e Lisboa de 1592 a 1606. Ao todo, se trata de oito volumes de *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus*.⁷ Quando Manuel de Góis faleceu, em 1597, a redação do curso não estava concluída.

O quarto volume, de publicação póstuma, teve colaboração editorial de Cosme de Magalhães (1551-1624). E os dois apêndices, *A Alma Separada* e *Problemas sobre os cinco sentidos*, foram de autoria de Baltasar Álvares (1560-1630). Mas ainda faltavam os comentários ao *Organon* e à *Metafísica* que Góis estava redigindo. Apesar da vontade dos superiores da Companhia em Portugal, os comentários da *Metafísica* nunca foram publicados e os *Comentários à Metafísica de Aristóteles* de Pedro da Fonseca, que não tinham sido elaborados com o objetivo de compor o Curso Conimbricense, foram utilizados para suprir a falha⁸. Sebastião do Couto (1567-1639) foi então indicado para finalizar a obra, redigindo o comentário sobre a *Lógica* (parte do *Organon*), realizando então o último volume do curso.

Os tratados se inserem plenamente no universo espaço temporal em que foram gestados, no auge do Renascimento e “tendo por denominadores comuns a retórica ciceroniana, Aristóteles e os Exercícios Espirituais”. O panorama histórico-cultural do período era marcado por um lado pela “revolução técnica da impressão e da gravura”, mas, por outro, por fortes elementos de instabilidade política e religiosa, tais como os “inumeráveis conflitos entre Igreja e Estados e dentro da própria Igreja” e “a fratura da Cristandade” pela reforma de Lutero (que dividira a Europa e abalara as instituições medievais). Por fim, a expansão geográfica do domínio europeu acarretou o confronto da cultura europeia em outros mundos, como China, Japão, Índia, América Latina, incluindo o Brasil⁹. Nesse contexto, a publicação do Curso Conimbricense representou um importante evento editorial na Europa, devido ao caráter sistemático, interdisciplinar e abrangente da obra. Além disso, o fato de que se tratava de trabalhos impressos lhe conferia “uma faceta tipicamente humanista e moderna”, ainda mais pelo fato de que “uma publicação de manuais escolares de filosofia” era “uma prática também moderna”¹⁰.

⁶ “Tratava-se, repetimos, não de redigir um curso original, mas, sobretudo, de compilar e de organizar o conjunto das lições dos vários professores das Artes que o Colégio ou os Colégios (mormente os de Évora, Lisboa e Braga) haviam conhecido. Sabe-se que os escolares circulavam frequentemente entre Évora e Coimbra, *et ex una in alteram fiant discipulorum frequentes commigrationes*. Todavia, a ‘colaboração’ de autoria nada tem de excepcional em si mesma, tratando de uma prática que remonta às próprias origens da Faculdade das Artes, no século XIII” (CARVALHO, Mario Santiago. *Psicologia e ética no curso jesuíta conimbricense*. Lisboa: Edições Colibri. 2010, p. 21)

⁷ Eis a cronologia da organização e publicação dos volumes (CARVALHO & CAMPS, *Op. Cit.* 2010): Volume I (Coimbra: 1592): 1) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in Octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*. Volume II (Lisboa: 1593): 2) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in Quatuor libros Coelo Aristotelis Stagiritae*. Este comentário era acompanhado de um apêndice sobre os problemas sobre os quatro elementos: 2.1. *Tractatio aliquota problematum de rebus ad quatuor mundi elementa pertinentibus, in totidem sectiones distributa*; 3) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*; 4) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros Aristotelis Stagiritae, qui Parva Naturalia appellantur*; 5) *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricenses Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (a disputa da Ética é publicada em uma segunda parte deste volume, sendo a única monografia que omite no título a expressão “comentários”). Volume III (Coimbra: 1597): 6) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*. Volume IV (Coimbra: 1598): 7) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in Tres libros De Anima Aristotelis Stagiritae*. Contém dois apêndices: 7.1. *Tractatus de Anima Separata*; 7.2. *Tractatio aliquota problematum ad quinque sensos spectantium per totidem sectiones distributa*. Volume V (Coimbra: 1606): 8) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (sobre a chamada lógica, ou dialética peripatética).

⁸ Tavares. *Op. Cit.*

⁹ CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.* 2010, pp. 24-25.

¹⁰ CARVALHO & CAMPS, *Op. Cit.*, p 5.

A organização do texto em questões, soluções e teses, corresponde à estrutura do método escolástico, herança da filosofia medieval. Quanto ao seu conteúdo, como já acenado, os tratados rotulados pelos autores como comentários das obras aristotélicas, na verdade, são apropriações de textos e temas propostos por Aristóteles, mas segundo recortes, escolhas e ênfases ditadas pelas circunstâncias específicas do contexto espaço-temporal em que foram escritos. Aristóteles é, “no fim de contas, pretexto para uma sistematização teórica” a que Suarez dará “continuidade e consistência”¹¹.

Nos Comentários, há um fio condutor (*filum doctrinae*) que orienta o ensino da filosofia no âmbito da pedagogia dirigida aos colégios, e que responde aos ditames da *Ratio studiorum*: o pensamento de Tomás de Aquino. Com efeito, Inácio de Loyola (1491-1556) frequentara a Universidade de Paris no momento em que a *Suma* de Aquino passou a ser usada como manual de teologia nessa instituição. Desse modo, Loyola se apropriou da obra de Aquino na forma de um aristotelismo cristão autônomo em seu domínio, mas orientado pela doutrina cristã, na busca de “uma filosofia que servisse realmente o seu tempo”¹².

Ao mesmo tempo, pelo fato de a Companhia ser uma Ordem religiosa recém-constituída desprovida de tradição filosófica e teológica própria, os docentes jesuítas não teriam a obrigação de defender uma específica escola filosófica (tomismo, escotismo, nominalismo, etc.), mas tinham a liberdade para combinar os legados da tradição na constituição de novas posições filosóficas e conforme as demandas próprias de sua ação missionária¹³.

A ELABORAÇÃO DE UMA SCIENTIA DE ANIMA

As problemáticas ligadas ao estudo psicológico são abordadas nos seguintes textos dos tratados Conimbricenses: o comentário à *De Anima* (*Sobre a Alma*, Góis, 1602), o comentário à *Parva Naturalia* (*Pequenas coisas naturais*, Góis, 1593a), o comentário à *Ética* a Nicômaco (Góis, 1593b), o comentário à *De Generatione et Corruptione* (*Sobre a geração e a corrupção*, Góis, 1607).

No âmbito dos textos, todos redigidos em idioma latino, podem ser evidenciados os principais conceitos referentes ao conhecimento psicológico. Como já dito, a renovada proposição da psicologia filosófica aristotélica passa pela apropriação dela realizada por Tomás de Aquino, no século XIII, no contexto de uma visão antropológica moldada pelo cristianismo, assumindo, portanto, a denominação de “aristotélico-tomista”.¹⁴ Todavia, a conceptualização do homem e do psiquismo veiculada pela tradição filosófica medieval é interpretada pelos Conimbricenses à luz das mudanças culturais que marcam o período humanista e renascentista. Tais influências são de teor filosófico, mas também médico, ou advindas de outras áreas da “filosofia natural”: há repetidas citações de filósofos como

¹¹ CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.*, 2010, pp. 61-62. Francisco Suárez (1548-1617) foi um importante jesuíta, teólogo e filósofo espanhol. Docente em diversas e renomadas Universidades europeias lecionou na Universidade de Coimbra de 1597 a 1615, porém antes disto já exercendo bastante influência no pensamento elaborado em Coimbra. “O seu esforço principal concentrou-o ele na renovação da Escolástica, procurando elaborar nova síntese do saber humano, sem se filiar completamente em nenhuma das tendências marcantes e existentes já, representadas ao tempo sobretudo pelo tomismo, escotismo e nominalismo” (TAVARES. *Op.Cit.* p. 232).

¹² CARVALHO & CAMPS. *Comm. Op. Cit.* 2010, p. 24.

¹³ Este fato é evidente neste documento referente à Congregação Geral de 1593/94: “Que os Padres não se sintam na obrigação de estar de tal maneira apegados a São Tomás que não possam afastar-se dele em nenhuma matéria, já que até aqueles que se declaram mais abertamente tomistas se afastam por vezes dele; nem seria conveniente ligar os nossos a São Tomás de uma maneira mais apertada do que a dos próprios tomistas” (*Monumenta Paedagógica Societatis Iesus* Vol.VII, 1992. Em: CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.* 2010, p. 24).

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Teológica*. São Paulo: Edições Loyola. (Edição e tradução brasileira). 9 volumes (2001-2006).

Marsílio Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Niccoló Pomponazzi (1462-1525) e do médico Andrea Vesalio (1514-1564). A qualidade e quantidade das fontes citadas evidencia a operação realizada pelos filósofos jesuítas: eles buscam discutir e quando possível compatibilizar teorias, às vezes entre si muito diferentes, visando conciliar entre si doutrinas antigas e modernas. A grande riqueza e variedade de fontes médicas¹⁵ e filosóficas citadas por Góis¹⁶ responde à necessidade de criar um amplo espaço de debate e possível diálogo, na perspectiva daquele Humanismo cristão que inspira a posição dos inicianos.

No que diz respeito à construção da *Scientia de Anima*, a análise dos comentários às obras psicológicas aristotélicas, das questões colocadas, das soluções apresentadas, refutadas ou aceitas, permite conhecer o panorama amplo da época no que diz respeito à sua visão antropológica e psicológica e entender quais problemas, soluções, temas, conceitos e métodos de conhecimento, viriam a ser considerados componentes essenciais do domínio definido como estudo da “*anima*”. As orientações a respeito podem ser evidenciadas especialmente observando os recortes que os tratados realizam nesse campo de conhecimento: os recortes, com efeito, apontam para algumas questões e privilegiam, ou criam, novas soluções, sugeridas pelos interesses e pelos desafios específicos da época. Um componente importante deste processo de transformação do conhecimento são os desafios advindos da necessidade de englobar em seu âmbito, as “novas” instâncias provenientes dos mundos externos à Europa após o século XVI. Trata-se de uma autêntica revolução produzida no âmbito do conhecimento pela descoberta de Novos Mundos, de novos homens, novos povos e formas sociais.

No que diz respeito ao saber proposto pelos Conimbricenses acerca do psiquismo humano, destacam-se algumas teses fundamentais referentes à definição aristotélico-tomista da alma humana colocadas como alicerces da *Scientia De Anima*. A alma é definida como ato primeiro substancial do corpo, forma do corpo e princípio de toda atividade, em conformidade com a doutrina aristotélica clássica¹⁷. As qualidades da alma são a simplicidade; a espiritualidade; a subsistência; a imortalidade; a creaturalidade.

Góis reitera que a teoria da substancialidade da alma é sustentada por um grande grupo de filósofos (desde Platão, de quem cita o *Timeu*), mas ao mesmo tempo cuida de relatar e discutir também as teorias contrárias vigentes no panorama cultural de seu tempo.¹⁸ Essas se opõem ao caráter substancial da alma e à transcendência da alma intelectual em relação ao corpo. Góis refuta-as evidenciando que as operações da alma intelectual (intelecto e vontade) transcendem de fato a natureza e a condição corpórea e material. A alma é de natureza espiritual por ultrapassar a condição corporal, sendo capaz, pela via do intelecto, de

¹⁵ Góis cita fontes médicas antigas e modernas, quais: Aristóteles, *De sensu et sensibili*; Hipócrates (460aC-360aC), *Liber de carnibus*; São citados importantes médicos contemporâneos: André Vesalius (1514-1564) o criador da anatomia moderna e autor do *De Humani Corporis Fabrica*, atlas de anatomia publicado em 1543, Tomás Rodrigues Da Veiga (1515-1579) médico e professor de Coimbra, terapeuta também de membros da Companhia; Jean Fernel (1497-1558) autor de *De partibus corporis humani* que criara o termo fisiologia para referir-se ao estudo das funções corporais; Realdo Colombo, *De re anatômica*; Realdo Colombo, *De cerebro et nervis*; Tomás Rodrigues Da Veiga, *Ars medica*; Tomás Rodrigues Da Veiga, *De locis affectis*. Realdo Colombo (1516-1559) foi anatomista e cirurgião, professor na Universidade de Pádua e aluno e sucessor de Vesalius.

¹⁶ Por exemplo, Jean de Jandun (1285-1323), filósofo e teólogo francês seguidor do aristotelismo averroista; P. Pomponazzi (1462-1525) filósofo italiano, autor de *Tractatus de immortalitate animae* (1516); o teólogo dominicano Durando de Saint-Pourcain (1275-1334) nominalista e acérrimo opositor teológico de Aquino afirma que só a alma humana é indivisível; Caetano da Thiene (1387-1465) filósofo e físico renascentista, professor na Universidade de Pádua.

¹⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*, (apres., trad. e notas M.C.G. dos Reis). São Paulo: Editora 34. 2006 (original século IV a.C.).

¹⁸ O argumento de que a alma não seria ato primeiro e sim ato segundo, ou seja, que a alma seria “entelequia”, movimento contínuo e perene, encontra-se em vários autores, alguns dos quais pertencentes à tradição cristã: é afirmado por Cícero (na obra *Tusculanas*, livro primeiro); por Nemesio (no livro *De natura hominis* cap. 2); por Gregório de Nissa (lib 2 *De anima* cap. 4); por Justino (em: *Oratione paraenetica ad gentes*).

captar e elaborar realidades imateriais e, pela via da vontade, de superar o âmbito dos afetos e da sensibilidade¹⁹. Todavia, Góis distancia-se da concepção platônica pois afirma que a alma intelectual é uma substância espiritual, mas não uma parte da mente divina.

A alma possui capacidades peculiares, que, na linguagem da dita doutrina, são denominadas potências. Estas são classificadas em cinco tipos: em primeiro lugar, a potência vegetativa com as funções nutritiva e geradora; em segundo lugar, a potência sensitiva, responsável pelo conhecimento sensível que atua pelos sentidos externos (vista, ouvido, cheiro, sabor, tato) e pelos sentidos internos. Estes são: o senso comum cuja função é a de reunir as sensações provindas dos cinco sentidos externos, distinguindo-as e comparando-as entre si; a fantasia, que compõe e divide as sensações entre si; a potência *cogitativa*, ou estimativa, e a memória. Em terceiro lugar, há a potência apetitiva, que se distingue em: potência apetitiva sensitiva, orientada para os objetos sensíveis e singulares (ou seja, as paixões, ou vida afetiva propriamente dita); e potência apetitiva intelectual, dirigida pela razão (ou vontade). A potência intelectual se compõe de: conhecimento intelectual intuitivo (informação acerca de um objeto presente); e conhecimento intelectual abstrativo (apreensão de um objeto que não está presente). Por fim, há a potência locomotora, dirigida pela razão.

Encontramos aqui algumas aproximações e diferenças com a visão da psicologia científica moderna. As potências da alma correspondem ao que hoje a psicologia define como funções psíquicas, notadamente: as funções sensoriais, as funções motivacionais e emocionais, as funções intelectuais. Todavia, na perspectiva da psicologia aristotélica, as potências não se identificam *tout court* com os fenômenos, ao passo que a psicologia moderna reconhece a existência apenas dos fenômenos, tendo sido esta diferenciação o salto decisivo para o nascimento da ciência psicológica no século XIX. Além disso, a *Scientia de anima* concebe o dinamismo psíquico não como esfera autônoma, mas em suas intersecções com os demais aspectos da pessoa, ou seja, a corporeidade e o espírito. Desse modo, a compreensão dos fenômenos psíquicos vem a depender também do conhecimento do funcionamento das demais esferas da vida pessoal, em primeiro lugar da esfera corpórea, mas também da esfera espiritual.

APROPRIAÇÕES DA TEORIA HIPOCRÁTICO-GALÊNICA DOS HUMORES E TEMPERAMENTOS À LUZ DAS PROBLEMÁTICAS PEDAGÓGICAS E SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS

Os filósofos jesuítas consideram que a pessoa humana se caracteriza pela profunda interseção entre corporeidade e psiquismo²⁰. O funcionamento da dinâmica psíquica é tomado como enxertado no dinamismo da “compleição natural” de cada indivíduo: trata-se da condição psicofisiológica do corpo, expressa pelo conceito de temperamento. O nexo entre os dois níveis do corpo e da alma é tão importante que, nos tratados Conimbricenses, o conhecimento do temperamento é colocado como parte do estudo da alma (“*anima*”)²¹.

¹⁹ CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.* 2010.

²⁰ Por exemplo, em conformidade com a concepção aristotélico-tomista, os Conimbricenses afirmam que a potência locomotora no homem é dirigida pela razão, diferentemente do que acontece nos animais onde é regida apenas pelo instinto.

²¹ Por exemplo, em Pedro Gomez, Vice-Provincial da Companhia no Japão, autor de um *Breve Compendium eorum quae ab Aristotele in tribus libris de Anima et in Parvis Naturalis dicta sunt*, escrito em 1593 e destinado ao uso das missões no Japão (manuscrito n. 426, Reg. Lat. da Biblioteca Apostólica Vaticana, 134 folhas, capítulo 9); e análoga posição encontra-se nos *Commentarii Conimbricenses Societatis Iesu, In Tres Libros de Anima* (1602), no Livro I capítulo I.

Essa posição se justifica com base na epistemologia realista que postula a interseção profunda entre metafísica, “*physica*” (ou seja, filosofia natural), matemática e teologia. Com efeito, a concepção da natureza que fundamenta a ciência jesuítica é inspirada na escolástica renovada de matriz ibérica, que busca propor uma perspectiva aberta e integradora de conquistas e contrastes do mundo intelectual laico da época.

As origens do conceito de temperamento remontam à teoria médica grega, sistematizada por Hipócrates (460AC-370 aC) e Galeno (129-217): essa considera a constituição do homem determinada pela presença de quatro humores fundamentais que, por sua vez, correspondem aos quatro elementos básicos da composição do Universo. Os humores são: bílis preta (ou melancolia), bílis amarela, fleuma e sangue. A teoria estabelece uma correspondência entre a preponderância de um tipo de humor no organismo humano e o temperamento do indivíduo²². Desse modo, ao excesso de bílis negra (*melanê kolê*) corresponde o temperamento melancólico; ao excesso de bílis amarela corresponde o colérico; ao excesso de sangue, o sanguíneo; ao excesso de água, o fleumático. Os temperamentos, por sua vez, determinam as características psicossomáticas do sujeito: sua condição orgânica bem como seus estados psíquicos²³. A partir desta teoria, constituiu-se no Ocidente medieval uma área de saber definida como Medicina da Alma, ou Medicina do Espírito. Na mentalidade do Ocidente humanista e renascentista, a Medicina da Alma veio a corresponder à “ciência” ou à “arte de viver”. Conhecimentos e práticas advindas da teologia, filosofia, espiritualidade, retórica e medicina, deviam integrar esse domínio, que incluía desde as teorias médicas (como, por exemplo, a teoria humoralista) até os conselhos de antigos sábios, Padres do deserto e expoentes da Patrística cristã. Baseada numa analogia entre a alma e o corpo, a Medicina da Alma pressupõe a existência de “enfermidades da alma”, que consistem não apenas em uma patologia psicológica: a dimensão psicológica é tida como intermediária entre a orgânica e a espiritual²⁴ e, portanto, a doença da alma acomete esta como um todo, não se limitando apenas ao nível sensorial e vegetativo, mas também atingindo o nível racional.

A Medicina da Alma resgata o postulado advindo da filosofia grega clássica de que o princípio unitário da vida e da saúde é o equilíbrio. Concebe assim como origem da doença qualquer desequilíbrio, seja no corpo, seja no espírito. Por exemplo, um desequilíbrio (no sentido de excesso, ou defeito) nos movimentos do apetite sensorial (também chamado de paixão), pode provocar doenças corporais e psíquicas e também acarretar uma fragilidade no que diz respeito à vida do espírito. Da mesma forma, a diversidade na composição dos humores do corpo (chamada de complexão) origina diferentes temperamentos psicológicos, mas um excesso, ou defeito, de um ou outro humor pode degenerar em patologias psíquicas e físicas. Um exemplo de continuidade, mas também de inovação dessa concepção encontra-se na obra do médico espanhol Huarte de San Juan: formado pela Universidade de Alcalá e autor do *Examen de Ingenios para las Sciencias* (1574/1989), este estabelece uma estreita correspondência entre Medicina do corpo, Medicina do Ânimo e construção política e social da sociedade. Baseando-se no modelo da *República* platônica²⁵ Huarte propõe uma modalidade de organização do

²² A este respeito, veja-se: MASSIMI, Marina. *A teoria dos temperamentos e suas aplicações nos Trópicos*. Ribeirão Preto: Editora Holos, 2010; Massimi, 2023.

²³ KLIBANSKY, Raymond., PANOFKY, Erwin., SAXL, Fritz., Trad. Renzo Federici. *Saturno e la Melanconia*, Torino, Einaudi, 1 ed.it. 1983.

²⁴ *Idem, Ibidem*; Veja-se também: CROMBIE, Alisdair., *Historia de la Ciencia, siglos XIII-XVII*, vol. 1-2, Madrid, Alianza Universitaria, 1987.(original: 1959).

²⁵ Huarte De San Juan, formado pela Universidade de Alcalá e autor do *Examen de Ingenios para las Sciencias* (1574/1989)

trabalho e das funções sociais a partir do conhecimento dos talentos de cada indivíduo e estabelece uma estreita relação entre talentos e complexão.

Os jesuítas dão continuidade a essa tradição em que a prática social se apoia na filosofia natural e o corpo social é concebido como uma estrutura análoga ao microcosmo, que é o próprio homem. Difundem-na, inclusive em seus âmbitos de presença missionária. Já nos escritos de Inácio de Loyola, fundador da Ordem religiosa, encontra-se a referência frequente a esses conhecimentos, em função do entendimento mais profundo do ser humano e de seu destino, visando à orientação (“direção”) de sua vida espiritual²⁶. A aplicação da teoria dos temperamentos encontra-se também nos escritos de Cláudio Acquaviva (1543-1615), um dos sucessores de Inácio na condução da Companhia²⁷.

Os saberes acerca da compleição natural dos corpos individuais se encontram em vários tratados elaborados pelos mestres jesuítas de Coimbra, mas, sobretudo, no *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libro de Generatione et Corruptione* onde se discutem as teorias dos médicos e dos filósofos acerca da diversidade dos temperamentos²⁸, especialmente Galeno, Avérrois, Avicena. Segundo os comentários, existe um tipo de temperamento, o uniforme, onde todas as quatro qualidades (calor e frio, úmido e secura) estão presentes em igual proporção. Nos temperamentos disformes, pelo contrário, há uma distribuição não equilibrada das quatro qualidades. Os quatro tipos de temperamentos disformes são: o temperamento colérico, onde prevalecem o calor e a secura; o temperamento sanguíneo, onde prevalecem o calor e a umidade; o temperamento fleumático, onde há excesso de frio e úmido; o temperamento melancólico, onde predominam o frio e a secura. No âmbito destes tipos, todavia, os Conimbricenses destacam a possibilidade de uma grande variedade de combinações, conforme as mesclas das quatro qualidades: por exemplo, se no temperamento colérico onde o calor se combina com a secura, predominar a secura, ter-se-á então o temperamento colérico-melancólico; se, pelo contrário, predominar o calor, ter-se-á então o temperamento colérico-sanguíneo.

O comentário discute acerca do tipo de temperamento que seria mais propício a excelência do engenho e à perspicácia da mente²⁹. Apesar de o humor melancólico ter sido considerado como o mais favorável para o desenvolvimento das atividades intelectuais por Aristóteles em *Problemata XXX*, Góis considera que o melhor temperamento seria o colérico-melancólico. De fato, a constituição colérica favoreceria o empenho e a velocidade da ação e da percepção; a melancolia, a acuidade das potências intelectivas; e o calor do componente colérico temperaria os efeitos negativos da atrabilis preta.

O Comentário Conimbricense se distancia dos possíveis determinismos ligados a interpretações medievais da teoria dos temperamentos, especialmente galênicas, alertando acerca do fato de que o sujeito pode não conservar, ao longo de sua existência,

²⁶ Por exemplo, em carta escrita ao Padre Antônio Brandão em junho de 1551, Loyola frisa a importância de que o mestre espiritual conheça o temperamento daquele que se entrega aos seus cuidados, afirmando a necessidade de “acomodar-se à complexão daquele com quem se conversa, a saber, se é fleumático ou colérico, etc.” (Loyola, 1993, vol. 2, p. 89). Loyola demonstra o uso de tais categorias de conhecimento psicológico voltado à prática social, em algumas regras de convivência sugeridas ao Padres Broett e Salmerón, (carta escrita de Roma, setembro de 1541): “Advirta-se o seguinte: se alguém é de temperamento colérico e trata com outro colérico, se não são de um mesmo sentir, há grandíssimo perigo de se desajustarem suas conversas. Portanto, se um conhece ser de compleição colérica, deve ir, em todos os pontos do negócio, muito armado de consideração, com decisão de suportar e não alterar com o outro, principalmente se sabe que é doente. Mas se tratar com fleumático ou melancólico, não há tanto perigo de desajuste por palavras precipitadas”. (Loyola, 1993, vol. 3, p. 21-22).

²⁷ ACQUAVIVA, Claudio. (1600; Ed. 1893) *Industriae ad curandos animi morbos*, Manuscrito N. 429, Da Opera Nostrorum, Arsi, Folhas 33-42; E Em: Institutum, 1893, Vol. 2.

²⁸ GÓIS. In *Lib. de Gen. Op. Cit.* 1607, pp. 661-664 [Livro segundo, capítulo oitavo (*Quaestio I, articulo II*), (*Temperamentorum differentiae quae et quales sint*)].

²⁹ *Quodnam temperamentum ad excellentiam ingenii et mentis perspicaciam magis idoneum sit*, . In: GÓIS, In *Lib. de Gen. Op. Cit.* 1607, pp. 685-691.

o temperamento herdado pelos pais, devido às mudanças internas, ou externas, ao próprio organismo. A plasticidade é uma conotação do pensamento humanista que também fundamenta a importância da prática pedagógica como possibilidade de moldar o ser humano. Nessa perspectiva, Góis insiste no fato de que a afirmação da determinação dos temperamentos não equivale ao determinismo: o filósofo recusa a teoria da determinação absoluta das diferenças individuais pelos fatores humorais, afirmando certo distanciamento da tradição galênica ortodoxa, ao evidenciar o papel da responsabilidade do sujeito quanto ao aperfeiçoamento e correção de suas inclinações ³⁰. Por isso, no Comentário de 1607, evidencia a diferença entre a alma e o temperamento, buscando esclarecer as confusões advindas da posição de Galeno³¹, e antes de Galeno, da posição do filósofo grego Empédocles. Este acreditava a alma ser a harmonia do corpo entre qualidades contrárias: assim, a alma seria o corpo, não o ato do corpo. Quando ao médico de Pérgamo, a alma seria a *crase*, ou seja, o equilíbrio das quatro qualidades primárias: portanto, seria acidente, e não substância. Desse modo, a alma adquiriria conotações diferentes em cada indivíduo: nos melancólicos, seria inclinada à tristeza; nos coléricos, à ira; etc. Segundo o comentarista Manoel de Góis, o erro dessa identificação já foi assinalado por Tomás de Aquino³²: a diferença fundamental entre a alma e o temperamento é que o temperamento é acidente (decorrente da combinação entre os quatro elementos fundamentais); e a alma é substância. Pelo contrário, a identificação entre alma e temperamento implicaria na negação da substancialidade da alma. Góis confirma a tese de Tomás pela evidência de que a alma possui funções próprias que não decorrem dos temperamentos: dos temperamentos dependem operações quais “*calefactio, refrigeratio, humectatio, excitatio*”; ao passo de que da alma, dependem outro tipo de operações: “*ab anima vero actus nutriendi, augendi, loco movendi, sentiendi, intelligendi*”³³. Além disto, a alma racional mostra-se capaz de controlar os movimentos ligados aos temperamentos que surgem no apetite sensitivo e de moderar as paixões.

Em suma, ao mesmo tempo em que tematizam a intersecção entre psiquismo e corporeidade, os Comentários Conimbricenses reiteram também a distinção entre eles, buscando se afastar de uma possível visão do ser humano de cunho materialista. Nesse sentido, importa mostrar também a determinação que o psiquismo exerce sobre o corpo. Nos *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, editado em Lisboa, em 1593, na oficina de Simão Lopes, concebido para ser um suplemento ao livro *De Anima*, são abordadas questões que dizem respeito à influência dos fenômenos psíquicos sobre a condição do corpo. Por exemplo, a possibilidade de haver nexos entre sono e tristeza é investigada num dos capítulos destinado a comentar o ensaio aristotélico *De somno et vigília* (q. 13). Neste comentário, Góis insere algumas discussões presentes nos *Problemata* aristotélicos (Sect. 18, *quaest.* 7) e na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1, 2, q. 39, art. 5 id). Parte da observação de que a tristeza parece provocar sono: sabe-se que, nos quadros depressivos, há tendência à sonolência excessiva diurna. A causa desse fenômeno, segundo Góis, é que a tristeza acomete principalmente

³⁰ MASSIMI, Marina. A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica nos séculos XVI e XVII. Atalaia (Lisboa). 2000, v.6-7, p.223 – 236; MASSIMI, Marina. La psicologia dei temperamenti nei Cataloghi Triennali dei gesuiti in Brasile. *Physis, Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, 2000, Vol.37, 1, pp.137-149; MASSIMI, Op.cit 2010. Galeno afirmara a determinação absoluta do temperamento quanto ao psiquismo. Veja-se: GALENO, Cláudio. *L'âme et ses passions. Les passions et les erreurs de l'âme. Les âmes suivent les tempéraments du corps*. V. Barras, T. Birchler & AF. Morand, tradutores. Paris: Les Belles Lettres. 1995. (Original do século II d.C.).

³¹ No livro terceiro do texto *De locis affectis* (cap. 6) e no terceiro capítulo do livro quarto de *Quod animi mores corporis temperamentum sequantur*. Uma das confirmações desta tese proposta pelos seus defensores seria o fato de que, quando o corpo é atingido pelos efeitos dos excessos da bebida, perturba-se também a inteligência.

³² No segundo livro da *Suma contra gentiles* (cap. 63), e *In quaestione disputata anima* (artigo primeiro).

³³ Góis, Op. cit, 1607 p. 37.

sujeitos de temperamento melancólico, os quais são pensativos e têm excesso de atividade da imaginação. Tais atividades dispersariam o vapor e consumiriam a unidade do corpo, provocando sono. O sono, por sua vez, parece aliviar a tristeza, que é um movimento não natural do corpo, ao reconduzir a atividade corporal ao seu estado natural, contendo assim o efeito dos humores melancólicos.

O comentário traz um inteiro capítulo dedicado ao sonho, que se refere ao ensaio aristotélico *In Librum de somniis*. Os sonhos são diferenciados em dois tipos: os naturais, derivados de afeições e movimentos do corpo; e os psíquicos, os quais dependem de acontecimentos vivenciados ao longo do dia. Os sonhos naturais são moldados pelos humores que prevalecem na complexão do indivíduo: por isso, os sonhos do melancólico são tristes, funéreos, cheios de trevas e caligem; os coléricos têm sonhos repletos de brigas e inimizade; os sanguíneos sonham com feridas e queimaduras; os fleumáticos sonham com águas, portos, natação, chuvas. Os sonhos psíquicos contêm: coisas, pessoas, e afetos intensos (ódio, amor, temor, esperança, etc.); gestos próprios da atividade diurna do sonhador (os cantores cantam; os filósofos disputam; os avarentos acumulam dinheiro, etc.). Em concordância com quanto afirmado pela Ética de Aristóteles de que os homens bons têm sonhos melhores, o comentarista afirma que nestes se revelam também aqueles conselhos que orientam a conduta virtuosa. Aliás, a complementaridade entre dimensões fisiológicas, dimensões psicológicas e éticas da pessoa humana é afirmada constantemente nos comentários. Essa ênfase nos aspectos psicológicos e morais é evidência de uma perspectiva *moderna*, pautada menos na abordagem teórica ou doutrinária e mais na prática das relações sociais e políticas.

Góis aborda também os nexos entre os temperamentos e os caracteres individuais. O caráter audacioso é determinado pela compleição sanguínea: os indivíduos dotados desse temperamento possuem grande quantidade de sangue e de espíritos animais e são por natureza, quentes: desse modo eles atuam com força e resistência diante dos perigos e nunca empalidecem e tremem. Todavia, a audácia psíquica não se identifica com a fortaleza moral: por exemplo, os demasiado audaciosos inicialmente atrevidos frente ao perigo, podem depois tornar-se tímidos, pelo fato de não terem sido capazes de avaliar a entidade do perigo devido à excessiva autoconfiança. Com efeito, a verdadeira fortaleza de ânimo implica na atividade do juízo, ou seja, na capacidade de avaliar racionalmente a situação. Desse modo, Góis enfatiza a distinção entre qualidades puramente psíquicas e qualidades de natureza espiritual, ou moral. Introduce também a importância dos hábitos e de suas influências sobre os temperamentos: a tristeza e a dor poder ser aliviados pela contemplação e pelo sono, que induzem no ser humano um estado prazeroso contrário à tristeza ao mesmo tempo em que a reflexão evoca aspectos que superam os motivos da tristeza.

Em suma, a releitura conimbricense da clássica teoria hipocrático galênica apresenta ênfases na importância da educação, da formação de hábitos, da conduta moral e da função da teoria para a prática social e política. Portanto, representa um exemplo de elaboração de um conhecimento acerca da pessoa humana onde tradições clássicas são reinterpretadas, ou transformadas à luz de exigências e teorias da insurgente modernidade.

SENSIBILIDADE E APETITES ENTRE LEITURAS ANTIGAS E MODERNAS

Decorre da tradição filosófica aristotélica a concepção de que a interface entre corpo e alma é constituída pela sensibilidade. Em continuidade com essa perspectiva, os filósofos Conimbricenses consideram a sensibilidade como elemento essencial do dinamismo psíquico, sobretudo pela sua função no processo do conhecimento, cuja base é sensível. É importante observar que, por um lado, a doutrina do conhecimento sensível

em suas linhas gerais retoma as teorias de Aristóteles e Tomás de Aquino, por outro, os filósofos de Coimbra realizam uma reformulação do universo da sensibilidade, conforme sua marca jesuítica própria advinda da antropologia inaciana.

Em consonância com a posição de Aristóteles de que “a percepção sensível consiste em ser movido e ser afetado”³⁴, Góis investiga o dinamismo da sensibilidade. Sua origem está numa modificação “material”, causada pelo contato com um objeto externo. Juntamente com essa, ocorre uma modificação psíquica, cujo efeito é a produção de *species*, ou *intentio*, representações mentais através das quais é elaborada e preservada na memória a forma do objeto externo³⁵. Góis inspira-se também na concepção de Tomás de Aquino: os sentidos são primordialmente potências passivas naturalmente suscetíveis de serem modificadas, ou alteradas, por um objeto sensível externo³⁶.

A visão aristotélica acerca da função decisiva dos sentidos no processo cognitivo reafirmada por Tomás de Aquino é confirmada por Góis em oposição às teorias das representações inatas, ou previamente plantadas na mente por alguma entidade superior, fora da alçada dos sentidos: o intelecto “em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito”³⁷.

Nos Comentários ao *De Anima*, Góis realiza um estudo minucioso dos cinco sentidos externos, mormente da visão, desenvolvendo no tratado, uma espécie de “fisiologia ocular”³⁸. Cabe lembrar que, além da referência à tradição filosófica acima assinalada, a atenção dada por Góis ao dinamismo dos sentidos se insere profundamente na antropologia inaciana: de fato, compendiando a literatura mais antiga e mais moderna sobre o tema, o Comentário oferece aos leitores “um conhecimento técnico ímpar para a construção ou a composição de lugar, aspecto preparatório crucial no exercício meditativo”, que se encontra nos *Exercícios Espirituais* de Loyola³⁹.

Aspecto importante da sensibilidade são os sentidos internos aos quais é dedicado o início do comentário ao terceiro livro do *De anima* de Aristóteles; dando amplo espaço ao tema, por tratar-se de uma discussão muito importante na época e também significativa no âmbito da prática inaciana dos *Exercícios espirituais*⁴⁰. Tópica relevante da discussão é a própria definição dos sentidos internos e de seu número. Na época, a questão do número exato dos sentidos internos e da função específica de cada um foi intensamente debatida nos vários comentários ao *De anima* produzidos pelas primeiras gerações de professores jesuítas: Pedro da Fonseca, Francisco Toledo e Francisco Suárez, em seus respectivos comentários ao *De anima*, debatem a questão chegando cada um a soluções diferentes (para Fonseca, os sentidos internos seriam dois, para Toledo três, para Suárez quatro). Originariamente, em *De anima*, Aristóteles mencionou apenas o *sensus communis* e a *phantasia*, mas esta última abrangeria também as funções de imaginação, *aestimativa*/cogitativa e memória. Tomás de Aquino adotara a seguinte divisão dos sentidos internos: *sensus communis*, imaginação, cogitativa (nos seres humanos, que corresponderia à

³⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*. (apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Editora 34, 2006, II 5 416b33

³⁵ A este respeito, Aristóteles escreve em *De anima* II 12 424a16ss que «no geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria, assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro».

³⁶ Tomás de Aquino trata das potências anímicas em *Summa theologiae* prima pars *Quaestio LXXVIII De potentiis animae in speciali*; e prima pars *Quaestio LXXIX: De potentiis intellectivis*.

³⁷ ARISTÓTELES, *De anima* III 4 429b31

³⁸ CARVALHO & CAMPS, *Op. Cit.* 2010, p. 112. Massimi, 2023.

³⁹ *Idem, Ibidem*.

⁴⁰ GÓIS, Manuel. *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima*. Coimbra, 1598, lib.3, cap. 3, q. 1, artigos 1, 2 e 3.

aestimativa nos animais) e memória. E assinalara que todos esses sentidos internos estariam localizados no cérebro.

Firme nos alicerces aristotélico-tomistas, Góis aborda a posição do médico Cláudio Galeno (129-217). Este propõe um método empírico para determinar o número exato dos sentidos internos: evidenciar seus movimentos através dos efeitos de lesões praticadas nas partes anterior, mediana e posterior do cérebro. Os resultados são descritos por Galeno da seguinte forma: uma lesão na parte anterior do órgão causa um delírio da imaginação: induz a imaginar coisas inexistentes. Uma lesão na parte mediana causa um delírio no nível do juízo: a pessoa julga que algo é de uma certa maneira, quando de fato assim não é. Uma lesão na parte posterior causa um delírio no nível da memória: faz com que a pessoa se lembre de algo que nunca ocorreu. Os sentidos internos seriam, portanto, três: imaginação, razão (ou faculdade judicativa), e memória. Em seguida, Góis discute a proposta do filósofo árabe Avicena (compartilhada por outros pensadores): o número dos sentidos internos deve ser determinado pelas distintas funções e ofícios a serem executados. O resultado seria a definição de cinco sentidos internos: *sensus communis*, imaginação, *aestimativa*, *vis cogitativa*, e memória. Por fim, nas soluções conclusivas apresentadas para esta questão, Góis expõe e adota a tese do filósofo jesuíta Pedro da Fonseca (1528-1599), sem, contudo mencioná-lo explicitamente. Fonseca volta à originária posição aristotélica de agrupar os sentidos internos em dois, ou seja: o *sensus communis* e a *phantasia*. Esta última é um dinamismo complexo composto por imaginação, *cogitativa/aestimativa* e memória. O *sensus communis* diferencia entre os objetos de sentidos diversos e reconhece o próprio ato de perceber. No âmbito da *phantasia*, a imaginação serve como depósito das coisas percebidas, acessível mesmo na ausência delas; a *aestimativa*, (chamada assim nos animais irracionais), ou *cogitativa* (própria dos seres humanos), tem a função de perceber as *intentiones* não diretamente acessíveis aos sentidos externos e formar um julgamento ainda no nível dos instintos. Por exemplo, da informação do perigo, ou pelo contrário da conveniência de algo, decorre o juízo de evitar o que é nocivo, ou aproximar-se ao que é conveniente. A memória armazena os receptos (principalmente as imagens e conceitos) para trazê-lo perante o entendimento todas as vezes que isto for necessário. Na memória, Góis distingue duas naturezas e modos de operar: a sensitiva e a intelectual⁴¹. Esta distinção busca conciliar as teses do terceiro livro *De Anima* de Aristóteles com as *Confissões* e o livro décimo do *De Trinitate* de Agostinho dedicado ao tema da memória e da imaginação. Agostinho definiu a memória sensível como o repositório das imagens das coisas sensíveis e a memória intelectual como o repositório dos conhecimentos adquiridos. Nesse “lugar mais íntimo, que não é lugar” (397-398/1987, p. 227), “as imagens (dos objetos, ndr.) são recolhidas com espantosa rapidez e dispostas, por assim dizer, em células admiráveis, donde admiravelmente são tiradas pela lembrança” (397-398/1987, p. 227).⁴²

A longa exposição de Góis acerca da definição do número dos sentidos internos revela sua tentativa de conciliar tradições, métodos e teorias entre si diferentes quanto à conceituação dos fenômenos psíquicos: por um lado, os métodos empíricos baseados na observação e na experimentação e por outro, os métodos especulativos da filosofia; por um lado, as posições de Aristóteles e seus intérpretes, dentre os quais Tomás de Aquino, e, por outro, as de Agostinho e dos neoplatônicos.

Em síntese, a descrição do dinamismo dos sentidos internos elaborada por Góis, parte dos dados sensíveis obtidos pelos sentidos externos, os quais são processados pelos sentidos internos (imaginação, potência *cogitativa*, memória, senso comum): o resultado

⁴¹ CARVALHO & CAMPS., *Op. Cit.* 2010, p. 115). MASSIMI, 2023.

⁴² AGOSTINHO, A. (1987). *Confissões*. (J.O. Santos e A. A. de Pina, trad.s). Petrópolis: Vozes. (Original de 397-398). AGOSTINHO, A. (1994). *A Trindade*. (A. Belmonte, trad.). São Paulo: Paulus. (Original de 400-416).

é chamado de “fantasma” (*phantasma*). Chama a potência cogitativa de *ratio particularis*, por manifestar, no sensível, alguns elementos que remetem à essência (universal). Afirma que o ato de pensar requer a presença de imagens depositadas na memória, prontas para serem disponibilizadas novamente diante da solicitação da imaginação. Na interpretação da teoria aristotélico-tomista realizada pelo filósofo Conimbricense, o entendimento, enquanto ato de um ente encarnado e, portanto, corpóreo, necessita sempre do sustento do sensível e do fantástico para poder funcionar⁴³. O fato de que ato de pensar requeira a presença de imagens e simulacros fantásticos depositados na memória enaltece a função decisiva dos sentidos internos, tão eficazes no método da *compositio loci* inaciana⁴⁴.

APETITES E MORALIDADE DA AÇÃO: DIÁLOGOS COM ARISTOTELISMO E ESTOICISMO FILOSÓFICO E COM AS ESCOLAS MÉDICAS

O estudo dos apetites encontra-se nas *Disputas Conimbricenses* sobre a Ética de Aristóteles, também de autoria de Manuel de Góis. Na esteira do aristotelismo, Góis declara que o motor do dinamismo psíquico consiste no apetite, ou seja, na inclinação de todas as coisas para o bem; dependendo do posicionamento do apetite, a moralidade da ação humana. Desse modo, o bom funcionamento dos apetites é condição para o exercício das virtudes. Por sua vez, tal funcionamento depende do prévio conhecimento sensorial dos objetos. Com efeito, a dinâmica psíquica que dá origem às ações humanas é a resultante da interseção e interação entre a vontade, a cognição (ou intelecto) e os apetites⁴⁵.

Na *Primeira Disputa da Ética* (Góis, 1593/1957), afirma-se que o ato de apetecer evidencia a inclinação de todas as coisas para o bem, apoiando-se na concepção tomista⁴⁶. Todavia, a influência da concepção do Humanismo, que põe ênfase na aprendizagem e na transformação da pessoa pela educação, transparece na distinção realizada por Góis entre o apetite inato (sensitivo, ou seja, a concupiscência e intelectivo, ou seja, a vontade) e o apetite aprendido (elícito). As inclinações do apetite sensitivo são também chamadas de paixões. Os movimentos dos apetites, provenientes da apreensão do bem ou do mal, produzem alguma mudança não natural do corpo.

O apetite sensitivo é próprio aos animais e aos homens e se distingue em concupiscível e em irascível. Pelo apetite concupiscível, o ser animado se inclina absolutamente para as coisas que se mostram convenientes segundo a informação dada pelos sentidos, evitando as prejudiciais. Pelo apetite irascível, o ser animado repele os impedimentos e os obstáculos ao bem, ao que é útil e salutar. Disso decorre a existência de dois tipos diferentes de paixões, ou afetos: as paixões do apetite concupiscível e as do apetite irascível. Em alguns casos, estas paixões são entre elas conflitantes, mas também

⁴³ *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima*, lib.3, cap. 8, q. 8, a. 2.

⁴⁴ Inácio de Loyola propõe a *compositio loci* na segunda semana dos Exercícios Espirituais: trata-se de uma complexa operação psíquica, onde o sujeito é conduzido a formar no seu interior, por meio dos sentidos internos, a representação de um lugar no qual é possível o envolvimento em primeira pessoa com o objeto ou a narrativa, representados pelas palavras ditas ou escritas, envolvimento que se torna espaço de oração e de contemplação. Inácio retoma, assim, alguns aspectos da tradição medieval para elaborar uma vivência espiritual modelar por meio da mobilização dos sentidos internos, em que as imagens assumem a função de instrumentos de elevação do visível e terreno para o invisível e o espiritual. (MASSIMI, 2023).

⁴⁵ A discussão sistemática e abrangente acerca desses e de suas interações com as demais componentes do dinamismo psíquico encontra-se nas “*Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros da Moral a Nicomaco de Aristóteles, em que se contem alguns dos principais capítulos da Moral*”, elaboradas pelo jesuíta Manoel de Góis. Veja-se: GÓIS, Manoel. *Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros da Moral a Nicomaco de Aristóteles, em que se contem alguns dos principais capítulos da Moral* Lisboa, Na Oficina de Simão Lopes, 1593. Edição moderna organizada e traduzida por Banha de Andrade, Lisboa, 1957. A disputa é articulada em varias questões.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO *Questiones de Veritate*: em TOMÁS, Op. Cit. 1,2, q. 25, art.1.

podem atuar de modo complementar: assim pode ocorrer que uma paixão atribuída ao apetite concupiscível se transforme numa paixão do apetite irascível, e vice-versa. Por exemplo, o ódio (apetite concupiscível) pode levar à ira (apetite irascível) inveterada, e a ira pode levar à tristeza (apetite concupiscível).

Góis discute diversas classificações das paixões, propostas pelos filósofos e posiciona-se a favor da tradicional classificação aristotélica que contempla onze paixões, divididas em dois grupos. O primeiro é composto pelas seis paixões que dizem respeito ao objeto bom e ao objeto nocivo, às quais pertencem ao apetite concupiscível⁴⁷. O segundo grupo de paixões é composto pelas cinco que dizem respeito ao bem e ao mal árduo e pertencem ao apetite irascível⁴⁸.

Ao abordar a questão da localização somática dos apetites, Góis trava diálogo com diversas posições: a platônica, a aristotélica, a galênica. Com efeito, apesar de todas elas concordarem acerca da localização das paixões em partes diferentes do corpo, há, porém, divergências quanto aos órgãos específicos envolvidos em cada emoção. Góis busca encontrar pontos de convergência entre elas e o identifica com o recurso à teoria humoralista da medicina grega: “o afeto da ira está colocado na bÍlis, o do medo no coração, o da alegria no baço”.⁴⁹ Enfim, Góis cita a opinião de Galeno, segundo o qual o apetite concupiscível residiria no fÍgado e o apetite irascível estaria localizado no coração⁵⁰. Após expostas essas teorias, Góis, afirma acatar as opiniões de Hipócrates, Zenão, Posidônio, Crisipo, Aristóteles, Teofrasto e Vesálio, associando assim autores antigos e modernos, filósofos e médicos. Em conformidade a esses, declara que os apetites têm sede no coração, por dois motivos: seja o afeto da ira, seja da cobiça, causam perturbações no coração; além do mais, este órgão é origem e fonte de todas as operações vitais e, portanto, também dos apetites, dados pela natureza para conservar a vida e afastar os perigos. Todavia, os apetites irascível e concupiscível residem em dois lugares distantes do coração, devido à diversa composição das qualidades que a ira e a cobiça exigem: a ira exige abundância de calor e secura; a cobiça exige abundância de umidade e calor⁵¹.

Outro aspeto detalhadamente abordado na discussão dos manuais Conimbricenses refere-se às alterações somáticas causadas pelas paixões. Na teoria tomista, tratar-se-ia de efeitos orgânicos provocados pela concentração, ou dispersão dos espÍritos vitais, no coração. Esses, devido ao calor, se direcionam para o exterior do corpo; ou, devido ao frio concentram-se nas entranhas. Em suma, tais alterações seriam

⁴⁷ São elas: o amor (que atua quando o objeto bom estiver presente), o desejo (que atua quando o bem estiver ausente), o deleite, ou prazer (que atua quando o objeto bom estiver presente). O amor, por sua vez, pode ser diferenciado em: amizade (amor para alguém ao qual desejamos o bem); e amor de concupiscência (amor para o próprio bem). As paixões que dizem respeito ao mal e pertencem ao apetite concupiscível são: o ódio (quando um objeto nocivo estiver presente), a fuga (quando esse objeto, ainda ausente, poderia se aproximar), a tristeza e a dor (quando o objeto nocivo estiver presente).

⁴⁸ As paixões que visam alcançar um bem árduo são: a esperança (quando imaginamos poder conseguir o bem), e o desespero (quando imaginamos não poder conseguir o bem). As paixões que visam evitar um mal árduo são: o temor, a audácia (quando um objeto nocivo estiver ausente) e a ira (quando um objeto nocivo estiver presente).

⁴⁹ Justifica-se esta distribuição pelo fato de a bÍlis se localizar na vesícula do fel, sendo ela um estímulo da cólera. Por isso também os biliosos costumam ser coléricos. Do mesmo modo, pode-se provar-se que o medo tenha sede no coração, pelo fato de que no corpo de pessoas acometidas por temor, o sangue e o calor se concentram nas entranhas. A alegria tem sede no baço, porque, como dizem os médicos, os que sofrem de patologias no baço, rara e dificilmente riem, sendo o riso companheiro da alegria e da hilaridade. GÓIS, *Op. Cit.* 1957. pp. 188-1989.

⁵⁰ Exposta por Galeno no primeiro livro do ensaio: *As inclinações da alma seguem o temperamento do corpo* (do qual os Conimbricenses citam a edição parisiense de 1528).

⁵¹ Na perspectiva acima apresentada, evidencia-se uma relação muito estrita entre a teoria das paixões e a teoria humoralista. Apesar das paixões serem definidas como fenômenos psíquicos, a hipótese de sua localização orgânica estabelece uma determinação humoral e, portanto, física, na gênese das paixões. A ambiguidade quanto à definição da natureza destes fenômenos perpassa, na realidade, muita literatura dos séculos XV e XVI: por exemplo, a obra do Rei Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, (1437-38).

determinadas pela modificação das qualidades primárias dos elementos (calor e frio), modificação esta causada pela alma sensitiva enquanto forma do corpo⁵². Apoiando-se na posição de Tomás, Manuel de Góis afirma que tais alterações são peculiares ao tipo de paixão experimentada⁵³.

A investigação dos efeitos somáticos dos apetites sensitivos é muito extensa nos comentários de Góis, mas tendo em vista os fins desse artigo queremos ressaltar apenas o estudo do afeto da vergonha. No comentário *In Librum De Vita et Morte*, ao abordar a dinâmica peculiar do fenômeno do rubor do rosto provocado pelo afeto da vergonha (definida como o medo da justa repreensão), Góis questiona o motivo de nesse caso não acontecer a contração do sangue próxima ao coração e a consequente palidez do rosto, conforme seria esperado⁵⁴ e explica o motivo pelo fato de que a vergonha diante de um objeto concerne os fenômenos anímicos, e não corpóreos. Para comprovar a afirmação, o comentarista cita o livro do médico italiano Girolamo Fracastoro (1476-1553), *De Symphatia et Antiphatia Rerum*, o qual afirma que a vergonha é um afeto suscitado pela percepção de um defeito próprio que fica evidente aos olhos de outras pessoas. O afeto estimula o movimento do sangue, que afluí nas partes do corpo envolvidas na percepção de si e da presença dos outros, ou seja, no rosto⁵⁵. Interessa aqui evidenciar que nessa discussão, Góis faz referência ao médico e filósofo contemporâneo Fracastoro e às influências por este recebidas pela filosofia de Pietro Pomponazzi (1462-1525). De Fracastoro, Góis cita a filosofia geral da natureza, governada pelos princípios de simpatia universal, uma noção que brota da convergência entre as tradições filosóficas, aristotélica e platônica e a observação e experiência acerca dos fenômenos físicos, superando toda explicação sobrenatural dos fatos naturais. Fracastoro, nascido de uma antiga família de Verona, estudou Medicina em Pádua tornando-se aos 19 anos professor naquela universidade. Por conta de sua eminência na prática médica, foi eleito médico do Concílio de Trento. Suas obras completas foram publicadas pela primeira vez em 1555.

No Comentário à Ética aristotélica, Góis trava um intenso diálogo com os filósofos estoicos: a questão é se as paixões são apropriadas ao espírito do sábio que se dedica integralmente ao cultivo da alma racional. Góis tece sua discussão seja com o estoicismo antigo, seja com o neo-estoicismo a ele contemporâneo. Segundo Góis, os filósofos estoicos negam que as paixões possam conviver com a sabedoria⁵⁶ e explica que “foram levados a esta sentença porque julgavam indigno do homem sábio, agitar-se com perturbações, visto estas serem próprias dos espíritos doentes”⁵⁷. De fato, o ponto de partida da posição estoica é a doutrina de que as paixões seriam doenças do ânimo. Tal visão contrapõe-se à teoria aristotélico-tomista e agostiniana segundo a qual o homem, ainda que sábio, não

⁵² TOMÁS. *Op. Cit.*, Liv. 1,2, q. 48, art.2.

⁵³ GÓIS, *Op. Cit.*, 1957, p. 185. No caso da ira e do amor, por exemplo, apesar de ambas induzirem calor corporal, tratar-se-ia de tipos diferentes de calor: “O fervor que se segue ao calor, pertence ao amor e à ira por razões diferentes. Com efeito, o fervor do amor dá-se com certa doçura e brandura: existe para o bem-amado e assemelha-se ao calor do ar e do sangue. Por isso os sanguíneos são propensos a amar, e diz-se que o fígado incita ao amor, no qual se gera o sangue. O fervor da ira, pelo contrário, dá-se com amargura para consumir, porque tende para o castigo do contrário e por esse motivo assemelha-se ao calor do fogo”

⁵⁴ O comentário afirma que já Aulo Gellio (125-180) (Livro XIX, *Noctes Atticae*, capítulo 6), Tomás (1, 2 *quaestio* 44, art. 1) e Macróbio (Macrobios lib. 6, Saturn. cap. 11) buscaram responder à questão sem êxito.

⁵⁵ Escreve o comentarista conimbricense: “*Fracastorius in libro de Symp. et Antip. cap. 12 ait quia verecundia versatur circa defectum proprium in praesentia alterius, ideo fieri motum sanguinis et caloris ad eas partes, quae maxime laborant: laborat autem maxime facies in praesentia alterius, qui nostros defectus iudicet.*” (*Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa, 1593 p. 92). Góis cita o livro de Fracastoro na edição de 1546, especificando que o tema é tratado no capítulo 12.

⁵⁶ SENECA. *Sobre a tranquilidade da alma. Sobre o ócio*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

⁵⁷ GÓIS. *Op. Cit.* 1957, p. 197.

pode libertar-se inteiramente das paixões⁵⁸. Góis tenta solucionar a oposição propondo a hipótese de que, entre as duas posições, haveria apenas uma divergência semântica, e não de conteúdo. Os Estoicos atribuiriam um significado mais restrito à palavra paixão, definindo-a não em termos de qualquer movimento do apetite, mas apenas dos motos turbulentos que superam os limites da razão e desviam o espírito para os vícios. Os filósofos da tradição aristotélica e escolástica, pelo contrário, entenderiam por paixões quaisquer movimentos do apetite sensitivo. Góis ao reafirmar sua adesão a esta última tradição, concebe as paixões como fenômenos naturais do dinamismo humano que, ordenadas pela razão, não são doenças do ânimo ou vícios, mas possíveis condições para a virtude: “[as paixões] se lhes antepusermos a razão como senhora (a que se submetem com obediência civil) podem ser utilizadas para a moderação e o equilíbrio e chamadas para as obrigações das virtudes, merecendo louvor e prêmio”⁵⁹. As virtudes são hábitos inerentes aos apetites intelectivos, conforme a definição de Aristóteles, retomada por Góis: “a virtude é o hábito electivo que consiste no meio termo, em relação a nós, regulado pela razão como o regularia uma pessoa prudente” (Góis, 1957, p. 209). A questão é se as paixões, sendo movimentos do apetite sensitivo, poderiam ser, ou não, determinadas pelas virtudes. A resposta é positiva, mas a determinação ocorreria não “com poder despótico”, e sim com “poder político”. Tratar-se-ia, em suma, não de uma determinação necessária e absoluta, mas de uma sobredeterminação possível do apetite pela razão e pelo livre arbítrio. Cabe aqui ressaltar o paralelismo entre antropologia e política, que parece caracterizar o pensamento jesuítico quinhentista. Uma analogia profunda é estabelecida entre o organismo do homem considerado como realidade psicossomática e o organismo político-social, analogia que, apesar de ter suas matrizes conceituais na filosofia grega, por sua vez, perpassa de forma peculiar toda a filosofia aristotélico-tomista da Contra-Reforma. É propriamente no contexto desta analogia que o conhecimento, o controle e a terapia das paixões parecem encontrar sua função teórica e prática. Na dinâmica típica do corpo social, bem como na dinâmica do corpo individual, o “despotismo” das paixões deve ser submetido a uma “monarquia” onde o governo da razão e da liberdade atribua a cada aspecto da vida psíquica sua função e seu lugar peculiar.

Em suma, “se as paixões forem consideradas em si mesmas, isto é, enquanto são certo movimento do apetite irracional, não lhes pertence o mal ou o bem moral, que depende da razão”⁶⁰. Góis assinala aqui uma profunda diferença entre a concepção estoica e a doutrina cristã: se a sentença dos Estoicos for entendida como afirmação de que por natureza os movimentos dos apetites são viciosos e alheios à virtude, ela seria contrária à visão da teologia judaico cristã acerca do homem. Com efeito, o homem é um ser criado à imagem e semelhança de Deus e, portanto, todas as suas potências, inclusive os apetites, são originariamente voltadas para o bem.

As paixões se tornam doenças, ou distúrbios do ânimo, na medida em que sua dinâmica se afaste da regra e moderação racional. E, além disto há casos em que as paixões não podem ser dominadas pela razão (e, portanto, são alheias ao controle moral): são as que induzem transmutações profundas no corpo (tais quais: a comoção do riso, ou do choro, etc..), e assim ocorre certo grau de determinação da vida psíquica pela corporeidade. Além da determinação somática, Góis postula outra causa que tornaria as paixões patológicas: a atuação dos sentidos internos. Pode ocorrer que “o apetite [sensitivo] mova a vontade por meio da notícia do sentido interno que ele próprio segue, enquanto os fantasmas dos

⁵⁸ Tomás, *Suma*, Livro 2, q.123, art.10, Agostinho, *Cidade de Deus*, lib.9, cap.4.

⁵⁹ GÓIS. *Op. Cit.* 1957, p. 199..

⁶⁰ *Idem, Ibidem*, p. 199

sentidos determinam o intelecto para a contemplação desta, ou daquela coisa”⁶¹. Nesse caso, é possível que o ato do sentido interno mova o apetite sensitivo na direção de algum objeto e que este movimento intenso envolva a vontade, de modo tal que “seja arrastada pelo apetite”, e “não tenha poder para lhe resistir”. Isto ocorre quando o apetite sensitivo “for tão veemente que absorva absolutamente o uso da razão”, movendo assim a vontade segundo uma causalidade necessária e determinista. Quando a imaginação é intensamente cooptada pela cobiça por algum objeto, mesmo quando este for inalcançável, tira à razão a faculdade de deliberar e orientar a vontade, movendo a realizar ações inadequadas. Góis coloca um exemplo bem pertinente ao contexto luso-brasileiro de sua época: a imaginação de uma fácil riqueza decorrente da busca do ouro, em circunstâncias que a ponderação da razão reconheceria como impróprias, pode levar alguém a tomar atitudes arriscando inclusive sua própria vida. Esta inclinação do apetite, intensa e desordenada, “perturba (...) e absorve o juízo (...) que lhe tira a faculdade de deliberar”⁶², fato que evidencia a função decisiva da sensibilidade na vida psíquica como um todo.

Uma consequência importante da afirmação da natureza psicossomática das paixões é que elas não pertencem propriamente ao apetite racional. Por isso, afetos como amor, alegria, gáudio, que envolvem a atuação da cognição e da vontade, não podem ser chamadas propriamente de paixões, mas sim de fenômenos do apetite intelectual⁶³.

No Comentário à Ética, Góis aborda os nexos entre as partes inferiores e superiores do dinamismo psíquico e o papel ordenador exercido pela vontade, ou apetites intelectivos. Na sua visão, a vontade ocupa posição central no dinamismo psíquico. Góis recorre à “experiência própria” como um dos modos para atestar a evidência de que a vontade move ativamente as demais potências da alma para exercitar seus atos: “prova-se esta verdade (...) pela experiência própria, visto que contemplamos, lemos, movemo-nos de um lugar e fazemos outras obrigações deste gênero quando queremos”⁶⁴. A vontade é uma espécie de força vital que perpassa todo o dinamismo psíquico e corporal: “a vontade move as outras potências concorrendo com elas como causa mais universal, de forma que a potência com a qual concorre, e a própria vontade, formam uma causa integral de que emana a ação, una e a mesma em número”. Este concurso da vontade umas vezes é algo espiritual, visto a vontade concorrer com a potência imaterial (por exemplo, com o intelecto); outras vezes, material, se, por exemplo, concorre com a potência inerente a órgão corpóreo (por exemplo, com a imaginação)⁶⁵.

Uma questão que Góis aprofunda com especial atenção é a modalidade em que os apetites intelectivos (ou vontade) movem os sentidos internos; e na solução proposta, Góis distancia-se da doutrina de Tomás de Aquino. De fato, propõe duas modalidades: conforme um “poder despótico” (neste caso, os sentidos internos atuam como escravos que obedecem sem resistir), ou conforme um “poder político” (neste caso, os sentidos internos estariam livres de acompanhar, ou resistir ao movimento da vontade). E afirma “que não existe nenhum sentido interno que obedeça sempre à vontade”. Ao invés, segundo Tomás, em todos os casos a potência cogitativa seria movida pela razão e pela vontade com poder despótico.

⁶¹ *Idem, Ibidem*, p. 159.

⁶² GÓIS. *Op.cit* 1957, p. 161.

⁶³ Góis apoia-se nas teorias de Aristóteles (cf. proêmio *De Anima*), de Platão (*Filebo*), de Cícero (*Questões Tuscianas*, liv.1), de J. Damasceno (*Fé ortodoxa*, liv.2), de Agostinho (*Cidade de Deus*, lib.9), de São Tomás (*Suma*, liv.1, 2, quaestio 22, art.3).

⁶⁴ GÓIS, *Op. Cit* 1957, p. 147.

⁶⁵ *Idem*, p. 149.

Góis desenvolve uma pesquisa aprofundada acerca da questão, possivelmente estimulado por um interesse contemporâneo ⁶⁶. Pautado na observação da experiência, Góis coloca que os sentidos internos “algumas vezes apreendem o objeto tão tenazmente que a vontade, de nenhum modo, ou dificilmente, domina a concepção deles, como ensina a experiência quotidiana”.⁶⁷ E indaga acerca de quais seriam as causas que levariam os sentidos internos a se voltarem para um objeto, sem o consentimento da vontade, postulando quatro causas, naturais e sobrenaturais: “a real presença do objeto que se introduz por meio dos sentidos externos”; “a instigação interna dos demônios que, agitando os espíritos animais, transferem de um lado para outro, as imagens guardadas no interior e as aguçam e as acomodam à apreensão das coisas que nelas se representam”⁶⁸; “a disposição do órgão” e a constituição somática (nesse caso, por exemplo, “os melancólicos, que tem temperamento seco e frio, persistem mais tempo na apreensão da mesma coisa”)⁶⁹. Se “o apetite for tão veemente que absorva absolutamente o uso da razão, nesse caso move necessariamente a vontade”. Mas, “o movimento da vontade é livre na medida em que o juízo permanece íntegro e livre. Perturba, porém, e absorve o juízo, a inclinação do apetite (...) que (...) move o intelecto veementemente para pensar acerca do objeto da paixão, (...) de tal modo que lhe tira a faculdade de deliberar”.⁷⁰

Normalmente, porém, o apetite sensitivo é movido pela vontade, com “poder político”. A demonstração disso é mais uma vez derivada pela experiência: “que o apetite seja movido pela vontade demonstra-o a experiência, visto que muitas vezes provocamos ou reprimimos os movimentos dele, segundo o nosso arbítrio”. A relação entre o apetite sensitivo e o apetite intelectual é “uma sujeição não despótica”, pois “a cada passo o apetite sensitivo pode ser levado para o bem sensível contra o juízo da razão e o afeto da vontade”. A vontade move também os membros externos do corpo, com “poder servil”, “como se prova pela experiência” a não ser que estes sejam impedidos por alguma doença⁷¹. Todavia, há alguns “movimentos súbitos com que, algumas vezes, movemos os membros”, os quais “nem sempre provêm da vontade, mesmo indeliberada; mas por vezes, só do apetite, como quando alguém, bilioso de natureza, move a mão, por súbito apetite de vingança, para praticar uma injúria”⁷².

A confirmação de, em várias ocasiões, a vontade poder ser movida pelo apetite sensitivo encontra-se, segundo Góis, na Sagrada Escritura, mas novamente também na “experiência”: “ninguém existe, com efeito, que não experimente o movimento do apetite, ou da ira, ou da dor, ou da alegria, inclinar a vontade para si”⁷³. A insistência no recurso à experiência como modalidade de prova, verificação das hipóteses levantadas inscreve Góis num debate muito vivo nos inícios da Modernidade, onde a concepção tradicional de experiência fundada na filosofia aristotélica inicia a ser questionada, de agora em diante o termo experiência passando a designar a concepção do real elaborada através

⁶⁶ MASSIMI, Marina. Imagens e imaginação nas tradições filosóficas transmitidas no Brasil colonial. *Arquivos brasileiros de psicologia*. Rio de Janeiro, v. 63, n. 3, p. 117-129, 2011. MASSIMI, 2023.

⁶⁷ *Idem*, p. 151.

⁶⁸ Veremos a presença desta concepção no *Sermão do Demônio Mudo* de Antônio Vieira, no capítulo dedicado ao gênero da oratória sagrada.

⁶⁹ GÓIS, *Op. Cit* 1957, p. 151.

⁷⁰ *Idem*, p. 161.

⁷¹ *Idem*, p. 155.

⁷² *Idem*, p. 157.

⁷³ *Idem*, p. 159.

dos métodos de conhecimento, dentre os quais, o mais fidedigno seria o experimento científico⁷⁴. Claramente aqui Góis remete ao tradicional sentido de *empeiria*.

Em síntese, na visão de Góis e dos filósofos jesuítas de Coimbra de que ele é porta-voz, os apetites, sensitivo e intelectivo (vontade), constituem-se em aspectos centrais do dinamismo psíquico. Importa aqui ressaltar que as investigações conduzidas acerca de seu funcionamento utilizam hipóteses e explicações advindas das tradições filosóficas e médicas clássica e medieval, como também de teorias da filosofia e medicina contemporâneas.

A CONCEPÇÃO DAS POTÊNCIAS COGNITIVAS: ENTRE A PERSPECTIVA ARISTOTÉLICO TOMISTA E A ÊNFASE (MODERNA) NO ENGENHO

A discussão acerca das potências cognitivas é realizada por Góis no âmbito da teoria do conhecimento. Por ser a pessoa humana tida como ser somato-psíquico-espiritual, a elaboração dos dados sensíveis que, como vimos, constituem-se na base do conhecimento inicia-se pelos processos psíquicos ligados ao corpo (a sensibilidade), mas posteriormente é realizada por outras potências, dentre as quais a cognição, ou intelecto, que realiza o ato da intelecção. Passa-se assim do conhecimento sensível para o conhecimento intelectivo. Seguindo Tomás de Aquino, Góis distingue duas funções do intelecto: o intelecto agente e o intelecto possível. O intelecto agente atua na primeira fase do conhecimento intelectivo: extrai quanto de universal se encontra em potência nos fantasmas (as espécies inteligíveis); e, uma vez abstraídas as espécies inteligíveis das condições materiais, as imprime no intelecto possível, ou passivo. Portanto, o intelecto agente tem o papel ativo de extrair a essência (*quiddidade*) dos fantasmas particulares advindos do conhecimento sensível, que em si mesmos são apenas inteligíveis em potência, e transformá-los em universais, ou inteligíveis em ato. O intelecto possível corresponde à última fase do conhecimento intelectivo: recebe as informações em forma de inteligíveis em ato e constitui o conhecimento propriamente dito, ou seja, a apreensão do universal⁷⁵. Só ao intelecto possível compete julgar e pensar, sendo o agente como que o auxiliar do possível (*quase administer*). Na última parte do comentário ao *De Anima*, dedicada à faculdade motriz, Góis afirma a superioridade do intelecto sobre a vontade e a distinção entre vontade, que tem por objeto o bem, e o intelecto que tem por objeto a verdade, sendo vários os modos de sua inter-relação⁷⁶.

Apesar da conformidade entre a proposta de Góis e a teoria aristotélico tomista, há um destaque especial para uma componente específica das potências cognitivas de grande interesse no século XVI, o engenho. Conforme assinala Battistini (2000), na cultura da Idade Moderna, o termo engenho denota uma nova modalidade de pensamento, que se faz necessária frente de “uma realidade tão instável como a do século XVII”, exigindo ao homem “uma tarefa criativa que não se satisfaça apenas pelas variações de relações já consolidadas e evidentes, mas que também crie outras relações

⁷⁴ MASSIMI, M., & MAHFOUD, M. (2007). A pessoa como sujeito da experiência: um percurso na história dos saberes psicológicos. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, 13, 16–31. Recuperado de <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6701>

⁷⁵ Segundo Carvalho & Camps (2010), quatro temas gerais são tratados sobre o intelecto agente nos Conimbricenses: o apanhado do *status quaestionis*; a discussão acerca da existência necessária do intelecto agente na alma humana (a tese comum da escola peripatética); a distinção entre os intelectos possível e agente; por fim, as três funções (*intellectus agentis munia*) do intelecto agente segundo a visão da escola peripatética (iluminar as representações sensíveis; atualizar o objeto inteligível; produzir as espécies inteligíveis no intelecto possível).

⁷⁶ CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.*, 2010.

por nada óbvias, menos evidentes e até misteriosas, através de uma contínua solicitação do intelecto e da imaginação”. Daqui deriva “a centralidade barroca do tema do engenho, dote que consiste em aproximar coisas entre elas distantes, com uma sorte de círculo que provoca um incremento do conhecimento e do deleite derivado pela surpresa”. Apesar de o engenho ser uma categoria já utilizada por Aristóteles, “a maioria dos autores do século XVII que tratam desta categoria, deixam de lado todos os cuidados do filósofo grego em evitar aproximações de conceito demasiado distantes”. Desse modo, “a matriz das poéticas barrocas ainda é aristotélica, mas suas regras são modificadas, eliminando a componente da *mesótes*, ou seja, da medida e da temperança”. Assim, por exemplo, foca-se “a audácia do engenho do poeta que, ao criar metáforas, identifica um conceito com outro que imediatamente parecia inconciliável” e “desencadeia um processo duplo de velar e de desvelar que obriga o destinatário a participar da mesma felicidade inventiva do emitente, experimentando o prazer de decifrar pelo próprio engenho o que fora criado pelo engenho de outro”.⁷⁷

A importância do engenho no âmbito da Companhia é evidenciada nas *Constituições*: ao descrever as regras para o Exame geral de Admissão, afirma-se que um defeito na qualidade do engenho constitui-se motivo para recusar a admissão na Ordem: “*ingenii defectus est impedimentum secundarium ad Societatem*” (*Examen* c.5, n.3, II, 17). Nos escritos do Inácio encontramos o uso frequente do termo espanhol “entendimiento”, que conforme aponta Calveras no *Glossário dos Exercícios Espirituais*, assume para o fundador, várias significações: capacidade de pensar, juízo, entendimento⁷⁸. Possuir um bom engenho é tido como necessário para a atuação de um jesuíta já que à posse dessa capacidade são associados ministérios tais como o do governo, da oratória, do estudo e do ensino. Vários autores jesuítas discutem o tema do engenho: dentre eles, Antonio Possevino, SI, no Livro Primeiro *De cultura Ingeniorum* do tratado *Bibliotheca Selecta* – trava um debate com a concepção do já citado médico espanhol Huarte de San Juan, dedicando vários capítulos de sua obra para refutar a posição de Huarte segundo o qual a diversidade dos engenhos seria inata. Possevino considera o engenho como dom de Deus, comum a todos os homens, podendo, porém, ser danificado em seu uso por causas advindas do pecado.⁷⁹ Propõe uma classificação dos engenhos individuais, distintos em grande, pequeno, medíocre, feliz, infeliz, apto, inepto, veloz, lerdo, agudo e obtuso. O conhecimento dos engenhos aparece importante ao autor tendo em vista a orientação dos jovens para os estudos e recomenda que este conhecimento seja praticado nas instituições educacionais da Igreja.

Góis, no Comentário Conimbricense ao tratado *De anima* de Aristóteles (1602), usa o termo *ingenium*, quando, ao abordar alguns aspectos inerentes à unidade psicossomática que constitui o ser humano, discute a questão se a maciez da carne do corpo possa ser considerada indício de bom engenho⁸⁰. Relembra quanto Aristóteles afirmara no *De Anima* acerca da função do sentido do tato no processo de conhecimento: a maciez da carne predisporia a uma maior sensibilidade tátil e a um bom engenho. Góis, porém, rejeita a tese aristotélica que associa o sentido do tato à potência cognitiva do engenho e para este fim usa argumentos relacionados à teoria dos temperamentos, alguns deles inclusive retirados de outros textos do Estagirita: os *Problemata*. Para contestar

⁷⁷ BATTISTINI, Andrea. *Il Barocco. Cultura, miti e immagini*. Roma: Salerno Editrice. 2000, pp. 131-132, tradução nossa.

⁷⁸ CALVERAS, Jaime. *Ejercicios espirituales. Directorio y documentos de S. Ignacio de Loyola*, 2 edição, Barcelona, Balmes, 1958. P. 426.

⁷⁹ POSSEVINO, Antônio. *Bibliotheca Selecta*. Possevino, A. (1593). *Bibliotheca Selecta, qua agitur de ratione studiorum*. Roma: Typografia Apostolica Vaticana, 1593. POSSEVINO, Antonio. (1990). *Cultura degli ingegni*, (Vicenza, 1598). Ristampa anastatica: Firenze: Forni editore.

⁸⁰ GÓIS, In lib. *De an. Op. Cit*, 1602. No Livro II, articulo III, p. 71 e 72.

a posição do *De Anima*, Góis propõe evidências contrárias citadas nos *Problemata*: os temperamentos fleumáticos dotados de carnes moles são menos inteligentes do que os coléricos; e os melancólicos cujas carnes são mais duras devido à composição somática, possuem maior acuidade intelectual⁸¹. Neste contexto, Góis fornece uma definição de engenho como a facilidade e a prontidão do entendimento: “a potência do engenho consiste na facilidade e na prontidão do ato da intelecção da mente”⁸².

CONCLUSÃO

A intenção de compatibilizar saberes antigos e modernos é evidente na construção da Ciência da Alma pelos filósofos da Companhia de Jesus de Coimbra. Na perspectiva de Manuel de Góis e desses filósofos e em consonância com a tradição grego-cristã, um complexo entrelaçamento entre corpo e alma caracteriza a pessoa, de modo que a saúde resulta do equilíbrio e cuidado em ambas as suas dimensões. Não se trata de neutralizar ou desconsiderar a ação das potências psíquicas (por estas serem elementos constitutivos da experiência humana), mas de lidar com estes fenômenos de modo a torná-los fatores construtivos do desenvolvimento da pessoa. Deve-se à influência da cultura renascentista o fato de que, nos comentários de Góis, as teses e as questões referentes à dinâmica das potências psicológicas sejam orientadas ao conhecimento do comportamento humano, acarretando a interseção entre os domínios da Psicologia e da Ética. Com efeito, como já acenado, o Humanismo e, sobretudo, a Renascença – devido à ênfase na visão do homem como *fazedor de si mesmo* – revisitaram o pensamento ético de Aristóteles. A *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, 1996) foi um dos livros mais lidos e interpretados pelos pensadores daquele período, inclusive os da Companhia de Jesus.

A função central atribuída à vontade deve-se à retomada da filosofia de Agostinho no século XVI, pela importância que esta assume na teologia da Reforma Protestante. Na perspectiva filosófica aristotélico tomista, a dinâmica psíquica que dá origem às ações humanas é a resultante da interseção e interação entre os apetites intelectivos (vontade), o intelecto e os apetites sensitivos. Na esteira do pensamento da época, Góis supõe haver uma relação de dependência entre as demais potências da alma e a vontade e por isto se detém na análise da dinâmica pela qual a vontade move as demais potências e aprofunda a noção de apetite, reafirmando a doutrina clássica da inclinação de todas as coisas para o bem.

Vimos que os comentários de Góis atribuem grande importância aos estados da alma definidos como paixões e analisam esses fenômenos à luz do saber filosófico, mas também dos conhecimentos médicos. Góis detém-se em expor questões acerca dos correlatos fisiológicos e biológicos das paixões, tais como: as relações entre a tristeza, o sono e os sonhos; as relações entre os sonhos e as paixões; as relações entre as paixões, o sistema cardiovascular e a respiração; as relações entre as paixões e a constituição psicossomática dos indivíduos (temperamento); as relações entre as paixões e as diversas idades da vida. A concepção do funcionamento psíquico assim articulada preserva a antropologia unitária de matriz grega e medieval onde não há solução de continuidade entre fenômenos corporais e anímicos e onde os saberes dos filósofos e teólogos e os saberes dos médicos se complementam, por serem expressões de um universo de sentido unitário.

A teoria coimbrã se coloca criticamente no horizonte cultural da Modernidade, onde se delineia a constituição de uma nova antropologia filosófica, em que alma e corpo estão prestes a se separar radicalmente e onde as diversas áreas do conhecimento

⁸¹ GÓIS. *Op. Cit.* 1602, p. 216. Trad. Nossa.

⁸² GÓIS. *Op. Cit.* 1602, p. 216. Trad. Nossa.

irão reivindicar sua autonomia quanto a métodos e objetos. Nesse momento histórico, estruturar-se-á o choque entre dois paradigmas: um que considerará as paixões da alma como simples efeitos do dinamismo do corpo; o outro que tomará as paixões como fenômenos essencialmente anímicos. No referido horizonte, o estudo desse tema irá desempenhar uma função central ao longo dos séculos XVI e XVII, como se verá no tratado de Descartes. O cartesianismo se impôs com uma força tal que se sobressaiu à tentativa dos filósofos jesuítas quanto a “uma eventual revalorização teológico-moral das paixões fundada no tratamento físico das mesmas”: esta última “já não seria uma estratégia legível para os homens dos séculos XVII e vindouros”⁸³.

A Ciência da alma proposta pelos jesuítas e a fundamentação do conhecimento de si nela implicado, está atrelada a uma ampla visão do mundo de que eles se fazem de propositores e que se alicerça em alguns pilares fundamentais. A posição dos Jesuítas de Coimbra, ao mesmo tempo em que busca “sintonizar com o advento de uma certa modernidade”, reafirma que “a venerável linhagem do “conhece-te a ti mesmo”, a antropologia do radical conhecimento de si, só faz sentido na medida do acolhimento de uma cosmologia (marcada pelo desígnio criacionista), de uma ética (que nos torna dignos de uma vida feliz) e de uma teologia (que nos põe em relação com Deus e com a Verdade)”⁸⁴. Por outro lado, pode-se afirmar que, mesmo que reafirmem aspectos da visão do mundo tradicional, os saberes psicológicos veiculados e elaborados pelos Conimbricenses se colocam no seio da nascente Modernidade na medida em que discutem questões de interesse contemporâneo. Exemplo é o grande espaço dedicado no Comentário ao *De Anima* à questão das diferenças individuais quanto à alma humana. O tema – já abordado por Tomás de Aquino na *Suma Teológica* de forma um tanto incerta e interpretado pelos filósofos peripatéticos de diferentes maneiras, é tratado com grande ênfase e extensão por Manuel de Góis, no capítulo referente às qualidades da alma. Neste, afirma-se com firmeza que, no que diz respeito à alma e às suas potências, os homens de todas as raças e de todos os tempos, são iguais. Desse modo, a deficiência, ou a perfeição quanto às operações da mesma potência, não devem ser atribuídas à menor ou maior perfeição da potência, e sim ao defeito, ou à perfeição do órgão empregado⁸⁵. Toda desigualdade que existe entre os indivíduos no que diz respeito às qualidades intelectuais, provém das diferentes constituições dos corpos individuais. A importância da discussão fica clara, ao lembrarmos o debate travado por teólogos e filósofos católicos daquela época, especialmente na área ibérica, acerca da humanidade dos povos ameríndios⁸⁶. A transmissão desta reelaboração, na produção cultural jesuítica no Brasil colonial, encontra-se no *Diálogo acerca da conversão do gentio*, de autoria de Manoel da Nóbrega (1988) em meados do século XVI, onde se discute a questão da evangelização do índio brasileiro.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

GÓIS, Manoel. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa: Simão Lopes, 1593.

⁸³ CARVALHO, Mario Santiago. *Ciência da alma e conhecimento de si*. Retirado de <http://iiiseminariofariasbritto.blogspot.com.br/2009/09/ciencia-da-alma-e-conhecimento-de-si-no.html> em 17/ 01/2020.

⁸⁴ *Idem, Ibidem*

⁸⁵ GOIS.. *Op. Cit.* 1602. Vide artigo II, capítulo I, quaestio V.

⁸⁶ HANKE, Lewis. *La humanidad és una*. México: Fundo Cultura Economica, 1985.

GÓIS, Manoel. (1602). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societati Iesu, in tres Libros de Anima*, Venezia: Vincenzo Amadino, 1602.

GÓIS, Manoel. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libro de Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae nunc recens omni diligentia recogniti et emendati*, Venezia, Vincenzo Amadino, 760 p., 1607;

GÓIS, Manoel. *Disputas do Curso sobre os livros da Moral da Ética a Nicômaco, de Aristóteles em que se contêm alguns dos principais capítulos da Moral* (A B. Andrade, Trad.). Lisboa: Instituto de Alta Cultura. (Original publicado em 1593), 1957.

GÓIS, Manoel, CARVALHO, Mario Santiago, & CAMPS, Maria. C. *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado “Da alma” de Aristóteles Estagirita*. Lisboa: Edições Sílabo, Ltda. (Originais 1592 a 1606). 2010

Fontes secundárias

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. (A. Belmonte, trad.). São Paulo: Paulus. (original de 414), 1994.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos), partes I e II*. (Oscar Paes Leme, Trad.). 2ª ed. Petrópolis: Vozes.1990.

ANDRADE, Antônio A.BANHA, *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*, , Lisboa, Imprensa nacional-Casa da Moeda, 1981.

AQUINO, Tomás. *Summa Theologica*, Loyola, São Paulo, 2002, vol. 2

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. (A. P. de Carvalho, Trad.). Rio de Janeiro: Ediouro. s/d.

ARISTÓTELES. *Opere*. ,Vol. 4, La Terza, Bari, 1973.

ARISTÓTELES. *Rethorique* (Vol. 2). Paris: Belles Lettres. (original século IV a.C). 1993.

ARISTÓTELES. Problemata XXX. Em P. Louis (Org.), *Problèmes* (Vol. 3). Paris: Les Belles Lettres, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Livro segundo. Edição Pensadores: Abril Cultural. (original século IV a.C), 1996.

ARISTÓTELES. *De Anima*, (apres., trad. e notas M.C.G. dos Reis). São Paulo: Editora 34. (original século IV a.C), 2006.

CAEIRO, Francisco Gama. *O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil, Acta do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*. Braga, 1982, pp. 51-90.

CAEIRO, Francisco Gama. *El problema de las raíces históricas em: BARBA, E:M: Et Alii, Iberoamerica, una comunidad*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, pp. 377-389.

CARVALHO Mario Santiago e CAMPS, Maria. *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado “Da alma” de Aristóteles Estagirita*. (M. C. Camps, Trad.) Lisboa: Edições Sílabo, Ltda. (Originais publicados entre 1592 e 1606), 2010.

CASSIRER, Ernst. *Individuo e Cosmo nella Filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze, 1977.

CERQUEIRA, Luís Antônio *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FICINO, Marsilio., *De le tre vite cioé a qual guisa si possono le persone letterate mentenere in sanità. Per qual guisa si possa l’huomo prolungare la vita, con che arte , e mezzi, ci possiamo questa sana e lunghissima vita prolungare per via del ciello*, Milano, Rusconi, 1995.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, 1982.

GALENO, Cláudio (org. Menghi Mauro. e Vegetti, Mario.) *Le passioni e gli errori dell’anima*, Venezia, Marsilio Editori, 1984.

GALENO, Cláudio. De Complexionibus, In: *Galenus Latinus, Burgundio Of Pisa’s Translation Of C. Galen’s Peri Kraseon, De Complexionibus*, Org. R. Durling, Berlin, Gruyter, 1976.

GIARD, Luce. & VAUCELLES, Louis. *Les jésuites à l’âge baroque, 1540-1640*. Grenoble: Millon Historie des jésuites de la Renaissance aux Lumieres, 1996.

GIARD, Luce. *Les jésuites á la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*. Paris: PUF, Bibliothèque d’histoire des sciences, 1995.

HANKE, Lewis. *La humanidad es una*. México: Fundo Cultura Economica, 1985.

KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz. *Saturno e la Melanconia*, Torino, Einaudi. 1983.

KRISTELLER, Paul Oscar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze, 1953.

LEBRUN, Gerard. O conceito de paixão, em: Aduato NOVAES, *Os sentidos da paixão*, Funarte, Companhia das letras, 1995, pp. 17-34.

LEMNIO, Levinio. *De gli occulti miracoli e varii ammaestramenti delle cose della natura con probabili ragioni ed artificiosa congiettura confermati*, Venezia, Lodovico Avanzo, 156p. 1563.

LEMNIO, Levinio. *Della Complessione del corpo humano libri II da quali a ciascuno sarà agevole di conoscere perfettamente la qualità del corpo suo, e i movimenti dell’animo e il modo di conservarsi del tutto sano*, Venezia, Domenico Niccolino, 124p. 1564.

MARTINS, Antônio Mario. *Conimbricenses, Logos*, vol. 2, Lisboa, 1989, pp. 1112-1126;

MASSIMI, Marina. *História dos saberes psicológicos na cultura brasileira*. São Paulo: Edusp, 2023.

MASSIMI, Marina. La psicologia dei temperamenti nei Cataloghi Triennali dei gesuiti in Brasile. *Physis, Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, Vol.37, 1, 2000a, pp.137-149.

MASSIMI, Marina. A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica nos séculos XVI e XVII. *Atalaia* (Lisboa). v.6-7, 2000b, p.223 - 236.

MASSIMI, Marina. *A teoria dos temperamentos e suas aplicações nos trópicos*. Ribeirão Preto: Holos Editora, 2010a.

MASSIMI, Marina. A pessoa e o seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso. *Memorandum* (Belo Horizonte). v.18, p.10-26. 2010b.

MASSIMI, Marina. Imagens e imaginação nas tradições filosóficas transmitidas no Brasil colonial. *Arquivos brasileiros de psicologia*. Rio de Janeiro, v. 63, n. 3, p. 117-129, 2011

O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. Edição brasileira e tradução de D. A Donida. Baurú, Edusc, (Edição original: 1993), 2002.

RODRIGUES, Manuel Augusti. Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal, *Revista de História das Idéias*, Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, pp. 40-52, 1985.

SANTIAGO, Mario, C. Carvalho. *Ciência da alma e conhecimento de si*. 2009. Retirado de <http://iiiseminariofariasbrito.blogspot.com.br/2009/09/ciencia-da-alma-e-conhecimento-de-si-no.html> retirado do Website <http://iiiseminariofariasbrito.blogspot.com/em 11/02/2020>

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, (C.P. de Oliveira trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Original de 1273). Vol.s. I-IX. 2001-2012.

VERHEECKE, Monique. *L'itineraire du chretien d'apres les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et ses presupposes anthropologique*, Diffusion Centre Cerfaux-Lefort, Louvain La Neuve, 1984.

VIVES, Luís. *De Anima et Vita Libri Tres*. Basileae, Oporinum.1538.