



O PENSAMENTO JESUÍTICO NO BRASIL COLONIAL

Arno Wehling

*Ut et fortes in fine consequendo
et suaves in modo ac ratinone
assequendi simus.*

Claudio Acquaviva

A pergunta já data de fins do século XIX: existiu um pensamento filosófico no Brasil colonial? Se existiu, em que circunstâncias? Quais foram suas características? Qual o papel nele exercido pelos jesuítas?

É a resposta à última parte da pergunta que nos move. Fazendo-o, estaremos em condições de responder às demais parcelas da questão.

Para Silvio Romero, em 1878, ao publicar seu livro pioneiro *A Filosofia no Brasil*, a questão sequer era pertinente. Empenhava-se o autor, pioneiramente, em provar a existência de uma reflexão filosófica no Brasil, mas datava-a do próprio século XIX, iniciada por frei Mont'Alverne.¹ Somente no século XX, em 1935, Alcides Bezerra admitiria a existência de uma filosofia colonial, alinhando alguns nomes. Nessa classificação os jesuítas apareciam com apenas uma contribuição, a de Antonio Vieira.²

Antonio Gomes Robledo, em trabalho publicado no México³ (1946), considerou o trabalho de Manuel da Nóbrega sobre a liberdade dos

indígenas, publicado pela primeira vez em 1568, a primeira obra de ética especial produzida no Brasil.

A Alcides Bezerra seguiram os historiadores jesuítas Serafim Leite e Hélio Abranches Viotti. O primeiro acrescentaria autores como o padre Alexandre de Gusmão e seus irmãos de ordem Luiz de Carvalho, Manuel da Nóbrega, Manuel Ribeiro e uma extensa lista de professores de filosofia e autores de manuais.⁴ Analisou, também, em sua documentada investigação, a elaboração de teses filosóficas no século XVIII e, quanto ao conteúdo do ensino de filosofia, sublinhou o espírito crítico em relação às concepções tomistas, embora nos limites escolásticos.⁵ O autor não aceitou, igualmente, as críticas segundo as quais a reflexão jesuíta era infensa às concepções científicas modernas, apresentando exemplos da incorporação do conhecimento renascentista aos textos produzidos na Companhia.⁶ O segundo destacaria a tese de Francisco Fraga, sustentada no Colégio de Artes do Rio de Janeiro, em 1747.⁷

Na mesma linha afirmativa da existência de um pensamento colonial predominante jesuítico trabalharam os historiadores das idéias filosóficas.

Luís Washington Vita destacou o tomismo moderado dos jesuítas no Brasil, associando-os a um “saber de salvação” teocêntrico que teria afastado as influências não religiosas do saber, mas sublinhou que sem eles não seria possível conhecer a história do pensamento brasileiro.⁸

Antonio Paim encontrou um pensamento colonial marcadamente jesuítico, no âmbito da segunda escolástica portuguesa, eivado de espírito medieval e privando a cultura local (como a portuguesa) do contato com a filosofia moderna.⁹

Miguel Reale elaborou conhecida tipologia sobre a filosofia colonial, que naturalmente se aplica ao saber jesuítico. Ela teria as seguintes características: predomínio de problemas éticos e ontológicos, frequentemente indistintos da teologia; desmedida confiança na razão e na abstração formal; reflexo do pensamento escolástico, sem formulação própria; e “tranquila confiança” em verdades absolutas, gerando intolerância e espírito catequista.¹⁰

Fernando Arruda Campos relacionou a produção colonial às duas etapas da segunda escolástica portuguesa definidas por Joaquim de Carvalho, isto é, a barroca, de meados do século XVI às primeiras décadas do século XVII e a escolástica propriamente dita, daí ao século XVIII. Assinalou que o ensino de filosofia fazia-se pela escolástica, em sua versão conimbricense, admitindo-se a pluralidade nesta esfera, com tomistas, escotistas e nominalistas. Estudou a tese do padre jesuíta Francisco Fraga, para concluir com base neste e em outros poucos textos

disponíveis que a escolástica colonial era dogmática e o tomismo, espúrio, mesclado de doutrinas alheias a Santo Tomás e à própria escolástica.¹¹

O único autor a seguir a interpretação de Silvio Romero, negando existência à filosofia colonial, foi João Cruz Costa. O historiador paulista reconheceu a importância dos jesuítas para o ensino na colônia, formando elite detentora de uma “cultura ornamental de eruditos,” a qual, não obstante seu desligamento da realidade local, permitiu a implantação no país da tradição cultural européia. Esses letrados, porém, inclusive os *filósofos* (o grifo é de Cruz Costa) destacados por Alcides Bezerra, “não apresentam grande interesse,” por terem sido meros reprodutores da escolástica.¹²

Essa rápida referência à historiografia da questão permite observar que, se a reflexão filosófica não terá sido tão residual e irrelevante como quiseram Silvio Romero e Cruz Costa, sofreu de sérias limitações, que poderiam ser sintetizadas em suas ordens de fatores, o escasso ambiente intelectual da colônia e o domínio escolástico.

O primeiro aspecto é absolutamente nítido nos séculos XVI e XVII e atenua-se, embora não desapareça, no século XVIII. A própria colônia como um todo sofre mudança estrutural de fins do século XVII para fins do seguinte. De um arquipélago de núcleos semi-isolados e escassamente povoados, passa-se no século seguinte, com a exploração mineradora em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, a um adensamento populacional e a uma articulação intracolonial que não existia antes.¹³ Ainda assim faltavam instituições que agregassem estudiosos e produzissem diferentes saberes. Inexistia o diálogo, senão o debate, entre intelectuais, restrito quase sempre à circularidade dos elogios mútuos de confrades, mesmo nas academias literárias do século XVIII. Não havia, portanto, massa crítica que permitisse um mínimo de dinamicidade ao conhecimento, mas um saber referenciado à interpretação dominante – a escolástica coimbrã – e vinculado a esta ou aquela de suas variações, todas elas, pelo que se conhece dos textos, de origem transoceânica. Além disso, o controle institucional sobre o pensamento era rígido, se lembramos a existência das censuras real, eclesiástica, inquisitorial (esta de nítido caráter para-estatal desde o século XVI) e da ação da própria Companhia de Jesus em relação a seus membros.¹⁴

O domínio escolástico em matéria de pensamento foi incontestável no período colonial, praticamente até o final do século XVIII. Derivava-se da escolástica coimbrã, que atingiu alta significação no pensamento de modelo aristotélico-tomista europeu até princípios do século XVII. Nele, entretanto, cabia, como na sua matriz lusitana, largo espectro de correntes, sobretudo tomistas e escotistas, bem como a presença tópica de elementos

não-escolásticos, sobretudo no campo científico, como Thico Brahe e Giordano Bruno,¹⁵ mencionados em Francisco Soares Lusitano, autor dos mais lidos no ensino colonial,¹⁶ ou Descartes, de acordo com a tese de Ivã Lins sobre a influência da teoria cartesiana do arco-íris em Antonio Vieira.¹⁷

Embora o assunto seja pouco conhecido, os indícios até o presente indicam a presença escolástica no ensino de outras ordens religiosas que não os jesuítas, como os franciscanos e beneditinos, bem como em moralistas como Feliciano José de Sousa Nunes e Nuno Marques Pereira. Este, em seu *Compêndio narrativo do peregrino da América*, valoriza a filosofia, na tradição conimbricense, considerando-a a “rainha das ciências”, não havendo nisso nenhuma contradição com o papel da teologia, pois as “ciências práticas” conduziram às “ciências contemplativas” e estas a Deus.¹⁸

Foi, entretanto, com os jesuítas que se caracterizou o domínio intelectual escolástico na colônia.

FUNDAMENTOS

O jesuitismo colonial acompanhou, em matéria de idéias filosóficas, a evolução da província portuguesa, que, por sua vez, constituiu-se em núcleo difusor importante desse pensamento na Europa. Como a pesquisa recente do tema vem demonstrando, era impossível reconstituir, no século XVI, de modo pleno, a concepção aristotélico-tomista medieval,¹⁹ o que acarretou a emergência de um novo aristotelismo de matiz tipicamente jesuítico, à época da definição da *Ratio Studiorum*, em fins do século XVI. Ele se beneficiou, igualmente, de uma intensa divulgação pelos humanistas da recepção latina de Aristóteles, o que levou à afirmação de que conheceram-se mais comentadores latinos entre Pomponazzi e Galileu (um século) do que nos dez séculos precedentes, entre Boécio e Pomponazzi.²⁰

Essa escolástica jesuítica fundamentava-se, no plano filosófico, na concepção tomista de autonomia da filosofia em sua esfera de reflexão, bem como na da existência de princípios próprios a cada ciência, tudo sob a égide da Revelação. Os jesuítas também contribuíram, assim, para a emancipação das ciências da natureza, acompanhando o movimento geral da filosofia renascentista, embora mantendo-se fiéis à tradição teológica.

O próprio Aristóteles, até 1450 tido como o filósofo por excelência, passou a ser considerado um entre outros pensadores de maior significação – como Platão ou os estóicos.²¹

Essa efervescência intelectual no âmbito jesuítico, que acompanhava a do Renascimento e das regiões reformadas, teve três figuras exponenciais, responsáveis, neste plano, pela afirmação de um caminho autônomo para a filosofia em geral e particularmente a metafísica, embora no quadro geral da teologia.

Pedro da Fonseca (1528-1599) foi autor de um curso de filosofia para os alunos do Colégio das Artes de Coimbra, no qual seguia Aristóteles, mas com espírito crítico e de um tratado de lógica que teve sua primeira edição em Lisboa, em 1564 e a 53ª, em Lyon, em 1625, tornando-se um dos autores mais importantes do ensino jesuítico. Sua presença no ensino brasileiro da Companhia também foi marcante, conforme atestam as referências à sua obra e a sua presença no catálogo da biblioteca dos jesuítas, de 1775, inventário realizado após a expulsão da ordem.²²

Francisco Sanches (1551-1623), valendo-se do mesmo espírito crítico, defendeu a relevância dos dados da experiência para a construção do conhecimento. Coube, porém, a Francisco Suarez (1548-1617) o papel mais significativo no processo de afirmação da filosofia no contexto jesuítico. Sua obra, por isso mesmo, tem sido entendida no âmbito de um projeto mais amplo, a partir da proposta de Benito Pereira ao Colégio Romano, no sentido de constituir a metafísica como filosofia primeira, separada da teologia revelada, para sustentar a filosofia natural e evitar seu desenvolvimento autônomo, como começava a ocorrer com a ciência renascentista. Esse projeto foi bem recebido pelos teólogos, que passaram a encarar a metafísica como parte da filosofia, fixando princípios com os quais se acordariam a religião revelada e o “novo” aristotelismo.²³ Desenvolvido nas universidades espanholas e em Portugal, o projeto teve em Suarez sua principal expressão.

A nova concepção caracterizou-se pelo gigantesco esforço de criar esta metafísica renovada, fundada na distinção entre o ser finito e o poder do criador infinito, base da escolástica renovada e que procurava resolver o desafio renascentista de recusa do teocentrismo tradicional, bem como a crise da física aristotélica no plano científico.

Com tal premissa, constituiu-se a nova metafísica jesuítica com seus campos tornados a partir daí “clássicos” e “pedagógicos”: a teologia natural, a psicologia racional e a cosmologia.

Ao longo do século XVII houve prolongado diálogo dos teólogos e filósofos da Companhia com o mundo científico europeu, discutindo e às vezes incorporando teses de homens como Tycho Brahe, Copérnico e mesmo Bruno e Galileu. Aliás, neste mesmo clima, é conhecida a posição, no Brasil, de Ivã Lins, defendendo a influência cartesiana em Antonio Vieira.²⁴ Tal aspecto deve ser sublinhado, uma vez que a historiografia

das idéias sofreu a influência das concepções iluministas, liberais e socialistas que anatimizaram o pensamento jesuítico como mera reafirmação da escolástica decadente dos séculos XIV e XV, quando, ao contrário, constituiu-se em nova inflexão intelectual que procurava simultaneamente manter-se fiel à articulação entre a filosofia aristotélica e a teologia cristã e responder aos desafios dos *mundus novus* do renascimento.

Teriam tais discussões chegado ao Brasil? Não há que duvidar, se pensarmos no papel central desempenhado, no mundo jesuítico, pelos teólogos e filósofos portugueses, que novas pesquisas vêm confirmando e ampliando. Por outro lado, autores como Fonseca, Suarez e outros constavam das bibliotecas dos colégios. Lembremos apenas dois exemplos. Francisco Soares Lusitano, autor de um prestigiado compêndio de filosofia, era seguidor, em matéria astronômica, de Cristóvão Borri, milanês que viveu em Portugal e no Oriente e que lecionou em Coimbra de 1626 a 1627. Borri discordava de Ptolomeu, defendendo a fluidez e não a solidez do céu e aproximou-se da posição intermediária entre o geocentrismo e o heliocentrismo defendida por Tycho Brahe. Sabemos, ademais, que os jesuítas portugueses após 1630, mais que os espanhóis, influenciados por Brahe abandonaram definitivamente a idéia aristotélica do céu como “Quinta essência”.²⁵ Soares Lusitano admitiu tais concepções e as incorporou em seu texto, onde aliás cita em apoio de sua tese o próprio Brahe e ninguém menos que Giordano Bruno.²⁶ Por ocasião do inventário jesuítico no Rio de Janeiro, era o compêndio com maior número de cópias na biblioteca: nada menos que 84.²⁷

Antonio Vieira foi autor de outro compêndio muito utilizado, que não chegou até nós mas ainda era conhecido em fins do século XVIII. Seguiu em matéria de astronomia não a Borri, mas ao jesuíta Rodrigo Arriaga, que admitiu apenas parcialmente a tese da fluidez do céu, refutando portanto até certo ponto a tese ptolomaica.

A posição da filosofia no ensino jesuítico no século XVI, que foi evoluindo da fundação da Companhia até a definição da *Ratio Studiorum*, sem embargo das contribuições, entre outros, de Fonseca, Suarez e Sanches, mostra-a como um campo de estudos separado nitidamente da teologia, ao contrário da escolástica medieval. Suas relações, entretanto, são complexas, como sublinhou Blum,²⁸ pois a filosofia reconhecia, a despeito desta autonomia, o papel diretor atribuído à teologia.

A matéria no curso filosófico constituía-se de metafísica, lógica, física, teologia natural e ética, sendo que questões que implicavam em aspectos teológicos foram transferidas para a teologia. Assim, a tese aristotélica do primeiro motor não deveria ser objeto nem da física, nem da metafísica.

Doutrinariamente, a filosofia deveria pautar-se por Aristóteles, na vertente tomista, admitindo-se variações apenas de método ou mesmo refutações – tanto ao Estagirita, como a Santo Tomás – em detalhes que comprovadamente contivessem equívocos.²⁹ Na Bahia do início do século XVII, o provincial Henrique Gomes, consultado sobre o fato de o *Cursus Conimbricensis* adotado no Colégio da Companhia chocar-se com Santo Tomás, respondeu:

veja Vossa Paternidade agora como será factível ler-se o curso, do modo que se lê, com razões e argumentos mui eficazes em alguma coisa contra o santo doutor e rejeitá-los, seguindo os fundamentos contrários, que ali mesmo se põem por de pouca substância e mui fracos? Exempli gratia: quem há de persuadir agora a qualquer mestre de filosofia que defenda a S. Tomás no quot. Lib. 3, a 1 onde tem para si, clara e expressamente, que a matéria não pode existir divinitus sem a forma? Ninguém. Porque não tem por si boa razão nem fundamento. E por isso o Curso Conimbricense lhe refuta esta opinião, lib. I, physic. C. 9, q. 6 ar. 3; do mesmo modo lhe refuta outras (em que me não quero meter)... Deixo outros livros onde se acharam algumas.³⁰

PRÁTICAS

Para compreender a inserção da filosofia no ensino jesuítico conforme definido na *Ratio Studiorum*, é preciso recordar seu caráter rigorosamente hierarquizado, da gramática inferior na base à teologia escolástica no topo. A filosofia fazia parte, junto com a teologia, das “faculdades superiores.” Concluído o curso de humanidades de sete anos (cujo currículo compunha-se de duas classes de gramática inferior, duas de gramática média, uma de gramática superior, uma de humanidades e uma de retórica), passava-se ao curso filosófico, em três anos, nos quais estudava-se no primeiro ano lógica e introdução às ciências, no segundo ano cosmologia, psicologia, física e matemática e no terceiro psicologia, metafísica e filosofia moral. Daí passava-se ao currículo teológico, de quatro anos, com um ano de hebraico, dois de sagrada escritura, dois de teologia moral e quatro de teologia escolástica.³¹

No Brasil, sabe-se da concessão de graus acadêmicos em filosofia no Colégio da Bahia, a partir de 1575, no Curso de Artes, isto é, de filosofia, implantado pelo provincial Inacio de Tolosa em 1572.³² Anchieta refere que neste Colégio, em 1581, formaram-se cem estudantes, entre humanidades e filosofia.³³

Em 1638 implantou-se o curso no Colégio do Rio de Janeiro, que fora fundado em 1567. A primeira turma, formada em 1640, teve nove membros da Companhia.³⁴

Quando da expulsão dos jesuítas, em 1759, existiam no Brasil 17 colégios e 10 seminários. Sete colégios possuíam curso de artes ou filosofia: Salvador (desde 1572), Rio de Janeiro (desde 1638), Olinda (ca.1671), São Paulo (ca. 1708), Recife, São Luís e Belém, estes fundados respectivamente em 1678, 1679 e 1681, sem que se possa precisar o início do curso de filosofia. Certamente a filosofia era também estudada nos seminários, como opina Serafim Leite,³⁵ pelo menos em relação ao da Paraíba, temos a informação de Loreto Couto.³⁶

O curso de filosofia orientava-se a partir de dois parâmetros, a *Ratio Studiorum* e os estatutos da Universidade de Coimbra.³⁷ Ao cabo de seus três anos havia os exames finais, com examinadores internos e externos; no bacharelado dois e um e na licenciatura três e dois, respectivamente. A formatura revestia-se de solenidade, com a presença do provincial da Companhia, do bispo da diocese, do governador e do vice-rei, conforme o caso; a imposição do grau de Mestre em Artes compreendia anel, livro próprio, barreto e capelo azul de seda.

A relação entre alunos da Companhia e externos foi variável, mas somente dispomos de indicações isoladas. Para o século XVI admite-se que houvesse poucos alunos, a maioria preparando-se para a profissão jesuítica. Mas em 1601, de 28 alunos no Colégio da Bahia, apenas 4 eram da Companhia.³⁸ Por volta de 1750 havia no Brasil 300 alunos de filosofia, dos quais 100 no Colégio de Salvador. Os colégios de Artes tiveram alunos leigos de relevância, entre eles, detendo o título de mestre em Artes, o cronista e administrador Da Bula da Cruzada, Pedro Taques de Almeida Pais Leme e o poeta, secretário de governo e inconfidente Claudio Manuel da Costa.³⁹ Da qualidade dos cursos ministrados sabemos pouco, exceto algumas informações sobre decadência do ensino na segunda metade do século XVII, inclusive com casos de corrupção de examinadores.⁴⁰ O padre Antonio Vieira, visitador em 1688, exigiu dos examinadores que fossem seguidas à risca as normas, pois tinha notícia de pouca aplicação nos estudos e condescendência na aprovação.⁴¹

Serafim Leite admite a existência de 83 professores de filosofia no período colonial, sendo que outros 10 lecionaram a disciplina fora do Brasil e aqui ministraram outras ou exerceram atividades não docentes; a crer num documento de início do século XIX, poder-se-ia acrescentar mais 3 àqueles que efetivamente exerceram seu magistério. Para se inferir seu significado, lembremos que os docentes de teologia dogmática e moral: e o curso mais importante foram 106. Do total de 93 professores

existentes na colônia, 21 escreveram textos de filosofia; outros 4 não exerceram atividade docente, totalizando 25 autores de textos filosóficos.

No século XVIII aparecem as *Conclusiones Philosophicas*, teses de conclusão de curso, sem que se possa precisar a data de sua introdução nos exames finais. Consistiam em pequenos trabalhos de três páginas impressas, mais uma em branco para as licenças do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra. A maioria não foi encontrada até o presente, mas temos notícia, por Serafim Leite, das conclusões de Rodrigo Homem e Manuel da Silva, defendidas no Maranhão e impressas em Lisboa; do primeiro foram três, editadas em Lisboa (1721 e 1722) e Évora (1723).⁴² Há informações sobre a existência de outras, manuscritas, em arquivos portugueses. Do Colégio da Bahia, o mais importante, existem referências, mas não foram encontradas. Do Colégio do Rio de Janeiro temos a de Francisco de Faria, impressa em 1749. A busca sistemática destas teses e sua reunião para análise e avaliação é passo indispensável para qualquer aprofundamento ou revisão do assunto.

Que manuais orientavam os estudantes de filosofia nos colégios do Brasil?

Desde o século XVI sabemos que era utilizado o *Cursus Conimbricensis* do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra. Antonio Vieira concluiu a redação de um manual de filosofia em 1632, que circulou manuscrito até o século XVIII. Outros três compêndios circularam desta forma, os de Domingos Ramos, Antonio de Andrade e Luiz de Carvalho. Serafim Leite lembrou ainda que no inventário de 1775, do Colégio do Rio de Janeiro, há o registro de 78 “postilas de filosofia”, que aparentemente se perderam.

Outro livro muito utilizado no Brasil seiscentista, segundo o testemunho de Francisco Manuel de Melo, foi o de Baltasar Teles, cuja primeira edição é de 1642, tendo sido a quarta, de 1652, dedicada aos padres do Brasil, elogiando seus estudantes por serem tão dedicados aos livros como à guerra, numa referência ao conflito com os holandeses.⁴³ A *Summae Universae Philosophiae*, ainda de acordo com aquele autor, demonstrava que os mais famosos mestres aprendiam de seus mestres, enquanto Baltasar Teles o fazia deles e de si próprio, sugerindo assim uma originalidade de concepções.⁴⁴ Também o *Cursus Philosophicus* de Francisco Soares Lusitano, cuja primeira edição é de 1649, foi muito utilizado no Brasil, parecendo a Hélio Viotti ter sido o texto mais utilizado nos colégios da Companhia no século XVIII.⁴⁵ Com efeito, o inventário de 1775 registra 84 exemplares da obra somente no Rio de Janeiro. Neste inventário aparecem ainda, entre outros, o *Cursus Conimbricensis* de Pedro da Fonseca, além de Santo Tomás, Suarez e diversos compêndios.⁴⁶

A produção filosófica colonial pode ser classificada em manuais ou textos de natureza pedagógica, trabalhos de conclusão do Curso de Artes e escritos com fundamentação filosófica, embora de natureza diversa. Entre os primeiros, estão os manuais ou compêndios de Antonio de Andrade, Antonio da Fonseca, Luiz de Carvalho, Jodoco Peres, Domingos Ramos, Antonio Vieira e Valentim Estancel. Foram publicados os de Domingos Ramos, Jodoco Peres, Antonio da Fonseca e Valentim Estancel.⁴⁷

Quanto aos trabalhos de conclusão de curso, conhecemos apenas os de Bento da Fonseca, Rodrigo Homem, Manuel da Silva e Francisco de Faria, todos publicados, apesar das indicações de Serafim Leite sobre a existência de outras dissertações, manuscritas, na Biblioteca de Évora.

Os escritos de fundamentação filosófica, mas com objetivos diversos, são mais difíceis de identificar. Entretanto, parece claro que obras como o *Diálogo da conversão dos gentios*, de Manuel da Nóbrega, *Economia cristã dos senhores de engenho no governo dos escravos*, de Jorge Benci, a *Oração ética e política da Terceira Quarta Feira da Quaresma na Misericórdia da Bahia*, de Francisco de Almeida e o *Etíope Resgatado*, de Manuel Ribeiro da Rocha, tocam problemas de caráter ético e moral que implicam na explicitação da filosofia jesuítica. O mesmo pode dizer-se da *Crônica da Companhia de Jesus no Brasil*, de Simão de Vasconcelos que, em numerosos trechos, discute questões de índole filosófica e ética⁴⁸ e da *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, de João Antônio Andreoni (Antonil). Este, nos conselhos aos senhores de engenho, desfia uma relação de atitudes e comportamentos que envolvem uma (atualmente) curiosa e pragmática deontologia senhorial.

PENSAMENTO

Jesuítas não são mais tão polêmicos como no passado, mas as seqüelas das polêmicas ainda se refletem em seu estudo. Neles concentra-se a carga de preconceitos anti-escolásticos do pensamento renascentista, reformado e iluminista, agravado, no caso luso-brasileiro, pelo pombalismo e pela crítica liberal e cientificista posterior, que endossou praticamente todas as teses da elite intelectual e administrativa portuguesa do século XVIII em relação ao jesuitismo. Escolásticos decadentes, para alguns, intolerantes e catequéticos, para outros, os jesuítas teriam sido os responsáveis pelo fechamento da península ibérica ao mundo moderno, aquele da ciência, da tolerância e do livre pensamento, amparando-se numa filosofia dependente da teologia.

O progresso da pesquisa histórica e filosófica impõe, também neste assunto, uma revisão.

O pensamento jesuítico ibérico, com Pedro da Fonseca, Francisco Suarez e Francisco Sanches, entre outros *maîtres à penser* da Companhia, demonstrou vigor teórico e abertura para o novo espírito de pesquisa renascentista. Embora refutando várias de suas implicações filosóficas, admitiu boa parte das conclusões empíricas, discutindo atualizadamente autores como Bacon, Harvey, Descartes ou Brahe. Esteve longe da escolástica decadente dos séculos XIV e XV, ridicularizada por muitos humanistas.

Quanto à intolerância e ao espírito catequético, soa anacrônico exigir de homens que viveram nos séculos coloniais, com mentalidade muito próxima da medieval, tolerância, relativismo cultural e preocupação com o respeito à alteridade, quando da Inglaterra fugiam puritanos perseguidos por anglicanos, católicos irlandeses eram massacrados pelo exército puritano e Luis XIV revogava o edito de Nantes, provocando a diáspora dos huguenotes. O próprio Ato de Tolerância inglês de fins do século XVII foi uma carta de intenções arrancada à luz da experiência sangüinária de duas guerras civis e que levou todo o século XVIII para consubstanciar-se num elemento da filosofia política européia. Ademais, cabe lembrar, como já fez Ivã Lins, que a principal responsabilidade do fechamento de Portugal e Espanha ao pensamento moderno cabe à Inquisição e não ao jesuitismo,⁴⁹ instituição que era, acrescentamos nós, para-estatal e não da Igreja.

No jesuitismo colonial, do ponto de vista das idéias filosóficas, incidem três características gerais:

a) alto grau de integração com o pensamento jesuítico português, que por sua vez, sobretudo na virada do século XVI para o século XVII, era um núcleo formulador e irradiador da renovação escolástica, na chamada Segunda Escolástica Portuguesa;

b) inserção no “saber de salvação,”⁵⁰ atitude que envolvia privilegiar a religiosidade do homem, fazendo sua vida girar em torno de fins teológicos. Essa atitude, aliás, não era exclusiva de jesuítas ou de religiosos em geral, mas correspondia a uma *Weltanschauung* integrista que a moderna história das mentalidades vem estudando, tanto na América colonial como na Europa;

c) preocupação menos especulativa que pedagógica – tratava-se fundamentalmente de ensinar filosofia aos alunos dos Cursos de Artes dos colégios da Companhia – e moralizante, esta como tentativa de influenciar no comportamento dos colonos em seus relacionamentos entre si e com escravos e indígenas.

Essas características gerais enformam e condicionam traços específicos das concepções filosóficas correntes entre os jesuítas coloniais e presentes em seu magistério e que são:

a) autonomia, na forma de uma dependência mediatizada, em relação à teologia. Tratava-se, como demonstrou Lohr⁵¹ de dar um estatuto próprio à filosofia, que, sem retirá-la da hierarquia geral do conhecimento, encimada pela teologia, pudesse fazê-la ombrear, por meio de uma metafísica renovada, com o desenvolvimento científico da época.

Esse “projeto jesuítico” em relação à filosofia, executado sobretudo por Suarez, evidencia-se em textos de natureza filosófica circulantes no Brasil, como na posição atribuída à filosofia por Nuno Marques Pereira e na tese do jesuíta Francisco de Faria, de 1747.⁵² A comparação entre Suarez e Faria mostra como mais de um século depois o pensamento daquele continuava vigente no jesuitismo:

SUAREZ	FARIA
A metafísica (primeira parte) como ciência divina	Deus como o mais elevado objeto da metafísica
Diferença entre o ser finito e o Criador, substância e acidente	O ser Real divide-se em divino e o criado, substância e acidente
Deus é cognoscível pela razão natural	Existência de Deus demonstrável pela razão natural (<i>a posteriori</i> e <i>quase (sic) a priori</i>)
Deus com predicados teológicos e filosóficos	Essência divina teologicamente com predicados absolutos e filosoficamente com predicados absolutos e relativos

b) predomínio da razão, mas admissão da experiência. Ao contrário da opinião de Miguel Reale, que via a confiança absoluta na razão como traço distintivo da filosofia colonial, há diferentes exemplos de como, respeitado o modelo teórico geral, os resultados da experiência divergente eram não só discutidos como incorporados, sempre que, na terminologia aristotélica retomada por Suarez, envolvessem aspectos acidentais e não essenciais. Foi a distinção deste entre Ser infinito e criatura que permitiu não só a distinção na metafísica entre os campos teológico e filosófico como o desligamento da neo-escolástica da crise da física aristotélica, que somava derrotas ao longo dos séculos XVI e XVII,⁵³ mantendo-se fidelidade à lógica de Aristóteles. Um bom exemplo, entre outros, da aplicação destas concepções encontra-se em Simão de Vasconcelos, quando afirma basear-se na “ciência infusa” fundamentada na experiência contra as “carrancas dos antigos filósofos,”⁵⁴ para em seguida elogiar Platão como “luz de toda a filosofia” e criticar Aristóteles com exemplos tropicais a propósito da teoria das cores e da possibilidade de vida na “tórrida zona,” com ele concordando apenas na tese da esfericidade do céu.⁵⁵ Andou perto Luis Washington Vita, afinal, ao considerar o tomismo jesuítico colonial como “moderado.”⁵⁶

c) prudência no uso do argumento de autoridade. No que já foi injustamente chamado de “epistemologia agostiniana,” o argumento de autoridade foi apresentado como típico do pensamento medieval, erodido a partir do Renascimento(ann), mas continuado pelos jesuítas até o século XVIII. Também aqui a explicação parece-nos mais complexa. A partir da engenhosa solução de Suarez para o problema da metafísica, do recuo da física aristotélica e não ignorando o senso de oportunidade que quase sempre caracterizou a Companhia, podemos compreender porque, em vez de reações obscurantistas, encontramos frequentemente a discussão, com a crítica ou a incorporação, de teses do pensamento filosófico e científico contemporâneo ao longo dos séculos XVII e XVIII, isto é, em plena vigência da *Ratio Studiorum*, em Portugal como no Brasil. Já foi lembrada a crítica *interna corporis* do Crso Conimbricense a Santo Tomás, ou as de Vieira e Vasconcelos a Aristóteles. Mas autores estranhos à Companhia como Bacon, Descartes, Brahe e Harvey também foram conhecidos. Este último teve seu trabalho de 1628 sobre a circulação sanguínea citado na primeira edição (1649) do curso de filosofia de Francisco Soares Lusitano – o mais estudado no Brasil setecentista – onde o autor cita outros tratados médicos, concluindo que “aos médicos se deve maior crédito em assuntos anatômicos do que ao Estagirita.”⁵⁷ Outro exemplo é o do padre Manuel Maciel, que à época da expulsão dos jesuítas ensinava filosofia e física no Seminário da Bahia “pelos melhores descobrimentos da física moderna.”⁵⁸

O pensamento filosófico jesuítico traduz característica do próprio *ethos* da Companhia, a compatibilização entre ortodoxia e flexibilidade.⁵⁹ Ortodoxia na essência filosófica conforme definida pela renovação escolástica quinhentista e seiscentista; flexibilidade na absorção de aspectos considerados acidentais – o abandono da física aristotélica sem abalar o edifício aristotélico-tomista é atitude semelhante no plano da filosofia à introdução de elementos litúrgicos chineses ou indígenas nas cerimônias religiosas.⁶⁰ Presos a um “campo teórico” articulado e coerente, procuraram adaptar-se à voragem do idealismo filosófico e da física galilaica e newtoniana e neste aspecto foram bem sucedidos; não puderam enfrentar, porém, o próprio deslocamento de sua base teológica, pois. Como concluiu Koyré:

*O universo infinito da Nova Cosmologia, infinito em duração tanto quanto em extensão, no qual a matéria eterna, de acordo com leis eternas e necessárias, move-se sem fim e sem desígnio no espaço eterno, herdou todos os atributos ontológicos da Divindade. Entretanto, apenas estes; os demais, Deus, ao abandonar o mundo, levou consigo.*⁶¹

No Brasil, esse pensamento, tanto quanto é possível ajuizar, considerando a necessidade de novas pesquisas, acompanhou de modo atualizado seu congêneres português. Trata-se de mais um exemplo do “transoceanismo” colonial criticado por Capistrano de Abreu, mas que se explica sobretudo pela circularidade que os padres e demais clérigos da Companhia eram obrigados a cumprir, o que incluía não apenas portugueses e, logo, brasileiros que serviam no dois lados do oceano como estrangeiros. Não houve aparentemente na docência ou nos textos reflexão filosófica original ou pelo menos mais criativa, mas exposição de temas e elaboração de compêndios para fins didáticos e de dissertações conclusivas que apenas aplicavam conhecimentos adquiridos. Não obstante esse transoceanismo, explicado pelos objetivos da Companhia, desenvolveram-se reflexões a propósito de temáticas americanas, embora inarticuladas entre si, como as de Nóbrega (cujo *Diálogo* já foi considerado o primeiro tratado de ética especial no Brasil), Vieira e Vasconcelos sobre os índios, seus direitos naturais e sua natureza e as de Jorge Benci, Antonil e Manuel Ribeiro da Rocha sobre a escravidão.

Terá havido transformações no pensamento filosófico jesuítico entre 1549 e 1759? Pelos dados disponíveis, poderíamos identificar alguns momentos, que não chegam a delimitar-se como fases rigorosas. Uma primeira inflexão cobre o período inicial até a edição definitiva da *Ratio Studiorum*, de 1599; nela, os jesuítas pautam-se pelas Constituições inicianas e pelos livros sobre a dialética de Pedro da Fonseca e de Francisco de Toledo. A *Ratio* de 1586 recomendava, aliás, o primeiro autor e a de 1599, a ambos. Corresponde ao início das aulas de filosofia no Colégio da Bahia e ao *Diálogo* de Nóbrega. Uma segunda inflexão estende-se pelo século XVII ao início do seguinte, recebendo a influência dos trabalhos de Sanches e sobretudo Suarez, compreendendo a generalização do ensino da filosofia e o seu apogeu na colônia. O terceiro momento é o das últimas décadas da Companhia no Brasil, caracterizado pela ausência de renovação do trabalho filosófico de Suarez e pela crescente incorporação dos progressos científicos ao estudo da física. Apesar da intensa atividade pedagógica no ensino da filosofia, a Companhia já está definitivamente acuada pelo “espírito moderno”, ao qual irá somar-se a hostilidade dos estrangeiros metropolitanos e logo a política pombalina.

O pensamento filosófico jesuítico foi politicamente erradicado em 1759, mas sua pervivência penetrou o período posterior. Quer pela continuação física dos antigos mestres jesuítas, alguns dos quais ingressaram em outras ordens ou no clero secular, quer pela existência de um fundamento tradicionalista ibérico no país em outros setores eclesiásticos e leigos, o fato é que traços fortes deste pensamento continuaram existindo, surgindo

episodicamente ao longo do século XIX, de modo circunstancial, como no Visconde de Cairu ou em Varnhagen, de maneira mais cabal, como em Brás Florentino Henriques de Sousa, Sá e Benevides e entre os defensores do direito natural tomista, nas faculdades de direito do Império. Ainda mais tarde, já no século XX, várias das teses da Segunda Escolástica ibérica seriam retomadas pelo pensamento tradicionalista católico, revelando a existência de uma seiva filosófica com raízes sociais, estranha ao liberalismo, ao positivismo, ao evolucionismo e ao marxismo.

Notas

- ¹ ROMERO, Silvio. *A filosofia no Brasil*, in Luís Washington Vita, *Silvio Romero, Obra Filosófica*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1969, p. 20 ss.
- ² BEZERRA, Alcides. *A filosofia colonial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1935.
- ³ ROBLEDO, Antonio Gomes. *La filosofía en el Brasil*. México: Impreun Universio, 1945, p. 10.
- ⁴ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, INL, 1950, vol. VII, p. 209 ss.
- ⁵ *Idem*, vol. VII, p. 220-221.
- ⁶ *Idem*, vol. VI, p. 208.
- ⁷ VIOTTI, Hélio. *O ensino dos jesuítas e a independência do Brasil*. In *Anais do Congresso da História da Independência*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1975, vol. V, p. 329 ss.
- ⁸ VITA, Luís Washington. *Escôrço da filosofia no Brasil*. Coimbra: Atlântida, 1964, p. 29.
- ⁹ PAIM, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijolbo, 1974, p. 145.
- ¹⁰ REALE, Miguel. *A filosofia no Brasil, Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo: IBF, 1959, p. 1 ss.
- ¹¹ CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo e Neo-Tomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968, p. 46.
- ¹² COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias filosóficas no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, 9. 44.
- ¹³ WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994, p. 320 ss.
- ¹⁴ WEHLING, Arno. *Administração portuguesa no Brasil, 1777-1808*. Brasília: Funcep, 1986, p. 145.
- ¹⁵ RANGLES, W.G.L. *Le ciel entre les jésuites espagnols et portugais*. In GIRARD Luce (ed.) *Les jésuites à la Renaissance-système éducatif et production du savoir*. Paris: PUF, 1995, p. 143.
- ¹⁶ *Auto de Inventário e Avaliação dos Livros Achados no Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro e Sequestrados em 1775*. Revista do IHGB, vol. (301), out. dez 1973, p. 212 ss.
- ¹⁷ LINS, Ivã. *Aspectos do Padre Vieira*. Rio de Janeiro: São José, 1962, p. 269.
- ¹⁸ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narativo do peregrino da América*. Rio de Janeiro: ABL, 19, vol. II, p. 110-112.
- ¹⁹ LOHR, Charles H. *Les jésuites et l'aristotélisme du XVI^e siècle*. In GIRARD Luce, op. cit., p. 79 ss.

- ²⁰ *Idem*, p. 86.
- ²¹ *Idem*, p. 84-85.
- ²² VIOTTI, Hélio. op. cit. vol. V, p. 336.
- ²³ LOHR, Charles H. op. cit., p. 89.
- ²⁴ LINS, Ivã. op. cit., p. 257.
- ²⁵ RANDLES W. G. L., op. cit., p. 143-144.
- ²⁶ *Ibidem*.
- ²⁷ Auto de inventário..., op. cit., p. 230 ss.
- ²⁸ BLUM, Paul Richard. *L'enseignement de la méthaphisique dans les collèges jésuites d'Allemagne au XVII siècle*. In GIARD Luce, op. cit., p. 98.
- ²⁹ *Idem*, p. 99.
- ³⁰ LEITE, Serafim. Op. cit., vol. II, p. 220-221.
- ³¹ FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952, p. 47.
- ³² VIOTTI Hélio, op. cit., vol. P. 330.
- ³³ *Idem*, p. 334.
- ³⁴ *Ibidem*.
- ³⁵ LEITE, Serafim. Op. cit., vol. VII, p. 193.
- ³⁶ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*. Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: 1904, vol. XXIV, p. 168.
- ³⁷ LEITE, Serafim. Op. cit., vol. VII, p. 209.
- ³⁸ *Idem*, vol. VII, p. 217.
- ³⁹ *Idem*, vol. VII, p. 218.
- ⁴⁰ *Idem*, vol. VII, p. 211.
- ⁴¹ *Idem*, vol. VII, p. 212.
- ⁴² *Idem*, vol. VII, p. 209.
- ⁴³ VIOTTI, Hélio. Op. cit., p. 335.
- ⁴⁴ LEITE, Serafim. Op. cit., vol. VII, p. 221.
- ⁴⁵ VIOTTI, Hélio. Op. cit., p. 336.
- ⁴⁶ Auto de inventário..., op. cit., p. 215 ss.
- ⁴⁷ Quanto a este último, publicou seu livro em Praga, tendo chegado ao Brasil em 1663. LEITE, Serafim. Op. cit., vol. VIII, p. 208.
- ⁴⁸ VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979, vol. I, p. 89 ss; p. 136 ss; p. 164ss.
- ⁴⁹ LINS, Ivã. Op. cit., p. 260.
- ⁵⁰ VITA, Luís Washington. O. cit., p. 20; PAIM, Antonio. Op. cit., p. 148.
- ⁵¹ LOHR, Charles H. Op. cit., p. 84.
- ⁵² A tese de Francisco de Faria foi publicada em Arruda Campos, op. cit., p. 53-54.
- ⁵³ LOHR, Charles H. Op. cit., p. 90.
- ⁵⁴ VASCONCELOS, Simão de. Op. cit., vol. I, p. 85-86.
- ⁵⁵ *Idem*, vol. I, p. 138-144.
- ⁵⁶ VITA, Luís Washington. Op. cit., p. 21.
- ⁵⁷ LEITE, Serafim. Op. cit., vol. VII, p. 227.
- ⁵⁸ *Idem*, vol. VII, p. 223.
- ⁵⁹ WEHLING, Arno, WEHLING, Maria José e PARENTE, Paulo André. *Ortodoxia e flexibilidade nos primórdios da ação jesuítica no Brasil*. Ciências Humanas, Rio de Janeiro: (30), agosto 1995, p. 64 ss.
- ⁶⁰ BOXER, Charles Ralph. *A igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 39 ss; François Boutinck, *La lutte au tour de la liturgie chinoise au XVI^e et XVII^e siècle*, Louvain-Paris, 1962, p. 50 ss.
- ⁶¹ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo finito ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense, 1978, p. 257.