



# Isagoge Filosófica

Pedro da Fonseca

INTRODUÇÃO, TRADUÇÃO E NOTAS DE

JOAQUIM FERREIRA GOMES

**IEF**  
INSTITUTO DE  
ESTUDOS FILOSÓFICOS

# Isagoge Filosófica

P e d r o   d a   F o n s e c a

EDIÇÃO BILINGUE

tra  
phi  
cae **2**

**IEF**  
INSTITUTO DE  
ESTUDOS FILOSÓFICOS

TÍTULO

Isagoge Filosófica

AUTOR

Pedro da Fonseca

INTRODUÇÃO, TRADUÇÃO E NOTAS

Joaquim Ferreira Gomes

ANTECEDIDO DE "VIDA E OBRA DE PEDRO DA FONSECA" DE

Mário Santiago de Carvalho

EDIÇÃO

Instituto de Estudos Filosóficos

URL: <https://www.uc.pt/fluc/uidief/>

Email: [iestudosfilosoficos@gmail.com](mailto:iestudosfilosoficos@gmail.com)

CONCEPÇÃO GRÁFICA

Instituto de Estudos Filosóficos

DIGITALIZAÇÃO

Esta obra foi preparada a partir da digitalização com Optical Character Recognition a partir da 1.ª edição, por Francisco Parracho (Copiarcos)

ISBN DIGITAL

978-989-53301-5-7

DOI

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8098885>

©2023, INSTITUTO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS

# Isagoge Filosófica

Pedro da Fonseca

EDIÇÃO BILINGUE

INTRODUÇÃO, TRADUÇÃO E NOTAS DE

JOAQUIM FERREIRA GOMES

VIDA E OBRA DE PEDRO DA FONSECA POR

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

**IEF**

INSTITUTO DE  
ESTUDOS FILOSÓFICOS

TRAPHICAE

Coleção cientificamente coordenada pelo  
Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra

COORDENAÇÃO DA COLEÇÃO

Mário Santiago de Carvalho  
João Emanuel Diogo

COMISSÃO CIENTÍFICA

Alexandre Franco de Sá (U. Coimbra)  
Ana Morais dos Santos (U. Beira Interior)  
António Pedro Mesquita (U. Lisboa)  
Bernardo Ferro (IEF)  
Diogo Falcão Ferrer (U. Coimbra)  
Fernanda Henriques (U. Évora)  
Irene Borges Duarte (U. Évora)  
Joaquim Braga (U. Coimbra)  
José Meirinhos (U. Porto)  
José Silva Rosa (UBI)  
Margarida Miranda (U. Coimbra)  
Mário Jorge de Carvalho (U. Nova)  
Paula Barata Dias (U. Coimbra)  
Pedro Calafate (U. Lisboa)  
Sofia Miguens (U. Porto)  
Vitor Moura (U. Minho)

COORDENAÇÃO DA EDIÇÃO

João Emanuel Diogo

## SUMÁRIO

VIDA E OBRA DE PEDRO DA FONSECA.....	9
Mário Santiago de Carvalho	
OS PRIMEIROS ANOS (1527-1548) .....	11
PRIMEIRO PERÍODO DE FONSECA COMO JESUÍTA (1548-1561).....	12
FONSECA, O TEÓLOGO E FILÓSOFO (1561-1573).....	22
O PERÍODO ROMANO (1573-1582) .....	27
FONSECA, COMO “BENFEITOR DE LISBOA”, E A TOMADA DO ‘CURSO DOS JESUÍTAS DE COIMBRA’ POR GÓIS(1582-1592) .....	30
O PROJETO METAFÍSICO INACABADO, OS ÚLTIMOS ANOS DE FONSECA (1592-1599) .....	34
OBRAS .....	36
<i>Glosa sobre a Física</i> .....	37
<i>As Instituições Dialéticas</i> .....	38
<i>A Isagoge</i> .....	41
<i>O Comentário à Metafísica de Aristóteles</i> .....	42
<i>Os Fundamentos e as Escusas</i> .....	47
BIBLIOGRAFIA .....	48
UMA TENTATIVA DE CRONOLOGIA (1527-1658) .....	55
INTRODUÇÃO.....	63
Joaquim Ferreira Gomes	
ISAGOGE PHILOSOPHICA.....	74
<i>PETRO FONSECA LUSITANO</i>	
AUTHOR PHILOSOPHIAE STUDIOIS .....	76
PROOEMIUM.....	82

CAPVT I - QUID SIT VNIVERSALE .....	88
CAPVT II - QUOTUPLEX SIT VNIVERSALE .....	94
CAPVT III - DE PARTICULARIBUS .....	102
CAPVT IIII - DE ABSTRACTIONE VNIVERSALIVM A SINGULARIBUS .....	110
CAPVT V - DE TRIPLICI CONSIDERATIONE VNIVERSALIVM, ET PARTICULARIVM, ET QUO PACTO EA AD DIALECTICAM PERTINEANT .....	120
CAPVT VI - DE DUPLICI RERUM VNIVERSALIVM VNITATE .....	126
CAPVT VII - DE GENERE .....	136
CAPVT VIII - DE SPECIE .....	146
CAPVT IX - DE DIFFERENTIA .....	158
CAPVT X - DE PROPRIO .....	168
CAPVT XI - DE ACCIDENTE .....	176
CAPVT XII - DE ALIIS QUIBUSDAM VNIVERSALIVM SPECIEBUS, QUAS ETHNICI PHILOSOPHI NON AGNOUERUNT .....	184
 ISAGOGE FILOSÓFICA.....	 75
<i>PEDRO DA FONSECA</i>	
 O AUTOR AOS ESTUDIOSOS DA FILOSOFIA .....	 77
PROÉMIO .....	83
 CAPÍTULO I - QUE É O UNIVERSAL.....	 89
CAPÍTULO II - QUANTOS GÊNEROS HÁ DE UNIVERSAIS .....	95
CAPÍTULO III - DOS PARTICULARES .....	103
CAPÍTULO IV - DA ABSTRACÇÃO DOS UNIVERSAIS A PARTIR DOS SINGULARES .....	111
CAPÍTULO V - DA TRÍPLICE CONSIDERAÇÃO DOS UNIVERSAIS E DOS PARTICULARES, E DO MODO COMO DIZEM RESPEITOS À DIALÉTICA .....	121
CAPÍTULO VI - DA DUPLA UNIDADE DAS COISAS UNIVERSAIS .....	127
CAPÍTULO VII - DO GÊNERO .....	137
CAPÍTULO VIII - DA ESPÉCIE .....	147
CAPÍTULO IX - DA DIFERENÇA .....	159
CAPÍTULO X - DO PRÓPRIO .....	169
CAPÍTULO XI - DO ACIDENTE .....	177
CAPÍTULO XII - DE ALGUMAS OUTRAS ESPÉCIES DE UNIVERSAIS QUE OS FILÓSOFOS PAGÃOS NÃO CONHECERAM.....	185

## NOTA À COLEÇÃO

Atento à história da filosofia e ao diálogo com os seus maiores textos, refletidamente traduzidos, o IEF (Instituto de Estudos Filosóficos) abraça também a missão de estimular o pensamento e a conceptualização filosófica em língua portuguesa, mas também a recuperação, o cuidado, o aprofundamento e a divulgação internacional de todo o relevante património filosófico.

A coleção que agora se dá à estampa, *Traphicae: Traduções Filosóficas de Autores Essenciais*, tem o objectivo do IEF como mote, e procura a divulgação de textos filosóficos traduzidos filosoficamente, isto é, constituindo-se como uma aproximação às obras publicadas, bem como aos autores, contendo introduções e - na maioria dos casos - aparato crítico que permite estudar, de uma maneira mais sólida, a obra e o autor.

Tem como pressuposto essencial que as edições sejam bilíngues - caso raro em Portugal em textos da envergadura dos que propomos. As edições bilíngues, permitem ao investigador não só cotejar as traduções apresentadas, como tornar a edição original mais comum aos investigadores.

Esta coleção abre-se, também, à recuperação de edições que se encontram esgotadas ou de difícil acesso, sublinhando assim a longa história de traduções e filósofos por vezes esquecidos.

*Os coordenadores*



# VIDA E OBRA<sup>1</sup>

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

(Universidade de Coimbra  
e Instituto e Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra)

---

<sup>1</sup> Escrita inicialmente em Inglês, para o site *conimbricenses*, esta *Vida e Obra* foi traduzida para publicação neste livro por João Emanuel Diogo.

Cf. Carvalho, Mário Santiago de, “Fonseca, Pedro da”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.2563270”, URL = “<http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/fonseca-pedro-da>”, latest revision: January, 29th, 2020.



## OS PRIMEIROS ANOS (1527-1548)

Pedro da Fonseca nasceu em 1527 ou 1528, em Cortiçada (atual Proença-a-Nova), uma das doze aldeias pertencentes ao Priorado do Crato, situada a menos de noventa quilómetros de Coimbra. Cortiçada receberá a sua nova lei administrativa (Foral Novo) concedida por D. Manuel, o Venturoso, em 1572. Os pais de Fonseca foram Pedro da Fonseca, membro da família Fonseca do morgado Cortiçada, e Helena Dias (Franco 1719: 393; Rodrigues 1931a: 457) mas pouco se sabe sobre o tempo que o jovem Fonseca passou na sua aldeia natal. Segundo suas próprias palavras, escritas posteriormente (ver Gomes 1964: XXIII), ele permaneceu na sua terra natal até os catorze anos de idade e aprendeu alguns rudimentos de latim (*e apprendi te hun pouco de latim*). Aos dezanove ou vinte anos (1547) matriculou-se no Colégio das Artes de Coimbra, depois de ter residido na casa de um nobre (*estive en casa d'hum fidalgo, donde me vim aos estudos de Coimbra*; ver Gomes 1964: XXII). O Colégio das Artes já formava a juventude portuguesa naquela cidade desde 1530 mas depois da sua nova fundação (1542), por D. João III, também ficou conhecido como Real Colégio das Artes (Brandão, 1924) e não deve ser confundido com o Colégio dos Jesuítas de Coimbra. Este último foi fundado a 14 de abril de 1542, após a chegada dos jesuítas a Coimbra, chefiados pelo padre Simão Rodrigues (Tellez 1645: 94ss.; Rodrigues 1931a: 405ss.). Pode supor-se que Fonseca foi para Coimbra, não para se tornar jesuíta, mas para fazer o curso

que lhe permitiria formar-se na universidade. No Real Colégio das Artes, Fonseca frequentou, nas suas palavras, “seis ou sete meses do curso de letras”. Naquela época, os seus conhecimentos de latim já somavam “três ou quatro anos”. Um documento menciona o estudo do grego (ver Gomes 1964: XXV). Não sabemos ao certo quem foram os seus professores no Real Colégio das Artes mas se ele foi um dos primeiros alunos do mais novo Colégio, situado na Baixa de Coimbra, terá podido seguir as lições de Luís Álvares Cabral (1.º curso de 1547/48). No entanto, como afirma ter feito o curso apenas durante seis ou sete meses, o mais provável é que tenha ouvido antes Manuel de Pina (2.º curso) ou Diogo de Contreiras (3.º curso) e mais improvável Rui Lopes (4.º curso). Indiscutivelmente, também poderia ter conhecido professores como Nicolas Grouchy, Belchior Beleago, António de Souto e Pedro de Monção, entre outros. É razoável acreditar que Fonseca ouviu, a 21 de fevereiro de 1548, o discurso de abertura do ano letivo do Real Colégio das Artes proferido por Arnauld Fabrice.

### **PRIMEIRO PERÍODO DE FONSECA COMO JESUÍTA (1548-1561)**

A 17 de março de 1548, sem nunca ter saído de Coimbra, Fonseca ingressou na Companhia de Jesus. A comunidade jesuíta residia na Rua Nova d’El-Rei (Rodrigues 1931a: 308) e sabemos que em 1546 o Colégio de Jesus contava já com noventa e cinco residentes. Quando Fonseca ingressou na Companhia já tinham sido lançadas as primeiras pedras daquela que será a casa definitiva dos Jesuítas e do futuro Colégio, destinada a receber cerca de duzentos candi-

datos (Rodrigues 1931a: 401 ss.). Fonseca não diz onde continuou o estudo do latim, apenas por um mês, e por “dois ou mais meses, o estudo das artes e três meses de teologia” (ver Gomes 1964: XXII). Logo após a sua chegada, os jesuítas iniciaram a missão de conquistar novos companheiros entre universitários e estudantes de artes. Melchior Nunes Barreto, Gonçalo da Silveira, Rodrigo de Meneses, Luís da Grã, António Correia e Nuno Ribeiro foram dos primeiros a entrar na Companhia de Jesus vindos diretamente da Universidade de Coimbra (principalmente das Faculdades de Direito Civil e Canónico e de Teologia). Quando Pedro da Fonseca ingressou na Companhia de Jesus, Luís da Grã era o quarto Reitor do Colégio de Jesus de Coimbra. Fonseca provavelmente já tinha estudado teologia e artes no Colégio de Jesus. No entanto, tudo parece indicar que não foi aluno regular, pois seria impossível concluir o curso de artes em apenas dois anos letivos, 1547/48 (cinco ou seis meses) e 1548/49 (mais dois meses, a partir de março). Ele admite explicitamente adoecer com frequência, não se adaptar bem ao método das disputas e ao conhecimento das línguas ou ao estudo das humanidades (*humanidade*), e de ter uma memória fraca. No entanto, Fonseca reconhece a sua habilidade natural para o estudo das artes (*todas as letras, tirando princípios de linguas*) e o entusiasmo com o estudo das Escrituras e assuntos morais (Gomes 1964: XXIII). É certo que já em 1542 era possível frequentar pequenos cursos (letras, filosofia e teologia) no Colégio de Jesus da Baixa de Coimbra. Em carta a Inácio de Loyola (23 de novembro de 1554), sem identificar o professor ocupado com tal assunto, o sétimo Reitor do Colégio de Jesus, Leão Henriques, informa que a lógica é ensinada usando o *De consideratione dialectica*

de Francis Titelmans (ver Rodrigues 1931b: 465; para a reprodução da carta de Henriques, ver também Santos 1955b). Em outubro de 1552, isto é, o ano em que abre o curso de artes no Colégio de Jesus, o nome de Fonseca é citado como lecionando “quase toda a Lógica”. Graças a uma carta de João Nunes Barreto a Loyola (1554) conhecemos alguns dos professores do Colégio de Jesus. Nesta carta, Barreto refere-se ao fraco ensino de Diogo Mirão, Miguel Torres, Leão Henriques e Marcos Jorge (Rodrigues 1931a: 547, 575; Brandão 1933: 13). O nome de Fonseca não é mencionado, mas nesse ano ele era irmão jesuíta e já seguia os estudos teológicos no Colégio de Jesus. Leão Henriques (licenciado em direito canónico e civil pela Universidade de Coimbra) é referido como o primeiro a ensinar casos de consciência ou teologia moral (1553), e Jorge Serrão (licenciado em teologia pela Universidade de Coimbra), o primeiro a ensinar teologia, no mesmo ano letivo (Tellez 1647: 254, 257; Epistolae 1900: 257). Provavelmente, estes dois poderiam ter sido os professores a que Fonseca alude quando, no § 6 do *Examen pro scholasticis*, avalia positivamente o seu método de ensino e, em menor medida, a sua relação com os alunos, bem como a sua erudição (Gomes 1964: XXIII). No entanto, isso contrasta com a avaliação depreciativa de Barreto. Segundo palavras do próprio, em época anterior (cerca de 1550/51), Fonseca deixou Coimbra e fixou-se em Espanha (provavelmente na Galiza, talvez não em Castela, pois numa célebre carta a Jerónimo Nadal pede desculpa pelo seu mau conhecimento da língua castelhana justificado por nunca ter estado em Castela: *nunca anduue em Castilla*: ver Gomes 1964: XXVIII). Também no início da nova década, Fonseca residiu no Mosteiro de Sanfins de Friestas, casa jesuíta dirigida por Manuel

Godinho (ver Carvalho 2001). Ali poderá ter ouvido as lições de Melchior Luís (se é que este lá lecionou), o qual inesperadamente abandonou a Companhia de Jesus. O antigo mosteiro beneditino de Sanfins tinha sido fundado antes do século IX e entregue à Companhia de Jesus por D. João III em 1545 sobretudo por razões financeiras (fornecia duzentos e mil maravedis ao Colégio dos Jesuítas de Coimbra). Sanfins foi usado principalmente como sede de atividades missionárias no norte do país, para abrigar temporariamente aqueles que tinham que navegar pelo norte da Europa, partindo de La Coruña, para acomodar os retirantes que faziam os Exercícios Espirituais, ou mesmo usado como prisão, como aconteceu em 1591 durante cinco meses a um homónimo de Fonseca (nascido em Tavira, Algarve). Entre os mais prestigiados moradores de Sanfins os historiadores mencionam Manuel da Nóbrega (1547), e, mais tarde (1550), um grupo de mais vinte jesuítas, como Manuel Godinho, Inácio Martins, Afonso Barreto, Marcos Jorge, o futuro mártir Inácio de Azevedo e, claro, Pedro da Fonseca. Historiadores jesuítas reproduzem aí um episódio caridoso e religioso a respeito de um leproso tendo Azevedo e Fonseca como protagonistas (Rodrigues 1931a: 577, 457, 681; Franco 1726: 29). No regresso da visita de Inácio a Roma, Simão Rodrigues também se hospedou em 1551 no Mosteiro (Rodrigues 1931b: 65) mas, provavelmente, o abandono da Companhia por doze dos treze residentes, que foram enviados para Sanfins para superar as tribulações vividas entre 1552 e 1553 por causa do caso Luís Gonçalves da Câmara *vs* Simão Rodrigues, é um episódio bastante conhecido da história de Sanfins (Rodrigues 1931b: 125). O início dos anos 50 coincide com um período em que os historiadores costumam situar Fonseca em

demasiadas localidades (Sanfins, Espanha, Évora e Lisboa) por tão pouco tempo. No atual estado da arte, é impossível resolver este problema. Como já referido, em 1552, ainda estudante de teologia, e após uma breve estada em Évora (alguns historiadores referem ter estado também em Lisboa), Pedro da Fonseca lecionou filosofia (durante quase dois anos), no Colégio de Jesus de Coimbra, aos dezassete candidatos a jesuítas (Rodrigues 1931a: 575) nessa altura os noviços e alunos ainda partilhavam as instalações do Colégio. Por volta desse ano e até 1553 estalou uma grande crise (ou “tribulação” como a descreve o historiador da Companhia Francisco Rodrigues), afetando a província portuguesa e, claro, tendo os óbvios efeitos colaterais no Colégio de Jesus. A disputa girava em torno do caráter espiritual que a Companhia deveria incorporar e explica a nomeação de Miguel Torres como visitante para Portugal (julho de 1552) e a missão de Jerônimo Nadal (julho de 1553). Nadal teria presenciado o fim da crise, na sequência da chegada da carta de Inácio sobre a virtude da obediência (assinada em 26 de março de 1553). Aparentemente, Fonseca tomou partido pelo mais rigoroso Câmara (Rodrigues 1938a: 297).

Abordámos anteriormente o tempo de Fonseca como estudante em Coimbra. Se alguma vez ele foi um dos alunos do primeiro curso do Real Colégio nunca poderia ter sido enviado para Évora (1551) para ali colaborar na fundação da Universidade Jesuíta, e na educação do prior do Crato (Rosa 2013: 191), recordemos que a vila de Fonseca era domínio daquele priorado, pois um percurso escolar regular levaria pelo menos até meados de 1552. Ora, estando em Sanfins em 1551, não poderia ter terminado o curso de artes dentro do prazo previsto e com vinte anos ou já se apre-

sentava como um estudioso promissor (*es de muy rara habilidad y en esto muy doctor*, como mais tarde se reconhecerá) ou o Colégio de Jesus estava com falta de professores — o documento original diz: “*y no oyo mas porq. le occuparon luego en leer un curso de artes en casa q. leio quasi dos annos*”. Alguns intérpretes assumem que durante a sua primeira e segunda (1555) breves estadas em Évora, Pedro da Fonseca conheceu Bartolomeu dos Mártires, distinto teólogo e futuro arcebispo de Braga (Franco 1719: 394). João Olmedo, Pedro Margalho e Luís Álvares Cabral foram outros teólogos que Fonseca poderia ter conhecido enquanto esteve em Évora (Rodrigues 1931a: 584). Apesar de tantas lacunas, um facto é certo, Fonseca foi um dos quatro Jesuítas que começou a lecionar no Real Colégio das Artes quando em 1555 D. João III entregou o seu Real Colégio à Companhia de Jesus (sendo os outros professores, Pedro Gómez, Sebastião de Morais e Inácio Martins). Durante este período letivo no Colégio das Artes, Fonseca partilhou o claustro com outros companheiros como Marcos Jorge, Manuel Rodrigues e Nicolau Gracida e certamente deve ter conhecido Luís de Molina, o mais ilustre aluno de Sebastião de Morais. O famoso matemático jesuíta Cristóvão Clavius testemunha a Bernardino Baldi que o seu interesse pela matemática foi despertado pelas aulas de Fonseca sobre os *Segundos Analíticos* de Aristóteles (Gatto 2018), o que certamente aconteceu enquanto Clavius era aluno do Colégio das Artes de Coimbra, e Fonseca seu professor (1555/57 ou 1557/60). Esta é uma boa informação porque nada sabemos sobre o pensamento matemático de Fonseca pelos livros que publicou. Em vez disso, uma informação pitoresca de Christoph Grienberger, sobre a incapacidade de Fonseca

de dar a Clavius uma resposta adequada, menoscaba as competências matemáticas do primeiro (Baldini 2004: 312). Conta-se que em 1592/93 Fonseca convidou Clavius a regressar a Portugal para terminar a *Geografia Universal* de João de Barros, mas aquele não aceitou o convite do seu antigo mestre (Fiolhais & Martins 2016: 716). Os já referidos Pedro Gómez e Marcos Jorge reaparecerão mais tarde, aquando da preparação do Curso Jesuíta de Coimbra. A este respeito, pode colocar-se a questão de onde e com quem Fonseca poderia ter adquirido (ou já aperfeiçoado) os seus conhecimentos de grego, tão enfatizados já no século XVIII pelo historiador da Companhia António Franco (1719: 400). Não podemos esquecer que Pedro da Fonseca será mais tarde conhecido como o “Aristóteles português” devido (entre outras obras lógicas) à sua notável realização, nomeadamente a edição crítica, tradução e comentário da *Metafísica* de Aristóteles (Ceñal 1943; Martins 2019). Diremos, oportunamente, que esta empreitada erudita teria sido impossível sem o tempo que passou posteriormente em Roma. No entanto, teria sido improvável alcançá-lo sem um conhecimento prévio de grego. Já nos referimos a um documento, dos primeiros dias da presença de Fonseca em Coimbra, que menciona o seu conhecimento daquela língua. Aliás, a 2 de janeiro de 1572, ou seja, um ano antes da viagem de Fonseca a Roma, Manuel Álvares relata que em 1571 Fonseca se encontrava no Vale do Rosal, espécie de retiro e local de trabalho que os jesuítas possuíam na Costa da Caparica (Sousa 1744: 155; Rodrigues 1938b: 487), onde estaria a trabalhar ativa ou apaixonadamente (*com grande calor*) na composição dos *Comentários sobre a Metafísica* (Rodrigues 1938b: 104). Tal tarefa não poderia ser realizada sem um real conheci-

mento e contacto com o texto original aristotélico. O Colégio Jesuíta de Jesus e o meio cultural leigo e universitário de Coimbra estavam longe de ignorar essa língua. Sem nos determos no caso notável de António Luís, médico que se diz ter ensinado Galeno em grego aos seus alunos (1547/50), sabemos que entre 1548 e 1550 Nicolas Grouchy dava aulas de grego. Além de Belchior Beleago, que havia sido o editor da tradução da *Dialética* de Aristóteles, realizada por Nicolas Grouchy (1549a e 1549b), Fonseca também poderia ter seguido as lições do alemão Vincent ou do francês Arnauld, ambos chamados Fabricius e palestras de grego no Colégio das Artes. Gomes (1964: XXIII) apenas cita Grouchy como um dos possíveis professores de Fonseca. De facto, nada mais pode ser dito sobre esse assunto, por enquanto. No entanto, insistimos, é improvável que, se alguma vez ouviu as lições daqueles mestres, o tenha feito como aluno formal. Sem negar o óbvio — Fonseca dividiu o mesmo tempo e local com todos aqueles especialistas gregos — esta é outra questão cuja resolução exigirá mais pesquisas. A sólida evidência relaciona-se com o período letivo de Fonseca no Real Colégio de Coimbra durante duas épocas académicas. Infelizmente, o grau de certeza diminui imediatamente se tentamos apresentar com exatidão as matérias das suas aulas. Primeiro lecionou os 3º e 4º cursos (1555/57), em substituição de António de Souto, seguindo-se todo um curso de magistério (ou seja, três anos e meio) de 1557 a 1561. Nicolau Gracida relata que, no seu primeiro curso, Fonseca lecionou para setenta dois alunos (apenas onze deles eram irmãos jesuítas) e elogia a qualidade do seu ensino, *que se dize nunca aver aquí alguno tan grauemente leído, ni con tan sólida doctrina*. O historiador Scorraille (1913: 132) identifica

Afonso de Castelo Branco entre os seus alunos. Mais tarde, como bispo de Coimbra, Castelo Branco assinará uma das autorizações necessárias à publicação do Curso Jesuíta de Coimbra. Na sua carta, Gracida também descreve a presidência de Fonseca ao exame de uma cerimónia de licenciatura: “Fonseca respondeu sabiamente de tal forma que as suas soluções foram ouvidas com reverência e silêncio por todos (...). No início, fez uma breve oração com grande contentamento de todos nós e todos admirados pela humildade e paz que caracterizavam as suas respostas em contraste com a forma descuidada com que então usava o capelo de doutoramento...” (*Litterae Quadrimestres* 934ss). Alguns historiadores relatam que inicialmente Fonseca era muitas vezes substituído nas aulas da tarde (Gomes 2012: 246) e ele admite o seu desconforto em ministrar e disputar duas aulas diárias: *sinto em mim repugnantia por leer cada dia duas lições de artes, e pera disputas dellas, pollo muito que me sinto debilitado deste exercício, e por enfermar nelle tantas vezes* (ver Gomes 1964: XXIII). Recentemente, chamei a atenção para um inesperado testemunho proveniente da China, escrito pelo jesuíta italiano Nicolò Longobardi, citando uma glosa sobre a *Física* de Aristóteles, escrita por Fonseca. Certamente essa glosa data do primeiro período de ensino em Coimbra (Carvalho 2019a e 2020) e o texto original será reproduzido abaixo no parágrafo dedicado às obras de Fonseca. Até agora o nosso conhecimento sobre a existência dos manuscritos de Fonseca relacionava-se com a *Metafísica*, a *Lógica* e o *Da Alma* — esta última na hipótese de ser de Fonseca (Stegmüller 1931 e 1959 e Camps 2013; mas ver Silva & Rebalde 2013) e certamente composta num período anterior. Com efeito, tanto o manuscrito sobre a *Lógica* como

um dos dois relativos ao *Da Alma* apresentam as seguintes datas: iniciado em 2 de outubro de 1556 (*In terminorum introductionem*), iniciado em 4 de novembro de 1559 e concluído em 27 de janeiro, 1560 (In I-II de Anima). Como já escrevemos em outro lugar (Carvalho 2010; 34-5 e 147), não é aconselhável considerar rigidamente o plano de estudos de quatro anos para chegar a qualquer conclusão sobre o ano letivo em que uma determinada aula estava a ser lecionada. No entanto, supondo que a ordem de ensino fosse respeitada durante os dois períodos em que Fonseca lecionou no Colégio das Artes, seria improvável que iniciasse o terceiro curso lendo *Lógica* (1555/56). O ensino do *Da Alma* (1559/60) e, claro, sobre a *Física* (1555/57 ou 1559/61) seria muito mais plausível. Uma vez que esta última matéria se refere ao único manuscrito sem data dos três acima mencionados (e devido à falta de informação sobre quem e quando o manuscrito eventualmente utilizado por Longobardi chegou à China), não seria impossível para Fonseca ter ensinado a *Física* de Aristóteles no Colégio de Jesus em ano anterior (1553). Outro facto consistente é o despacho enviado em 9 de setembro de 1556 por D. João III ao Reitor da Universidade, para conceder o grau de Mestre em Artes a Pedro da Fonseca, bem como a Marcos Jorge, Sebastião de Moraes, Pedro Gómez, Jorge Serrão, Domingos Cardoso e Inácio Martins (Brandão 1933: 392-3; Rodrigues 1931a: 588). Um ano depois, precisamente, a 9 de setembro de 1557, encontramos Pedro da Fonseca em Tomar cumprindo a prosaica missão de adquirir casas naquela cidade, a 79 quilómetros a sul de Coimbra (Brandão 1933: 273). Em 1557, sendo professor de filosofia no Colégio das Artes, e já

ordenado sacerdote, Fonseca prega um sermão por ocasião da morte de D. João (*Litterae Quadrimestres* 945).

## FONSECA, O TEÓLOGO E FILÓSOFO (1561-1573)

No seu *Examen pro scholasticis* Pedro da Fonseca admite um interesse real pela teologia, cujo estudo está prestes a iniciar (*me sinto affeiçoado ao studo da escriptura e dalgumas cousas morais, con ter tegoura pouca experientia deste genero de studios*; ver Gomes 1964: XXIII). Indiscutivelmente, o terceiro período da sua biografia testemunha o seu entusiasmo e esforço não só nos estudos teológicos, mas também a sua aposta na metafísica e no futuro Curso Jesuíta de Coimbra. O que Fonseca poderia ter feito entre abril de 1561, quando deixou o ensino no Real Colégio, e outubro de 1564, quando começou a lecionar teologia especulativa em Évora, não está suficientemente claro. Certamente ele deveria estar ocupado a preparar as *Instituições Dialéticas* publicadas precisamente em Lisboa em 1564, bem como ensinando teologia no Colégio de Jesus — o tratado da Predestinação, entre maio e agosto daquele ano, para ser exato (Gomes 2012: 237; ver também Dias 1928: 268). Se Fonseca alguma vez frequentou a Cátedra de Prima na Universidade de Coimbra — só a partir de 1576 os jesuítas passaram a frequentar em exclusividade os cursos de teologia no Colégio de Jesus (Rodrigues 1938b: 102) — podemos conjecturar que Fonseca teria ouvido as aulas de Afonso do Prado, que ministrou o seu último curso em 1557. Não obstante, Fonseca poderia ter conhecido outros lentes, como Diogo de Paiva de Andrade, simpatizante da Companhia, e Marcos

Romeiro e Paio Rodrigues de Vilarinho, que receberam na juventude uma bolsa do rei D. João III para se licenciarem em teologia em Paris. Porém, dois factos neste período são relevantes. O primeiro remonta a 9 de fevereiro de 1560, quando o provincial Miguel Torres alude pela primeira vez à existência de “alguns ditados” (*unos dictados*) relativos à filosofia (*ditados de las artes*) prontos para a tipografia (*para poderse imprimir*) (Lukács 1974: 317). Esta situação deveria ser o culminar de uma partilha de lições manuscritas de Coimbra para Évora ou de Évora para Coimbra. Isso pode ser inferido de três indicações preciosas do próprio Fonseca: uma, de uma carta datada de 14 de janeiro de 1562, chamando a atenção aos companheiros de Évora (*y luego hizo auizar à los de Évora que attendiessen a ésto*); a outra, a alusão à existência de “manuscritos comuns” na autorização formal que redigiu para a publicação da *Physica* de Manuel de Góis; por fim, a alusão (*Metafísica* V c. 15, q. 6, s. 6) aos mesmos “manuscritos comuns”, desta vez ecoando sua decepção com uma má e copiada versão da lógica da relação neles contida. Recordemos que, se a Universidade de Évora foi fundada em 1559, o Colégio do Espírito Santo funcionou desde 1551 e também que, num período crucial da sua formação, Fonseca esteve duas vezes em Évora. As instruções de Jerome Nadal, em 1651, comprometeram o esforço editorial de apresentar um produto como um todo com o rótulo da província portuguesa da Companhia de Jesus da responsabilidade do padre provincial. A princípio, Torres não faz alusão a um “curso” formal, mas tal será explicitamente referido um ano depois, durante a visita de Nadal. Este instrui Fonseca a liderar um trabalho em equipa para entregar um curso escrito ao Prelo (*se procure que hum curso de scriptos se imprima, y en esto se ocupe el P.*

*Afonseca principalmente*) (ver Lukács 1974: 60; Gomes 1964: XXV). Embora Fonseca não tenha conseguido executar a tarefa, ele imediatamente excluiu Gómez da equipa (*dexando el P. Pero Gómez con las que tiene, porque harto haraa agora en acudirles*), e este é o primeiro anúncio que conhecemos do que mais tarde será comemorado como o Curso Jesuíta de Coimbra. Se esta obra editorial filosófica revelará ser uma dádiva do esforço e empenho de Manuel de Góis, não deixa de ser um facto que o curso foi editado com a expressa e superior autorização de Fonseca como fica claro nas primeiras páginas do volume da obra que Góis compôs para a *Física*. Se juntarmos a carta de Gonçalves Vaz a Nadal (25 de novembro de 1562) com o pedido de Borgia a Leão Henriques (29 de outubro de 1567) parece que durante esses cinco anos Fonseca cumpriu a tarefa que Roma lhe ordenara e, como o pretérito foi usado (*el curso de las artes que ha scripto el P. Pedro da Fonseca*), parece mesmo que Borgia pensava que o Curso já estava terminado em 1567. Por mais estranho que pareça, o segundo ponto relevante ocorre no início dos anos sessenta. A década de 60 não assiste apenas à publicação em 1564 das *Instruções Dialéticas* de Fonseca (*Institutionum Dialecticarum Libri Octo*): este é um produto da sua experiência coimbrã como professor de filosofia imediatamente anterior aos quatro meses durante os quais se diz ter lecionado teologia no Colégio de Jesus de Coimbra (de maio a agosto de 1564). Os anos sessenta também testemunham as primeiras palestras de Fonseca sobre a “ciência média” (*scientia media/conditionata*). Mais dois momentos neste período de sua vida são relevantes. Em primeiro lugar, o período em que Fonseca se torna o oitavo Reitor do Colégio das Artes (1567/1569), com toda a burocracia oficial que essa função implica e à qual

voltaremos em breve. Em segundo lugar, a cerimónia de doutoramento em Évora e a presidência sobre idêntica formalidade académica de Inácio de Martins (março de 1570) que antecipou o ensino das *Vésperas* de Fonseca na Universidade de Évora, em substituição de Luís de Molina. O historiador da Companhia, António Franco, explica que a notável presidência de Fonseca foi suficiente para lhe conferir o doutoramento em Teologia. D. Sebastião, o Cardeal D. Henrique e o Duque de Guimarães marcaram presença na cerimónia. Nessa ocasião, Fonseca teve como padrinho mestre Payo, enquanto Martins teve o renomado Luís de Granada (Franco 1714: 394). Recordemos ainda que Martins partilhara com Fonseca o claustro do Real Colégio de Coimbra e que entre 1558 e 1562, nomeadamente entre os seus vinte e três e vinte e sete anos, Molina fora aluno de teologia no Colégio de Jesus de Coimbra. Na sua narrativa elogiosa, o historiador Franco (1719: 394) menciona 1566 como o primeiro ano em que Fonseca abordou a questão da “scientia conditionata” (ver também Machado 1752: 581, e Franco 1714: 56). Os historiadores baseiam esta afirmação numa citação escrita em 1596 por Fonseca na *Metafísica* que antecipa em trinta anos o ensino daquela doutrina. Eis o texto em questão: “Ante annos triginta, quam haec scriberemus (scribimus autem anno Domini nonagesimo sexto supra millesimum et quingentesimum) cum materiam de providentia diuina, et praedestinatione in publicis lectionibus essemus ingressi...” (Fonseca, *Metaphysica* VI c.2, q.4, s.8, § 1). Uma declaração tão clara deu origem a uma disputa sobre a autoria da doutrina da chamada “scientia media”, mas um estudo recente sobre a *Concórdia* de Luis de Molina, revendo a literatura sobre o assunto, permite sustentar que, independentemente do

nome do seu autor, aquela doutrina é, sem dúvida, um verdadeiro produto da atmosfera cultural do Colégio de Jesus de Coimbra durante a efervescente década de sessenta (Rebalde 2015: 30-39; ver também Rodrigues 1938b: 138-70). Regressado da sua quarta estada em Évora (abril de 1570), Pedro da Fonseca fica em Lisboa e arredores (Charneca da Caparica) totalmente empenhado no estudo da metafísica, distanciando-se assim do plano inicial, ou seja, da composição do curso filosófico jesuíta para o prelo. Parece que Luís da Câmara, Miguel Torres, Manuel Álvares ou João de Lucena foram alguns dos Jesuítas que partilharam da convicção de Fonseca sobre a necessidade de iniciar aquele projeto de aproximação à metafísica (*que seria mas a proposito começar por la Metaphysica para mas expedición de las cosas, y maior brevedad de lo demas*; ver Gomes 1964: XXXI). Mais tarde, Fonseca interveio no esforço de João de Lucena para compor *A Vida de Francisco Xavier* (Gomes 1960: 113-114). Em agosto de 1570, Fonseca inicia o primeiro volume do comentário à *Metafísica* de Aristóteles, sua obra-prima filosófica. Segundo Martins (2019: 330), “após dois anos, o texto correspondente aos primeiros livros da *Metafísica* ainda não estava pronto. Fonseca insistiu na necessidade de mais tempo sem responsabilidades que atrapalhassem sua pesquisa”. Algumas das funções burocráticas de Fonseca em Coimbra são conhecidas. Por exemplo, em 1569 informa Roma sobre o ritmo da construção do novo conjunto de edifícios que viriam a reunir definitivamente num só local os Colégios de Jesus e das Artes. Neste mesmo ano, Fonseca ensinou teologia (II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> 78) como se lê num manuscrito: “De uitio usurae in mutuis a P. D. Pedro da fonsequa Anno 1569” (BNL 3960/2, ff. 18-45v.). Em 19 de dezembro de 1569, deixou anotações sobre

como a teologia era ensinada no Colégio de Jesus (em casa) contrastando fortemente com a qualidade inferior do ensino da Cátedra de Prima na Universidade (*escuelas mayores/de fuera*): “De theologia se leen en casa tres liciones aunque una es de media hora por darse lugar a poder oyr la de prima que se lee en las escuelas mayores, aunque esta licion de fuera es tan poco provechosa y pierdese en ella tanto tiempo que deseauamos dexarla, si a V. P. pareciese, y con esto se podria largar mas el tiempo a la tercera de casa, y una podria ser de hora y media, como la de prima por ser toda muy provechosa” (ver Rodrigues 1938b: 100). Antes de Fonseca partir de novo para Évora (dezembro de 1572), desta vez para frequentar a congregação que viria a mudar a sua vida de erudito, D. Sebastião assina o Alvará que permite à Companhia de Jesus publicar livros em território português. A paz e a tranquilidade que Fonseca solicitara para realizar sua obra metafísica desvaneceram-se. Em dezembro de 1572 Fonseca estava em Évora na congregação provincial que viria a nomear delegados para a congregação geral. Não tendo o rei D. Sebastião dado permissão para sair do país a um dos nomeados, Gonçalves da Câmara, Fonseca foi obrigado a ir a Roma, substituindo Câmara.

## O PERÍODO ROMANO (1573-1582)

Talvez se possa dizer que, sem o saber, a decisão de D. Sebastião mudaria radicalmente a amplitude do comentário de Fonseca à *Metafísica* de Aristóteles. Fonseca reconhece devidamente a sua dívida para com o jovem Rei em 1577, dedicando-lhe o primeiro

volume. O que deveria ser uma curta permanência em Roma estendeu-se por quase dez frutíferos anos (1573-1582). O historiador Gomes (1964: XXXI) diz que durante este período Fonseca veio para Portugal em 1575 mas, a nosso ver, a parte da carta publicada em apoio desta afirmação, de Manuel Roiz a Everard Mercurian (29 de março de 1575), não o comprova. O historiador Santos (1955a: 465) relata que, quando Fonseca partiu para Roma, levou consigo os manuscritos de Luís de Molina. Alegadamente, tratava-se dos textos filosóficos de Molina preparados para integrar ou mesmo constituir o futuro Curso Jesuíta de Coimbra, o manual que, como já aqui se disse, será editado maioritariamente por Manuel de Góis. O superior geral eleito em 1573 para suceder a Francisco Borgia, o belga Everard Mercurian, nomeou Pedro da Fonseca assistente geral da província de Portugal. Fonseca teve então de residir em Roma e a sua presença e competência não podiam passar despercebidas dos seus companheiros e superiores. Parece que o Papa Gregório XIII costumava consultar Fonseca sobre alguns assuntos da Igreja (Carvalho 2001). Um ano antes de regressar definitivamente a Portugal, o quinto geral, Claudio Acquaviva, nomeou-o (1581) para a comissão de doze membros encarregada de apresentar uma nova versão da *Ratio Studiorum*. O historiador Rodrigues (1938b: 19) duvida que esta comissão tenha produzido alguma coisa. Mais importante, porém, é que durante os dez anos que Fonseca passou em Roma, ele pôde finalmente estudar mais códices gregos do texto aristotélico e outras fontes numerosas. Eis como um especialista no pensamento de Fonseca sintetiza o período romano da sua vida, principalmente no que diz respeito ao comentário à *Metafísica*: “Depois de rever o texto e traduzir os

quatro primeiros livros da *Metafísica*, Fonseca deparou-se com o desafio de organizar o material em vários volumes. Aproveitou a oportunidade para participar das discussões programáticas no Colégio Romano, conforme exigido pela sua posição institucional. No final de 1577, cinco anos depois de chegar a Roma e dois anos depois do prazo que impôs a si próprio, o primeiro volume do seu comentário sobre a *Metafísica* de Aristóteles foi publicado em Roma. Em 1580, quando Suárez foi a Roma lecionar teologia no Colégio Romano, o volumoso texto de Fonseca representava um avanço filosófico que ele não podia ignorar...” (Martins 2019: 330). Os dois jesuítas devem ter-se conhecido em Roma. Durante a sua permanência na cidade, Fonseca assistiu à construção do novo edifício do colégio-universidade romano. Em suma, a produtividade desse quarto período da vida de Fonseca é indiscutível, pois conseguiu publicar com o mais alto padrão editorial o primeiro volume da sua obra-prima filosófica. Entretanto, parece que a província portuguesa estava cada vez mais insatisfeita com o atraso de Fonseca no seu compromisso com o Curso Jesuíta de Coimbra. A segunda edição das suas *Instituições Dialéticas* (1574) apareceu em Coimbra mas, em fevereiro de 1573, quando Everardo ainda não tinha sido eleito, Jorge Serrão insistia com Roma para que Fonseca voltasse para concluir aquele Curso. Fonseca reagiu positivamente assegurando à sua província que pretendia voltar para o ver concluído. Só desiste definitivamente em 1589, quando é publicado em Roma o segundo volume do seu comentário sobre a *Metafísica*. Enquanto Manuel Rodrigues volta duas vezes (1575 e 1576) à possível publicação das glosas existentes, Fonseca encontra-se assoberbado com o trabalho de comentário, cujo primeiro

volume ficará concluído a 23 de agosto de 1577. O cenário estava prestes a mudar. Dois anos depois, a província portuguesa insistiu na permissão a Mercurian para publicar os materiais filosóficos. Não se sabe a extensão desses materiais e o nome dos jesuítas responsáveis por eles. Antes de 1 de agosto de 1580, Sebastião de Moraes trazia finalmente consigo a há muito esperada autorização formal de Roma, mas só depois da eleição de Acquaviva (7 de fevereiro de 1581), com Fonseca ainda em Roma, é que a autorização definitiva foi emitida definitivamente.

### **FONSECA, COMO “BENFEITOR DE LISBOA”, E A TOMADA A CARGO DO ‘CURSO DOS JESUÍTAS DE COIMBRA’ POR GÓIS (1582-1592)**

Fonseca regressa a Portugal um ano depois (1582) para guiar a casa jesuíta de São Roque, em Lisboa. Nos próximos dez anos da sua vida, dedica-se a terminar o seu enorme projeto metafísico, o que infelizmente nunca conseguiu; comparece no processo que conduziu à publicação, por Manuel de Góis, do Curso Jesuíta de Coimbra; e ocupa-se do crescimento da Companhia de Jesus, bem como de vários assuntos da Província. O seu obituário refere que Fonseca recebia frequentemente consultas do Brasil, Índia e Japão e muitos itens da cronologia que damos abaixo fornecem várias referências a alguns tipos de deveres religiosos importantes ao longo da década. Como sinal do apreço de D. Filipe, diz Franco (1719: 395), Fonseca foi escolhido pelo monarca para integrar a Mesa da Reforma e ser um dos testamenteiros da Infanta Dona Maria. A ideia de lhe dar o bispado do Japão também passou pela

cabeça do rei. Durante este quinto período da sua vida, Fonseca conseguiu não só escrever o segundo volume da *Metafísica* (livro V), que acabou por ser publicado em Roma em 1589, como também trabalhar arduamente em diversos melhoramentos e fundações na cidade de Lisboa. Atribuindo a Fonseca o título de “benfeitor de Lisboa”, Franco (1719: 397) discorre sobre várias das intervenções arquitetónicas e desenvolvimentos de Fonseca na Casa de São Roque, bem como de outras fundações, como um estabelecimento para mouros recém-convertidos, e casas para vários grupos de mulheres (uma para mulheres convertidas, outra para meninas convertidas, uma terceira para meninas desprotegidas, uma quarta para filhas órfãs dos soldados espanhóis estacionados no castelo de Lisboa). A essas fundações em Lisboa, acrescenta-se o Colégio e Seminário para os Católicos Irlandeses, fundado em 1590 (Rodrigues 1938a: 134-8). Também, no seu obituário, Fonseca é elogiado por ter chamado padres da Itália, Flandres e Irlanda para assistir religiosamente os seus compatriotas (Rodrigues 1938a: 591). Em 1583, juntamente com o arcebispo D. Jorge de Almeida, Fonseca reformou o Convento de Santa Marta. Elogiando as qualidades cristãs de Fonseca, Franco (1719: 398) sublinha as suas ações de caridade junto dos pobres e a luta contra as comédias profanas (ver também Granja 1980), características que Franco interpreta escrevendo: *porque de natural não era fleumático mas fogoso*. Introduziu em Portugal o *jogo do truque*, cujos excessos levaram Pedro Luís a escrever ao geral em Roma (Gomes 1960: 90). A 17 de Outubro de 1587, na qualidade de superior da casa de Lisboa, Fonseca recebe várias relíquias oferecidas à Igreja de São Roque por António de Borja; em 1588 terá oferecido à Misericórdia da sua aldeia natal

uma relíquia da Santa Cruz, que recebera do Papa Gregório XIII e doou um terreno para a construção da Capela da Misericórdia local (Franco 1719: 401). Esta é uma questão que aguarda mais investigação por parte dos historiadores locais. Em 1589, aos sessenta e três anos, foi nomeado Visitador da província portuguesa, cargo que absorveu três anos da sua vida. É também em 1589 que encontramos Fonseca no Paço Real, em Madrid. Segundo o historiador Franco (1719: 395), Fonseca cumpria a missão que lhe foi transmitida pelo geral Acquaviva de protestar perante o Rei contra as pretensões da Universidade de Coimbra de fiscalizar os colégios jesuítas. Outra possível razão, nomeadamente a refutação do chamado “libelo infamatório” escrito por Gaspar Coelho e Luís de Carvalho, poderá também explicar a viagem de Fonseca a Madrid. Fonseca tentou encerrar a questão com a publicação de um opúsculo em seis capítulos e um prólogo intitulado *Sumaria Resposta ao livro que se publicou em Evora sem nome de autor em Março de 1591, intitulado ‘Observationes Constitutionum Societatis Iesu’ dada por ordem do Pe. Po. da Fonseca Visitador da mesma Companhia em Portugal*, cujo conteúdo é sintetizado pelo historiador Rodrigues (1938a: 382-3). Uma indicação muito boa de que durante todo esse tempo político, burocrático e administrativo da sua vida ele não abandonou os seus interesses filosóficos é a publicação em Lisboa, em 1591, do livrinho *Isagoge* (Gomes 1965), que a seguir se publica. Significativamente, Fernão Carvalho, responsável pelo obituário de Fonseca que temos vindo a utilizar, atribui-lhe a mesma pontualidade que se tornará lendária na vida de Kant, um relojoeiro bem oleado (*o tempo repartido... que parecia sua vida hum relógio bem concertado*) (ver Rodrigues 1938a: 591; Franco 1719:

395; Alves 1955). Além do comentário de Fonseca sobre a *Metafísica*, bem como da publicação da *Isagoge*, a mais importante realização editorial jesuíta que veio à tona nesses dez anos de vida de Fonseca foi a publicação, em 1592, do comentário de Góis sobre a *Física*. A importância desta data reside no facto de aquele comentário ser o primeiro volume do célebre Curso Jesuíta de Coimbra (1592-1606). Este facto deve ser referido na biografia de Fonseca, pois, por um lado, ficou intimamente ligado a esta conquista — em nome da Companhia assinou o obrigatório “nihil obstat” —, mas, por outro lado, não a apreciou muito e foi dominado pela interferência de Molina em toda a questão. Esta década da vida de Fonseca começa quase com a carta “soli” de Molina (que significa, para ser vista apenas pelos olhos do geral) reclamando sobre Fonseca e termina com este questionando o trabalho e a personalidade ou ambição de Góis (*la sed que este padre tiene*). As preocupações com Molina podem ter parado em 1584, quando Molina em Évora se envolveu profundamente na edição do comentário à *Summa theologiae* I<sup>a</sup> (1585) e à *Concordia* (1587). Mas na década de oitenta Góis estava seguramente deslumbrado com a composição do Curso dos Jesuítas de Coimbra cujo primeiro volume conseguiu finalmente publicar em 1592. A 25 de Janeiro de 1592 Fonseca alude à tristeza de Góis por não ter sido reconhecido como autor daquela obra (*todo su sentimiento es no salir esta obra en su nombre, y sin esto ninguna cosa lo contentará, y siempre hará por mostrarse en todas ocasiones autor della*; ver Rodrigues 1938a: 116, 120). Além disso, em 31 de julho de 1592, outro jesuíta, João Álvares, apoia Fonseca criticando Góis e alegando que Fonseca deveria ser o autor do desejado curso impresso que abordasse a lógica e a metafísica. Este é um sinal claro de uma

discrepância filosófica entre os dois jesuítas, até porque, no final de 1594, quando Fonseca realiza a *Metaphysica* III, ele ainda está a trabalhar num volume alternativo de metafísica (*del compendio desta otra parte que se va haziendo*) para integrar o Curso Jesuíta de Coimbra. Em suma, enquanto Góis optou por abordar a filosofia pelas lentes da física, Fonseca tinha uma postura diferente sobre como conceber um manual de filosofia.

### O PROJETO METAFÍSICO INACABADO, OS ÚLTIMOS ANOS DE FONSECA (1592-1599)

Só em dezembro de 1596 Fonseca parece aceitar a situação do Curso Jesuíta de Coimbra. Enquanto todos os livros da segunda fase de publicação de Góis estavam a ser publicados (1593) e a terceira fase (1597, 1598) estava bem avançada, Fonseca nunca deixou o seu enorme projeto de metafísica cair, mesmo que brevemente interrompido por uma viagem a Roma em 1593 para participar na quinta congregação geral, ou ainda apesar do descontentamento de alegados dois jesuítas portugueses (e outro romanos) face a duas ideias metafísicas de Fonseca (as doutrinas sobre a distinção virtual e sobre a causalidade eficiente de Deus; ver Gomes 1964: L). Graças a uma carta de Francisco de Gouveia escrita em dezembro de 1594, sabemos que Fonseca ainda estava a trabalhar nas duas edições distintas já mencionadas, ou seja, o seu próprio projeto maior sobre a *Metafísica* de Aristóteles e um compêndio (*el Pe. Fonseca com licencia de V. P. determina hazer compendio de su Metaphysica pera se leer en nuestras escuelas*). Alegadamente, o

compêndio contaria com a ajuda do polêmico Pedro Luís mas, infelizmente, não viu a luz do dia. Se alguma vez isso tivesse acontecido este manual seria provavelmente a materialização da ideia que Fonseca teve inicialmente em 1570, depois de vir de Évora. A presença imponente de Góis ainda era um problema em 1595 dado que Gouveia ainda perguntava ao padre geral se Góis deveria ou não continuar a fazer as suas próprias referências internas à *Metafísica*; além disso, continuava Gouveia, Fonseca seria lento e tinha ideias incomuns. Como os jesuítas estavam divididos, Gouveia preferiu deixar a decisão para Roma. “Como atesta a correspondência existente de 1595 e 1596 sobre a censura de algumas teses supostamente pouco ortodoxas” (Martins 2019: 331), Fonseca chega ao terceiro volume da *Metafísica* (livros VI-IX) no final de 1594. No entanto, na passagem da *Metafísica* que citamos acima sobre a ciência média, Fonseca confessa que está a escrever o livro VI cap. 2 em 1596 e Nicolau Godinho estaria a assisti-lo nessa obra (Gomes 1960: 153). Pelo testemunho de Baltasar Barreira datado de 1596 sabemos que Pedro da Fonseca lamentava que Francisco Suárez se recusasse a vir para Coimbra. Este é um testemunho decisivo pois Fonseca conheceu-o em Roma nos anos 80, quando Suárez começava a lecionar sobre *De Deo Creaturarum Omnium Effectore*, bem como sobre *De Lege* e *De Iustitia et Iure*. O terceiro volume da *Metafísica* de Fonseca só foi publicado postumamente em Évora em 1604, e o quarto, em Lyon em 1612 (livros X-XIV). Depois de regressar da sexta estada em Évora, onde preparava a publicação do terceiro volume da *Metafísica*, Fonseca adoeceu (1598). A sua própria e autorizada obra-prima filosófica ficaria assim inacabada, uma vez que o seu último volume não oferece

qualquer comentário ao texto aristotélico, limitando-se apenas à explicação (*explanatio*) dos livros X a XII e à edição e tradução dos restantes livros e capítulos. Isso pode ser uma indicação de como Fonseca entendeu e aplicou o seu minucioso método de trabalho: primeiro, editando o texto grego de Aristóteles; traduzindo-o, depois; em terceiro lugar, trabalhando na sua explicação; e produzindo o comentário no final. Após um ano de doença, Pedro da Fonseca morre em Lisboa às 5 horas da manhã de 4 de novembro de 1599, aos setenta e um anos. O seu necrológio sublinhava a sua caridade, prudência, paciência e zelo apostólico e apontava vários dos seus cargos de poder na Companhia de Jesus (reitor do Colégio de Coimbra, diretor de São Roque em Lisboa, visitador e assistente em Roma) (ver Gomes 1964: XXXIV). Pedro da Fonseca foi sepultado na Igreja de São Roque, jazigo n.º 15. Durante a sua vida, Fonseca percorreu cerca de catorze a dezoito mil quilómetros, com a particularidade de apenas uma vez ter pedido permissão para viajar de carroça (de Madrid a Lisboa, 1589).

## OBRAS

Como dito anteriormente, a Fonseca é atribuída uma *Sumaria Resposta* ao livro que se publicou em Évora sem nome de autor em Março de 1591, intitulada '*Observationes Constitutionum Societatis Iesu*' dada por ordem do Pe. Po. da Fonseca Visitador da mesma Companhia em Portugal (ver Rodrigues 1938a: 382-3, e 374-80 em sentido mais geral). Também devemos a Granja (1980: 177-194) a publicação de uma tradução espanhola do texto de Fonseca contra as comédias. Além dos manuscritos atribuídos a Pedro da Fonseca

por Stegmüller (1931 e 1959) relacionados com *Da Alma* e a *Lógica* de Aristóteles, já mencionado, Stegmüller refere ainda os seguintes: *In III de Anima; In I-IV Metaphysica and I-IV Metaphysica Excerpta, and De vitio usurae in mutuis (II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 78)*. Gomes (1964: LXIII-LXV) considera as *Definitiones, Divisiones ac Regulae ex Logica et Physica Aristotelis* (Colónia 1622) como apócrifas e refere a presença de manuscritos atribuídos a Fonseca em Madrid (Escorial), Oxford (Balliol College), Coimbra, Lisboa e Salamanca. Além de várias edições da *Metafísica*, o catálogo de Lohr (1988: 151) atribui a Fonseca dois outros títulos manuscritos *In libros I-V Metaphysicae e In libros I-II De anima* mas regista como duvidosas as duas edições seguintes e dois manuscritos: *Commentarii in logicam* (Frankfurt, 1604), os já citados *Definitiones...* (Colónia 1623), *In libros I-V Metaphysicae e In III De Anima* (estes dois manuscritos de Coimbra). A seguir limitar-nos-emos a uma breve descrição das seguintes obras de Pedro da Fonseca.

### *Glosa sobre a Física*

Entre as obras de Fonseca pode agora acrescentar-se uma *Glosa sobre a Física*, bem como o *Sermão* que pronunciou em 1557. Estas duas peças pertencem ao tempo em que Fonseca lecionava em Coimbra, mas ignoramos o conteúdo desta última e apenas uma pequena citação da primeira é agora conhecida por nós, graças ao testemunho de Longobardi (1623). Aqui fica o pequeno trecho da *Glosa sobre a Física* que chegou ao nosso conhecimento: «O Padre Fonseca na grosa que fez sobre o primeiro dos Physicos, diz o seguinte: ‘Philosophi antiqui rudi adhuc et balbutiente philosophia solam ferme causam materialem attingerunt, nec vero ut ipsa est,

sed rudi quodam modo putaverunt totam essentiam rerum naturalium esse materiam ipsam. Unde hi qui dicebant principia rerum naturalium esse aquam, eo cogebantur fateri omnia secundum essentiam esse aquam, differre tamen accidentibus, ut densitate, raritate, calore, frigora, atque ita in caeteris: quemadmodum nos arte facta omnia quae ex ligno fiunt, dicimus esse ligna secundum substantiam, sed differre figuris inductis per artem. Secundum hoc igitur Philosophos dicit Aristoteles non differre hanc quaestionem, sint ne principia unum an plura, ab hac quaestione sint ne entia naturalia unum an plura, et in reliqua subdivisione, sint ne finita an infinita. Ratio est, quoniam principium et principiatum apud eos nulla ratione distinguebantur secundum essentiam. (...) Quid quid factum est habet principium durationis, ergo quidquid non est factum, non habet tale principium, et per consequens nec finem durationis; sed ex se est infinitum duratione et essentia; et per consequens prorsus unum et immobile. Item quid quid est praeter ens quod ex se habet esse, est non [ens] et nihil. Et ita cum ens ex se habens esse unum tantum sit, efficitur ut ens tale, ens [unum omnino] sit dumtaxat'. (ver Longobardi 1623: 154v-155r).

### *As Instituições Dialéticas*

Os oito livros intitulados *Instituições Dialéticas* (*Institutionum Dialecticarum Libri Octo*) do “Padre Doutor” Pedro da Fonseca foram publicados em 1564, em Lisboa, pelo editor John Blavio. O editor da contemporânea “editio accurata” deste título, Joaquim Ferreira Gomes (1964), contou cinquenta e três edições em menos de meio século. Após a edição de 1564, as *Instituições Dialéticas* conheceram versões maiores em 1574 e 1575, e uma edição alterada em 1590

(todas as três publicadas em Coimbra). Aliás, D. Manuel II possuía na sua biblioteca a edição de 1574, publicada por João de Barreira (ver *Antigos Livros Portugueses* III n.º 150). Em 1575 as *Instituições Dialéticas* receberam a necessária autorização de António de São Domingos O.P., professor de Teologia da Universidade de Coimbra a quem sucederá na Cátedra de Prima, Francisco Suárez; mas também por Leão Henriques e Manuel de Quadros, agindo em nome da Santa Inquisição; e pelo Bispo-Conde de Coimbra, D. Manuel de Meneses. A “editio accurata” que hoje se lê foi estabelecida tendo por base as quatro edições portuguesas publicadas durante a vida de Pedro da Fonseca (1564, 1574, 1575 e 1590). Publicado em conjunto de dois volumes e edição bilingue (pela Imprensa da Universidade de Coimbra em 1964), o texto reproduz a edição de 1575 e indica as variantes textuais das edições de 1564 e 1590. As *Instituições Dialéticas* estão divididas da seguinte forma: o primeiro livro trata das denominações mais utilizadas dos nomes e verbos, logo após dar os fundamentos da dialética (*ars dialética*) e explicar a natureza dos primeiros elementos da proposição (*oratio*), significando o nome e o verbo (*natura nominis et verbi*); o segundo livro atenta para as formas como os nomes e os verbos podem ser classificados, ou seja, os cinco predicamentos (*praedicamenta*) ou predicáveis (*genus, species, differentia, proprium, accidens*); o terceiro livro trata da proposição e suas várias formas; o quarto livro é inteiramente dedicado ao método da divisão (*dividendi ratio*); e a quinta, à definição (*definitione*). O conteúdo dos três livros restantes é o seguinte: a doutrina sobre a argumentação, os seus quatro géneros principais (*silogismo, entimema, indução e exemplo*), mais os meios (*via et ratio*) para descobrir o núcleo (*medium*) do argumento

(livro 6); a doutrina sobre a demonstração e do silogismo dialético, explicando assim, sob o tópico aristotélico da ordem (*ordo*), todos os tópicos particulares (*locus*) dos quais podem derivar todo o tipo de argumentos (livro 7); a doutrina aristotélica sobre os argumentos falaciosos e a doutrina “moderna” sobre a suposição, bem como outras propriedades dos nomes (livro 8). Não temos conhecimento de nenhum estudo abrangente e aprofundado sobre esta obra de Fonseca em particular, abordada pela primeira vez, nos séculos modernos, por Uedelhofen (1916) e Risse (1964). Coxito (1982, 2001 e 2005), bem como Martins (1994), continuam a ser os autores que mais contribuíram para o nosso conhecimento sobre as diversas teorias de Fonseca relacionadas com a lógica, seguidos de Ashworth (1968 e 2011). Além disso, Felipe (1996), Gryżenia (1995) e Coxito & Soares (2001) prestaram atenção a algumas das doutrinas de lógica de Fonseca. Na seção dedicada à Lógica na “Bibliografia de Fonseca” publicada pelo Conimbricenses.org, o leitor pode actualizar-se permanentemente sobre os diversos temas que recebem atenção acadêmica. Dias (2000) relata que em Colónia apenas, este livro de Fonseca teve nove edições até 1600, ou seja, 9% de todo o mercado livreiro alemão: o editor Lazare Zetzner publicou as *Instituições Dialéticas* nos anos de 1567, 1572, 1576, 1578, 1586, 1591, 1594, 1596 e 1599.

### *A Isagoge*

Como o título anterior, a *Isagoge* também é um livro escrito para uso dos alunos nas escolas. Nas *Instituições Dialéticas*, Pedro da Fonseca diz que tinha a intenção de publicar um livro sobre a

*Isagoge* (*Interim tamen dum commentarios in Aristotelem, Porphyriique Isagogem conscribo, has Dialecticas Institutiones... offero*). A *Isagoge* foi publicada em Lisboa em 1591 e, segundo o editor e tradutor contemporâneo deste título de Fonseca (Gomes 1965: XVI), foi editada dezoito vezes até 1623. O seu editor lisboeta foi António Álvares e esta primeira edição recebeu as autorizações necessárias de António de Mendonça e Diogo de Sousa, em nome da Santa Inquisição; Jerónimo Pereira e Diogo Lameira em representação do Senado Universitário; e de João Correia, em representação de Claudio Acquaviva. Fonseca começa por reconhecer que escreveu a *Isagoge* para responder aos seus irmãos jesuítas com o objetivo de produzir algo mais rico em doutrina, mais certo da verdade e mais adequado ao uso geral das ciências (*plenior ad doctrinam, et ad veritatem certior, et ad generalem scientiarum usum commodior*). Consciente de ter produzido uma leitura ortodoxa (*ex humana ac divinae philosophiae*) e sistemática (*verae Institutionis forma*) de um livro escrito pelo gentio Porfírio (*hominis impii et aperti Christi hostis*), Fonseca admite que apenas a parte final do seu livrinho é original (capítulo 12). Aí discute o tipo de universais desconhecidos pelos pagãos e relacionados com a natureza de Cristo, “de aliis quibusdam universalium speciebus quas etnici philosophi non agnoverunt”. No entanto, também pela sua estrutura, a *Isagoge* de Fonseca difere do título homónimo de Porfírio. Na primeira parte, define e explica os cinco predicáveis e na segunda parte compara-os, explicando tanto os aspetos comuns quanto os diferentes entre todos eles. Cada um dos capítulos 7 a 11 é dedicado a cada um dos cinco predicáveis. Este título de Fonseca, como ele próprio reconhece, é literário (ver prefácio do autor), escolar

(ver Carvalho 2007), problemáticamente (Coxito 2005: 253-281) e tematicamente (ver capítulos 5 e 6, Martins 1994) entrelaçado com a metafísica e pode ser lido em relação com a última secção do Curso Jesuíta de Coimbra escrito por Sebastião do Couto (Carvalho (2007 e 2019b)). No entanto, o contraste entre a obra homónima de Pedro da Fonseca e Sebastião do Couto é enorme (Couto 1606). Nicolau Godinho ensinou a *Isagoge* de Fonseca, em 1591, *In Isagogem Philosophicam Petri Fonseca scholia* (Gomes 1960: 43). Tanto quanto sabemos, a *Isagoge* de Pedro da Fonseca foi traduzido pela primeira vez para o inglês por João Madeira (2006: i-lxvi). Além desta tese de doutoramento (Madeira 2006), como dito sobre as *Instituições Dialéticas*, não temos conhecimento de nenhum estudo abrangente e aprofundado sobre a *Isagoge* de Fonseca.

### *O Comentário à Metafísica de Aristóteles*

Ao longo da tentativa de biografia acima proposta, referimos, por diversas vezes, momentos particulares da vida de Pedro da Fonseca decisivos para a composição do seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Este é o seu único texto que conhecemos que não foi escrito a pensar pragmaticamente no ensino, e Fonseca alude a esta particular “mudança metodológica” no Prefácio da segunda edição das *Instituições Dialéticas*: a Academia de Coimbra (*nostra haec Conimbricensis Academia*) deve ater-se ao método de explicação dos textos de Aristóteles (*in explicandi libris Aristotelis*) deixando de lado o método de resumos e perguntas (*summulis... ac quaestionibus*). Segundo Martins (1994) o resultado é uma “estrutura híbrida, em certo sentido”, e uma “síntese barroca de géneros”. Regressado da quarta estadia em Évora (Abril de 1570), Pedro da Fonseca dirige-

-se a Lisboa e inicia o seu estudo aprofundado da Metafísica de Aristóteles provavelmente como contributo para o futuro Curso Jesuíta de Coimbra. Isto acontece depois de um período em que já lecionava teologia e filosofia e parece que Luís da Câmara, Miguel Torres, Manuel Álvares ou João de Lucena foram alguns dos Jesuítas que partilharam da convicção de Fonseca sobre a necessidade de iniciar aquele projeto primeiro tratando de metafísica (*que seria mas a proposito começar por la Metaphysica para mas expedición de las cosas, y maior brevedad de lo demas*). No entanto, pode dizer-se que em agosto de 1570 Fonseca estava a começar o que se tornará o primeiro volume do comentário sobre a *Metafísica* de Aristóteles. A primeira referência a este futuro *Comentário* coloca Fonseca a trabalhar ativamente (*com grande calor*) em 1571 no Vale do Rosal, mas só em Roma conseguiu organizar o material para os vários volumes que constituirão a sua impressionante obra filosófica. O próprio conteúdo do último volume sugere qual teria sido o método de trabalho de Fonseca: começaria editando e traduzindo o texto de Aristóteles, passaria à sua explicação (*explanatio*) e terminaria o trabalho comentando-o. No centro das páginas pares, invariavelmente à esquerda dos volumes, Fonseca dá o texto grego; no centro das páginas ímpares, invariavelmente à direita dos volumes, apresenta a tradução latina do texto original editado; em torno desses textos estão as explicações; por fim, mas apenas nos três primeiros volumes publicados, as *quaestiones*, que é a seção em que Fonseca revela o seu pensamento mais pessoal. Cinco anos depois de chegar a Roma (1577), o primeiro volume (Livros I a IV) da *Metafísica* de Aristóteles foi publicado pelos editores Francis Zanetus e Bartholomew Tosius. O segundo volume (Livro V) será também

editado em Roma (1589), pela editora Jacob Turnerius, mas quando Fonseca já estava em Portugal há quase sete anos. Fonseca leva a cabo o terceiro volume da *Metafísica* (Livros VI a IX) entre 1594 e 1598 que só será publicado postumamente em Évora em 1604 pelo editor universitário Manuel de Lyra. O quarto volume publicar-se-á em Lyon em 1612 (livros X-XIV). Porém, este último volume não oferece nenhum comentário sobre o texto aristotélico, limita-se à explicação dos livros X a XII e à edição mais tradução dos restantes livros e capítulos. Não há explicação quanto à publicação daqueles volumes em três lugares tão diferentes como Roma, Évora e Lyon, como não há explicação, em primeiro lugar, sobre a razão pela qual estando o autor em Lisboa o segundo volume foi lançado em Roma (Martins 1990: 658), e em segundo lugar, porque é que Horace Cardon substituiu Manuel de Lyra na edição do último volume. Acrescente-se, no entanto, que a editora francesa Cardon foi um dos principais responsáveis na Europa pela divulgação do Curso Jesuíta de Coimbra. Ao contrário do que acontece com os dois títulos anteriores, não conhecemos nenhuma edição moderna ou tradução desta enorme mas “inacabada” (Martins 1991 e 2019) obra-prima filosófica de Fonseca. Apesar de ser uma lista incompleta, Gomes (1964: XLIX-LVII) contou nove edições do primeiro volume (entre 1587 e 1615 em Roma, Lyon, Frankfurt e Colônia); seis, do segundo (entre 1589 e 1615 em Roma, Lyon, Frankfurt e Colônia); quatro, do terceiro volume (entre 1605 e 1615, em Évora, Colônia e Lyon); e três, do último volume (entre 1612 e 1629, em Lyon e Colônia). Já foi assinalado que a *Metafísica* de Fonseca é anterior à de Suárez e esse facto histórico tem dado ensejo a que diversos intérpretes chamem a atenção para a possível influência da primeira

sobre a segunda. As diferenças são enormes, claro, mas não só as *Quaestiones* de Fonseca foram vistas como a primeira tentativa de sistematização e autonomia da *Metafísica* de Aristóteles feita pelas *Disputationes* de Suárez (Carvalho 1951), como também é inegável a presença textual de Fonseca em Suárez (Elorduy 1955). Além disso, Martins (1994 e 2019) continua a insistir nas consequências significativas derivadas dessa dupla metodologia e precedência histórica. Esta questão ainda aguarda uma atenção mais próxima e objetiva, mas, como já reconheceu o próprio Suárez (ver *Disputationes-Index Aristotelicus* I c. 7: 25, IV), a contribuição de Fonseca para a história da recepção da *Metafísica* de Aristóteles não se dá apenas pelo alto padrão da edição (*Textkritik*) que produziu (Pereira 1967: 339-40) mas também pela qualidade e precisão da tradução latina que fez. Além de todas as questões ainda em aberto relacionadas com o caráter “inacabado” do *Comentário à Metafísica* de Fonseca, Martins apresentou toda a sua estrutura, destacando a particular relevância das cento e noventa *quaestiones* (a maioria subdivididas em duas a cinco seções) distribuídas ao longo de todo o *Comentário* sem deixar de reconhecer algumas das falhas inevitavelmente associadas a tal método (Martins 1994: 15-34). No seu esforço para ler a doutrina do “ser” de Fonseca, Gryzenia (1995) apontou para o que ainda é uma questão em aberto na exegese geral sobre Fonseca, ou seja, as suas relações com as doutrinas de João Duns Escoto e com o nominalismo, apesar do seu tomismo sobre a substância (o que também é, por enquanto, ainda impossível de avaliar devidamente). Giacon (1946) estudou o pensamento teórico de Fonseca e sua relação com o direito, e Praça (1868) e Solana (1941) estão entre os primeiros historiadores da filosofia a dar atenção a Fonseca, infelizmente visto

por este como professor da Universidade de Coimbra. Na literatura filosófica portuguesa, talvez a mais ignorada entre os estudiosos estrangeiros, a Coxito & Soares (2001: 480-502) não escapou o método preferencial para interpretar a obra de Fonseca, ou seja, o estudo de temas singulares (ver também Alves 1998, sobre espaço e tempo imaginários). Martins (2009) prestou atenção à doutrina da causalidade de Fonseca e à sua influência sobre Manuel de Góis. Miguel Baptista Pereira (1967), sobre os temas “ser” e “pessoa”, seguido por Martins (1994), sobre os temas “lógica” e “ontologia”, ensaiaram ambos uma tradução mais sistemática do pensamento filosófico de Fonseca. Para outras tendências entre a produção académica mais recente sobre o pensamento metafísico de Fonseca e as suas implicações com outros diversos domínios, o leitor é convidado a consultar periodicamente a Bibliografia atualizada publicada por Conimbricenses.org. A influência do *Comentário sobre a Metafísica* de Fonseca nas universidades europeias jesuítas, católicas, luteranas e calvinistas ainda não foi pesquisada – por exemplo, o historiador Gass (1854: 186) escreveu que a *Metafísica* de Fonseca, assim como a de Zabarella, era geralmente citada com a de Suárez. O mesmo se aplica ao estudo da divulgação do comentário de Fonseca sobre a *Metafísica* pelas bibliotecas escolares do Novo Mundo. Petrus Bacher (Bakker) e Valentin Eisenhart, na Universidade de Dillingen, são dois dos nomes que atestam a presença da *Metafísica* de Fonseca na Alemanha, por exemplo (Leinsle 2006: 559, e 2016: 175).

### **Os Fundamentos e as Escusas**

O manuscrito que Granja (1980) encontrou na Biblioteca Geral da Universidade de Granada (Caja C-26 (11), fol. 9r-27r) é a tra-

dução espanhola do original de Fonseca, feito por outro jesuíta: *Fundamentos por los cuales parece que se deuen proibir las Comedias que oy se representan Ordenados en lengua Portuguesa por el Pe. Dr. Pedro de Fonseca de la Companhia de Jesus y traduzidos en castellano por otro saçerdote de la Companhia*. Este manuscrito também inclui as *Escusas que algunos dan para que no se prohiban las dichas comedias*. Ambos os textos devem ser datados entre 1596 e 1598. O editor aponta a “preocupação de Fonseca em salvar a moralidade pública” e interpreta ambos os textos como um “testemunho firme de que as peças teatrais não foram absolutamente negadas aos portugueses que viveram nos últimos anos do século XVI” (Granja 1980: 177). O primeiro texto, *Fundamentos*, apresenta quatro fundamentos para proibir as peças cômicas em Portugal, os três primeiros atribuídos à teologia; o terceiro acrescentando a lei à teologia, e o último atribuído à política. Os Santos Crisóstomo e Paulo são as únicas autoridades citadas, mas o representante do Rei Filipe, o Cardeal Arquiduque Príncipe Alberto, mais Martinho Lutero, o Rei João III, bem como as universidades de Paris e Coimbra, o Bispo de Coimbra e o Hospital de Todos os Santos de Lisboa são todos mencionados. Mulheres e vagabundos seriam os protagonistas das comédias de então, mas Fonseca prefere o costume mais antigo de representar “autos e farsas” com que nas festas tradicionais “homens locais e jovens honestos” brincavam “sem vestígios de escândalo e maldade”. Na seção mais longa das *Escusas*, Fonseca usa o método filosófico de responder a uma pergunta/desculpa e Aristóteles, assim como São Tomás, o Cardeal Caetano e Silvestre de Ferrara, além de Platão, São Cipriano, Alexandre de Hales e o Bispo de Ávila, Juan de las Cuevas, estão

entre os nomes referidos. O facto de Juan Velásquez de las Cuevas, que tinha sido confessor do Arquiduque e Vice-Rei de Portugal, Cardeal Alberto, ser explicitamente referido como “agora bispo de Ávila” permite-nos datar esta particular intervenção de Fonseca não antes de agosto 29 de março de 1596 e o mais tardar em 11 de março de 1598 (outra referência a uma data anterior: Fonseca relata que “há mais de treze anos” a política relativa à presença de mulheres públicas nos navios havia sido alterada pelo Adelantado, significando a responsabilidade civil e governador militar). Em suma, podemos dizer que, por razões morais, Fonseca mostra uma atitude conservadora em relação às representações teatrais, mas, ao mesmo tempo, dá provas de ser sensível em relação à sua cidade e ao seu país.

## BIBLIOGRAFIA

- Alves (1955), Manuel dos Santos. “Pedro da Fonseca e o ‘Cursus Collegii Conimbricensis’”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2: 479-489.
- Alves (1998), Vitorino de Sousa. *Ensaio de Filosofia das Ciências*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa.
- Ashworth (1968), E. Jennifer. “Petrus Fonseca and Material Implication”, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 9: 227-228; doi:10.1305/ndjfl/1093893458. <https://projecteuclid.org/euclid.ndjfl/1093893458>
- Ashworth (2011), E. Jennifer. “The Scope of Logic: Soto and Fonseca on Dialectic and Informal Arguments”, in *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, edited by Margaret Cameron and John Marenbon, Leiden-Boston: Brill, 127-145.
- Baldini (2004), Ugo. “The Teaching of Mathematics in the Jesuit Colleges of Portugal, from 1640 to Pombal”, in *The Practice of Mathematics in Portugal*, edited by Luis Saraiva, and Henrique Leitão, Coimbra: Universidade de Coimbra, 293-465.

- Brandão (1924), Mário. *O Colégio das Artes*, 1º vol., Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Brandão (1933), Mário. *O Colégio das Artes II: 1555-1580 (Livro I)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Camps (2013), Maria da Conceição. “O visível e a visão no manuscrito 2399 atribuído a Pedro da Fonseca: Nota de investigação sobre o capítulo VII do Livro II do comentário ao De anima de Aristóteles”, *Revista Filosófica de Coimbra* 22: 387-396.
- Carvalho (1951), Joaquim de. “Pedro da Fonseca precursor de Suárez na renovação da Metafísica” *Revista Filosófica* 2: 137-140.
- Carvalho (2001), José Vaz de. “Fonseca, Pedro da”, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, ed. Charles E. O’Neil, S.J., and Joaquín M<sup>a</sup> Domínguez, S.J., Madrid/Rome: Universidad Pontificia Comillas / Institutum Historicum Societatis Iesu, 2: 1478.
- Carvalho (2007), Mário Santiago de. “The Coimbra Jesuits’ Doctrine on Universals (1577-1606)”, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the ‘Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino’ (S.I.S.M.E.L.)* 18: 531-543.
- Carvalho (2010), Mário Santiago de. “Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia”, in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa: Ed. Sílabo, 7-157.
- Carvalho (2019a), Mário Santiago de. “De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo ‘conimbricense’”, in *Visto de Coimbra*, ed. Carlota Simões, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra [in the press].
- Carvalho (2019b), Mário Santiago de. “Reading Philosophy from a Dialectical Point of View: Pedro da Fonseca’s and Sebastião do Couto’s Philosophical Stance on Aristotle’s *Organon*”, in Cristiano Casalini, *Jesuit Logic and Late Ming China: Lectures on the Cursus Conimbricensis*, Boston: Institute of Jesuit Sources, 2019: 19-39.
- Carvalho (2020), Mário Santiago de. Philosophy at the Geopolitical Service of Mission: Coimbra Jesuits’s ‘Wirkungsgeographie’ (1542-1730)”, *Institute of Jesuit Studies: Research on Jesuits and the Society of Jesus* [in the press].
- Couto (1606), Sebastião do. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*. Conimbricae: S.Lopes.
- Coxito & Soares (2001), Amândio & Maria Luísa Couto. “Pedro da Fonseca”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, sob a direcção de Pedro

- Calafate, Vol. II: Renascimento e Contra-Reforma, Lisboa: Ed. Caminho, 455-502.
- Ceñal (1943), Ramón. “Pedro da Fonseca (1528-1599). Su Critica del Texto de la Metafísica de Aristóteles” *Revista de Filosofía* 2/4: 125-146.
- Dias (1928), J. d’Oliveira. “Um centenário. O P. Pedro da Fonseca ou Pero de Affonseca, da Companhia de Jesus (1528-1928)” *Brotéria* 7: 137-147.
- Dias (2000), João José Alves. “As obras de autores portugueses impressas em Alemanha durante o séc. XVI – o caso de Colónia”, in Helmut Spiemann (hrsg.), *Portugal, Indien und Deutschland/Portugal, Índia e Alemanha. Akten der V. Deutsch-Portugiesischen Arbeitsgespräche/Actas do Vº Encontro Luso-Alemão (Köln/Colónia 1998)*, Köln-Lisboa: Zentrum Portugiesischsprachige Welt. Universität zu Köln/Centro de Estudos de História da Universidade Nova de Lisboa, 367-393.
- Doyle (1998), John P. “Fonseca, Pedro da (1528-99)”, doi:10.4324/9780415249126-106-1. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Taylor and Francis, <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/fonseca-pedro-da-1528-99/v-1>.
- Early Portuguese Books 1498-1600 in the Library of His Majesty The King of Portugal*, Described by H.M. King Manuel in Three Volumes, Printed at the University Press Cambridge, London: Maggs Bros, 1935.
- Elorduy Maurica (1955), Eleutério. “Influjo de Fonseca en Suárez” *Revista Portuguesa de Filosofía* 11/2: 507-519.
- Epistolae (1900). *Epistolae mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, Tomus IV, Matriti.
- Felipe (1996), D. “Fonseca on Topics”, in I. Angelleli & M. Cerezo (Eds.), *Studies on the History of Logic*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 44-64.
- Fiolhais & Martins (2016), Carlos & Décio. “Reportório da ciência matemática em Portugal entre 1582 e 1623: André de Avelar em Coimbra e os Jesuítas da Aula da Esfera em Lisboa”, in José Eduardo Franco et al., ed. *Concílio de Trento: innovar en la tradición: historia, teología y proyección/Concílio de Trento: inovar na tradição: história, teologia, projeção*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 711-718.
- Fonseca (1577), Pedro da. *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi, Societatis Iesu: In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Continet hic Tomus Primus quatuor priorum librorum explicationem*, Romae: Franciscum Zanettum et Bartolomaeum Tosium Socios.
- Fonseca (1589), Pedro da. *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi, Societatis Iesu: In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros. Tomus II. Continet hic Tomus Quinti Libris Explicationem*, Romae: Jacobi Tornerii.

- Fonseca (1604), Pedro da. *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi, Societatis Iesu: In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros, Tomus III. Continet his Tomus VI. VII. VIII et IX. Lib. Explicationem*, Eborae: Emmanuelem de Lyra.
- Fonseca (1612), Pedro da. *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi, Societatis Iesu: In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Decimum, Undecimum et Duodecimum cum sequentium duorum interpretatione. Tomus IV*, Lugduni: Horatii Cardon.
- Franco (1714), António. *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio do Espírito Santo de Évora*, Lisboa: Deslandesiana.
- Franco (1719), António. *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio da Companhia de Jesus em Portugal*, Évora: Officina da Universidade.
- Franco (1726), António. *Synopsis annalium Societatis Iesu in Lusitania ab anno 1540 usque ad annum 1725*, Aubsburg/Graz: Philippi, Martini, J. Veith Haer.
- Gass (1854), Wilhelm. *Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*. Erster Bd.: Die Grundlegung und der Dogmatismus, Berlin: G. Reimer.
- Gatto (2018), Romano. “Jesuit Mathematics”, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. by I. G. Županov, Oxford: Oxford University Press, 637-669 [online edn, [Oxford Academic](#), 6 Nov. 2017].
- Giacon (1946), Carlo. *La Seconda Scolastica II – Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*, Milan: F. Bocca, 31-66.
- Gomes (1964), Joaquim Ferreira. “Introdução”, in *Pedro da Fonseca. Instituições Dialécticas/Institutionum Dialecticarum Libro Octo*. Introdução, estabelecimento do texto, tradução e notas por J. F. Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra, vol. I, XXI-LXVIII.
- Gomes (1965), Joaquim Ferreira. *Pedro da Fonseca. Isagoge Filosófica*. Introdução, edição do texto latino e tradução de J. F. Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Gomes (1966), Joaquim Ferreira. “Pedro da Fonseca, Sixteenth-Century Portuguese Philosopher”, *International Philosophical Quarterly* 6: 632-44.
- Gomes (1960), João Pereira. *Os professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Évora: Câmara Municipal.
- Gomes (2012), João Pereira. *Jesuitas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno. Obra selecta de Pe. João Pereira Gomes, S.J.*, org. de H Leitão & J. E. Franco, Lisboa.
- Granja (1980), Agustín de la. “Un documento inédito contra las comedias en el siglo XVI: Los ‘Fundamentos’, del P. Pedro de Fonseca”, *Homenaje a*

- Camoens. Estudios y Ensayos Hispano-Portugueses*, Granada: Universidad de Granada, 173-194.
- Grouchy (1549a), N. *Aristotelis De demonstratione sive de secunda parte libri duo, Nicolau Grouchio Rhotomagensi interprete*, Conimbricæ: Ioannem Barrerium & Ioannem Aluarez.
- Grouchy (1549b), N. *Aristotelis De reprehe[n]sionibus sophistarum liber unus, Nicolau Crouchio Rothomagensi interprete*, Conimbricæ: Ioannem Barrerium & Ioannem Aluarez.
- Gryźenia (1995), Kazimierz. *Arystotelizm i renesans: filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin: Redakcja Wydaw. Katolickiego Uniwer. Lubelskiego.
- Leinsle (2006), Ulrich D. *Dilinganae Disputationes. Der Lehrinhalt der gedruckten Disputationen an der Philosophischen Fakultät der Universitaät Dillingen 1555-1648*, Regensburg: Schnell und Steiner.
- Leinsle (2016), Ulrich D. "Species, entitates habituales, or intellectio? Ontological Commitments in Early Jesuit Cognitive Psychology", in D. Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*, Neunkirchen-Seelscheid: editiones scholasticae, 159-181.
- Litterae Quadrimestres*. Tomus V (1557-1558), Madrid: Administratio.
- Lohr (1988), Charles H. *Latin Aristotle Commentaries II : Renaissance Authors*, Florence : L.S. Olschki.
- Longobardi (1623), Nicolò. *Resposta Breve sobre as Controversias do Xánty, Tien Xín, Lín hoên e outros nomes e termos sinicos pêra se determinar quaes dellas podem ou não podem usarse nesta Cristandade*, in APF [= Arquivos da 'Propaganda Fidei'] Ms. SC Indie Orientali Cina, vol. 1: fol., 145r-168r.
- Lukács (1974), L. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. III: 1557-1572, Rome: IHSI.
- Machado (1752), Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana. Historica, Critica e Cronologica*, Tomo III, Lisboa: A. Isidoro da Fonseca.
- Madeira (2006), João. *Pedro da Fonseca's 'Isagoge Philosophica' and the Predicables from Boethius to the 'Lovanienses'*. PhD thesis, Katholieke Universiteit Leuven.
- Martins (1990), António Manuel. "Fonseca, Pedro da", in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa. Ed. Verbo, 656-665.
- Martins (1991), António Manuel. "A metafísica inacabada de Fonseca" *Revista Portuguesa de Filosofia* 47: 526-27.
- Martins (1994), António Manuel. *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Martins (1999), António Manuel. "Pedro da Fonseca e a recepção da 'Metafísica' de Aristóteles na segunda metade do séc. XVI", *Philosophica* 14: 165-178.
- Martins (2009), António Manuel. "A causalidade em Pedro da Fonseca", *Veritas* 54/3: 112-127.

- Martins (2019), António Manuel. “Pedro da Fonseca’s Unfinished Metaphysics: The First Systematic Jesuit Metaphysics before Suárez”, in Cristiano Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy in the Eve of Modernity*, Leiden-Boston: Brill, 327-346.
- Pereira (1967), Miguel Baptista. *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca I-O Método da Filosofia*, Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Praça (1868), J.J. Lopes. *História da Filosofia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da Filosofia*, Coimbra: Imprensa Literária.
- Rebalde (2015), João. *Liberdade Humana e perfeição divina na ‘Concordia’ de Luís de Molina*, Vila Nova de Famalicão.
- Risse (1964), Wilhelm. *Die Logik der Neuzeit Bd. 1 : 1500-1640*, Stuttgart : F. Frommann.
- Rodrigues (1931a), Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo 1 (A Fundação da Província Portuguesa), vol. 1: Orígens, Formação, Ministérios, Porto: Apostolado da Imprensa.
- Rodrigues (1931b), Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo 1 (A Fundação da Província Portuguesa), vol. 2: Tribulação, Colégios, Missões, Porto: Apostolado da Imprensa.
- Rodrigues (1938a), Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo 2 (Acção crescente da Província Portuguesa), vol. 1: Expansão, Vida Interna, Ministérios, Porto: Apostolado da Imprensa.
- Rodrigues (1938b), Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo 2 (Acção crescente da Província Portuguesa), vol. 2: Nas Letras, Na Côte, Além-Mar, Porto: Apostolado da Imprensa.
- Rosa (2013), Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. *História da Universidade Teológica de Évora (Séculos XVI a XVIII)*, Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa.
- Santos (1955a), Domingos Maurício Gomes dos. “O Curso Conimbricense. Expressão do Patriotismo Português”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2: 458-467.
- Santos (1955b), Domingos Maurício Gomes dos. “Francisco Titelmans O.F.M. e as origens do Curso Conimbricense”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2: 468-78.
- Scoraille (1913), Raoul de. *François Suarez de la Compagnie de Jésus d’après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, Tome II: Le Docteur Le Religieux, Paris: Lethielleux.
- Silva & Rebalde (2013), Paula Oliveira & João. “Doctrinal Divergences on the Nature of Human Composite in Two Commentaries on Aristotle’s De anima (Anonymous, Cod. 2399 BGUC and Francisco Suárez): New

- Material on the Jesuit School of Coimbra and the Cursus Conimbricensis”, in *Francisco Suárez (1548–1617) Jesuits and the Complexities of Modernity*. Edited by Robert Aleksander Maryks & Juan Antonio Senent de Frutos, Brill: Boston-Leiden, 378-410.
- Solana (1941), Marcial. *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*. Tomo III, Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- Sousa (1744), D. António Caetano de. *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*, Tomo IV, Lisboa: Sylviana.
- Stegmüller (1931), Friedrich. “Zur Literargeschichte der Philosophie und Theologie an der Universitäten Évora und Coimbra im XVI. Jahrhundert” *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft* 1. Reihe, Band 3: 385-438.
- Stegmüller (1959), Friedrich. *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad., Coimbra- Universidade de Coimbra.
- Tavares (1953), Severiano. “Pedro da Fonseca: Sua vida e obra” *Revista Portuguesa de Filosofia*, 9: 344-53.
- Tellez (1645), Balthazar. *Chronica da Companhia de Jesu, na Província de Portugal*. Primeira Parte, Lisboa: Paulo Craesbeek.
- Tellez (1647), Balthazar. *Chronica da Companhia de Jesu, na Província de Portugal*. Segunda Parte, Lisboa: Paulo Craesbeek.
- Uedelhofen (1916), Matthias. *Die Logik Petrus FONSECAS*. Bonn: P. Hanstein.

## UMA TENTATIVA DE CRONOLOGIA (1527-1658)

*Legenda: PF = Pedro da Fonseca; CC = Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra ou "Cursus Conimbricensis"; CA = Colégio das Artes de Coimbra; CJ = Colégio de Jesus de Coimbra; CMA = Commentariorum Petri Fonsecae (...) In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae;*

*(\*) = Carta reproduzida por Rodrigues 1938a: 585-89; (\*\*) = Obituário reproduzido por Rodrigues 1938a: 590-94; (\*\*\*) Documentos reproduzidos por Gomes 1964: XXII-XXIII, XXVI-XXVIII, XXX-XXXIV*

1527/1528	PF nascimento em Proença-a-Nova
1527/41	Juventude da PF em sua casa (rudimentos de latim)
1540 (jul., 26)	Francisco Xavier escreve a Inácio sobre o futuro CJ
1541/42	PF abandona a casa dos pais
1542 (jun., 13)	Os Jesuítas chegam a Coimbra para fundar CJ
1542/47	PF mora em casa de nobre
1547	PF inscreve-se na CA
1548 (mar., 17)	PF ingressa na Companhia de Jesus
1550/51	PF em Espanha e depois em Sanfins
1550 (nov., 15)	D. João III visita o CA, recebido com uma peça de teatro
1551/54	PF estuda em Évora (e depois em Lisboa?)
1551 (nov., 4)	Simão Rodrigues no CJ
1552 (jul., 9)	Miguel Torres "visita" o CJ
1552/53	A província portuguesa vive um período de tribulação
1552/54	PF ensina artes no CJ
1552/55	PF cursa teologia em CJ
1553 (jul., 7)	Jerome Nadal chega a Portugal
1553 (ago.)	Quatro professores jesuítas de Coimbra enviados a

	Évora para ensinar
1555	Segunda breve estadia de PF em Évora
1555 (out.)	O S.J. recebe a administração completa do CA
1555/56	Regressado a Coimbra PF lecciona no CA: 3.º curso
1556 (?)	<i>Examen pro scholasticis</i> de PF (***)
1556 (set., 9)	D. João III manda dar o grau de M.A. a PF
1556/57	PF lecciona no CA: 4º curso
1557/58	PF lecciona no CA: 1º curso
1557 (jun., 15)	PF prega sermão em Coimbra pela morte de D. João III
1557 (set., 9)	PF visita Tomar para fazer negócios para a SJ
1558/59	PF lecciona no CA: 2º curso
1558	A fama de ensino de PF é explicitamente elogiada em Roma
1559/60	PF lecciona no CA: 3º curso
1559	Publicação em Roma do <i>Index librorum prohibitorum</i>
1560 (fev., 9)	Miguel de Torres para Roma: alguns ditados estão prontos para impressão
1560/61 (mar.)	PF lecciona no CA: 4º curso
1561	Nadal instrui PF a compor CC
	Exames de PF (***)
	Doença PF; segunda estadia em Sanfins, breve estadia no Porto (***)
1562 (jan., 14)	PF escreve a Nadal anunciando seus planos para o CC (***)
	PF confessa estar a iniciar-se em teologia moral (***)
	PF informa a existência de curso de matemática CJ
1562 (nov., 25)	Gonçalves Vaz informa Nadal: PF está em Lisboa a escrever CC
1564	PF ensina teologia no CJ (entre maio e agosto)

1564 (out.)/67	PF ensina teologia especulativa em Évora
1564	PF ensina teologia no CJ (entre maio e agosto)
1566 (?)	PF ensina no CJ sobre a “ <i>scientia conditionata</i> ”
1566 (abr., 9)	PF escreve a Roma sobre a transferência da CA para a alta
	PF em Roma: Antonio Cordeses não aprecia os estudos
1567 (mar./abr.)	PF decano do CJ/CA (até 1569)
1567 (out., 29)	Francisco Bórgia pede a Leão Henriques que envie a Roma o CC de PF
1568 (nov., 17)	PF informa que as obras do CJ ainda não começaram
1569	Manuscrito de PF, “ <i>De utio usurae in mutuis</i> ”
1569 (mai., 1)	Carta de Gómez a Roma: o trabalho relacionado com o CC diminui
1569 (mai., 15)	PF está otimista com a construção dos novos prédios da SJ
1569 (nov., 1)	PF a Roma: terminada a querela com a Ordem de Cristo
1569 (dez., 16)	PF termina o cargo de reitor do CJ/CA
1569 (dez., 19)	PF descreve o estudo de teologia no CJ
1570 (mar.)	PF preside ao doutoramento Inácio de Martins e obtém o seu diploma
1570 (fev.)	PF dá aulas de Vésperas em Évora, em substituição de Luís de Molina
1570 (abr.)	PF abandona a Cadeira de Vésperas de Évora
1570 (set., 19)	Ordenado a rever CC, PF inicia os CMA (***)
	Luís da Câmara e Miguel Torres apoiam decisão de PF CMA
1570 (set., 19)	João de Lucena, secretário de PF
1571	PF em Vale de Rosal (Charneca da Caparica) compondo os CMA

- o provincial manda Luís Álvares ao Rosal para obter aconselhamento de PF
- 1572 (jan., 2) Manuel Álvares testemunha empenho no trabalho de PF nos CMA
- 1572 (ago., 25) D. Sebastião assina o Alvará relativo à publicação dos livros SJ
- 1572 (dez.) PF assiste em Évora à congregação provincial
- 1573 PF em Roma (até 1582)
- 1573 (fev., 15) Jorge Serrão diz a Roma que PF deve regressar para terminar o CC
- 1574 PF reafirma seu compromisso de voltar ao CC (ver 1589)
- 1575 (mar., 29) Manuel Rodrigues a Roma: PF está atrasado, glosas devem ser publicadas
- 1575 publicação da 2ª edição das *Instituições Dialéticas* de PF
- 1576 Manuel Rodrigues volta a insistir na publicação das glosas
- 1577 (ago., 23) PF assina Dedicatória nos CMA I
- 1577 Publicação em Roma dos CMA I
- 1579 a Congregação provincial pede permissão para publicar o CC
- Mercuriano responde positivamente ao pedido provincial CC
- 1580 Sebastião de Moraes traz de Roma as instruções CC
- 1581 Acquaviva dá autorização formal e definitiva CC
- PF designado para a comissão *Ratio Studiorum*
- 1582/89 Regressa a Portugal e dirige a Casa de S. Roque em Lisboa
- 1582 o Prior do Crato expulsa os Jesuítas de Angra, Açores
- 1582 (ago., 29) Nome de Molina é evocado para a autoria do CC

1582(?)/1583(?)	A <i>Physica</i> de Góis está terminada
1583 (mar., 6)	Molina: o CC é uma versão má do seu curso
1583	PF reforma Convento de Santa Marta, c/ D. Jorge de Almeida
1584 (abr., 21)	Molina para Roma: alguns criticam o meu mau latim (em relação ao CC)
1584	PF funda um orfanato para meninas, a expensas de Diogo L. Solis
1585 (fev., 22)	Carta de PF relativa à compra de Campolide (Lisboa)
1585 (abr., 28)	PF introduz em Lisboa um estilo particular de penitência PF, ao geral: a Inquisição é “matéria odiosa”
1585 (mai., 11)	PF escreve sobre o ex-S.J., Francisco Varea, agora OFM
1585 (jul., 29)	PF elogia o nível da sua Casa de São Roque (Lisboa)
1585 (ago., 14)	Morais relata: Góis está a terminar <i>De Generatione</i>
1586 (mai., 22)	PF insiste: o nível da sua Casa de São Roque é bom
1587	Rei Filipe designa PF bispo do Japão
1587 (fev., 16)	Jorge Serrão relata que PF deu Estatutos a Santa Marta
1587 (fev., 27)	PF escreve de Lisboa elogiando Inácio de Lima
1587 (fev., 28)	PF não aceita bispado no Japão
1587 (mai., 21)	PF escreve ao geral sobre o estado moral da província
1587 (mai., 23)	Carta de PF sobre a casa para o noviciado de Lisboa
1587 (jun., 17)	PF, novamente Inácio de Lima e a casa do noviciado de Lisboa
1587 (jun., 27)	PF envia para Acquaviva metade dos CMA II (***)
1587 (jul., 18)	PF envia a segunda parte dos CMA II (***)
1587 (out., 17)	PF recebe em Lisboa relíquias sagradas
1588	PF oferece a Proença-a-Nova uma relíquia
1588 (nov., 12)	PF é recebido pelo Rei em Madrid (El Escorial)

- 1588 (dez., 10) PF visita o Cardeal de Toledo (\*)
- 1589 Publicação dos CMA II em Roma;  
PF, incapaz de terminar o CC
- 1589/93 PF visitador de Portugal / desavenças com o  
provincial João Correia
- 1589 (mar., 23) PF em Madrid: SJ não pode aceitar que a universidade  
anexe o CA
- 1589 (maio) PF pede autorização para regressar de Madrid de carroça
- 1589 PF regressa de Madrid  
PF pergunta ao Cardeal Alberto:  
Luís de Morais não pode ser bispo  
PF insta Luís de Cerqueira a aceitar tornar-se bispo
- 1589 (dez., 30) João Correia sobre Molina: cria embaraços
- 1590 PF funda o Colégio Irlandês de Lisboa, com John Olingo
- 1590 (jul., 14) Molina novamente: PF é meu principal inimigo  
(ver 1582, 1584 e 1589)
- 1591 PF escreve ao rei Filipe sobre o “libelo infamatório”
- 1591 (out., 21) Assinatura definitiva de PF na *Isagoge*
- 1592 (jan., 4) PF envia Pedro Rodrigues para Luanda (Angola)
- 1592 (jan., 24) PF põe fim ao namoro de L. Carvalho e G. Coelho
- 1592 (jan., 25) Reservas de PF à obra e à personalidade de Góis
- 1592 PF continua a fazer negócios:  
convém vender S. Antão-o-Velho
- 1592 (abr., 18) PF escreve a Roma sobre sua missão enquanto visitador
- 1592 (mai., 16) Carta de PF relatando a decisão do Rei sobre o CA  
(ver 1589)  
PF: SJ pode abandonar definitivamente o CA,  
se necessário
- 1592 (jun., 13) PF reafirma, entrega do CA à universidade

- 1592 (jul., 11) PF em Lisboa: de novo, para deixar o CA
- 1592 (jul., 31) João Álvares insiste: PF deve redigir CC sobre Lógica e Metafísica  
João Álvares corrobora as reservas de PF em relação a Góis
- 1592 (ago., 8) PF em Campolide: suaviza a opinião em deixar o CA  
PF é informado de que SJ deveria participar da Inquisição
- 1592 PF designa Brás Viegas para leitura da Escritura na universidade de Évora
- 1592 (ago., 31) João Álvares: Góis lamenta não ter visto o seu nome no CC
- 1592 Sebastião do Couto, ajudante de PF
- 1593 (fev., 1) Estabelecimento da primeira “Mesa” do Colégio Irlandês de Lisboa
- 1593 (mar., 24) PF volta ao assunto, a anexação do CA
- 1593 (mai., 15) PF ainda envolvido com a briga CA/universidade/Rei
- 1593 Publicação do *De Caelo* (CC) de Góis em Lisboa  
Publicação da *Ethica* de Góis (CC), em Lisboa  
Publicação dos *Meteororum* (CC) de Góis, em Lisboa  
Publicação dos *Parua Naturalia* (CC) de Góis, em Lisboa
- 1593 (ago., 17) Provincial de Lyon, B. Castorius, edição francesa da *Physica* de Góis
- 1593 PF em Lisboa, eleito pela congregação provincial
- 1593 (set., 5) PF a Roma: é necessário um seminário para as missões (Índia, Brasil, Guiné)
- 1593 PF em Roma participando da congregação geral
- 1594 (ago., 31) Francisco de Gouveia a Roma: quem pode escrever a *Metafísica*?

- 1594 (dez.) CMA III concluído (?); PF c/ Pedro Luís,  
a escrever sobre *Metafísica*
- 1596 (fev.) Nicolau Godinho ajuda PF com os CMA III
- 1596 (ago., 7) Baltasar Barreira: PF lamenta recusa de Suárez em vir  
para Coimbra
- 1596 (dez.) PF congratula-se com o estado da publicação do CC
- 1597 CMA IV quase finalizado, diz PF em CMA III  
(Dedicatória)
- 1597 Publicação do *De Generatione* (CC) de Góis, em Coimbra
- 1598 (mar.) Publicação do *De Anima* (CC) de Góis, em Coimbra
- 1598 (out., 22) PF adoece (depois de ter permanecido em Évora c/ CMA
- 1599 (nov., 4) PF morre em Lisboa, às 5 horas da manhã,  
com 73 anos (\*\*)
- 1602 CMA III publicada postumamente em Évora
- 1602 (nov., 8) Provincial João Correia para Roma:  
CMA III é de alto valor  
Couto inicia a revisão do *Physica* CC de Góis
- 1604 Publicação da *Lógica Furtiva*
- 1606 Fernão Rebelo em Roma:  
S. Couto pode escrever *Metafísica* para CC
- 1606 Publicação da *Dialética* por Couto CC
- 1607 Primeira edição estrangeira (Lyon) da  
*Dialectica* de Couto
- 1612 CMA IV publicado postumamente em Lyon

# INTRODUÇÃO

JOAQUIM FERREIRA GOMES

(Universidade de Coimbra  
e Instituto e Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra)



No âmbito do programa elaborado pelo Diretor do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, para a publicação das *Opera Omnia* de Pedro da Fonseca (1528-1599)<sup>1</sup>, e após a recente publicação das *Instituições Dialécticas*, sai agora, igualmente em edição bilingue, a *Isagoge Filosófica* do mesmo Autor.

Historicamente, a *Isagoge Filosófica* de Pedro da Fonseca não se entende desligada da *Isagoge* de Porfírio (232-304). Na vasta obra do célebre discípulo de Plotino, destaca-se, pela enorme projeção e influência de que gozou, a Εἰσαγωγή οὐ, como se lê em alguns códices mais recentes, αἱ πέντε φωναι (*Quinque voces*) e ainda περὶ πέντε φωνῶν (*Tractatus de quinque vocibus*). A *Isagoge* é uma «introdução» às *Categorias* de Aristóteles. Trata das *quinque voces* *gênero* (γένος), *espécie* (εἶδος), *diferença* (διαφορά), *próprio* (ἴδιον) e *acidente* (συμβεβηκός) que desempenham papel fundamental na doutrina aristotélica, mas sobre as quais as obras do Perípatos apenas fornecem breves e dispersas indicações. Inspirando-se sobretudo em algumas passagens dos *Tópicos*, Porfírio deu dessas noções uma exposição muito acessível e de grande utilidade para a iniciação ao estudo do *Organon*.

Para o historiador das ideias, a *Isagoge* tem relevante interesse, pois, logo no início, levanta incidentalmente a célebre discussão,

---

<sup>1</sup> Sobre a vida e obra de Pedro da Fonseca, vide Joaquim Ferreira Gomes, *Introdução às Instituições Dialécticas*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 1964; e *No quarto centenário das Instituições Dialécticas de Pedro da Fonseca*, em «Revista Portuguesa de Filosofia», tomo XX, fasc. 3 (Braga, Julho-Setembro de 1964), p. 273-292.

mais tarde conhecida por problema dos universais, que animou toda a especulação medieval e ainda hoje se encontra no ponto de partida dos mais variados sistemas filosóficos. Eis como o dialético de Tiro o formula: «Mox de generibus ac speciebus illud quidem sive subsistent sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo, altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis»<sup>2</sup>. Como a sua intenção era escrever apenas uma sùmula elementar de Lógica para uso de principiantes, Porfírio não resolveu o problema, deixando tal cuidado aos filósofos posteriores, que dele fizeram o eixo de muitas das suas reflexões. O livrinho de Porfírio estava destinado a uma enorme projeção. Ainda hoje existem uns setenta códices da *Isagoge* que, embora com pequenas variantes, derivam todos de um mesmo arquétipo, um pouco posterior a Boécio<sup>3</sup>. Foram feitos vários comentários gregos<sup>4</sup>, três dos quais foram recentemente editados pela Academia de Berlim<sup>5</sup>. Além disso, há excertos da *Isagoge* em todos os compêndios de Lógica que lhe são posteriores, como, por exemplo, na *Dialéctica* de S. João Damasceno - πηγῆ γνώσεως (Fonte de conhecimento)<sup>6</sup>. Apareceram várias traduções em siríaco, árabe, arménio e, pelo menos uma, em hebreu<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> *Porphyrü Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio translata*, em Adolfo Busse, *Porphyrü Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, em «Commentaria in Aristotelem Graeca», edita consilio et auctoritate Academia Litterarum Regiae Borussicae, Berlim, 1887, p. 25.

<sup>3</sup> Cfr. A. Busse, Ob. cit., p. VI-XXXIV.

<sup>4</sup> Cfr. A. Busse, Ob. cit., p. XXXIV-L.

<sup>5</sup> Cfr. J. Tricor, *Bibliographie* da tradução francesa da *Isagoge*, J. Vrin, Paris, 1947, p. 9.

<sup>6</sup> Cfr. A. Busse, Ob. cit., p. XLV-L.

<sup>7</sup> Cfr. A. Busse, Ob. cit., p. XXXI.

Logo no séc. IV, o opúsculo de Porfírio foi traduzido para latim pelo retórico Mário Vitorino, tradução que se perdeu, restando, porém, com base nela, um comentário da autoria de Boécio<sup>8</sup>. Nesse comentário, encontra-se a primeira árvore porfiriana<sup>9</sup>, depois tão utilizada pelos professores de lógica formal para mais adequada explicação e compreensão dos cinco «predicáveis»<sup>10</sup>. Talvez descontente com esta tradução que, ao que parece, seria bastante livre, Boécio elaborou outra, sobre a qual redigiu novo comentário, em cinco livros<sup>11</sup>.

Foi incontestavelmente graças a Boécio, ao enorme prestígio e influência de que gozaram os suas obras durante toda a Idade Média, que, como iniciação ao estudo do *Organon* do Estagirita, a *Isagoge* de Porfírio foi comentada em todas as escolas do mundo ocidental<sup>12</sup>. Rabão Mauro, Heiric d'Auxerre, Gerbert d'Aurillac, Thierry de Chartres, Abelardo, Averróis, e tantos outros que enchem a História da Lógica no Ocidente, serviram-se da obra de Porfírio<sup>13</sup>.

---

8 Boethius, *In Porphyrium Dialogi a Victorino translati*, P. L., vol. LXIV, col. 9-70.

9 *Ibid.*, col. 41-42.

10 Um exemplo de árvore porfiriana pode ver-se no «Apêndice» à recente edição das *Instituições Dialécticas*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 1964, p. 792-793.

11 Boethius, *Commentaria in Porphyrium a se translata*, P. L., vol. LXIV, col. 71-158. Também aqui aparece uma árvore porfiriana (col. 103), levemente diferente da referida na nota anterior.

12 Ao que parece, no Oriente, a influência de Porfírio foi ainda maior. A. Busse colocou, no início da obra atrás citada, esta frase: «Atque Isagoge, quamvis sperni soleat a nostratibus philosophis, tanta auctoritate per saecula amplius decem apud viros doctos floruit et in oriente quidem etiam nunc floret, ut inter scripta omnium notissima atque vulgatissima referenda esse videatur» (p. v). Em nota, cita ZENKER que esclarece: «inter omnes autem illos graecos interpretes summa in oriente auctoritas erat Porphyrii, cuius Isagoge etiam hodie in oriente unicum logices compendium est, quo in schola utuntur» (Senker, *Aristotelis categoriae graecae cum versione arabica Isaaci Honeini filii*, Lipsiae, 1846, p. 13).

13 Sobre os comentários latinos à *Isagoge* e sobre os compêndios de Lógica que dela se servem, ver Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I, Leipzig, 1855, p. 660-720 e vol. II, p. 1-303.

Como as escolas monásticas e catedrais, as Universidades medievais tomaram o livrinho de Porfírio como compêndio obrigatório para os alunos de Artes<sup>14</sup>, logo no começo do primeiro ano de Lógica, o mesmo acontecendo na Renascença e até ao séc. XVIII<sup>15</sup>.

No período da Renascença, em que, ao lado de críticas impiedosas ao pensamento aristotélico, se assiste também, designadamente na Península Ibérica e na Itália, a um esforço de regresso à genuína fonte da doutrina do Perípato, de cuja obra surgem novas edições,

---

14 Que a *Isagoge* de Porfírio foi lida, desde longa data, nas Escolas de Paris, prova-o um documento de 19 de Março de 1255: «Noverint universi, quod nos omnes et singuli magistri artium de communi assensu nostro nullo contradicente propter novam et inestimabile periculum, quod in facultate nostra imminebat, magistris aliquibus lectiones suas terminare festinantibus, antequam librorum quantitas et difficultas requireret, propter quod et magistri legendo, et scholares in audiendo, minus proficiebant, super ruina nostre facultatis anxiantes, et statui nostro precavere volentes, pro communi utilitate et studii nostri reparatione ad honorem Dei et universalis ecclesiae statuimus et ordinavimus, quod omnes et singuli magistri nostre facultatis imposterum libros, quos in festo beati Remigii inceperint, temporibus inferius annotatis absolvere, non ante, teneantur.

*Veterem logicam, videlicet librum Porfirii, predicamentorum, periarmenias, divisionum et thopicorum* Boecii, excepto quarto, in festo Annunciationis beate Virginis vel ultima die legibili precedente...» (Cfr. H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, p. 277-278).

Para nos certificarmos de que a *Isagoge* de Porfírio foi lida e comentada nas Universidades, desde a Idade Média até depois da Renascença, basta folhear os Estatutos de algumas delas.

15 No Regimento que, em 1552, D. João III deu ao Real Colégio das Artes de Coimbra estabelece-se: «*Os livros que se hão de ler o primeiro anno*. Na primeira terça do primeiro anno, cada um dos dictos lentes lerá algumas introduções, a saber: *Terminos*, e alguma *Dialectica pequena*, e todo «*Porphyrio*». (Transcrito por António José Teixeira, *Documentos para a história dos jesuítas em Portugal*, Coimbra, 1899, p. 99). Os *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1559, no capítulo *Das cadeiras e leituras d'Artes*, ordenam: «... no primeiro anno na primeira terça delle, que hé de quatro meses, será o regente obrigado a ler hos terminos e a *Dialectica* de Trapesuntio ou outra que parecer mais proveitosa, e mais os *Predicaveis* de Porphyrio» (ed. de Serafim Leite, Coimbra, 1963, p. 315-316). Normas idênticas se leem nos outros Estatutos da Universidade de Coimbra, desde os Filipinos, de 1591 (Livro III, Título LVIII, p. 119v.), até aos de D. João IV (p. 253), promulgados já em fins do séc. XVII.

O mesmo se ordena nos vários *Estatutos* da Universidade de Évora, do séc. XVI. (Cfr. João Pereira Gomes, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Évora, 1960, p. 24 e 26). Por sua vez, o *Ratio Studiorum* (1599), código pedagógico dos jesuítas, estabelecia: «Nos prolegómenos da lógica discuta somente se é ciência, qual o seu objeto, e alguns pontos sobre os géneros e as espécies; a discussão completa sobre as ideias universais remeta-a para a metafísica, contentando-se aqui de noções elementares» (Trad. de Leonel França, sob o título *O método pedagógico dos jesuítas*, Rio de Janeiro, 1951, p. 160).

algumas delas em tradução direta do grego, apareceram novas traduções da *Isagoge* de Porfírio, entre as quais se destaca a de Argiropulo. E tornou-se então hábito dos editores e comentadores de Aristóteles colocarem o livrinho de Porfírio no início do *Corpus Aristotelicum*, como se verifica nas *Aristotelis Stagiritae Opera*, onde vem publicada a referida tradução de Argiropulo<sup>16</sup>. Entre nós, este modo de proceder é confirmado, não só por numerosos manuscritos de Lógica que fazem parte do espólio das nossas Bibliotecas<sup>17</sup>, mas também por várias obras impressas, das quais destacamos apenas a *Logica Aristotelica ab eruditissimis hominibus conversa*, publicada em Coimbra, em 1549, por Melchior Beleago<sup>18</sup>, e os *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, publicados em Coimbra, em 1606, e depois várias vezes reeditados<sup>19</sup>. Com efeito, os *Comentários* «in Universam Dialecticam Aristotelis» não começam propriamente na *Dialéctica* do Estagirita, mas com a *Isagoge* de Porfírio<sup>20</sup>, cujo texto e respectivo comentário ocupam 170 páginas.

Não é, por isso, de admirar que Pedro da Fonseca, justamente cognominado o «Aristóteles Português» em razão sobretudo dos

---

16 *Aristotelis Stagiritae Opera*. Post omnes quae in hunc usque diem prodierunt editiones, summo studio emaculata, et ad Graecum exemplar diligenter recognita. Lugduni, Apud Joannem Frellonium, MDLXI.

17 Cfr. Mariana Amélia Machado Santos, *Manuscritos de Filosofia do Século XVI existentes em Lisboa*, Coimbra, 1951, p. 17, 34, 56, 127, 180, 203, 204, 258, 284, 313; Friedrich Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora*, Coimbra, 1959, p. 46, 87, 104, 105, 107, 182, 188, 210, 229, 256, 262, 278, 285; e João Pereira Gomes, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Évora, 1960, p. 94, 134, 141, 144, 151, 251, 255, 295, 300, 302, etc., etc.

18 Cfr. António José Teixeira, ob. cit., p. 650.

19 Cfr. A. de Pinho Dias, *A Isagoge de Porfírio e a Lógica Conimbricense*, em «Revista Portuguesa de Filosofia», tomo XX (Braga, 1964), p. 108-130.

20 O mesmo se verifica na Lógica «Furtiva», publicada em 1604 simultaneamente em Veneza, Hamburgo, Colónia e Frankfurt, sob o título *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in Aristotelis Logicam*.

seus magistrais e argutos *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, se tivesse debruçado também atentamente sobre a *Isagoge* de Porfírio. E, em vez de limitar-se a comentá-la, escreveu um livro novo. Assim nasceu a *Isagoge Philosophica*, publicada pela primeira vez em Lisboa, em 1591, e, até 1623, reeditada 18 vezes<sup>21</sup>. Visto que a edição *princeps* foi a única publicada em Portugal, é o seu texto que agora publicamos, acompanhado da tradução portuguesa.

A *Isagoge* de Porfírio, além de um breve Prólogo, consta de duas partes bem distintas: na primeira, de modo conciso e elementar, define e explica cada uma das «quinque voces» ou predicáveis; na segunda, compara os predicáveis entre si, analisando o que há de comum entre eles e aquilo em que divergem. A *Isagoge Filosófica* de Pedro da Fonseca, embora nitidamente decalcada no opúsculo de Porfírio<sup>22</sup>, apresenta uma estrutura um pouco diferente. Depois de um Prefácio e de um Proémio, em que apresenta o motivo que o levou a escrever a obra, seguem-se seis capítulos em que,

---

21 Cfr. J. Ferreira Gomes, *Introdução às «Instituições Dialécticas»*, Coimbra, 1964, p. LX-LXII.

22 Seria interessante, sem dúvida, saber qual o texto através do qual Fonseca conheceu a obrinha de Porfírio. O original grego? Nada repugna que assim fosse, pois, pouco antes, servira-se de um texto grego nos célebres *Comentários à Metafísica*. A tradução de Boécio? Também nada se opõe a esta hipótese. A citada tradução de Argiropulo? A favor desta hipótese, temos o facto de esta tradução ter sido geralmente bem aceite nos meios aristotélicos da Renascença e o facto de existir um exemplar no Colégio das Artes. Com efeito, o exemplar de que nos servimos, e que atualmente se encontra na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, ostenta no frontispício, escrito à mão: «Da Livraria do Coll.º Real». Se a presente obra de Fonseca fosse uma mera tradução ou até um comentário ao livrinho de Porfírio, talvez não fosse muito difícil resolver este problema. Tratando-se, porém, de uma obra que, embora estudando os mesmos temas, tinha por objetivo banir das escolas o livro do filósofo neoplatónico, é difícil encontrar um critério que nos conduza a bom termo. Confrontámos meticolosamente o livrinho de Fonseca com a tradução de Boécio e com a de Argiropulo. Não chegámos a qualquer conclusão que se impusesse. Talvez o estudo, necessariamente moroso, dos inúmeros manuscritos existentes em bibliotecas portuguesas, e atrás referidos, com comentários à *Isagoge* porfiriana, possa levar o estudioso a uma conclusão ao menos provável,

tomando, «quanto possível, de Aristóteles, todos os elementos»<sup>23</sup>, e aproveitando toda a especulação teológica e filosófica medieval, se espria em considerações sobre o conceito de universal e suas várias aceções, o conceito de particular, a abstração dos universais a partir dos singulares, as relações entre os universais e os particulares, e a dupla unidade das coisas universais. Esta parte não se encontra em Porfírio.

Vêm depois cinco capítulos sobre cada um dos cinco predicáveis. Fonseca não se limita a reproduzir Porfírio, mas a influência deste é nítida, o que o próprio Fonseca confessa<sup>24</sup>. Aliás, essa influência é já manifesta no Livro II das *Instituições Dialécticas*, onde essas questões são tratadas já, embora mais sumariamente.

O último capítulo — que é talvez a única parte da obra com certa originalidade — não se encontra em Porfírio, o que constituiu até um dos motivos que levou Fonseca a escrever a sua *Isagoge*<sup>25</sup>. Trata de algumas espécies de universais desconhecidas dos filósofos pagãos, e que são relativas à natureza teândrica de Cristo.

Pedro da Fonseca omite conscientemente as questões que Porfírio trata na segunda parte do seu opúsculo, por as considerar «inúteis ou supérfluas»<sup>26</sup>. Note-se que também a *Dialéctica* «conimbricense», atrás referida, apenas comenta o Prólogo e a primeira parte da *Isagoge* de Porfírio, quase se limitando a transcrever o texto da segunda parte.

---

<sup>23</sup> Vide infra, p. 17.

<sup>24</sup> Vide infra, p. 19.

<sup>25</sup> Vide infra, p. 7.

<sup>26</sup> Vide infra, p. 19.

Um dos objetivos do filósofo jesuíta português, ao escrever a *Isagoge Filosófica*, foi procurar que «fosse banido, das escolas de filosofia cristã, o livro do pérfido desertor da fé cristã»<sup>27</sup>. Embora o não tenha conseguido senão parcialmente<sup>28</sup>, certo é que, ainda hoje, os estudiosos da filosofia encontrarão no livrinho do «Aristóteles Português» matéria de reflexão sobre alguns dos temas da Filosofia perene<sup>29</sup>.

Restam-nos palavras de reconhecimento ao Doutor Arnaldo de Miranda Barbosa, Diretor do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e do Centro de Estudos de Filosofia e História da Cultura, anexo à mesma Faculdade, pela confiança que em nós depositou, confiando-nos a realização desta tarefa, ao Doutor José Sebastião da Silva Dias, pelo interesse com que acompanhou o nosso trabalho, e ao Dr. Manuel Augusto Esteves de Aguiar, a quem recorreremos frequentes vezes para esclarecimento de alguns passos mais difíceis.

---

27 Vide *infra*, p. 9. Teria Porfírio, alguma vez, sido cristão, como claramente o afirma este texto de Pedro da Fonseca? Os historiadores eclesiásticos Sócrates e Aristócrates dizem que sim. É possível que apenas tenha sido catecúmeno. O que é incontroverso é que atacou o cristianismo. Basta lembrar o seu κατά Χριστιανων (*Tratado contra os cristãos*), de que Eusébio de Cesareia nos deixou alguns fragmentos. Não é, por isso, de estranhar que tenha sido «gravemente censurado e condenado pelos Padres» (Vide *infra*, p. 19). São conhecidas, com efeito, as apologias também contra ele redigidas por Metódio de Olimpo, Eusébio de Cesareia, Apolinário de Laodiceia, Macário de Magnésia e por S. Jerónimo que, aliás, fez os seus primeiros estudos de filosofia pela *Isagoge*. Santo Agostinho, embora vendo nele «christianorum accerrimus inimicus», apelida-o de «philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum». (*De Civ. Dei*, XIX, 22). (Cfr. *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, t. XII, Paris, 1935, art. *Porphyre*, col. 2555-2590).

28 Além das dezoito edições, atrás referidas, já no séc. XVI Nicolau Godinho a leu e comentou, como introdução à Lógica aristotélica. O manuscrito dessas lições encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa; F. G. 4927. (Cfr. M. A. Machado Santos, *ob. cit.*, p. 107; F. Stegmuller, *ob. cit.*, p. 56; e J. Pereira Gomes, *ob. cit.*, p. 159).

29 Cfr. Joaquim Ferreira Gomes, *Pedro da Fonseca e a «Isagoge» de Porfírio*, em «Brotéria», vol. LXXXI, n.º 3 (Lisboa, Setembro de 1965), pp. 180-186.

Preparada esta edição no Centro de Estudos de Filosofia e História da Cultura, ao Instituto de Alta Cultura, de que depende o referido Centro, se ficaram devendo os subsídios para a sua publicação.

Finalmente, seja-me permitido dirigir ainda, aos empregados da Imprensa de Coimbra, Lda., pela sua costumada dedicação a trabalhos desta natureza, uma palavra de louvor.

Coimbra, Outubro de 1965.  
Joaquim FERREIRA GOMES

# ISAGOGE PHILOSOPHICA

PETRO FONSECA LUSITANO

# ISAGOGE FILOSÓFICA

PEDRO DA FONSECA

## AVTHOR PHILOSOPHIAE STVDIOSIS

Scriptis ante multa secula Porphyrius Phaenix ad Chrysaorium Romanum eam Isagogen de quinque universalium generibus, quae ante librum Categoriarum Aristotelis explicari solet. Verum ex eo tempore, quo Sacra Theologia via, et ratione tradi caepit, tanta rebus Philosophicis ex assidua Theologorum de rebus maximis, et difficillimis disputatione accessio facta est cognitionis, et scientiae; ut iam diu plane constet, multa illum ea de re latuisse; non pauca etiam ab eo minus perspecta fuisse, quae nostris temporibus iam inde ab ipso Categoriarum vestibulo Philosophiae alumnos necesse est praelibare. Mitto complura eius libelli supervacanea esse, aut parum cohaerentia, quaeque lectoribus frustra negotium exhibeant. Qua de causa optarunt nostri, ut alia Isagoge a me conficeretur, et plenior ad doctrinam, et ad veritatem certior, et ad generalem scientiarum usum commodior: unde etiam illud effectum iri sperabant, ut a Christianae Philosophiae scholis perfidi desertoris Christianae fidei liber exploderetur.

## O AUTOR AOS ESTUDIOSOS DA FILOSOFIA

Há muitos séculos, escreveu o fenício Porfírio para o romano Crisaório aquela Isagoge acerca dos cinco géneros de universais, que é costume explicar antes do livro das Categorias de Aristóteles. Ora, desde o tempo em que a Sagrada Teologia começou a ser ensinada pelo método racional, tão vastos horizontes de conhecimento e ciência advieram à problemática filosófica, suscitados pela assídua discussão dos teólogos sobre temas do mais alto nível e da mais árdua dificuldade, que, já há muito, se tornou evidente haverem-lhe [a Porfírio] sido desconhecidos, neste problema, muitos aspetos e, de igual modo, haverem sido por ele menos bem apreendidos não poucos que, hoje em dia, urge apresentar aos estudantes de filosofia, já desde o vestibulo das Categorias. Já me não refiro a numerosos temas do seu livrinho que são supérfluos ou pouco coerentes e que, sem qualquer vantagem, oferecem dificuldade aos leitores. Por tal motivo, os nossos [irmãos Jesuítas] manifestaram o desejo de que eu compusesse uma nova Isagoge, a qual fosse, não só mais substanciosa quanto à doutrina e mais exata no que respeita à verdade, mas também mais adaptada ao uso geral das ciências; de onde esperavam resultasse também como efeito fosse banido das escolas e filosofia cristã o livro do pérfido desertor da fé cristã.

Usque adeo enim exosum erat Porphyrii nomen, cum Arius Christi Ecclesiam petulantius invaderet, ut quo eius sectatoribus maius odium constaretur, iusserit Magnus Constantinus in ea epistola, quam ad Episcopos et populum scripsit, Arianos vocari Porphyrianos: qua in epistola eum, et scelestum, et impium, et capitalem pietatis hostem appellat. His ego rationibus adductus nec potui, nec vero debui, aliorum votis non obtemperare, in re Praesertim, quae nullo labore ex iis, quae in commentariis primae Philosophiae scripseram, depromi posset. Sic autem, hoc est non iam praeludii more, sed verae institutionis forma hanc Isagogen ex humanae ac divinae Philosophiae observatione composui, ut facile queat utriusque amatores ad gravio-rem doctrinam serio tractandam, colendamque introducere. Quamquam vero extremus huius libelli tractatus profundior videri Possit, quam ut tyronibus Philosophiae explicari debeat; Proindeque non iniuria Possit a praeceptoribus omitti: additus tamen est, tum ne qua desit universalim species, ubi de toto eorum genere agitur: tum quod hac tempestate fere ab enarratoribus Porphyrianae Isagoges ea de re disseritur, aequumque est, ut qua ratione de re gravissima loquendum sit praescribatur: tum denique quia etsi accurata eius explicatio sit difficilis, a nobis tamen hoc loco rudis tantum, et familiaris quaedam cognitio traditur, quam quivis facile capessat.

Efetivamente, o nome de Porfírio era a tal ponto abominado que, quando Ario atacou insolentemente a Igreja de Cristo, Constantino Magno, na carta que dirigiu aos bispos e ao povo, ordenou que os arianos fossem denominados porfirianos, para que maior repulsa se manifestasse pelos seus sequazes. Nessa carta, chamava-lhe sacrílego, ímpio e inimigo capital da piedade.

Movido por estas razões, eu não podia nem devia deixar de atender aos votos que me foram formulados, sobretudo numa matéria que, sem trabalho algum, poderia extrair-se daquilo que escrevera nos Comentários à Metafísica. E assim, não já à maneira de introdução, mas em forma de verdadeiro tratado, compus esta Isagoge, a partir da observação da filosofia humana e da divina, para que facilmente possa introduzir os cultores de uma e de outra no sério estudo e cultivo de uma doutrina mais bem fundamentada.

Embora, na verdade, o último tratado do presente opúsculo possa parecer demasiado profundo para ser explicado aos principiantes da filosofia e, portanto, possa legitimamente ser omitido pelos professores, é, todavia, acrescentado, não só para que não fique omitida espécie alguma de universais, numa exposição que versa todo o género deles, mas também porque, atualmente, a questão é melhor ou pior abordada pelos comentadores da Isagoge porfiriana, conveniente sendo assim que se estabeleça de que modo se deve dissertar sobre assunto tão importante; e ainda, finalmente, porque, embora seja difícil uma explicação cabal do assunto, apresentámos, contudo, neste opúsculo, apenas uma visão simples e familiar, facilmente acessível a todos.

Quare cum hominis impii, et aperti Christi hostis nec completum, neque accuratum opusculum in Christianae Philosophiae Academiis locum invenerit: non est cur vereatur hoc nostrum plenioris doctrinae studio confectum, ne piis studiosorum caetibus excludatur; bonorum potissimum, et veritatis amatorum approbatione, Pairocinioque munitum.

Olyssipone. XII. Kal. Novembris. Anno Domini 1591.

E dado que o opúsculo incompleto e deficiente de um homem ímpio e inimigo declarado de Cristo encontrou acolhimento nas escolas de filosofia cristã, não é de recear que o nosso, elaborado com o estudo de uma doutrina mais completa, seja excluído das pias assembleias dos estudiosos, sobretudo encontrando-se munido com a aprovação e o patrocínio de homens de bem e amantes da verdade.

Lisboa, 21 de Outubro do Ano do Senhor de 1591.

## PROOEMIUM

Communis Philosophorum sententia est, artes omnes, et scientias de rebus universalibus disserere, nec de singularibus singulatim, nisi exempli aut inductionis causa agere. Quaquam ab hac sententia exempta est divina natura, quae etsi maxime singularis est, de ea tamen et divina, et humana Philosophia disputant, quod singularitate ipsa sua rerum omnium perfectiones perfectissime in se contineat. Cum igitur Dialectica sit omnium scientiarum ordine doctrinae prima; eaque una omnibus rite Philosophantibus facem praeferat; ad eam pertineat necesse est, ut quam primum doceat quidnam sit universale, quotque sint species, formaeve universalium. Quocirca exacto primarum institutionum praeludio, quo totius Dialecticae lineamenta rudi, ut aiunt, Minerva describuntur; opus Sane est, ut serio iam exerceri cupientibus, post accuratiorem quandam artis Dialecticae constitutionem, quae utiliter a praeceptoribus hoc loco ante omnia praemitti solet, mox tradatur expressior aliqua, et ipsius universalis, et vulgatarum eius specierum, Generis, Speciei, Differentiae, Proprii, et Accidentis cognitio: quod nos hac Philosophica Isagoge in gratiam studiosorum Philosophiae facere conabimur.

## PROÉMIO

É opinião comum dos filósofos que todas as artes e ciências discorrem acerca de coisas universais e não tratam de coisas particulares separadamente, a não ser a título de exemplo ou de indução. Embora seja excluída do âmbito desta opinião a natureza divina que, apesar de absolutamente singular, é, todavia, objeto da filosofia divina e da humana, porque, pela sua própria singularidade, contém em si perfeitissimamente as perfeições de todas as coisas. Ora, uma vez que a Dialética é, na ordem da doutrina, a primeira de todas as ciências e é a única que ilumina rigorosamente todos os que filosofam, a ela necessariamente pertencerá ensinar, o mais cedo possível, o que é o universal e quantas são as espécies ou formas de universais. Portanto, concluído o estudo prévio das primeiras noções, em que se desenvolvem os traços gerais de toda a Dialética de modo rudimentar; depois de uma certa estruturação mais apurada da arte da Dialética que, nesta altura, costuma ser utilmente ministrada pelos professores, antes de qualquer outra matéria, é necessário que, sem demora, se dê, aos que pretendem exercitar-se a sério, algum conhecimento mais conciso do próprio universal e das suas conhecidas formas: género, espécie, diferença, próprio e acidente. Eis a tarefa que, em proveito dos estudiosos da filosofia, nos esforçaremos por levar a cabo na presente *Isagoge Filosófica*.

Illud etiam causae accedit, quod Aristoteles, quem in hac arte ducem omnes sequuntur, a libro *Categoriarum* orsus est totius artis explicationem; quo in libro res omnes universales ad decem quaedam suprema genera, quae in varias admodum species, per alias atque alias differentias dividuntur, revocare instituit: eorumque omnium quaedam propria se tradere, quaedam communia accidentia profiteretur; cum tamen vel quid universale sit, ullave eius species, vel quam vim eorum quodque habeat, in eo tractatu minime declaret.

Denique cum eorum cognitio necessaria quoque sit ad cognoscenda genera omnia modorum disserendi, qui in dividendi, definiendi, demonstrandi, et ex probabilibus suadendi ratione positi sunt; nullo loco id commodius, quam ante *Categoriarum* librum fieri potuit.

Hoc igitur in libello duo a nobis observanda erunt. Unum, ut neque omnia difficilia, quae in re hac se offerunt, respiciamus (assuescere enim iam hinc oportet alumnos *Philosophiae* modicis difficultatibus tractandis, superandisque, iis praesertim, quae ad ea, quae sequuntur, faciliorem aditum aperiant) neque omnia item sine discrimine in medium afferamus. Nam cum *Dialectica* primae *Philosophiae* sit aemula, et in eisdem rebus, in quibus illa, suo tamen modo versetur, naturalisque scientiae fines nonnunquam ingredi videatur: si liberius quidem hoc loco in expendenda universalium ratione, generationeque expatiemur, periculum est ne modum excedamus, et pleraque assumamus, quae sunt earum scientiarum propria, et peculiarissima.

Acresce ainda aos motivos aduzidos o facto de Aristóteles, a quem nesta matéria todos seguem como guia, haver começado pelo livro das *Categorias* a exposição de toda esta Arte. Nesse livro, determinou reduzir todas as coisas universais a certos dez géneros supremos, os quais, mediante diversas diferenças sucessivas, se dividem em espécies muito várias, e declara apresentar alguns acidentes próprios e alguns acidentes comuns de todos eles, sem, todavia, de modo algum esclarecer, nesse tratado, nem o que seja o universal, nem qualquer das suas espécies, nem que valor tenha cada uma dessas noções.

Por último, como o conhecimento dos universais é também necessário para compreender todos os géneros de modos de discorrer que se empregam na divisão, na definição, na demonstração e na argumentação por juízos prováveis, em lugar algum isso poderá fazer-se mais convenientemente que antes do livro das *Categorias*.

Neste opúsculo, deveremos, pois, observar duas coisas: a primeira é que nem evitemos todos os temas difíceis que se levantam nesta matéria (importa, com efeito, habituar desde já os alunos de filosofia a considerar e a superar pequenas dificuldades, sobretudo aquelas que proporcionam mais fácil acesso a outras que hão de surgir), nem por sua vez os apresentemos todos de modo indiscriminado. Com efeito, uma vez que a Dialética é émula da Metafísica e, muito embora a seu modo, se ocupa dos mesmos assuntos que ela, e, além disso, parece, por vezes, entrar nos domínios da ciência natural, se, neste lugar, nos alongarmos um tanto livremente na análise da noção e da génese dos universais, há, sem dúvida, o perigo de ultrapassar os devidos limites e de incluir vários temas que são próprios e peculiares dessas ciências.

Tametsi incommodum non est, sed utile potius, ac saepe necessarium, ut una scientia aliarum permissu nonnullis earum pronunciatis, et argumentis utatur. Alterius enim (ut quidam aif) altera poscit opem res, et coniurat amice. Id quod huic arti eo magis concedendum est, quod ea una prae caeteris opes suas omnes undecunque conquisitas in aliarum utilitatem refundere soleat.

Alterum est, ut servata communi, ut par est, Philosophorum huius aetatis verborum consuetudine, ex Aristotele, quoad fieri potest, depromamus omnia, aut ex communioribus, magisque receptis totius scholae sententiis desumamus; cuiusmodi sunt pleraque eorum, quae in Isagoge Porphyrii continentur. Quae vero ille, gravi alioqui Patrum censura damnatus, quasi propria in eo libello attulit, ea nos, si vera sint, et usurpata, neque inutilia, aut supervacanea (qualia sunt fere, quae in posteriori parte eius libelli continentur) tanquam ab iniusto possessore in nostrum usum transferemus.

Aliás, não é inconveniente, mas até útil e muitas vezes necessário, que uma ciência utilize algumas proposições e argumentos de outras, com permissão delas. Efetivamente, (como diz alguém), uma disciplina requer o contributo de outra, em colaboração amigável, o que tanto mais deve conceder-se a esta arte, quanto é certo ser ela a única, de entre as restantes, que costuma ceder todas as suas conclusões, de onde quer que as tenha haurido, para utilidade das demais.

À segunda é que, conservando, como é conveniente, o uso comum da terminologia dos filósofos da nossa época, tomemos quanto possível, de Aristóteles, todos os elementos, ou então os vamos buscar às opiniões de toda a Escola, mais comuns e mais consagradas. Tal é grande número dos que estão contidos na *Isagogé* de Porfírio. Quanto àqueles, porém, que ele, aliás gravemente censurado e condenado pelos Padres, apresentou como próprios naquele opúsculo, se forem verdadeiros e usados e não inúteis ou supérfluos (como são quase todos os que se encontram na parte final do mencionado opúsculo), dele, como de injusto possuidor, os transferiremos para nosso uso.

## QVID SIT VNIVERSALE - CAPVT I

Multa quidem dicuntur apud Philosophos universalia cum adiectione aliqua; ut universales causae, signa universalia, universalia pronunciata, et quae aliis modis sic unitatem habent, ut tamen ad plura pertineant. Verum universale simpliciter, et absolute, ac minime singulare, id solum esse definitur, quod cum sit unum quid, aptum est natura sua ut sit in pluribus; veluti animal in singulis animalibus, et homo in singulis hominibus. Describitur etiam ex proprietate quadam, unum quippiam natura aptum ut de pluribus praedicetur, seu vere dicatur. Nam quia res est, aut non est, oratio vera, aut falsa dicitur. Sic animal praedicatur de Alexandro, et Bucephalo, quia in illis esse cernitur; et homo similiter de Socrate, Platone et Alcibiade, quod in eis suum esse habeat.

Non est autem necesse ut id quod universale est, sit unum quippiam re ipsa in iis de quibus praedicatur, ut cum via dicitur de ea, quae hinc et illinc proficiscentibus aclivis simul re ipsa, et declivis est; sed nomine et ratione sive conceptu. Quam multa enim re ipsa sunt ea plura, in quibus universale existit, tam multa et illud re ipsa sit necesse est; quo pacto dicimus, animal in Alexandro, et Bucephalo esse duas res quasdam, et hominem in Socrate, Platone, et Alcibiade tres;

## CAPÍTULO I - QUE É O UNIVERSAL

Muitas coisas são denominadas universais pelos filósofos, com alguma especificação, como: causas universais, sinais universais, proposições universais e outras que, de diversos modos, de tal forma ostentam unidade que, todavia, pertencem a vários. Ora, só o universal simplesmente e absolutamente dito, e de modo algum singular, se define aquilo que, sendo algo de uno, é apto, por sua natureza, para existir em vários, como, por exemplo, animal em cada um dos animais, e homem em cada um dos homens. Descreve-se também a partir de certa propriedade: algo de uno apto, por natureza, para ser predicado ou verdadeiramente dito de vários. Com efeito, assim como uma oração é verdadeira ou falsa porque a coisa é ou não é, assim também animal se predica de Alexandre e de Bucéfalo porque se verifica neles existir; e, de igual modo, homem [se predica] de Sócrates, de Platão e de Alcibíades, porque neles tem o seu existir.

Não é, todavia, necessário que aquilo que é universal seja realmente algo de uno naquelas coisas de que se predica, como o termo caminho se diz daquela coisa que, para os que caminham de um lado e do outro, é, de facto, ao mesmo tempo, ascendente e descendente; mas no nome e na noção ou conceito. Com efeito, quantos forem realmente os vários sujeitos nos quais o universal existe, outros tantos é necessário que também ele seja na realidade; deste modo, dizemos que animal, em Alexandre e em Bucéfalo, são duas coisas, e homem, em Sócrates em Platão e em Alcibíades, três;

cum tamen non solum nomen, sed etiam ratio animalis in Alexandro et Bucephalo una, et eadem sit; eodemque modo nomen, et ratio hominis in Socrate, Platone, et Alcibiade.

Nec vero dictum est à Philosophis, quicquid est universale, esse actu in pluribus, sed aptum, ut sit in pluribus; quia etsi actu in uno singulari sit tantum, aut etiam in nullo; si tamen aptitudinem habeat ut sit in pluribus, sive simul, ut Orator, aut Propheta; sive successive, ut Monarcha, aut Summus Pontifex; universale utique censeri debet.

Dicitur porro universale aptum, non per potentiam externam, sed natura sua; quia si quid in rerum natura esset, quod per alienam potentiam in pluribus existere non posset, cui tamen spectata rei natura nihil repugnaret in pluribus reperiri; satis hac ex parte ipsa eius natura et conditio foret, ut universale diceretur. Quanquam duo haec, quae nonnulli Ethnici Philosophi, et alii quidam ex nostris in Mundo, et substantiis separatis vera simul esse putaverunt, pugnare inter se existimamus.

Coeterum non esse satis si res aliqua quovis modo possit esse in pluribus, ut eorum habitudine dicatur universalis, veluti per realem compositionem, aut inhaerentiam; ex posteriori definitione colligitur. Est enim anima in homine, et equo tanquam realis forma in pluribus compositis; et albedo in cygno, et marmore, ut reale accidens in pluribus subiectis inhaesionis: nec tamen aut haec universalis est comparatione cygni, et marmoris; aut illa respectu hominis, et equi, cum de illis vere dici nequeant: quod idem in aliis plerisque rebus facile est observare.

como porém, não só o nome, mas também o conceito de animal, em Alexandre e em Bucéfalo, é uma e a mesma coisa, de igual modo, o são o nome e o conceito de homem, em Sócrates, em Platão e em Alcibiades.

Nem, na verdade, é afirmado pelos filósofos que o que é universal existe em ato em vários, mas sim que é apto para existir em vários; porque embora exista em ato apenas num singular, ou “até em nenhum, se, no entanto, tiver aptidão para existir em vários, quer simultaneamente, como orador ou profeta, quer sucessivamente, como monarca ou sumo pontífice, deve ser considerado universal.

O universal, porém, diz-se apto, não por força de uma potência externa, mas pela sua própria natureza; pois se existisse alguma coisa na natureza que, por uma potência alheia, não pudesse existir em vários, mas a que, considerada a natureza da coisa, nada repugnasse que se encontrasse em vários, sob este aspeto, a sua natureza e condição bastariam para que fosse considerado universal; embora julguemos que repugnam entre si estas duas coisas que alguns filósofos pagãos, e até mesmo cristãos, consideraram ao mesmo tempo verdadeiras no mundo e nas substâncias separadas.

Aliás, da segunda definição deduz-se que o facto de uma coisa poder de qualquer modo existir em vários não é condição suficiente para que, em relação a eles, se diga universal, como, por exemplo por composição real ou inerência. Existe, com efeito uma alma no homem e no cavalo, como forma real em vários compostos, e, bem assim, brancura no cisne e no mármore, como acidente real em vários sujeitos de inesão, e, todavia, nem esta é universal em relação ao cisne e ao mármore, nem aquela relativamente ao homem e ao cavalo, uma vez que deles se não podem dizer verdadeiramente; e o mesmo é fácil de observar em muitas outras coisas.

Sed necesse est, ut in illis esse possit per veram identitatem, eamque talem, ut plura illa, in quibus est, illud esse affirmentur.

Quanquam neque id satis est, nisi sit veluti eorum forma: erit autem, si illis dederit esse aliquod, aut ad essentiam eorum pertinens, aut illis quasi subiectis adiunctum, appositumve. Qua de causa nec corpus dicitur universale comparatione albi, et nigri; neque album aut nigrum respectu dulcis, et mollis, cum quibus in butyro album coniungitur, et nigrum in casia.

Denique plurium nomine, intelligenda sunt non quaevis plura, sed talia, ut in eis unum illud sit multiplicatum, et suo ipsius nomine plura dici possit, ut homo in Socrate, et Platone plures homines; et animal in homine, et equo plura animalia. Si quid enim commune ita sit in pluribus, et de pluribus dicatur, ut tamen in eis multiplicatum non sit, nec nomine suo plura in illis appellari possit, id iam non universale dicendum erit, sed singulare; quo pacto se habet Deus Optimus Maximus divinarum personarum comparatione.

É porém, necessário que neles possa existir por uma verdadeira identidade, e por uma identidade tal que se reconheça serem ele mesmo esses vários em que ele existe.

Mas nem isso é suficiente, a não ser que seja como que a sua forma: sê-lo-á, no entanto, se lhe der algum ser, ou se pertencer à essência deles, ou que, como a sujeitos, lhes seja ajuntado ou acrescentado. Por este motivo, nem corpo se diz universal em relação a branco e a preto, nem branco ou preto relativamente a doce e a brando com os quais o branco se associa na manteiga e o negro na canela.

Finalmente, pelo termo vários, devem entender-se não quaisquer vários, mas tais que esse uno neles se encontre multiplicado, e que pelo seu próprio nome possa dizer-se ser vários, como homem, em Sócrates e em Platão, são vários homens, e animal em homem e em cavalo, são vários animais. Efetivamente, se algo de comum de tal maneira existir em vários e de vários for dito que, não obstante neles se não encontra multiplicado, nem pelo seu nome pode neles ser denominado várias coisas já não deverá ser chamado universal, mas singular: neste caso está Deus, sumo bem e suma grandeza em relação às Pessoas divinas.

## QVOTVPLEX SIT VNIVERSALE - CAPVT II

Cum igitur, quicquid universale est, ratione modo aliquo una et eadem possit esse in pluribus; ex multo plicitate rationis unius, et eiusdem, modorumque essendi, ut ita dicam, in pluribus, colligendum est, quam multa sint universalium genera.

Dici autem potest ratio una et eadem (si id quidem fusissime intelligatur) modis quatuor. Aut enim est una et eadem quodammodo, nempe sola attributione ad unum aliquid, aut proportionem plurium inter se, simpliciter autem plures ac diversae, ut rationes sani et aegri: alia enim dicuntur sana aut aegra, quia sanitate, aut aegritudine affecta sunt; alia quia haec efficiunt aut conservant; alia quia indicant: et que madmodum corpus ad huiusmodi externas affectiones se habet, sic quodammodo animus ad interiores, ac suas. Aut est quidem eadem simpliciter in rebus, quibus convenit, sive aequae ab illis participata, sed non una simpliciter, hoc est, in se ipsa, cuiusmodi sunt rationes domus, navis, mundi, exercitus, et aliarum huiusmodi rerum; quia etsi eodem modo conveniunt iis de quibus dicuntur; nulla tamen earum est una in se, sive quae unam aliquam naturam declaret: sed res multae certo quodam modo, aut ordine coagmentatae, ac dispositae, ex quibus natura aliqua una non resultat.

## CAPÍTULO 2 - QUANTOS GÉNEROS HÁ DE UNIVERSAIS

Visto que, pois, tudo o que é universal pode, por uma mesma razão, existir de algum modo em vários, da multiplicidade de um e o mesmo conceito e, por assim dizer, dos seus modos de existir em vários, deve inferir-se quantos são os géneros de universais.

Ora, um conceito pode dizer-se um só e o mesmo (se isto se entender em sentido muito lato) de quatro modos: ou, com efeito, é um só e o mesmo, isto é, apenas pela atribuição a uma só coisa, ou pela proporção de vários entre si, os quais são, porém, simplesmente vários e diversos, como os conceitos de são e de doente: efetivamente, umas coisas dizem-se sãs ou doentes porque são afetadas de saúde ou de doença; outras, porque as produzem ou conservam; outras, porque as indicam; e assim como o corpo se comporta em relação a tais afeções externas, assim também de algum modo o espírito se comporta em relação às afeções internas que lhe são próprias. Ou, na verdade, é o mesmo simplesmente naquelas coisas a que convém, quer seja igualmente participado por elas, mas não é um só simplesmente, isto é, em si mesmo, como são os conceitos de casa, de navio, de mundo, de exército e de outras coisas semelhantes, porque, embora convenham do mesmo modo àquelas coisas de que se predicam, todavia, nenhum deles é uno em si, quer porque exprime alguma natureza una, mas são muitas coisas, unidas e dispostas de certa maneira ou ordem determinada, das quais não resulta nenhuma natureza una.

Aut vero contra res habet, quod sit una simpliciter, atque in se, sed non eadem simpliciter in iis, de quibus dicitur; cuiusmodi est ratio colorati comparatione albi, et carbonis. Nam etsi naturam vere unam dekarat, tamen albo convenit essentiali habitudine, carboni autem accidentaria. Aut denique est et una simpliciter, et eadem simpliciter, seu (quod dici solet) omnino una et eadem; quia et est una in se, et eodem modo participatur ab iis, de quibus dicitur; quales sunt rationes hominis, et animalis.

Ac ea quidem quae primo modo uniu set eiusdem rationis sunt, etsi saepe ab Aristotele universalia appellantur, et nonnunquam ab aequivocis excluduntur; veluti cum ait, ens et unum esse máxime universalia; e tens quidem multis modis dici, sed no aequivoce: nobis tamen hoc loco non sunt fusius tractanda; partim quia non proprie dicuntur universalia, sed opinione quorundam, et imitatione proprie dictorum universalium; partim quia verius in aequivocis, quam in univocis numerantur, atque in ipso libri Categoriarum initio ab Aristotele aequivocorum nomine comprehenduntur, ut a Praedicamentorum tractatu excludantur. Quocirca satis est, si Dialectici hoc loco intelligant multa quoque ex hoc genere universalium sub scientiam cadere, aptaque esse, ut de illis, et ex illis demonstrationes fiant: quod saepe docet Aristoteles.

Ou então, pelo contrário, a coisa tem a propriedade de ser uma simplesmente e em si, mas não é a mesma simplesmente nas coisas de que se predica, e deste modo é o conceito de colorido em relação ao branco e ao carvão; com efeito, embora exprima uma natureza verdadeiramente una, no entanto, ao branco convém por uma relação essencial e ao carvão por uma relação accidental. Ou, finalmente, é uma simplesmente e a mesma, ou (como costuma dizer-se) absolutamente una e a mesma, visto que não só é una em si, mas também é participada do mesmo modo por aquelas coisas de que se predica; e tais são os conceitos de homem e de animal.

Mas aquelas coisas que, pelo primeiro modo, pertencem a um só e ao mesmo conceito, embora sejam frequentemente designadas universais por Aristóteles, e por vezes sejam excluídas dos equívocos, como quando diz que o ente e o uno são maximamente universais e que o ente se diz de muitos modos, mas não equivocadamente, não devem, todavia, ser tratadas por nós, neste lugar, mais amplamente, em parte porque não se dizem universais propriamente, mas na opinião de alguns e por imitação dos universais propriamente ditos, e em parte porque com mais verdade se enumeram entre os equívocos que entre os unívocos, e no próprio início do livro das *Categorias* são abrangidas por Aristóteles sob o nome de equívocos, para que se excluam do tratado dos Predicamentos. Por esta razão, é suficiente que os Dialéticos, neste lugar, entendam que também muitos dos universais deste género caem sob a alçada da ciência e são aptos para que, acerca deles e a partir deles, se façam demonstrações; o que muitas vezes ensina Aristóteles.

Quae autem secundo modo unius, et eiusdem rationis sunt, ea, quia non sunt unius alicuius verae naturae, nec per se (si res quidem diligentius expendatur) in praedicamentis locum habent; non proprie hic tractanda sunt: sed tamen, quia eorum rationes eodem modo communicantur iis, de quibus dicuntur, quae propria universalia haberi debent; eisque dissimulatione quadam attribuenda sunt, quae hic de generibus, speciebus, et caeteris universalium formis dicuntur; praesertim cum in tanta sincera universalium ignoratione, haec ut vera genera, et species saepe a Philosophis in exemplum afferantur, et quasi talia tractentur. Quae vero tertio modo sunt unius, et eiusdem rationis, etsi quatenus non eodem modo participantur, neque univoce dicuntur, in hac tractatione locum non habent, quemadmodum neque in praedicamentis; simpliciter tamen, quia unius verae, et sincerae naturae sunt, ad utramque disputationem spectant, quod cum iis conferri possint, quibus aequè communicantur, ut coloratum cum albo, et nigro. At quae quarto, extremoque modo sunt unius, et eiusdem rationis, ut omni ex parte vere, ac proprie universalia censentur, eaque sola absolute ac simpliciter in definitione universalis intelligi solent; ita sola deinceps a nobis in varias formas distribuenda, communiterque ac divisim, quatenus tamen licebit, tractanda sunt.

Aquelas coisas, porém, que, pelo segundo modo, pertencem a um só e ao mesmo conceito, porque não são de alguma verdadeira natureza una, nem por si (se o assunto se analisar mais atentamente) têm lugar nos predicamentos, essas não devem propriamente ser tratadas aqui; mas, no entanto, porque os seus conceitos se comunicam do mesmo modo àquelas coisas de que se predicam, devem ser consideradas como se fossem universais propriamente ditos e deve atribuir-se-lhes, com uma certa dissimulação, aquelas coisas que aqui se dizem dos géneros, das espécies e das restantes formas de universais, principalmente quando, no meio de tão grande ignorância dos universais, estas coisas são muitas vezes candidamente aduzidas, como exemplo, e tratadas pelos filósofos como verdadeiros géneros e espécies. Aquelas coisas, porém, que, pelo terceiro modo, pertencem a um só e ao mesmo conceito, embora, enquanto não são participadas da mesma maneira, nem se dizem univocamente, não tenha: lugar neste tratado, como também o não têm nos predicamentos, todavia, simplesmente porque são de uma só natureza verdadeira e autêntica dizem respeito a ambas as questões, visto que se podem relacionar com aquelas, com as quais por igual se encontram associadas, como o colorido com branco e com o negro. Mas aquelas coisas que, pelo quarto e último modo, pertencem a um só e mesmo conceito, são consideradas, sob todos os aspetos verdadeira e propriamente universais e só elas costumam entender-se absoluta e simplesmente na definição de universal; só essas serão por nós, a seguir, distribuídas em várias formas e, na medida do possível serão tratadas em comum e separadamente.

Dividi autem haec ipsa recte in quinque vulgatas species, ex vario essendi modo in suis particularibus, hac ratione intelligitur. Aut enim pertinent ad eorum essentiam, aut minime: si pertinent, aut de illis praedicantur in quaestione quid est, aut in quaestione quale est: si in quaestione quid est, aut totam eorum communem quidditatem continent, aut partem: si partem, sunt genera; si totam species. Quod si ad essentiam eorum pertinent, nec tamen in quaestione quid est, sed in quaestione quale est, de illis dicuntur, sunt differentiae. Denique si ad eorum essentiam non pertinent, et tamen necessary conveniunt, propria dicuntur; si contigenter, accidentia. Ita non est cur plures, paucioresve species verorum proprieque dictorum universalium poni debeant.

Non sumitur autem ulla eorum specifica distinctio ex eo, quod alia praedicentur de differentibus solo numero, ut homo; alia de differentibus, aut diversis genere, ut album, aut relatum; quia etsi haec distinctio satis est ad iudicandum alia esse universaliora, alia minus universalia; non est tamen satis ad universalitatum, ut sic dicam, communitatumve naturas discernendas, cum non sumatur ex vario essendi modo in particularibus, sed ex maiori, minori particularium multitudine. Quae omnia expropria singularum specierum explicatione apertiora fient.

Que estas últimas se dividem retamente nas cinco espécies conhecidas, conforme o modo diverso de existir nos seus particulares, entender-se-á pela seguinte razão: ou, com efeito, pertencem à sua essência ou não; se pertencem, ou se predicam deles na pergunta “o que é” ou na pergunta “qual é”; se na pergunta “o que é”, ou contêm toda a sua quiddidade comum, ou parte; se contêm parte, são géneros; se a contêm toda, são espécies. Se, porém, pertencem à essência deles e, todavia, não se dizem deles na pergunta “o que é”, mas na pergunta “qual é”, são diferenças. Finalmente, se não pertencem à essência, mas contudo lhes convêm necessariamente, denominam-se próprios; se lhes convêm contingentemente, são acidentes. Assim, não há razão à que deva pôr-se maior ou menor número de espécies de universais verdadeiros e propriamente ditos.

Não se faz, porém, nenhuma distinção específica dos universais, com base no facto de que alguns deles se predicam de coisas só diferentes em número, como homem; outros, de coisas diferentes em espécie, como animal; outros de coisas diferentes ou diversas em género, como o branco ou o relativo, porque, embora esta distinção seja suficiente para julgar que algumas coisas são mais universais e outras menos universais, não é, todavia, suficiente para discernir as naturezas das universalidades, para assim me exprimir, ou das comunidades, uma vez que se não fundamenta no modo diverso de existir nos particulares, mas na maior ou menos multidão de particulares.

Tudo isto se tornará mais claro pela explicação particular de cada uma das espécies [de universais].

### DE PARTICVLARIBVS - CAPVT III

Unicuique autem universali ex altera parte plura particularia respondent, ut unicuique toti sive essentiali, sive integrali, plures partes. Universale enim, quod Graece est τὸ καθ'ολόν, quasi de tota aliqua multitudine praedicabile; et particulare quod τὸ καθ'ἕκαστον dicitur, veluti per singula, seu singulatim numeratum; in vicem referuntur, ut totum quoddam commune, et pars ei supposita. Est enim particulare, unum quippiam, quod universal alicui subiici potest, ut Socrates homini, et homo animali, aut vigilantanti. Nam quemadmodum, ut aliquid sit universale, ac praedicabile, non est necesse, ut actu insit, aut praedicetur, sed ut in esse, ac praedicari possit; ita ut sit particulare, ac subiivibile, ut sic dicam, non opus est, ut actu subsit, praedicationemque actu suscipiat, se ut subesse, ac subiici in praedicatione possit. Hac ratione, etsi nec vigilans, erit universale praedicatum respectu hominis, nec vicissim homo, erit particulare subiectum comparatione vigilantantis, si nemo aciu vigilet; semper tamen illud est universale, ac praedicabile comparatione hominis, et vicissim homo, particulare, et subiivibile respectu illius.

Atque ut ex universalibus quaedam minus universalia sunt, ut homo, et albedo; quaedam magis universalia, ut animal et color;

### CAPÍTULO 3 - DOS PARTICULARES

Por outro lado, a cada universal correspondem vários particulares, da mesma maneira que a cada todo, quer ele seja essencial quer seja integral, correspondem várias partes. Com efeito, o universal que em grego se diz καθ'ολόν, predicável como que de toda uma multidão, e o particular, que se diz καθ'ἕκαστον, como que numerado por cada um discriminadamente, estão um para o outro como um todo comum e a parte a ele subordinada. É, pois, particular qualquer uno que se pode subordinar a algum universal, como Sócrates a homem e homem a animal ou a vigilante. Efetivamente, assim como, para que alguma coisa seja universal e predicável, não é necessário que exista ou se predique em ato, mas que possa existir e predicar-se, assim também, para que seja particular e, por assim dizer, subordinável, não é necessário que se subordine em ato e receba a predicação em ato, mas que possa estar-lhe sujeito e subordinado na predicação. Por esta razão, embora nem vigilante seja um predicado universal a respeito de homem, nem, por sua vez, homem seja um sujeito particular em relação a vigilante, se ninguém estiver desperto em ato, contudo, aquele é sempre universal e predicável em relação a homem e, por sua vez, homem é particular e subordinável em relação àquele.

E, assim como dos universais uns são menos universais, como homem e brancura, outros são mais universais, como animal e cor,

quaedam maxime, ut laribus quaedam substantia et qualitas; ita ex particularibus quaedam sunt minus particularia, ut duo illa iam dicta, animal et color, quaedam magis particularia, ut homo et albedo; alia vero maxime, ut hic homo, et haec albedo; atque haec dicuntur singularia, et individua.

Singulare autem, sive individuum est id, quod unum aliquid cum sit, in pluribus esse, et de pluribus suapte natura praedicari non potest. Quae omnia eodem modo intelligenda sunt, atque in definitionibus universalis. Dicitur quoque individuum id, quod de uno solo praedicatur seu praedicari potest: qua in explicatione, ex parte differentiae, quae illud ab universali distinguit, affirmatio simul praedicationis de uno, cum negatione de quovis alio coniungitur. Quamquam vero praedictio eiusdem omnino de seipso artis expers est, et quodammodo nugatoria; neque eam Aristoteles praedicationis nomine dignatur comprehendere, cum ait, a primis substantiis nullam esse praedicationem: comprehendenda tamen hic est in praedicandi verbo, ut definitio iuxta sententiam Aristotelis omnibus individuis conveniat. Nam cum ille credat, primas substantias, quae sunt praecipua individua, de nulla re praedicari posse natural praedicatione ac directa; indirectas vero, sive contra naturam, et per accidens omnino reiiciat; efficitur, ut illud unum, de quo illarum quaeque iuxta hanc definitionem praedicari dicitur, site a ipsa prima substantia, quae praedicatur.

e outros ainda são maximamente universais, como substância e qualidade, assim também, dos particulares, uns são menos particulares, como aquelas duas coisas já referidas, animal e cor, outros são mais particulares como homem e brancura, e outros, por sua vez, são maximamente particulares, como este homem e esta brancura; e estes [últimos] denominam-se singulares e indivíduos.

Singular ou indivíduo é, pois, aquilo que, sendo algo de uno, não pode estar em vários, nem de sua natureza pode predicar-se de vários. Todas estas coisas devem entender-se do mesmo modo que nas definições de universal. Diz-se também indivíduo aquilo que se predica ou pode predicar-se de um só: nesta explicação, por parte da diferença que o distingue do universal, junta-se ao mesmo tempo a afirmação da predicação de um só com a negação de qualquer outro. Na verdade, embora a predicação de uma mesma coisa acerca de si própria seja completamente destituída de valor e de algum modo fútil, e nem Aristóteles se digne abrangê-la sob designação de predicação, uma vez que afirma não haver nenhuma predicação com as substâncias primeiras, deve todavia ser incluída aqui na palavra predicar para que a definição, segundo a opinião de Aristóteles, convenha a todos os indivíduos. Efetivamente, uma vez que ele julga que as substâncias primeiras, que são indivíduos propriamente ditos, se não podem predicar de nenhuma coisa, por uma predicação natural e direta, e rejeita absolutamente as [predicações] indiretas, ou contra a natureza, e as [predicações] por acidente, resulta que aquele um, acerca do qual, segundo esta definição, se diz predicar-se cada uma daquelas coisas, é essa substância primeira que se predica.

Quapropter ex praedicatione de uno, quam haec posterior definitio cum negatione coniungit, quatuor individuorum genera accommodate ad Aristotelis sententiam elici possunt. Unum, eorum quae suo modo praedicantur in quaestione quid est, ut Socrates de se ipso (nihil enim tam est unum, quam ipsummet); alterum eorum, quae praeducantur in quaestione quale est, quae essenziale aliquid quaeratur, ut individualis differentia Socratis de eodem Socrate; tertium eorum, quae in quaestione quale est, accidentarium aliquid petente, sed tamen necessarium, ut hoc verum de hac auro: quartum eorum, quae contingenter, ut hoc album, de hoc saxo. Atque haec omnia sunt vere, ac proprie singularia, sive individuo, quae etiam signata, seu demonstrata et determinata dicuntur.

Sunt et alia individua, quae partim vaga, partim ex suppositione appellantur; quorum utraque, etsi revera naturaque sua de pluribus dici possunt; ramen pro veris individuis aliquando usurpantur. Vaga, sunt ipsa universalia cum nota particularitatis adiuncta, ut quidam homo, quoddam animal: tametsi, quae de pluribus specie dici possunt, potius particularia vaga, quam vaga individua dici debent, quod pro universalibus aliquando accipiuntur; ut cum dicimus, quoddam animal esse speciem. Itaque non ex generibus, sed ex infimis speciebus, si proprie loquendum est, fiunt vaga individua; ut apud Aristotelem cum in primarum substantiarum exemplum affert; quendam hominem, et

Por esta razão, da predicação acerca de um, a qual esta última definição junta com a negação, podem distinguir-se quatro géneros de indivíduos, de acordo com a opinião de Aristóteles. O primeiro é o daquelas coisas que, a seu modo, se predicam na pergunta “o que é”, como Sócrates acerca de si mesmo (nada, com efeito, é tão uno como ele próprio); o segundo é o daquelas que se predicam na pergunta “qual é”, pela qual se procura saber algo de essencial, como a diferença individual de Sócrates a respeito do mesmo Sócrates; o terceiro é o daquelas que [se predicam] na pergunta “qual é”, a qual procura saber algo de acidental, mas todavia necessário, como determinada qualidade acerca deste oito; o quarto é o daquelas que se predicam contingentemente, como esta brancura acerca desta pedra. E assim, todas estas coisas são verdadeira e propriamente singulares ou indivíduos, denominando-se também designadas ou indicadas e determinadas.

Há ainda outros indivíduos que, em parte, se denominam vagos e, em parte, por suposição; ambos eles, embora, na realidade e por sua natureza, se possam dizer de vários, contudo são às vezes tomados por verdadeiros indivíduos. Os vagos são os próprios universais com adição de uma nota de particularidade, como certo homem, determinado animal, muito embora aquelas coisas que podem dizer-se de vários em espécie devam chamar-se particulares vagos de preferência a indivíduos vagos, porque, por vezes, são tomados por universais, como quando dizemos que determinado animal é espécie. Assim, se quisermos falar com propriedade, os indivíduos vagos constituem-se, não a partir dos géneros, mas das espécies ínfimas, como em Aristóteles, quando apresenta, como exemplo de substâncias primeiras, determinado homem e

quendam equum, sumpto équo, non pro toto equorum genere (si equus de pluribus specie dicatur) sed pro certa eorum specie.

Ex suppositione vocantur ea, quae actu quidem de uno solo dicuntur quia nihil sit aliud, de quo tunc praedicari possint; sed tamen ex se apta sunt, ut de pluribus dicantur, veluti Sophronisci filius, qui de solo Socrate dicebatur, quod Soproniscus nullum haberet, praeter Socratem. Ex quibus colligi potest, non recte definiri individuum, cum dicitur id esse, quod ea habet, quórum singula quidem de pluribus dicuntur, simula utem iuncta in aliquo alio nunquam erunt, nisi definitio de solo individuo ex suppositione tradatur. Nam etsi multa communia simul iuncta de uno solo aliquando dicantur, neque unquam futurum sit, ut alicui alteri rei convenient (ut si quis describens Paridem dicat, esse filium Priami Troiani Regis ex Hecuba natu Maximum; aut Aristotelem, esse Nicomachi, et Phaestiadis filium Alexandri Magni praeceptorem) non dubium est tamen, quin spectata natura communium attributorum, de pluribus dici possint. Itaque et Priamus ex eadem uxore suscipere potuit alium filium natu maximum, si alio tempore primum suscepisset; et Nicomachus alium ex Phaestiade, qui praeceptor etiam Alexandri fuisset. Communia enim quantumvis multa iungantur, nunquam tamen naturam communitatis amittunt, ut alia aliis singularitatem quam in se non habent, conferre possint. Atque haec de universalium, et particularium ratione, distinctioneque dicta sint, deque singularibus, quae magna ex parte, vel ipsis sensibus nota sunt, et perspecta.

determinado cavalo, tomando o cavalo, não por todo o género de cavalos (se cavalo se disser de vários em espécie), mas por uma certa espécie deles.

Chamam-se indivíduos por suposição aqueles que em ato apenas se dizem de um, por não haver nenhum outro do qual possam predicar-se, mas todavia, de si, são aptos para que se digam de vários, como filho de Sofronisco, que só se dizia de Sócrates, uma vez que Sofronisco nenhum [filho] tinha além de Sócrates. De onde pode concluir-se que indivíduo não se define retamente quando se diz que é aquilo que tem aquelas coisas, cada uma das quais realmente se diz de vários, mas que nunca existirão ao mesmo tempo juntas em qualquer outro, a não ser que a definição de um indivíduo seja dada por suposição. Efetivamente, embora muitas coisas comuns se digam, por vezes, de um só, simultaneamente associadas e nunca venha a acontecer que convenham a qualquer outra coisa (como se alguém, ao descrever Páris, dissesse que era o filho mais velho do rei troiano Príamo e de Hécuba; ou que Aristóteles foi filho de Nicómaco e de Festíades, e preceptor de Alexandre) não há dúvida de que, considerada a natureza dos atributos comuns, se podem dizer de vários. Assim, não só Príamo podia ter da mesma esposa outro filho mais velho, se tivesse tido o primeiro noutro tempo, mas também Nicómaco poderia ter outro de Festíades, que fosse também preceptor de Alexandre. Com efeito, as coisas comuns, por maior que seja o número em que se associem, nunca perdem todavia, a natureza da comunidade, para poderem conferir umas às outras uma singularidade em si, não têm.

Isto seja dito sobre a noção e a distinção dos universais e dos particulares e também sobre os singulares, os quais, em grande parte, são conhecidos e apreendidos já pelos próprios sentidos.

DE ABSTRACTIONE VNIUERSALIVM A SINGVLARIBVS CAPVT  
III

Cognoscuntur autem à nobis universalia absiractione, sive separatione quadam a singularibus, in quibus existunt, non reali tamen, sed rationis considerationisque. Valeant enim illa Platoni ascripta anilibus fabulis similia, quae si re ipsa a singularibus seiuncta essent (quod Aristoteles illum putasse, aut fingit) neque ad eorum esse, neque ad cognitionem conferrent.

Fit autem haec abstractio, cum intellectus sensuum ministerio colligit ex rebus singularibus, non naturas ipsas communes, quae in eis existunt, sed species quasdam, similitudinesve naturales, quibus illae sine ulla individuali differentia repraesentantur. Omnis enim cognoscendi facultas, quae in nobis est, per species quasdam ex rebus ipsis acceptas abstrahit, ac secernit suum obiectum ab aliarum cognoscentium facultatum obiectis; verbi causa cum in butyro simul existant et albedo, et dulcedo, et peculiaris odor, et mollitudo, aliaque accidentia, et ipsa etiam burtyri singularis substantia: aspectus quidem per speciem albedinis, quam per oculos accipit, abstrahit, ac seiungit albedinem a dulcedine, caeterisque in lacte existentibus, cum quibus illa re ipsa nihilominus coniuncta manet;

#### CAPÍTULO 4 - DA ABSTRAÇÃO DOS UNIVERSAIS A PARTIR DOS SINGULARES

Os universais são por nós conhecidos a partir dos singulares, em que existem, por abstração ou certa separação, não todavia real, mas de razão e de consideração. Ponham-se, por conseguinte, de lado os célebres universais atribuídos a Platão, semelhantes a fábulas de velhas, os quais, se na realidade existissem separados dos singulares (o que Aristóteles acreditou ou fingiu acreditar haver ele assim julgado), não teriam utilidade nem para a questão do seu ser nem do seu conhecimento.

Esta abstração, porém, realiza-se quando o intelecto, com o auxílio dos sentidos, apreende, das coisas singulares, não as próprias naturezas comuns que nelas existem, mas certas espécies ou semelhanças naturais, pelas quais elas são representadas sem nenhuma diferença individual. Efetivamente, toda a faculdade cognoscitiva, em nós existente, abstrai por certas espécies recebidas das próprias coisas, e distingue o seu objeto dos objetos das outras faculdades cognoscitivas, por exemplo: como na manteiga existem simultaneamente a brancura, a doçura, o odor peculiar, a brandura e outros acidentes, e também a própria substância singular da manteiga, a vista abstrai pela espécie da brancura, que recebe por meio dos olhos, e separa a brancura da doçura e das restantes coisas que existem no leite, com as quais ela permanece, todavia, ligada na realidade;

et similiter gustatus per speciem dulcedinis abstrahit dulcedinem; eodemque modo ceteri sensus, tum externi, tum etiam interni: nisi quod sensus cum sint materiales, organoque corporeo affixi, sola singularia cognoscunt, nec nisi quaedam materialia, et sensibilia ab aliis materialibus, et sensibilibus abstrahere possunt; qua de causa species omnes, quibus ad cognoscendum utuntur, sensibiles vocantur. At intellectus cum sit immaterialis potentia, neque organo ulli corporeo inhaereat, nobilitate naturae suae potest universalia percipere, eaque a singularibus abstrahere per altioris naturae species, quas vocant intelligibiles.

Huiusmodi vero abstractio hunc in modum. efficitur. Vulgari quidem sensus externi, cum sint primi quasi ianitores mentis nostrae, acceptis, et haustis quodammodo speciebus sensibilibus accidentium earum rerum, quas presentes habent; sumptaque per eas notitia intuitiva seu praesentiali eiusmodi accidentium; renunciant sensui communi, qui omnibus praesidet, et partim internus, partim externus dici potest, quatenus accidentia coram habeant; transmissis videlicet ad eum similibus quibusdam speciebus, per quas ille omnia, quae a singulis percepta sunt, cognoscere potest; eaque inter ipsa conferre, ac distinguere. Dicitur autem potest sensus communis partim internus, partim externus, quia eius sede et quasi domicilio internus est; officio tamen, si externus appelletur, nihil referet, quod nihil privatim apud se, sed tantum in praesentia rerum ipsarum cognoscere potest, quemadmodum, et quinque externi vulgati.

igualmente, o gosto abstrai a doçura pela espécie da doçura; e, do mesmo modo, os restantes sentidos, tanto os externos como os internos; só que os sentidos, uma vez que são materiais e ligados a um órgão corpóreo, apenas conhecem os singulares e não podem abstrair senão determinadas coisas materiais e sensíveis de outras materiais e sensíveis; por este motivo, todas as espécies, de que [os sentidos] se servem para conhecer, denominam-se sensíveis. Mas o intelecto, uma vez que é uma faculdade imaterial e não está ligado a nenhum órgão corpóreo, pode, dada a nobreza da sua natureza, apreender os universais e abstrai-los dos singulares por espécies de natureza mais elevada, que se denominam inteligíveis.

Tal abstração, porém, realiza-se do modo seguinte: os conhecidos sentidos externos, sendo como que os primeiros porteiros da nossa mente, uma vez recolhidas e como que hauridas as espécies dos acidentes sensíveis daquelas coisas que se lhes apresentam, e recebido, mediante elas, o conhecimento intuitivo ou presencial de tais acidentes, comunicam ao sentido comum, que a todos preside e pode dizer-se em parte interno e em parte externo, quais os acidentes que têm perante si; ou seja, depois de transmitidas a ele algumas espécies semelhantes pelas quais ele pode conhecer, comparar entre si e distinguir todas as coisas que foram recebidas por cada um. O sentido comum pode, pois, dizer-se em parte interno e em parte externo, porque, embora pela sua localização e como que domicílio seja interno, contudo, se for denominado externo em razão da sua função, nenhum inconveniente haverá, uma vez que nada pode conhecer somente por si, mas apenas na presença das próprias coisas, como acontece com os conhecidos cinco sentidos externos.

Deinde vero sensus communis pulsata quodammodo phantasia, quae proxime intellectui ministrat, et omnino internus est sensus, per species, quas ab externis sensibus accepit, occasionem ei praebet hauriendi ex illis quasdam alias species, quae phantasmata vocantur, et adeo nobilis naturae sunt inter sensibiles, sive materiales, ut absentia quoque, praeterita, futura, et alia pleraque earum rerum, quae aliis sensibus percepta non sunt, repraesentare possint, ut praeteritam iniuriam percussionis, et futurum commodum pabuli, venenum item, quod in herba noxia est, et utilitatem, quae in salubri; quorum phantasmatum quasi admonitu, et suggestionem, canis fustem, et ovis lupum fugit, illeque venatorem, haec pastorem sequitur: tantaque est eorum vis in hominibus propter coniunctionem phantasiae cum intellectu, ut doctissimis hominibus placeat, illa substantias quoque ipsas singulares materiales, quae sub sensibilibus accidentibus latent, repraesentare posse; ipsamque phantasiam eiusdem coniunctionis causa, singularia ex singularibus componere, et ex aliis in alia ratiocinando discurrere.

Denique phantasia, quae una potentia cum. sit, ex variis officiis, quibus fungitur, varia nomina, rationesque sortitur; oblatis, ut ita dicam, intellectui phantasmatibus, ei materiam, obiectaque intelligendi subministrat. Nam etsi phantasmata ipsa per se, cum materialia sint, in intellectum, qui immaterialis est, agere non possunt: tamen cum intellectus duplex sit, alter qui ex materialibus immaterialia agere; alter qui immaterialia pati potest (quorum ille agens, hic patiens, et patibilis, possibilisque appellari solet)

A seguir, o sentido comum, como que batendo à porta da fantasia, que serve proximamente o intellecto, e é um sentido inteiramente interno, através das espécies que recebe dos sentidos externos, oferece-lhe uma ocasião de delas haurir algumas outras espécies, as quais se chamam fantasmas e são, entre os sensíveis ou materiais, de natureza tão nobre que podem representar também as coisas ausentes, as passadas, as futuras e muitas outras das que não são apreendidas pelos outros sentidos, como é a dor passada de uma pancada, o agradável futuro da pastagem, o veneno que existe nas ervas nocivas, e a utilidade que há na erva sadia; como que com a advertência e a sugestão destes fantasmas, o cão foge do pau, a ovelha do lobo, e aquele segue o caçador e esta o pastor; e é tal a sua força nos homens por causa da ligação da fantasia com o intellecto, que homens muito sábios se inclinam a dizer que eles podem representar também as próprias substâncias materiais singulares que estão ocultas sob os accidentes sensíveis; e que a própria fantasia, por causa dessa ligação, constrói singulares a partir de singulares e, raciocinando, discorre de uns para outros.

Finalmente, a fantasia que, sendo uma só faculdade, recebe vários nomes e designações dos diversos ofícios que desempenha, oferecidos, por assim dizer, os fantasmas ao intellecto, ministra-lhe a matéria e os objetos da intellecção. Com efeito embora os próprios fantasmas, por si, uma vez que são materiais, não possam agir no intellecto que é imaterial, todavia, como há um duplo intellecto, um que de materiais constrói imateriais, e outro que pode receber os imateriais (dos quais, aquele costuma chamar-se agente; e este, paciente, passível e possível)

phantasmata lumine agentis intellectus elevata intelligibiles species in intellectum possibilem imprimunt, non multo secus atque colores, qui cum per se, atque in tenebris species sui in oculos immittere non possint, adventante lumine solis, aut lucernae eiusque vi elevati movere oculos possunt, in eosque imprimere sui similitudinem qua ab illis cerni possint. Est enim intellectus agens quoddam internum ac spiritale lumen per inde quodammodo faciens ex rebus potentia universalibus, actu universalia, atque lumen corporale efficit ex coloribus potentia visibilibus, actu visibiles, ut ait Aristoteles.

Atque his speciebus intelligibilibus, quae naturas universales sine ulla singularitatis admistione representant, dicitur uterque intellectus abstrahere naturas universales a rebus singularibus; agens quod eas gignat, patiens, quod per eas quasi directo aspiciens sola universalia cognoscat; tametsi inflexus quodammodo, et dimissus ad inferiora; singularia quoque per easdem species adiunctis phantasmatibus intelligit. Neque enim neganda est, intellectui nostro vera, et determinata rerum singularium perceptio; cum praesertim facultatibus cognoscendi superioribus concedenda sit omnis cognitio, quae inferioribus tribuitur, tametsi modo diverso nobiliorique.

Ex his constat, duplicem esse abstractionem, sive eam spectes, quae fit per sensitivas potentias; sive quae per intellectum. Una est, qua obiectum potentiae separatim representatur in specie; altera, qua separatim cognoscitur.

os fantasmas, elevados pela luz do intelecto agente, imprimem as espécies inteligíveis no intelecto possível, de maneira não muito diferente das cores que não podendo, por si e nas trevas, lançar nos olhos as suas espécies, podem, contudo, graças à intervenção da luz do sol ou de uma lanterna, e elevadas por seu intermédio, impressionar os olhos e neles imprimir a sua semelhança, pela qual por eles possam ser discernidas. Efetivamente, o intelecto agente é uma certa luz interna e espiritual, fazendo, de coisas universais em potência, universais em acto, de algum modo como a luz corporal faz das cores, visíveis em potência, visíveis em ato, como diz Aristóteles.

E, com estas espécies inteligíveis, que representam naturezas universais sem mistura alguma de singularidade, diz-se que ambos os intellectos abstraem as naturezas universais das coisas singulares: o agente, enquanto as origina; o paciente pelo facto de, como que olhando diretamente através delas, só conhecer os universais, embora, dirigido e de certa maneira inclinado para os inferiores conheça também os singulares, pelas mesmas espécies juntamente com os fantasmas. E, de facto, não deve negar-se ao nosso intelecto verdadeira e determinada percepção das coisas singulares, uma vez que, sobretudo às faculdades cognitivas superiores, deve conceder-se todo o conhecimento e se atribui às inferiores, embora de modo diferente e mais nobre.

Do exposto se conclui que há uma dupla abstração, quer se considere a que se faz por meio das faculdades sensitivas, quer a que se faz pelo intelecto. Uma é aquela pela qual o objeto é apresentado separadamente à faculdade na espécie: a outra é aquela pela qual ele é conhecido em separado.

Verum nos de abstractione, quae fit per potentias sensitivas, exempli causa, et cuiusdam manductionis, haec diximus; simulque ut aperiremus quisnam sit progressus cognoscentium facultatum ad primam usque universalium naturarum abstractionem, quae fit a singularibus.

Quo autem pacto fiat abstractio magis universalium a minus universalibus, quod iam munus solius intellectus est, nihil refert, si praetereatur hoc loco. Eadem enim ratio est in abstractione magis universalium a minus universalibus, atque universalium a singularibus; ut tum primum natura universaliter existere in mente censeatur, cum per speciem quamlibet intelligibilem repraesentatur, aut per conceptum illi conformem percipitur; sive species, et conceptus communiore sint, sive minus communes; sive etiam species gignantur ministerio phantasmatum, sive sola intellectus operatione.

Atque hac una ratione verum esse potest, quod apud Philosophos dici consuevit, universalia fieri operatione intellectus. Nam cum quicquid fit, novam existentiam actualem acquirat, eaque sit duplex; realis una, quam universalia, ut talia sunt, habere nequeunt (quidquid enim realiter existit, singulariter existat necesse est:) altera obiectiva, quam eisdem sensitivae facultates dare non possunt; efficitur, ut sola intellectus operatione universalia, ut talia sunt, fiant, suoque modo gignantur, seu (quod idem est) obiective existant; habitu quidem, in speciebus intelligibilibus, quibus repraesentantur; aciu vero, in conceptibus, quibus percipiuntur.

Fizemos estas considerações acerca da abstração que se realiza pelas faculdades sensitivas, a título de exemplo e de certa orientação e, ao mesmo tempo, para mostrarmos qual é o caminho das faculdades cognoscitivas até à primeira abstração dos universais naturais, que se faz a partir dos singulares.

Não há inconveniente algum se omitirmos, neste lugar, o modo como se faz a abstração dos mais universais a partir dos menos universais, pois isso é já função apenas do intellecto. Efetivamente, tanto na abstração dos mais universais a partir dos menos universais, como na dos universais a partir dos singulares, o método é o mesmo, ou seja: a natureza só se considera existir universalmente na mente, quando é representada por uma espécie inteligível ou apreendida por um conceito que lhe é conforme, quer as espécies e os conceitos sejam mais comuns ou menos comuns, quer ainda sejam originadas por intermédio dos fantasmas, quer apenas pela operação do intellecto.

E só por esta razão pode dizer-se verdadeira a opinião consagrada entre os filósofos, segundo a qual os universais se obtêm por operação do intellecto. Efetivamente, visto que tudo aquilo que se forma adquire uma nova existência atual, e esta é dupla — uma real, que os universais, enquanto tais, não podem possuir (pois tudo o que existe realmente é necessário que exista singularmente), e outra objetiva, a qual as faculdades sensitivas não podem dar-lhes —, resulta que os universais, enquanto tais, se obtêm apenas pela operação do intellecto e são originados, a seu modo, ou (o que é o mesmo) existem objetivamente: em hábito, nas espécies inteligíveis, pelas quais são representados; e em ato, nos conceitos, pelos quais são apreendidos.

DE TRIPLICI CONSIDERATIONE VNIUERSALIVM, ET PARTI-  
CVLARIVM, ET QVO PACTO EA AD DIALECTICAM PERTINEANT  
CAPVT V

Denique universalia, et particularia tribus modis, quemadmodum et causae et effecta, considerari possunt. Nam ut causae et effecta uno modo spectantur quatenus res quaedam sunt, ut sol quatenus sol, et aurum quatenus aurum: altero, ut causae aut effecta sunt, veluti sol, ut gignit aurum, et aurum, ut gignitur a sole; tertio ut invicem referuntur, alterum ut causa ad effectum; alterum ut effectus ad causam; sic res habet in universalibus et particularibus. Primo enim modo considerantur, ut res quaedam, nula universalitatis, particularitatisve habita ratione, ut animal, quatenus animal et homo quatenus homo; secundo, ut universalia sunt, aut particularia: aliud enim in animali est, esse animal; aliud, esse commune homini, et bestiae, cum illud omnibus animalibus conveniat; hoc soli animali praecise sumpto, seu non considerato cum ulla differentia contrahente: eodemque modo aliud est in homine, esse hominem, quod solis hominibus convenit; aliud esse speciem animali subiectam, quod ab aliis animalibus participatur.

## CAPÍTULO 5 - DA TRÍPLICE CONSIDERAÇÃO DOS UNIVERSAIS E DOS PARTICULARES, E DO MODO COMO DIZEM RESPEITO À DIALÉTICA

Finalmente, do mesmo modo que as causas e os efeitos, os universais e os particulares podem ser considerados de três maneiras. Na verdade, assim como as causas e os efeitos são considerados de um modo, enquanto são coisas determinadas, como o sol enquanto é sol, e o ouro enquanto é ouro, de outro modo, enquanto são causas ou efeitos, como o sol enquanto produz o ouro, e o ouro enquanto é produzido pelo sol, e de um terceiro modo, enquanto têm relações mútuas, um como a causa para o efeito, e o outro como o efeito para a causa, assim acontece nos universais e nos particulares. Com efeito, pelo primeiro modo, são considerados como determinadas coisas, sem consideração alguma da universalidade ou da particularidade, como animal enquanto animal, e homem enquanto homem; pelo segundo modo, enquanto são universais ou particulares: efetivamente, no animal, uma coisa é ser animal e outra coisa é ser comum ao homem e à besta, uma vez que aquele convém a todos os animais e este apenas ao animal tomado absolutamente ou não considerado com nenhuma diferença contraente; e, do mesmo modo, no homem, uma coisa é ser homem, o que só convém aos homens, e outra coisa é ser espécie subordinada a animal, o que é participado pelos outros animais.

Tertio modo considerantur, quatenus mutuis relationibus sese respiciunt, universalia quidem, ut tota quaedam communia; particularia vero, ut partes quaedam subieciae.

Ac primo quidem modo omnes scientiae, et artes de vniuersalibus disserunt, ut initio dictum est: non tamen omnes de omnibus, sed aliae de aliis, ut Physica, de omnibus animalium, et plantarum generibus: Moralis scientia: de cunctis virtutum et vitiorum formis, Medicina, de omnium morborum, et curationum communibus differentiis. Secundo autem et tertio modo ad solam primam Philosophiam, et Dialecticam spectat, de universalibus, et particularibus agere. Esse enim universale, et particulare, relationesque universalium et particularium inter se cum communes rerum affectiones sint, nec magis ad ea quae cadunt sub unius scientiae considerationem, quam ad ea, quae sub alterius, pertineant; ad eas scientias spectent necesse est, quae versantur circa res omnes, cuiusmodi sunt sola prima Philosophia, et Dialectica; ut sophisticem mittamus, quae non ad veritatem, sed ad captionem comparata est. Verum modus considerandi utriusque, diversus est. Prima enim Philosophia de his agit, ut de communibus rerum affectionibus: Dialectica vero, quatenus eorum cognitio ad disserendi rationem, communemque usum confert. Mirum enim in modum pendet non modo doctrina, sed usus etiam Dialecticae ex universalium, et particularium consideratione, eorumque respectuum, quibus universalia ad particularia, et vicissim particularia ad universalia affecta sunt.

São considerados pelo terceiro modo, na medida em que mutuamente se encontram relacionados, os universais enquanto «todos» comuns, e os particulares enquanto partes subordinadas.

Pelo primeiro modo, todas as ciências e artes discorrem acerca de universais, como foi dito no princípio; todavia, nem todas tratam de todos, mas umas de uns e outras de outros, como a Física, de todos os géneros de animais e de plantas, a Ciência Moral, de todas as formas de virtudes e de vícios, e a Medicina, das diferenças comuns de todas as doenças e tratamentos. Compete, porém, exclusivamente à Metafísica e à Dialética tratar dos universais e dos particulares pelo segundo e terceiro modos. Efetivamente, como ser universal e ser particular, e bem assim as relações dos universais e dos particulares entre si são atributos comuns das coisas, e não pertencem mais àquelas coisas que caem sob o domínio de uma ciência que às que caem sob o domínio de outra, é necessário que pertençam àquelas ciências que versam acerca de todas as coisas, quais são tão somente a Metafísica e a Dialética, omitindo a Sofística que não foi feita para a verdade, mas para o sofisma. No entanto, o modo de considerar de uma e de outra é diverso. Com efeito, a Metafísica trata dessas coisas enquanto propriedades comuns dos seres; a Dialética, porém, enquanto o conhecimento delas aproveita à ciência e uso geral do discorrer. Efetivamente, não só a doutrina, mas também o uso da Dialética depende, de modo admirável, da consideração dos universais e dos particulares, e bem assim das suas relações, pelas quais os universais estão relacionados com os particulares e, vice-versa, os particulares com os universais.

Quanquam respectus ipsi, sive relationes minoris momenti, et in prima Philosophia, et in Dialectica, censentur, quam ipsae universalium, et particularium rationes, quae superius explicatae sunt.

Sed cum in definitionibus universalis tria spectentur, rerum universalium unitas, aptitudo ut sint in pluribus, et aptitudo ut dicantur de pluribus, illud intelligere oportet, etsi omnia haec ab utroque artifice modo aliquo tractantur, primum tamen Philosophum de duobus tantum prioribus, Dialecticum vero de solo tertio ex proprio instituto disserere. Primus enim Philosophus non alia de causa de generalibus praedicandi modis agit, nisi ut eorum ductu generales essendi modos inveniat: neque item de definiendi ratione disputat, nisi ut multa de rerum quidditate, ac natura doceat. At Dialecticus ideo quaedam de modis essendi rerum, earumque unitate, et distinctione tradit, seu potius a primo Philosopho accipit, ut omnes praedicandi, disserendique rationes colligat. Atque hoc idem de tribus aliis particularium conditionibus, quae his altera ex parte respondent, de eorum, inquam unitate, et aptitudine, ut suis universalibus subsint, eisque in praedicatione subiiciantur, sentiendum est.

Embora essas referências mútuas ou relações sejam consideradas, tanto na Metafísica como na Dialética, de menor importância que as próprias noções dos universais e dos particulares, acima explicadas.

Mas, uma vez que, nas definições de universal, há três coisas a ter em conta, a saber, a unidade das coisas universais, a aptidão para existir em vários e a aptidão para que se digam de vários, embora todas estas coisas de algum modo sejam tratadas por ambos os artífices, é, contudo, necessário advertir que, por missão própria, o metafísico apenas discorre acerca das duas primeiras, e o dialético acerca da terceira. Com efeito, o metafísico não trata dos modos gerais de predicar senão para encontrar, com o auxílio deles, os modos gerais de ser, nem igualmente discorre acerca do método de definir, a não ser para ensinar muitas coisas acerca da essência e da natureza dos seres. O dialético, porém, ensina algumas coisas acerca dos modos de ser das coisas, e acerca da sua unidade e distinção, ou antes recebe-as do metafísico para que abranja todos os modos de predicar e de discorrer. E o mesmo deve dizer-se das outras três condições dos particulares que, por sua vez, correspondem a estas, ou seja, acerca da sua unidade e aptidão para estarem sob os seus universais e se lhes subordinarem na predicação.

Illud etiam praetereundum non est, duplicem esse rerum universalium unitatem, quarum altera formalis dici solet; altera nostro iam more praecisionis appellatur.

Formalis unitas nihil est aliud quam indivisio rei universalis in seipsa, hoc est, in natura, ratione sua; qualis est indivisio animalis in eo quod est animal, et hominis in eo quod est homo. Non sic indivisa sunt senatus, populus, quadriga, quia in rationibus suis non sunt indivisa, sed actu divisa ac multa. Dicitur autem formalis haec unitas, quia est pluribus communicabilis, quemadmodum, et ipsa res universalis, cuius est unitas, primaque proprietatis.

Unitas vero praecisionis idem est, quod indivisio rei universalis non in seipsa, sed in sua particularia, qualis est indivisio animalis in hominem, et bestiam, hominisque in Socratem, et reliquos singulares homines. Dicitur vero praecisionis, quia non convenit rei universali in quocunque statu sumptae (quo pacto ei convenit unitas formalis, quae semper rem comitatur, sive antequam ad sua particularia contrahatur, sive cum iam in eis contracta est, sive postquam est ab illis abstracta, et quasi avulsa per intellectum) sed praecise in eo statu, in quo apta est, ut ad sua particularia descendat, et in ea dividatur ac multiplicetur. Quatenus enim res apta est ut sit in pluribus, in eaque dividatur, et multa dici possit, necdum tamen naturae ordine divisa et multiplicata est; eatenus est indivisa in illa, ac proinde unum quid, hac praecisionis unitate.

## CAPÍTULO 6 - DA DUPLA UNIDADE DAS COISAS UNIVERSAIS

Não deve também esquecer-se que há uma dupla unidade das coisas universais, uma das quais é costume designar-se formal, denominando-se a outra, segundo vocabulário já consagrado, unidade de precisão.

A unidade formal não é senão a indivisão da coisa universal em si mesma, isto é, na sua natureza ou noção; tal é a indivisão de animal naquilo que é animal, e a de homem naquilo que é homem. Não são deste modo indivisos Senado, povo e quadriga, porque nas suas noções não são indivisos, mas divisos e múltiplos em ato. Diz-se, porém, formal esta unidade, porque é comunicável a vários, da mesma maneira que a própria coisa universal, de que é a unidade e a primeira propriedade.

Unidade de precisão, ao contrário, é o mesmo que a indivisão da coisa universal, não em si mesma, mas em relação aos seus particulares, como, por exemplo, a indivisão de animal relativamente a homem e a bruto, e a de homem relativamente a Sócrates e aos restantes homens singulares. Diz-se, porém, de precisão porque não convém à coisa universal tomada em qualquer estado (como lhe convém a unidade formal que acompanha sempre a coisa, quer antes de ser contraída nos seus particulares, quer quando já está neles contraída, quer depois que é abstraída deles e como que separada pelo intelecto), mas precisamente no estado em que é apta para descer aos seus particulares, e neles se dividir e multiplicar. Com

Alioqui si sumatur ut iam est in suis particularibus, in eisque divisa et numerabilis, iam est multa, et non unum, hoc unitatis genere.

Differunt autem in tribus potissimum haec duo genera unitatum. Primum quod unitas formalis est proprietas rerum universalium, ut res sunt; unitas autem praecisionis est proprietas earum, ut universales sunt, sive quatenus aptae ut sint in pluribus. In hac enim aptitudine posita est, tota universalitatis essentia, quo tamen modo illa essentiae nomine appellari potest.

Proinde in priori illa definitione, qua universale dicitur unum quid aptum ut sit in pluribus, nomine unius, quod loco generis ponitur, et pro re universalitati subiecta sumitur, intelligenda est unitas formalis, aut potius unitas, ut communis est formali, et numerali rerum singularium: unitas autem praecisionis, etsi in ea definitione non exprimitur; ex aptitudine tamen essendi in pluribus, quae rationem universalitatis complet, necessario colligitur; quippe cum id, quod aptum est, ut sit in pluribus, dum eam retinet aptitudinem, ut paulo ante diximus, indivisum in plura sit, ac unum, hoc genere unitatis.

Differunt etiam in eo quod unitas formalis est divisio pure negativa; unitas autem praecisionis, privativa.

efeito, na medida em que uma coisa é apta para estar em vários e para se dividir neles e para poder denominar-se múltipla, sem todavia se encontrar dividida e multiplicada na ordem da natureza, nessa mesma medida é indivisa em si e, portanto, algo de uno, por esta unidade de precisão. Se, porém, se considera como já se encontra nos seus particulares, e neles dividida e numerável, já é múltipla e não uma só, segundo este género de unidade.

Diferem, pois, principalmente em três pontos, estes dois géneros de unidades. Em primeiro lugar, porque a unidade formal é propriedade das coisas universais, enquanto são coisas; pelo contrário, a unidade de precisão é propriedade delas enquanto são universais, ou seja, enquanto são aptas para existir em vários. Efetivamente, nesta aptidão reside toda a essência da universalidade, e é por esse motivo que ela pode designar-se pelo termo essência. Por conseguinte, naquela primeira definição, em que o universal se define algo de uno apto para existir em vários, pelo termo uno, que se põe no lugar do género e se toma pela coisa subordinada à universalidade, deve entender-se a unidade formal, ou antes, a unidade enquanto é comum à formal e à numeral das coisas singulares; a unidade de precisão, porém, embora se não exprima nessa definição, infere-se contudo necessariamente da aptidão para existir em vários, a qual completa a noção de universalidade, uma vez que aquilo que é apto para existir em vários, enquanto conserva essa aptidão, como pouco atrás dissemos, é indiviso em vários e uno, por este género de unidade.

Diferem também pelo facto de que a unidade formal é uma divisão puramente negativa, ao passo que a unidade de precisão é privativa.

Formalis enim nullam supponit aptitudinem rei universalis, ut sit multa in seipsa: id enim quod in seipso indivisum est, nullo modo in seipso divisum esse potest: praecisionis autem unitas supponit aptitudinem, qua res universalis esse potest in suis particularibus divisa et multiplicata. Eodem modo dicimus, negationem aspectus, in lapide quidem, esse puram negationem, quod lapis nullam habeat aptitudinem ad videndum; in homine autem caeco, esse privationem; quod is natura sua aptus sit ut videat.

Denique differunt in hoc, quod formalis unitas multiplicatur cum rebus ipsis universalibus in earum particularibus; unitas autem praecisionis non item; tam multae enim sunt unitates formales naturae animalis in particularibus animalibus, et naturae humanae in particularibus hominibus, quam multa sunt animalia particularia, et ipsi particulares homines. At unitas praecisionis est unica tantum unius communis naturae in sua communitate acceptae, cum qua communitate ad sua particularia non descendit; ex quo discrimine patet, unitatem formalem esse etiam universalem, quemadmodum est res ipsa, cuius est unitas; unitatem vero praecisionis esse singularem, quo pacto est singularis aptitudo ea, quam supponit, ac sequitur. Unde fit, ut a sola unitate praecisionis, dicere possimus animal esse unum numero genus; et hominem unam numero speciem; totque esse numero primaria obiecta intellectus nostri, quot sunt numero res universales.

A unidade formal, com efeito, não supõe nenhuma aptidão da coisa universal para que seja múltipla em si mesma: efetivamente, aquilo que, em si mesmo, é indiviso, de modo algum pode ser dividido em si mesmo; a unidade de precisão, porém, supõe a aptidão pela qual a coisa universal pode existir dividida e multiplicada nos seus particulares. Do mesmo modo, dizemos que a ausência de vista, na pedra, é uma pura negação, uma vez que a pedra não tem nenhuma aptidão para ver; no homem cego, porém, é uma privação, uma vez que este é, por sua natureza, apto para ver.

Finalmente, diferem pelo facto de que a unidade formal se multiplica com as próprias coisas universais nos seus particulares, não assim, porém, a unidade de precisão; efetivamente, quantas forem as unidades formais da natureza animal nos animais particulares, e da natureza humana nos homens particulares, outros tantos serão os animais particulares e os homens particulares. Ao contrário, a unidade de precisão é exclusiva apenas de uma só natureza comum, tomada na sua comunidade, com a qual comunidade não desce aos seus particulares. Por esta distinção se torna evidente que a unidade formal é também universal, da mesma maneira que a própria coisa de que é a unidade; e que, pelo contrário, a unidade de precisão é singular, do mesmo modo que é singular aquela aptidão que supõe e segue. De onde resulta que só pela unidade de precisão podemos dizer que animal é numericamente um género e que homem é numericamente uma espécie, e que são tantos numericamente os objetos primários do nosso intelecto, quantas são numericamente as coisas universais.

Itaque cum unitas generaliter sumpta in formalem, et numeralem dividatur, formalisque sit propria rerum universalium, quatenus absolute sumuntur, praecisionis autem unitas sit numeralis earundem rerum, quatenus sunt universales; reliquum erit ut unitas numeralis simpliciter et absolute sumpta sit propria et peculiaris rerum singularium. Atque haec communiter de quinque universalium speciebus formisve dixisse sit satis.

Nunc de singulis agendum, si prius tamen admoneamus, ea, quae in hoc libello vel dicta sunt hactenus, vel post dicentur, quae difficiliorem videantur habere intelligentiam, non esse hoc loco a praeceptoribus accuratius explicanda, minus etiam tractanda, fusius et exquisitius disputanda, sed familiaribus tantum exemplis exposita, quasi credita supponenda esse, ut iis intelligendis, quae toto Philosophiae cursu tradenda sunt, usui esse possint. Nam ut his penitus ignoratis necesse est Philosophicae auditores in medio cursu saepe hallucinari, et passim impingere; ita cum in ipso ingressu longioribus, gravioribusque disputationibus onerantur, ut ea profundius intelligant, despondent animum, et a suscepto opere vi quodammodo illata desistunt; aut certe ita se gerunt, ut non modo ea tandem non percipiant quod maioribus Philosophiae praesidiis indigeant,

Por conseguinte, como a unidade tomada geralmente se divide em formal e numeral, e a formal é própria das coisas universais enquanto são tomadas absolutamente, ao passo que a unidade de precisão é a numeral das mesmas coisas enquanto são universais, seguir-se-á que a unidade numeral, tomada simples e absolutamente, é própria e peculiar das coisas singulares. E seja suficiente ter dito estas coisas, de uma maneira geral, acerca dos cinco géneros ou formas de universais.

Compete-nos agora tratar de cada uma [das espécies dos universais], advertindo, porém, previamente, que aquelas coisas que, neste opúsculo, até agora dissemos, ou as que a seguir se dirão, que pareçam ser de mais difícil compreensão, não devem ser explicadas neste lugar demasiado pormenorizadamente pelos professores, nem, muito menos, devem ser tratadas ou discutidas com excessivo desenvolvimento e prolixidade, mas expostas apenas com exemplos familiares, como que devendo ser aceites por fé, a fim de poderem ser utilizadas para a intelecção daquelas coisas que devem ser ensinadas em todo o Curso de Filosofia. Efetivamente, assim como, quando estas coisas se ignoram totalmente, é inevitável que, no meio do curso, os estudantes de filosofia muitas vezes se desorientem e baldadamente se esforcem, assim também, se, logo no início, são sobrecarregados com demasiado longas e pesadas disputas para que entendam estas coisas mais profundamente, desanimam e desistem do trabalho empreendido, por, de certo modo, lhe ser imposta violência, ou, pelo menos, comportam-se de tal maneira que, não só acabam por não entender esses mesmos temas, pelo facto de eles exigirem maior preparação filosófica,

sed etiam fessi et taedio affecti ad reliqua persequenda minori affectu, et studio ducantur. Quocirca satis erit ea hoc loco utcumque capere, memoriaeque mandare et fere sola Magistrorum fide tenere, donec suis locis apertius intelligantur. Oportet enim, ut tradit Aristoteles, discentem credere; quod de iis praecipue dictum esse constat, qui in ipsis scientiarum exordiis versantur. Atque hoc idem in praedicamentorum tractatu, in explicatione futurorum contingentium, quae in libris de interpretatione traditur, et aliis locis similibus observandum est. Denique velle rudibus adhuc ingeniis et parum exercitatis haec omnia quasi ad calculos, ut aiunt, revocare, eorumque a novis auditoribus accuratam rationem poscere, ineptum valde, et indecorum est: turpe est enim ea a tyronibus exigere, quae saepe a veteranis pro dignitate vix praestari solent.

Sed iam quid genus sit, et quam vim habeat, dicamus.

mas também por, cheios de cansaço e de tédio, serem conduzidos para as restantes matérias com menor entusiasmo e interesse. Por isso, será suficiente, neste lugar, apreender de algum modo, decorar e aceitar estes temas quase apenas pela autoridade dos Professores, até que, nos seus lugares próprios, se entendam com mais clareza. Importa, com efeito, como ensina Aristóteles, que o estudante acredite, o que é bem sabido ter ele afirmado principalmente daquelas coisas que se estudam nos primórdios das ciências. E o mesmo deve observar-se no tratado das Categorias, na explicação dos futuros contingentes, que se ensina nos livros Da Interpretação e noutros lugares semelhantes. Finalmente, pretender exigir rigorosamente todas estas coisas de engenhos ainda rudes e pouco exercitados e pedir delas conta pormenorizada a alunos principiantes, é verdadeiramente desassisado e inconveniente; com efeito, é indigno exigir de principiantes coisas em que até veteranos, muitas vezes, dificilmente costumam responder adequadamente.

Mas digamos já o que é o género e qual é o seu valor.

## DE GENERE CAPVT VII

Genus si fuse sumatur, multis modis dicitur. Nam saepe nomine generis pro speciei, aut quasi speciei abutimur; ut cum dicimus, multa esse genera linguarum, multa colorum; et omnino cum communius aliquid in minus communia deducimus, etsi minus communia nihil commune sub se habeant, sed ipsa singularia duntaxat. Proprie tamen quatuor ferme videntur esse generis significata.

Im primis generatio rerum eiusdem speciei, si continuata sit, nec intercesa, genus appellatur, quasi communis quaedam genitura; idque nuila ratione habita alicuius primi progenitoris. Quae eadem significatio toti etiam multitudini generantium, et genitorum eiusdem successionis accomodatur. Hac significatione utimur, cum dicimus, Quandiu fuerit hominum genus, hoc est, eorum continuata generatio, vel generantium, et genitorum non intermissa successio: quae tamen hac significatione non diceretur unum genus, si communi illa totius orbis inundatione omnes homines, qui tunc erant, periissent, aliique ratione alia, quam per generationem ex foemina, procreati essent.

Dicitur et genus, ipsa origo continuatae generationis ab uno aliquo generante.

## CAPÍTULO 7 - DO GÉNERO

O género, se for tomado em sentido amplo, diz-se de muitos modos. Com efeito, muitas vezes usamos o termo género em vez da espécie, ou quase-espécie, como quando dizemos que há muitos géneros de línguas, muitos géneros de cores, e, em geral, quando passamos de algo mais universal para coisas menos universais, embora essas coisas menos universais nada de comum tenham que lhes esteja subordinado, mas apenas os próprios singulares. Em sentido estrito, contudo, os significados de género parecem ser cerca de quatro.

Em primeiro lugar, dá-se o nome de género, como se fosse uma semente comum, à geração das coisas da mesma espécie, se é contínua e não interrompida, sem que, de modo algum, entre em consideração algum primeiro progenitor. Este mesmo significado aplica-se também a toda a multidão dos que geram e dos gerados da mesma descendência. Usamos este significado quando dizemos «enquanto existir o género dos homens, isto é, a sua geração contínua ou a sucessão não interrompida dos que geram e dos gerados...», a qual, contudo, com este significado, não se diria um só género se, no dilúvio universal, todos os homens, que então existiam, tivessem perecido, e outros fossem criados por um modo diferente do que por geração da mulher.

Chama-se também género a própria origem de uma geração contínua a partir de algum gerante.

Qua ratione dicimus omnes homines, qui unquam geniti ex muliere fuerunt, genus duxisse ab Adamo; itemque a Noe omnes, qui post generale diluuium nati sunt; Graecos etiam a Graeco, et Iones ab Ione. Quam usurpationem facile in totam quamlibet familiam transferimus, in qua duplex habitudo cernatur; altera nativae cuiusdam dependentiae a primo parente, ac capite totius multitudinis; altera consanguinitatis omnium inter se se, qua utraque habitudine unumquodque huiusmodi generum ab aliis eiusdem significationis generibus distinguimus. Affinis huic significationi est ea, qua genus sumitur pro origine ex patria, aut natione etiam; quamquam, et natio communior quaedam patria dici potest, cum Eneas et Italiam quaerat patriam, et genus ab Iove summo: ut Poëta in eodem versu utriusque generis meminerit, et eius, quod a patria ducitur, et eius quod a primo progenitore. Hoc pacto dicimus, Platonem esse genere Atheniensem, et Aristotelem stagiritam; vel potius Platonem Achaicum genere, et Aristotelem Macedonem; patria vero hunc stagiritam, illum Atheniensem. Nam etsi patria maiorem vim habet in generatione cuiusque, natio tamen generalius in gignendo concurrat.

Tertia iam usurpatione Philosophorum est propria, ut genus sumatur pro subiecto, in quo variae differentiae cernantur; sic superficies dicitur planarum figurarum genus, et solidarum solidum, diversaeque scientiae, et artes circa diversa subiecta genera versantur, de quorum singulis singulae proprias cuiusque affectiones demonstrant; nec licet uni in alterius genus transitum facere, ut ait Aristoteles.

Por este motivo, dizemos que todos os homens, que alguma vez nasceram da mulher, receberam o género de Adão; e, igualmente, de Noé, todos os que nasceram depois do dilúvio universal; os gregos, por sua vez, de Greco, e os Íones, de Ion. Facilmente transferimos este significado para toda uma família, em que se verifique uma dupla relação: uma de dependência natural relativamente ao primeiro progenitor e cabeça de toda a multidão; e outra de consanguinidade de todos entre si, pelas quais duas relações distinguimos cada um destes géneros dos outros géneros do mesmo significado. Afim deste significado é aquele pelo qual o género é tomado pela origem a partir da pátria, ou ainda da nação, embora também a nação possa dizer-se uma pátria mais comum, uma vez que Eneias procura a Itália como pátria, e o género no supremo Júpiter, de modo que o poeta, no mesmo verso, se lembra de um e de outro género, quer daquele que provém da pátria, quer daquele que provém do primeiro progenitor. Assim dizemos que Platão era, pelo género, ateniense, e Aristóteles, estagirita; ou antes, que Platão era, pelo género, acaico, e Aristóteles, macedónio; e que, pela pátria, este é de Estagira, e aquele, ateniense. Na verdade, embora a pátria tenha maior valor na geração de alguém, todavia, a nação intervém de modo mais genérico na geração.

O terceiro significado é próprio dos filósofos, sendo o género tomado pelo sujeito, no qual se distinguem várias diferenças; assim, a superfície diz-se o género das figuras planas, o sólido das sólidas, e as diversas ciências e artes ocupam-se de diversos géneros que lhes estão subordinados, demonstrando cada uma delas as propriedades peculiares de cada um deles, não sendo lícito a uma passar para o género de outra, como diz Aristóteles.

Quarta praecipuaque significatio, Philosophisque maxime familiaris est, qua genus id dicitur, cui subiiciuntur species. Atque huic similes sunt aliqua ex parte duae superiores. Est enim genus hoc modo sumptum, principium quoddam, et quasi origo suarum specierum in quas veluti propagatur, et in earum compositione quasi materiae, oppositarumque differentiarum subiecti vicem obtinet. Hoc igitur describens Aristoteles, genus id esse ait; quod de pluribus specie differentibus in quaestione quid est praedicatur. Quod si omnia, quae in hac descriptione intelliguntur exprimenda sunt, eoque modo locanda, ut congruenti ordine excludantur ea, quae a ratione generis aliena sunt; dicendum est, genus esse universale quiddam, quod necessario, et secundum essentiam praedicatur in quaestione quid est de differentibus specie, seu (quod his verbis innuitur) in completa naturae communis significatione. Sic enim explicata notione generis, primum excluduntur individua, quae a ratione generis remotissima sunt; deinde accidentia, quae sunt infimae classis universalia; tertio vero loco propria; quae necessario conveniunt; tum quarto differentiae, quae iam ad essentiam pertinent; extremo species, quae sola ex universalibus complete continet naturam communem singularium.

Non sunt tamen haec omnia variae differentiae, quibus generationis ordine constituatur genus, ut sunt illae, quibus definimus hominem, cum dicimus illum esse substantiam corpoream, corruptibilem, viventem, sensitivam, rationalem; sed indicant unam differentiam (qualiscunque ea sit) quae tantam vim habet,

O quarto e principal significado, e o que é mais familiar aos filósofos, é aquele pelo qual o género se diz aquilo a que estão subordinadas as espécies. E a este são semelhantes, em parte, os dois anteriores. Com efeito, tomado deste modo, o género é um princípio e como que a origem das suas espécies, nas quais como que se propaga, e na composição das quais como que desempenha a função de matéria e de sujeito das diferenças opostas. Por isso, descrevendo-o, Aristóteles diz que o género é aquilo que se predica de vários, diferentes em espécie, na pergunta «o que é». Mas, se todas as coisas que nesta descrição se entendem, devem ser expressas e colocadas de tal modo que, numa ordem conveniente, sejam excluídas aquelas coisas que são alheias à natureza do género, deve dizer-se que o género é o universal que, necessariamente e segundo a essência, se predica, na pergunta «o que é», de coisas diferentes em espécie, ou (o que com estas palavras se indica), na significação completa da natureza comum. Com efeito, explicada assim a noção do género, excluem-se, em primeiro lugar, os indivíduos, que estão muitíssimo afastados da noção de género; depois, os acidentes, que são os universais do mais baixo grau; em terceiro lugar, os próprios, que convêm necessariamente; em quarto lugar, as diferenças, que já pertencem à essência; e, em último lugar, a espécie, que é a única dentre os universais que contém completamente a natureza comum dos singulares.

Não são, todavia, todas estas coisas as várias diferenças pelas quais o género é constituído na ordem da geração, como são aquelas pelas quais definimos o homem, quando dizemos que ele é uma substância corpórea, corruptível, viva, sensitiva e racional, mas indicam uma diferença (qualquer que ela seja) que tem tanto

quantam ista particulatim declarant. Quod cum ita sit, non erunt quaerendae inter universale, et quinque eius vulgatas species aliae species interiectae, quae in eas dividantur; quemadmodum nec sub colore quaerimus interiectas colorum species, quae in ultimas distribuuntur; tametsi inter has, aliae magis cum his, quam cum illis conveniant. Nec differt descriptio haec a profundiori generis definitione, nisi quatenus pro essendi verbo, quod praedicationis fundamenta significat, utitur verbo praedicandi; ut sic habere possit suo modo essentialis definitio: Genus est universale, quod necessario, secundum essentiam, et quidditative est in pluribus specie differentibus. Atque haec duo documenta in caeteris similibus aliorum universalium definitionibus memoria repetenda sunt.

Dividitur autem genus ratione rerum, quae genera denominantur, in genera summa, et subalterna. Summum genus est, quod supra se genus aliud non habet: et quod genus cum sit, non etiam est species, ut substantia, quantitas, qualitas: subalternum autem sive medium, Quod supra se aliud genus habet; et quod cum genus sit, est etiam species, veluti substantia corporea, et quantitas continua.

Sunt autem genera summa, si de veris rebus, et completis sit sermo, decem numero, substantia, quantitas, qualitas, ad aliquid, actio, passio, in loco esse, in tempore, situs, et habitus, quae categoriarum prima principia, et quasi fontes habentur: ens enim, quod rerum omnium commune genus videri potest, generis rationem non habet, quia etsi omnino aequivocum non est, non tamen est

valor quanto estas coisas representam, cada uma em particular. Sendo isto assim, não devem procurar-se, entre o universal e as suas cinco conhecidas formas, outras espécies intermédias, que nelas se dividam, do mesmo modo que, sob a cor, não procuramos espécies intermédias de cores que nestas se dividam, embora, de entre elas, umas [cores] convenham mais com estas [cores] que com aquelas. E esta descrição não difere da definição mais profunda do género, a não ser enquanto, em vez do termo ser, que significa os fundamentos da predicação, utiliza o termo predicar, de tal maneira que a definição essencial possa, a seu modo, ser assim formulada: género é o universal que, necessariamente segundo a essência e quiditativamente, existe em vários, diferentes em espécie. E estas duas normas devem ter-se presentes nas restantes definições semelhantes dos outros universais.

Em razão, porém, das coisas que se denominam géneros, o género divide-se em géneros supremos e subalternos. O género supremo é aquele que acima de si não tem outro género e que, sendo género, não é também espécie, como a substância, a quantidade e a qualidade; subalterno ou médio é aquele que tem acima de si outro género e que, sendo género, é também espécie, como a substância corpórea e a quantidade contínua.

Os géneros supremos, por sua vez, se se trata de coisas verdadeiras e completas, são dez: substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, estar num lugar, no tempo, situação e hábito, que são considerados os primeiros princípios e como que as fontes das categorias. Com efeito, o ente, que pode parecer o género comum de todas as coisas, não contém a noção de género, porque, embora não seja absolutamente equívoco, não é, todavia,

univocum, ut tradit Aristoteles; sed inter haec médium quippiam, quod analogum appellant. De subalternorum autem generum, sive mediorum multitudine, cum et genera et species sint, in explicatione speciei commodius agetur.

unívoco, como ensina Aristóteles, mas é algo de intermédio entre estes dois conceitos, a que se dá o nome de análogo.

Tratar-se-á mais comodamente da multidão dos géneros subalternos ou médios na explicação da espécie, uma vez que eles são géneros e espécies.

## DE SPECIE CAPVT VIII

Species vulgo dicitur externa rerum forma, quae aspectui obiicitur; a qua res aliae speciosae, aliae deformes, aliae neutrum dicuntur. Hinc est illud Euripidis; prima quidem species digna est, quae imperet; quo alludit Aristoteles cum ait; si corpore tantum excellent homines, quantum Deorum imagines, omnium iudicio digni viderentur, quibus seruiretur a caeteris.

Apud Philosophos autem saepe nomine speciei appellantur similitudines quaedam naturales, quibus cum sensus, tum intellectus res sibi obiectas percipiunt; quas superius sensibiles et intelligibiles appellari diximus. Forma etiam, quae substantiam cuiusque rei naturalis complet, nonnunquam species dicitur; quam illi secundum causarum genus faciunt.

Usurpatissima vero apud eos significatio est, qua speciem sumunt pro parte genere subiecta, quae tamen communis sit; quo pacto homo est species animalis, et arboris laurus. Eam porro sic definiunt; species est, quae generi in quaestione quid est subiicitur, et de qua genus in quaestione quid est, praedicatur. Explicatius autem sic describi potest, ut dicatur, Particulare quiddam, quod generi in quaestione quid est,

## CAPÍTULO 8 - DA ESPÉCIE

Chama-se vulgarmente espécie a forma externa das coisas, que se oferece à vista, e com base na qual umas coisas se dizem formosas, outras disformes, e outras nem uma nem outra coisa. Daqui provém a célebre frase de Eurípedes: a formosura é, na verdade, a primeira a ser digna de mandar; a isto alude Aristóteles, quando diz: se os homens se avantajassem tanto pelo corpo como as imagens dos deuses, na opinião de todos, pareceriam dignos de os outros lhes prestarem homenagem.

Os filósofos, porém, dão muitas vezes o nome de espécie a certas semelhanças naturais, pelas quais tanto os sentidos como a inteligência recebem as coisas que se lhes deparam e que, como atrás dissemos, se denominam sensíveis e inteligíveis. Também a forma que completa a substância de cada coisa natural se chama, por vezes, espécie, sendo por eles considerada o segundo género das causas.

Significado muitíssimo empregado entre eles, porém, é aquele pelo qual tomam a espécie pela parte subordinada ao género, parte que, todavia, é comum; deste modo, homem é uma espécie de animal, e loureiro, de árvore. Na verdade, definem-na assim: espécie é aquilo que se subordina ao género na pergunta «o que é», e acerca da qual o género se predica na pergunta «o que é». Mais explicitamente, porém, pode descrever-se dizendo: qualquer particular que se subordina proximoamente ao género na pergunta «o que é»,

proxime subiicitur, seu (quod eodem redit) de quo genus sic praedicatur. Homo enim species est animali subiecta, et de qua animal non in quaestione, quale est, sed in quaestione, quid est, dicitur; verum non interventu alterius, sed proxime, sive immediate.

Nec mirari quisquam debet, quod species in definiendo genere, et vicissim genus in definienda specie adhibeatur. Nam cum in genere et specie, quatenus alterum universale est, alterum particulare, definiendis utile et expeditum sit eorum inter se relationes innuere; hoc cum sit, necesse est alterum vicissim in alterius definitione ponere. Alio qui satis foret, Aristotelem dixisse, genus id esse, quod de pluribus communi natura et essentia inter se differentibus in quaestione quid est, praedicatur.

Ut autem genus ratione rerum, quae dicuntur genera, dividitur in suprema et media, sive subalterna ita species hoc modo accepta in subalternas, et infimas. Subalternae sunt, quae ita sunt species, ut sint etiam genera: et infra quas sunt aliae species; veluti animal, quod ita est species viventis, ut etiam sit genus hominis, et bestiae. Infimae vero sunt, quae cum sint species superiorum, non sunt inferiorum genera: et infra quas non sunt aliae species; velut homo, qui ita est species animalis, ut non sit genus singulorum hominum: neque enim homines differunt a se invicem specie, sed solo numero. Haec vero omnia dicta sint de speciebus ut particularia quaedam sunt, partesve generi subiectae.

ou (o que vem a dar no mesmo) acerca do qual o género assim se predica. Efetivamente, homem é uma espécie subordinada a animal, e acerca da qual se diz animal, não na pergunta «qual é», mas na pergunta «o que é»; não, todavia, por intervenção de um outro, mas proximamente ou imediatamente.

E ninguém deve admirar-se que se use a espécie na definição de género e, por sua vez, o género na definição de espécie. Na verdade, uma vez que, na definição de género e de espécie, enquanto aquele é universal e esta particular, é útil e conveniente encontrar as relações deles entre si, ao formularmos isto, necessário é pôr um destes conceitos na definição do outro, e vice-versa. Aliás, seria suficiente Aristóteles ter dito que o género é aquilo que se predica de vários, que diferem entre si por natureza comum e essência, na pergunta «o que é».

Da mesma maneira que o género, em razão das coisas que se dizem géneros, se divide em supremos e médios ou subalternos, assim a espécie, tomada nesta aceção, se divide em subalternas e ínfimas. Subalternas são aquelas que são de tal modo espécies que são também géneros e abaixo das quais estão outras espécies, como animal, o qual é de tal modo a espécie de vivo que é também o género de homem e de bruto. Pelo contrário, espécies ínfimas são aquelas que, sendo espécies dos superiores, não são géneros dos inferiores e abaixo das quais não há outras espécies, como homem, que de tal modo é espécie de animal que não é género de cada um dos homens; os homens, com efeito, não diferem entre si especificamente, mas apenas em número. Todas estas coisas fiquem ditas acerca das espécies, enquanto entidades particulares ou partes subordinadas ao género.

Sed cum ea, quae dicuntur species infimae superiorum, non sint genera inferiorum, de quibus tamen praedicantur in quaestione quid est, hinc nascitur alterum genus universalium, quod veteribus nomine quoque speciei appellare libuit; quae est quarta apud Philosophos speciei significatio magisque huius tractationis propria. Definiri autem solet hunc in modum. Species est, quae praedicatur de pluribus differentibus numero in quaestione quid est. Explicatius autem, et aptiori ordine; species est universale, quod necessario, secundum essentiam, et in quaestione quid est, de iis tantum praedicatur, quae solo differunt numero: seu (quod idem valet) de iis, quae differunt numero, complete dicitur; vel (si mavis) immediate: quo pacto praedicatur homo de solis hominibus singulis.

Estque haec universalium species, omnium perfectissima, et ratione rerum, quae universales dicuntur, et ratione ipsius universalitatis, communitatisve. Ratione quidem rerum, quia res omnes, quae species infimae vocantur, perfectiores sunt omnibus generibus, et differentiis, quibus constant, et quibuslibet ipsarum proprietatibus, et accidentibus. Ratione autem ipsius communitatis, quae unitate, identitateque universalium cum suis particularibus declaratur, quia nullum universale aliud tam est unum in se; tantamque identitatem habet cum suis particularibus, quam species infima cum suis individuis. Id quod in causa fuit, ut cum Plato, tum caeteri Philosophi omnes in infimis speciebus, dividendo, definiendo, ac demonstrando consistendum esse iudicaverint, ut in quibus rerum omnium universalium perfectio cernatur.

Mas, uma vez que aquelas coisas que se denominam espécies ínfimas dos superiores, não são géneros dos inferiores, dos quais, todavia, se predicam na pergunta «o que é», daqui nasce outro género de universais que aprouve aos antigos designar também pelo termo espécie, e é este o quarto significado de espécie entre os filósofos, e o mais próprio deste tratado. Costuma definir-se deste modo: espécie é aquilo que se predica de vários, diferentes em número, na pergunta «o que é». Ou de maneira mais explícita e por uma ordem mais adequada: espécie é o universal que, necessariamente, segundo a essência e na pergunta «o que é», se predica apenas daquelas coisas que somente diferem em número, ou (o que vale o mesmo) que se diz completamente daquelas coisas que diferem em número, ou ainda (se assim se prefere) imediatamente; deste modo se predica homem apenas de cada um dos homens.

E esta espécie de universais é a mais perfeita de todas, quer em razão das coisas que se dizem universais, quer em razão da própria universalidade ou comunidade. Em razão das coisas, porque todas as coisas que se chamam espécies ínfimas são mais perfeitas que todos os géneros e diferenças, de que constam, e que quaisquer propriedades e acidentes delas. Em razão, porém, da própria comunidade, que se manifesta pela unidade e identidade dos universais com os seus particulares, porque nenhum outro universal é tão uno em si e tem tanta identidade com os seus particulares como a espécie ínfima com os seus indivíduos. E foi este o motivo por que tanto Platão como todos os outros filósofos pensaram que devia parar-se nas espécies ínfimas ao dividir, definir e demonstrar, como se nelas se encontrasse a perfeição de todas as coisas universais.

Quaquam vero individua perfectiora sunt, magisque entia, quam infimae species, ut tradit Aristoteles, relinguuntur tamen iure optimo, partim quia eorum plurima, certo numero comprehendi nequeunt, ut sub scientiam nostram cadere possint; partim quia omnia, quae sub eadem specie infima continentur, parem habent inter se naturae perfectionem, ut qui vel unius cognitionem nactus fuerit, non necesse habeat aliorum notitiam investigare. In utroque autem contra se habent species. Nam exceptis paucis quibusdam, quas vel minus naturalis animalium coniunctio in dies parit, vel inserendi, activaque passivis applicandi artes paulatim inveniunt; aliarumve causarum naturalium fortuito concursu ex multis coalescere interdum solent (quarum cognitione successu temporis ditantur artes, et scientiae) caeterae omnes numero sunt certae, ac definitae, etsi nobis magna ex parte sint ignotae. Quod idem de subalternis generibus dicendum est.

Iaque sub genere summo substantiae numeramus substantiam corpoream, et incorpoream; sub corporea, corruptibilem, et corruptionis expertem; sub corruptibili, viventem et non viventem; sub vivente sensitivam, et sensus expertem, quas animal, et plantam appellamus: sub animali hominem, et brutum animal; sub homine autem, nullus iam certus est numerus singulorum. Eodemque modo descendere possumus per eas species, quas in hoc progressu relinquimus, donec ad infimas cuiusque ordinis perveniamus.

Embora, na verdade, os indivíduos sejam mais perfeitos e mais entes que as espécies ínfimas, como ensina Aristóteles, todavia, são postos de lado com toda a razão, em parte porque muitos deles não podem ser abrangidos em número determinado, de modo a poderem cair sob a alçada da nossa ciência; e, em parte, porque todas as coisas que estão contidas sob a mesma espécie ínfima têm entre si igual perfeição de natureza, de modo que quem adquiriu conhecimento pelo menos de uma delas não precisa de investigar o conhecimento das outras. Num e noutro caso, porém, as espécies comportam-se de modo contrário. Na verdade, excetuadas poucas delas, as quais, ou uma menos natural união dos animais a cada passo dá à luz, ou as artes de inserir e de aplicar as coisas ativas às passivas pouco a pouco encontram, ou as que, pelo concurso fortuito de outras causas naturais costumam, por vezes, formar-se a partir de muitas (pelo conhecimento das quais, no decurso do tempo, se enriquecem as artes e as ciências), todas as outras são determinadas em número e finitas, embora, em grande parte, nos sejam desconhecidas. O mesmo deve dizer-se dos géneros subalternos.

Assim, sob o género supremo da substância, enumeramos a substância corpórea e a incorpórea; sob a corpórea, a corruptível e a incorruptível; sob a corruptível, a viva e a não viva; sob a viva, a sensitiva e a desprovida de sentidos, às quais chamamos animal e planta; sob animal, homem e bruto; sob homem, porém, já não é determinado nenhum número de singulares. E, do mesmo modo, podemos descer por aquelas espécies, que deixámos nesta gradação, até chegarmos às ínfimas de qualquer ordem.

Nisi quod non est necesse bifariam semper genera dividere. Nam etsi substantia corruptibilis in simplicem, et mistam dividitur; simplex tamen in quatuor elementorum species distribuitur, plantaque in tria stirpium genera, arborem, fruticem, et herbam diducitur: quod idem in compluribus aliis generibus accidit, quae in plures, quam duas species, sed tamen finitas distribuuntur. Ita nunquam fiet, ut sive a supremis generibus descendas, sive in transversum progrediaris, in infinitas species, quae quidem sint verae, ac germanae species incurras, ut mittamus eas, quae non ordinaria, sed absoluta Dei potestate in rerum natura esse possunt, quarum numero non agimus.

De earum autem perfectione omnes consentiunt, nullas omnino aequae perfectas reperiri posse. Sunt enim species rerum, ut tradit Aristoteles, numerorum speciebus similes, ut quemadmodum in numeris nullae species sunt inter se multitudine unitatum aequales, ita in speciebus rerum nullae sint perfectione pares. Quod Aristotelis pronunciatum, etsi in iis speciebus, quarum aliae superiores sunt, aliae inferiores, proprie intelligitur, in caeteris tamen suo etiam modo locum habet, quod omnes (ut idem alibi docet) per se naturasque suas prioris, et posterioris inter se ordinem teneant; quo pacto colores, qui primo, perfectissimoque colori propinquiores sunt, perfectiores habentur; et quae animalia primo, perfectissimoque animali magis propinquant, maiorem perfectionem habeant necesse est.

Com a exceção de que nem sempre é necessário dividir os géneros em duas partes. Efetivamente, embora a substância corruptível se divida em simples e em mista, a simples, todavia, distribui-se em quatro espécies de elementos, e a planta divide-se em três géneros de categorias: árvore, arbusto e erva; o mesmo acontece em muitos outros géneros, os quais se distribuem em mais de duas espécies, embora em número finito. Deste modo, nunca acontecerá que, quer se desça dos géneros supremos, quer se caminhe transversalmente, se encontrem espécies infinitas, que sejam espécies verdadeiras e genuínas, pondo de parte aquelas que podem existir na natureza, não pelo poder ordinário mas absoluto de Deus, de cujo número não tratamos.

Quanto à sua perfeição, porém, todos estão de acordo em que se não podem encontrar absolutamente nenhuma de igual perfeição. Com efeito, como ensina Aristóteles, as espécies das coisas são semelhantes às espécies dos números, de maneira que, do mesmo modo que, nos números, nenhuma espécie são entre si iguais na multidão das unidades, assim também, nas espécies das coisas, nenhuma são iguais em perfeição. Este enunciado de Aristóteles, embora se entenda propriamente daquelas espécies, das quais umas são superiores e outras inferiores, tem, contudo, também o seu lugar, a seu modo, nas outras, pois que todas (como o mesmo ensina noutra lugar), por si e pelas suas naturezas, conservam entre si uma ordem de prioridade ou de posterioridade; deste modo, as cores, que se encontram mais próximas da primeira e mais perfeita cor, são consideradas mais perfeitas; e os animais, que mais se aproximam do primeiro e mais perfeito animal, necessário é que tenham maior perfeição.

Porro quemadmodum genera natura sua priora sunt speciebus suis generationis ordine; ita et species suis generibus ordine perfectionis: unde fit, ut a speciebus ad genera recte procedatur sive essendi, sive existendi consequentia; a generibus autem ad suas species, neutra consequentia retro commeet.

Item, ut species sunt nobis notiores inventionis ordine ita et genera ordine accuratae cognitionis. Nam ut in investigandis naturis communibus progredi solemus ab inferioribus, quae sunt propinquiora sensibus, ad superiora: sic in eis dividendis, definiendis, demonstrationeque tractandis a superioribus ad inferiora descendimus.

Denique ut ascendendo a speciebus ad genera, et ab individuis ad species ex multis unum colligimus, ita descendendo a generibus ad species, et a speciebus ad individua, ex uno multa facimus. Participatione enim speciei multi homines, unus homo sunt; at unus, et communis, particularium conditionum additione, plures; quod idem de animali comparatione hominis aliarumque eius specierum dici potest. Atque haec de genere, ac specie dixisse sit satis.

Ora, assim como os géneros são, por sua natureza, anteriores às suas espécies na ordem da geração, assim também as espécies são anteriores aos seus géneros na ordem da perfeição; de onde resulta que se avance diretamente das espécies para os géneros, quer em consequência da essência, quer em consequência da existência; dos géneros, porém, para as espécies, nem por uma nem por outra destas consequências se pode retroceder.

Do mesmo modo, assim como as espécies nos são mais conhecidas na ordem da invenção, assim também os géneros o são na ordem de um conhecimento aprofundado. Com efeito, assim como, na investigação das naturezas comuns, costumamos partir dos inferiores, que estão mais próximos dos sentidos, para os superiores, assim também, na elaboração da sua divisão, definição e demonstração, descemos dos superiores para os inferiores.

Finalmente, assim como, subindo das espécies para os géneros, e dos indivíduos para as espécies, de muitos obtemos um, assim também, descendo dos géneros para as espécies, e das espécies para os indivíduos, de um fazemos muitos. Com efeito, pela participação da espécie, muitos homens são um só; porém, o um e comum, pela adição das condições particulares, são vários; o mesmo pode dizer-se de animal, com relação a homem e às outras suas espécies.

E, acerca do género e da espécie, seja bastante o que acabámos de expor.

## DE DIFFERENTIA CAPVT IX

Differentia uno modo dicitur quaelibet diversitas; qua significatione, ea etiam dicimus differre inter se, quae toto genere diversa sunt, ut substantiam et qualitatem. Proprie tamen differentia est diversitas eorum, quae alioqui sunt unius omnino rationis: qua differentia, sola ea, quae vel genere, vel specie, vel numero idem sunt, differre inter se dicimus, ut hominem ab equo, Socratem a Platone, et eundem senem a se ipso iuvene.

Nota vero est differentiae hoc pacto sumptae in communem, propriam, et maxime propriam distinctio. Communis dicitur, quae reipsa separari potest, ut sedere, stare, iuventus, et similia. Propria, quae etsi reipsa inseparabilis est; tamen ad essentiam rei non pertinet, ut cicatrix cum callum obduxit, caesius oculorum color, et communium naturarum proprietates. Maxime vero propria est, quae essentiam efficit diversam, ut rationale; hoc enim in causa est, ut homo diversae sit essentiae ab equo, et caeteris brutis animantibus. Itaque communis, et propria rem aliter affectam redunt, aut certe alio modo habentem, sed maxime propria efficit, ut sit aliud secundum essentiam.

## CAPÍTULO 9 - DA DIFERENÇA

Denomina-se diferença, por um primeiro modo, qualquer diversidade; nesta aceção, dizemos também diferirem entre si aquelas coisas que são totalmente diversas no género, como a substância e a qualidade. Propriamente, contudo, diferença é a diversidade daquelas coisas que, não obstante isso, são absolutamente de uma mesma natureza: por essa diferença, dizemos que diferem entre si apenas aquelas coisas que são o mesmo ou no género, ou na espécie, ou no número, como homem difere de cavalo, Sócrates de Platão e o velho de si mesmo quando era jovem.

Ora, é conhecida a distinção da diferença, tomada neste sentido, em comum, própria e maximamente própria. Diz-se comum aquela que, na realidade, pode separar-se, como estar sentado, estar de pé, juventude, e coisas semelhantes. Diz-se própria aquela que, embora na realidade seja inseparável, contudo, não pertence à essência da coisa, como a cicatriz depois de haver endurecido, a cor esverdeada dos olhos e as propriedades das naturezas comuns. Maximamente própria, porém, é aquela que torna a essência diferente, como racional; e aqui está a causa de o homem ser de essência diferente do cavalo e dos restantes animais brutos. E assim, a diferença comum e a própria tornam diferente a coisa afetada ou, pelo menos, levam-na a comportar-se de outro modo; a maximamente própria, porém, faz com que seja outra coisa segundo a essência.

Dividitur etiam differentia primum quidem in separabilem, et inseparabilem: deinde inseparabilis in differentiam per se, et per accidens. Differentia per se est eadem cum maxime propria, diciturque differentia per se, quia est per se divisiva alicuius superioris, et alicuius inferioris constitutiva; quo pacto sensitivum est divisivum viventis, et constitutivum animalis; rationale autem divisivum animalis, et constitutivum hominis. Differentia per accidens, si absolute sumatur, non ut membrum dividens inseparabilis differentiae, complectitur communes, et proprias, vocaturque per accidens, quia accidentario tantum discrimine dividit, ac differre facit.

Ea igitur missa, duplex est differentia per se, una specifica, altera individualis. Specifica est, quae cum genere constituit speciem, sive mediam scilicet, sive infimam; individualis autem, quae cum specie infima constituit individuum sive unum numero. Hinc fit, ut quicquid proprie differt ab alio differentia per se, et non per accidens, id omne, aut differat specie, aut solo numero.

Neque enim audiendi sunt, qui nullam differentiam per se inter individua eiusdem speciei infimae agnoscunt, sed ea tantum distingui volunt per accidentia. Nullum enim praedicamentum est, quod per se ipsum, et sine adminiculo alterius praedicamenti non sit satis ad constitutionem suarum specierum, et individuorum, siquidem impermista sunt praedicamenta omnia a summis generibus, ad individua usque, nec quaerendae sunt in uno praedicamento differentiae, quibus constituentur species, aut individua alterius.

Divide-se também a diferença: primeiramente, em separável e inseparável; depois, a separável, em diferença por si e por acidente. A diferença por si é a mesma coisa que a maximamente própria, e chama-se diferença por si porque é por si divisiva de algum superior e constitutiva de algum inferior; deste modo, sensitivo é divisivo de vivo e constitutivo de animal; racional, porém, é divisivo de animal e constitutivo de homem. A diferença por acidente, se se toma absolutamente, não como membro divisor de uma diferença inseparável, abarca as comuns e as próprias, e chama-se por acidente porque divide e faz diferir apenas por uma diferença accidental.

Não considerando, porém, essa, é dupla a diferença por si: uma específica e outra individual. Específica é aquela que, com o género, constitui a espécie, quer a espécie média, quer a ínfima; individual, porém, é aquela que, com a espécie ínfima, constitui o indivíduo ou uma entidade una em número. Daqui resulta que tudo o que difere propriamente de outro, por uma diferença por si e não por uma diferença por acidente, tudo isso, ou difere em espécie ou apenas em número.

Não deve, com efeito, dar-se ouvidos àqueles que não conhecem nenhuma diferença por si entre indivíduos da mesma espécie ínfima, mas os pretendem distinguir apenas pelos acidentes. Com efeito, não há nenhum predicamento que, por si mesmo e sem o auxílio de outro predicamento, não seja suficiente para a constituição das suas espécies e indivíduos, visto que todos os predicamentos são impermeáveis, desde os géneros supremos até aos indivíduos, e não devem procurar-se num predicamento as diferenças pelas quais se constituem as espécies ou os indivíduos de outro.

Sed quemadmodum ex potestate cuiusque generis quodammodo nascuntur differentiae specierum effectrices, ita ex potestate cuiusque speciei infimae suo modo oriuntur differentiae individuales.

Dicitur quoque differentia specifica id, quo species genus excedit. Quo eodem pacto dici potest differentia individualis esse id, quo individuum excedit infimam speciem. Ut enim homo in sua essentia communi hoc amplius habet, quam animal, quod sit rationis particeps; ita Socrates in essentia sua singulari, hoc superat essentiam hominis communis, quod sit hic singularis, ac determinatus.

Dividi etiam solet differentia per se in divisivam, et constitutivam. Verum haec potius sunt varia officia differentiae, quatenus differentia est (quod iam ex dictis patet) quam differentiarum genera, quemadmodum et tertium illud, quod est facere differre. Nulla enim differentia per se est, quae tria haec eo ordine, quo numerata sunt, non exequatur, cum et dividat aliquid superius, et aliquid inferius constituat, illudque ab alio, aliisque eiusdem divisionis membris differre faciat. Quaequam si divisivae, et constitutivae differentiae respectu unius, et eiusdem communis naturae sumantur, nulla eadem differentia est, quae tria haec praestare possit, sed necesse est, ut alia, vel aliae eam constituent, et ab alia, vel aliis differre faciant, aliae vero dividant; quo pacto alia est quae substantiam corpoream constituit et ab incorporea differre facit; aliae quae dividunt incorruptibilem et corruptionis expertem; aliae item sunt, quae animal constituent, et ab incorporeis substantiis, incorruptilibus, simplicibus, plantisque differre faciunt; aliae quae in varias species distribuunt.

Mas, assim como, pela potência de cada género, de algum modo, nascem as diferenças causadoras das espécies, assim também, pela potência de cada espécie ínfima, nascem, a seu modo, as diferenças individuais.

Diz-se também diferença específica aquilo pelo que a espécie excede o género. Do mesmo modo, pode dizer-se que a diferença individual é aquilo pelo que o indivíduo excede a espécie ínfima. Efetivamente, assim como o homem, na sua essência comum, tem mais que o animal o facto de ser dotado de razão, assim Sócrates, na sua essência particular, supera a essência do homem comum, pelo facto de ser este [homem] singular e determinado.

Costuma também dividir-se a diferença por si, em divisiva e constitutiva. Mas estas representam mais as diversas funções da diferença, enquanto é diferença (o que é evidente pelo que já foi dito), do que géneros de diferenças, como é também aquele terceiro [género de diferenças], cuja missão é fazer diferir. Não há, com efeito, nenhuma diferença por si que não realize estas três coisas pela ordem por que foram enumeradas, uma vez que não só divide algo superior, mas também constitui algo inferior, e fá-lo diferir do outro ou dos outros membros da mesma divisão. Se bem que, se as diferenças divisivas e constitutivas forem tomadas em relação a uma e mesma natureza comum, não há nenhuma mesma diferença que possa executar essas três coisas, mas é necessário que outra ou outras a constituam, e de outra ou de outras a façam diferir, e também que outras a dividam; deste modo, uma é a que constitui a substância corpórea e a faz diferir da substância incorpórea, outras as que dividem o incorruptível e isento de corrupção, outras, por sua vez, são as que constituem o animal e o fazem diferir das substâncias incorpóreas, das incorruptíveis, das simples e das plantas; outras, as que repartem em várias espécies.

Denique dividitur differentia specifica in generalem et specialem. Generalis est, quae constituit speciem, quae ipsa genus etiam est; ut sensitivum. Specialis, quae constituit speciem, quae non item est genus; ut rationale. Sed haec dicta sunt de differentia, quatenus differentia est, non quatenus est tertia universalium species, tametsi omnia ad hanc posteriorem considerationem non parum conducunt.

Describi autem solet differentia, ut universale quoddam est, hunc in modum. Differentia est id, quod de pluribus specie differentiibus in quaestione quale est, praedicatur; idque (ut intelligi solet) secundum essentiam. Et haec quidem differentiae explicatio, quae ex Aristotele desumpta est, in solas generales differentias convenit; idque ea de causa vitio non datur, quod differentiae speciales minus notae sint, minusque usurpatae. Dicuntur autem generales in hac posteriori differentiae consideratione, quia praedicantur de differentibus specie; speciales autem, quia de differentibus solo numero: quae differentiarum genera nec differunt specie inter se, neque ipsae sunt genera, sed sola magis minusque universalium ratione distinguuntur.

Communis tamen descriptio omnibus specificis differentiis est, qua differentia dicitur id, quod de pluribus in quaestione quale est, secundum essentiam praedicatur. Complectitur enim et generales et speciales differentias; excluditque apto ordine singularia, caeteraque universalialia; si hoc modo intelligatur. Differentia est universale, quod necessario et secundum essentiam praedicatur de pluribus in quaestione, quale est. Quae omnia ex iis, quae supra dicta sunt perspicua relinquantur.

Finalmente, a diferença específica divide-se em geral e especial. Geral é a que constitui a espécie, a qual é também género, como sensitivo. Especial é a que constitui a espécie que, por sua vez, não é género, como racional. Mas estas coisas dizem-se da diferença, enquanto é diferença, e não enquanto é a terceira espécie de universais, embora todas elas sejam não pouco úteis para esta última aceção.

Costuma descrever-se a diferença, enquanto é um universal, deste modo: Diferença é aquilo que se predica de vários, diferentes na espécie, na pergunta «qual é», e isso (como costuma entender-se) segundo a essência. Esta explicação da diferença, que foi tirada de Aristóteles, só convém às diferenças gerais, o que não é de censurar, pelo facto de as diferenças especiais serem menos conhecidas e menos usadas. Denominam-se, porém, gerais, nesta última aceção de diferença, uma vez que se predicam de coisas diferentes em espécie; e especiais, uma vez que se predicam de coisas diferentes só em número: estes géneros de diferenças nem diferem especificamente entre si, nem elas próprias são géneros, mas distinguem-se mais ou menos pela simples noção de universais.

A descrição comum a todas as diferenças específicas, porém, é aquela pela qual a diferença se diz aquilo que se predica de vários na pergunta «qual é», segundo a essência. Abrange, com efeito, não só as diferenças gerais, mas também as especiais, e exclui, com razão, os singulares e os restantes universais; se se entender deste modo, a diferença é o universal que, necessariamente e segundo a essência, se predica de vários, na pergunta «qual é». E todas estas coisas ficam esclarecidas com o que acima foi dito.

Comparatur autem differentia specifica cum genere; quod dividit tanquam forma substantialis cum propria materia; cum ipsa vero specie, quam constituit, ut eiusmodi forma cum naturali composito substantiali; cum tamen nec forma, nec materia, quae sunt partes re ipsa componentes totum, praedicetur de naturali composito. Genus autem, et differentia, quae cum specie unum atque idem re sunt, in quocunque individuo, de specie dicantur. Haec de universalibus, quae essentiali praedicatione de suis particularibus dicuntur.

Compara-se, porém, a diferença específica com o género, ao qual divide, como a forma substancial com a sua matéria; com a própria espécie, que ela constitui, como a forma dela com o composto natural substancial, se bem que, todavia, nem a forma nem a matéria, que são partes realmente componentes do todo, se prediquem do composto natural. Ao passo que o género e a diferença, que, com a espécie, são uma e a mesma coisa na realidade, dizem-se da espécie, em qualquer indivíduo.

Isto acerca dos universais que se dizem dos seus particulares por uma predicação essencial.

## DE PROPRIO CAPVT X

Proprii etiam non eadem est usurpatio, qua ratione proprium est, et qua certa universalium species. Quatenus enim proprium est, uni soli convenit, ei scilicet cuius est proprium; at quatenus universale, de pluribus dicitur.

Funditur autem proprii vocabulum, quatenus proprium est, si generaliter omnino sumatur, non modo ad ea, quae accidunt rebus, sed etiam ad ea, quae in essentiis earum continentur, sive universales illae sint, sive singulares (nihil enim est in rerum natura, quod aliquid sibi proprium non habeat) nec tantum complectitur simplicia sive incomplexa, sed complexa etiam. Qua generali consideratione ipsae etiam differentiae specificae, et individuales, dicuntur propriae speciebus, et individuis, quae ex illis proxime constituuntur; et nonnunquam apud Aristotelem ipsae definitiones qualescunque sint comparatione rerum, quae definiuntur, proprii nomine comprehenduntur.

Missis tamen iis propriis, quae ad essentias rerum pertinent, complexisque omnibus; quod quidem ad simplicia et accidentaria attinet, in ore omnium est quadripartita illa proprii divisio, qua proprium dicitur aut soli speciei accidere, sed non omni, seu toti; ut homini blesum esse ab ortu, vel Grammaticum: aut omni, sed non soli; ut esse bipedem, vel intelligentiae participem;

## CAPÍTULO 10 - DO PRÓPRIO

Também não é a mesma a aceção de próprio pela qual ele é próprio e uma certa espécie dos universais. Com efeito, enquanto é próprio, convém apenas a um só, ou seja, àquele de que é próprio; mas, enquanto é universal, diz-se de vários.

Porém, o vocábulo próprio, enquanto é próprio, se se toma absolutamente de modo geral, estende-se não só àquelas realidades que advêm às coisas, mas também àquelas que estão contidas nas essências das mesmas, quer elas sejam universais, quer singulares (com efeito, nada existe na natureza das coisas que não tenha algo de próprio), e não abrange apenas as coisas simples ou incomplexas, mas também as complexas. Por esta aceção geral, também as próprias diferenças específicas e individuais se dizem próprias das espécies e dos indivíduos que são proximamente constituídos a partir delas; e, algumas vezes, em Aristóteles, as próprias definições, quaisquer que sejam, em relação às coisas que são definidas, são abrangidas no termo próprio.

Postos de parte, porém, os próprios que dizem respeito às essências das coisas, e agrupadas todas as coisas no que se refere às coisas simples e acidentais, todos aceitam a conhecida divisão quadripartida do próprio, pela qual o próprio se diz advir ou só à espécie, mas não a toda; ou a ela inteira, como ao homem [advém] ser gago de nascença ou ser gramático; ou a toda, mas não a ela só, como ser bípede ou dotado de inteligência;

aut omni et soli, sed non semper; ut canescere: aut omni et soli, et semper; ut esse disciplinae, risusve capace. Quae distinctio apta est, si partim exponatur recte, partim emendetur. Nam quod omni accidit sed non soli id revera, si simpliciter et absolute loquendum est, proprium dici non potest, ut tradit Aristoteles; neque ei convenit tradita proprii, quatenus proprium est, generalis explicatio. Potest tamen dici proprium ad aliquid (ut idem loquitur) nempe comparatione earum rerum, quibus non convenit, quod est esse proprium secundum quid; quo pacto proprium est hominis comparatione quadrupedum aut serpentium, bipedem esse: et comparatione plantarum, aut brutarum animantium, habere intelligentiam; cum alioqui duos habere pedes avibus conveniat; intelligentia vero, substantiis a materia separatis.

Emendabitur autem divisio, si nomine speciei, quo infima intelligi solet, quaelibet res universalis concipiatur. Omnes enim species, sive infimae sive subalternae, adde et omnia summa genera, sua habent propria accidentaria.

Proinde accuratior divisio erit si proprium simplex et accidentarium distinguatur: primum in proprium simpliciter, quod absolute soli convenit rei, cuius dicitur proprium: et in proprium secundum quid sive comparate, quod iam explicatum est. Deinde proprium simpliciter in proprium perfecte, et imperfecte. Perfecte illud est proprium, quod tres illas condiciones sibi vendicat, ut omni et soli, et semper accidat.

ou a toda e a ela só, mas nem sempre, como encanecer; ou a toda e a ela só e sempre, como ser capaz de educação e de riso. Esta distinção é adequada se, por um lado, for exposta retamente e, por outro lado, for corrigida. Com efeito, o que advém a toda [a espécie], mas não a ela só, na realidade, se se falar simplesmente e de modo absoluto, não pode dizer-se próprio, como ensina Aristóteles; e nem lhe convém a explicação geral dada de próprio, enquanto é próprio. Pode, contudo, dizer-se próprio relativamente a alguma coisa (como o mesmo se exprime), ou seja, em relação àquelas coisas, às quais não convém, o que é ser próprio sob certo aspeto; deste modo, ser bípede é próprio do homem em relação aos quadrúpedes e às serpentes, e ter inteligência em relação às plantas e aos animais brutos, uma vez que ter dois pés convém também às aves, e a inteligência convém também às substâncias separadas da matéria.

Corrigir-se-á, porém, a divisão se, pelo termo espécie, pelo qual costuma entender-se a espécie ínfima, se entender qualquer coisa universal. Com efeito, todas as espécies, quer ínfimas quer subalternas, e, além disso, todos os géneros supremos, têm os seus próprios acidentais.

Por conseguinte, a divisão será mais exata, se se distinguir o próprio simples e acidental: em primeiro lugar, em próprio simplesmente, o qual absolutamente só convém à coisa de que se diz próprio; e em próprio sob certo aspeto, ou por comparação, o que já foi explicado. Depois, o próprio simplesmente, em próprio perfeitamente e próprio imperfeitamente. Próprio perfeitamente é aquele que satisfaz aquelas três condições, isto é, que advenha a toda [a espécie], a ela só e sempre.

Quicquid enim huiusmodi est, recipiatur cum re, cuius est proprium, habetque in ea causam adaequatam, cur ita conveniat. Imperfecte autem, cui vel sola prima conditio deest, ut bleso abortu, respectu hominis; vel prima et tertia; ut Grammatico, eiusdem habitudine; vel sola tertia, ut canescenti. Nam si desit secunda, id iam non erit proprium simpliciter, sed secundum quid. Ita potest alia quadrimembris solius proprii simpliciter divisio usurpari, ut vel accidat soli, et semper, sed non omni; vel soli quidem, sed neque omni, nec semper: vel soli et omni, sed non semper; vel omni et soli, et semper, quorum exempla ex dictis patent. Hac vero ratione secundus modus prioris divisionis reiicitur, quod sit proprium secundum quid; primus autem dividitur in primum, et secundum posterioris; tertius vero et quartus iidem sunt in utraque. Atque haec de proprio, quatenus proprium est, iuxta primam nominis impositionem, rationemque, satis fuerint.

Quatenus vero proprii nomen quarumque universalium speciei accommodatur, alii sic definiendum putaverunt, ut in quaestione quale est, de iis tantum dicatur, quae solo differunt numero. Quopacto etsi priori definitionis parte recte excluduntur genus et species; posteriori tamen non recte reiiciuntur differentia et accidens, quod duo haec non semper de differentibus specie praedicentur, sed saepe etiam de iis, quae differunt solo numero. Corrigit tamen solet definitio, reiecta posteriori parte, substitutisque hoc modo aliis verbis. Proprium est universale, seu quod praedicatur

Com efeito, tudo o que existe deste modo é convertível com a coisa de que é próprio, e tem nela a causa adequada de assim convir. Próprio imperfeitamente é aquele a que falta ou apenas a primeira condição, como gago de nascença em relação a homem, ou a primeira e a terceira, como gramático em relação ao mesmo, ou só a terceira, como encanecente. Efetivamente, se falta a segunda, já não será próprio simplesmente, mas de certo modo. E assim, pode utilizar-se outra divisão quadripartida apenas do próprio simplesmente, segundo advenha ou só a ela e sempre, mas não a toda; ou só a ela, mas não a toda nem sempre; ou só a ela e a toda, mas não sempre; ou ainda a toda e só a ela e sempre. Exemplos destes diversos casos são evidentes pelo que foi dito. - O segundo modo da primeira divisão rejeita-se pelo facto de que é próprio sob certo aspeto; o primeiro, porém, divide-se no primeiro e segundo da segunda; mas o terceiro e o quarto são os mesmos em ambas. E sejam suficientes estas coisas acerca do próprio, enquanto é próprio, segundo a primeira imposição e aceção do nome.

Enquanto, porém, o termo próprio se aplica à quarta espécie dos universais, alguns julgaram que devia ser definido como o [universal] que na pergunta «qual é» se diz somente daquelas coisas que apenas diferem em número. Deste modo, embora, pela primeira parte da definição, se excluam retamente o género e a espécie, todavia, pela segunda, não se rejeitam retamente a diferença e o acidente, uma vez que estas duas coisas nem sempre se predicam das coisas que diferem em espécie, mas muitas vezes também das que diferem apenas em número. Costuma, todavia, corrigir-se a definição, pondo de lado a segunda parte e substituídas outras palavras, deste modo: Próprio é o universal, ou aquilo que se predica

de pluribus in quaestione quale est, accidentaliter, et necessario: ut prima parte reiiciantur individua; secunda, genus, et species; tertia, differentia; quarta vero accidens. Exemplo sunt proprietates ridendi, capessendi disciplinas, sentiendi, generandi, incedendi, intelligendi, et alia huiusmodi; etsi earum quaedam non recurrant cum genere aliquo, aut specie. Porro necessarii nomine hac in re, non quaevis necessitas, sed quae ex ipsa natura subiectorum ducatur, intelligenda est.

Ac si proprium quidem sumatur, ut proprium est, atque adeo ut perfecte proprium (nulla enim de imperfecte propriis in hac consideratione propositae divisionis habetur ratio) illud generale dici solet, quod recipitur cum genere aliquo; speciale, quod cum aliqua infima specie. Si vero ut est quarta universalium species, generale dicitur, quod praedicatur de pluribus specie differentiibus. Speciale, quod de iis tantum, quae solo numero differunt. Seu recipitur cum genere aliquo aut specie, seu minime, ut dictum est. Quae enim non recipiuntur, etsi non sunt propria simpliciter, ut propria sunt, sunt tamen quatenus universalialia. Ita fit ut non sit necesse omne universale huius speciei recipi cum primo aliquo subiecto.

de vários na pergunta «qual é», acidentalmente e necessariamente para que, pela primeira parte, se rejeitem os indivíduos, pela segunda, o género e a espécie, pela terceira, a diferença, e, pela quarta, o acidente. Servem de exemplo as propriedades de rir, de receber educação, de sentir, de gerar, de andar, de entender, e outras semelhantes, embora algumas delas não tenham relação com qual-quer género ou espécie. Porém, neste assunto, pelo termo necessário deve entender-se, não qualquer necessidade, mas a que flui da própria natureza dos sujeitos.

Mas, se se toma o próprio enquanto próprio e ainda como próprio perfeitamente (com efeito, não há nenhuma razão para tratar dos próprios imperfeitamente, nesta consideração da divisão proposta), costuma dizer-se geral aquele que é convertível com algum género, e especial, aquele que é convertível com alguma espécie ínfima. Se, porém, enquanto é a quarta espécie dos universais, denomina-se geral aquele que se predica de vários diferentes na espécie, e especial, aquele que se predica somente daquelas coisas que diferem apenas em número. Quer sejam convertíveis com algum género ou espécie, quer não, como se disse. Com efeito, os que não são convertíveis, embora não sejam próprios simplesmente, enquanto são próprios, são-no, contudo, enquanto universais. Assim se verifica não ser necessário que todo o universal desta espécie seja convertível com algum indivíduo.

## DE ACCIDENTE CAPVT XI

Demum accidentis nomen tribus modis potissimum accipi solet. Uno pro re, quae suapte natura subiecto inhaeret, cuiusmodi sunt color, et sapor lactis, et similia. Altero pro quouis attributo non pertinente ad essentiam rei, de qua dicitur; quopacto accidunt rebus non solum omnia contingentia attributa, ut ferro calidum esse, et homini esse candidum, aut Grammaticum, sed etiam plurima necessaria; nec quavis tantum necessitate, sed ex ipsa subiectorum natura ducta, ut homini esse risus, aut disciplinae capacem. Qua significatione usi sumus paulo ante in verbo, Accidit, ubi quadripartitam proprii divisionem explicavimus. Tertio pro attributo, quod nec pertinet ad rei essentiam, neque ex ea necessaria veluti emanatione profluit: quopacto alia ratione accidit homini nigrum esse, alia esse disciplinae capacem, quod hoc in ipsa hominis, quatenus homo est, natura habeat unde oriatur, illud aliunde proveniat. Atque haec est propria, et peculiaris ratio accidentis, quod quintam, extremamque facit universalis speciem; modo accidens sumatur, non ut hoc aut illud numero, sed ut est pluribus commune. Nam etsi accidentis nomen nihil universale prae se fert, potestque pro singularibus aequae, atque pro universalibus accipi: ex ipso tamen Philosophorum usu accommodatur significandae huic extramae speciei universalium, de qua nobis reliquus est futurus sermo.

## CAPÍTULO II - DO ACIDENTE

Finalmente, o termo acidente costuma tomar-se sobretudo em três aceções: a primeira, pela coisa que, de sua própria natureza, inere ao sujeito, como a cor e o sabor do leite, e coisas semelhantes. A segunda, por qualquer atributo que não pertence à essência da coisa de que se diz; deste modo, advêm às coisas, não só todos os atributos contingentes, como ao ferro estar quente, e ao homem ser branco ou gramático, mas também muitos atributos necessários, e não resultantes apenas de qualquer necessidade, mas da própria natureza dos sujeitos, como ao homem ser capaz de riso ou de educação. Utilizámos este significado, um pouco atrás, no verbo advêm, quando explicámos a divisão quadripartida do próprio. A terceira, pelo atributo que nem pertence à essência da coisa, nem dela flui como que por uma emanção necessária; deste modo, por uma razão advêm ao homem ser negro, e, por outra, ser capaz de educação, porque isto tem, na natureza do homem, enquanto homem, de onde provenha, ao passo que aquilo resulta de outra origem. E é esta a noção própria e peculiar do acidente, o qual constitui a quinta e última espécie de universal, contanto que o acidente se tome, não como isto ou aquilo em número, mas enquanto é comum a vários. Na verdade, embora o termo acidente nada apresente de universal, e possa ser tomado igualmente tanto nos singulares como nos universais, todavia, pelo próprio uso dos filósofos, aplica-se para significar esta última espécie de universais, da qual, por último, iremos falar.

Definiri autem solet accidens hoc modo sumptum, quod adest, et abest sine subiecti corruptione. Tem, quod contingit inesse, et non inesse. Ac demum, quod nec genus est, nec species, nec differentia, nec proprium, inest autem rei: quarum explicationum idem est sensus. Quibus in definitionibus loco generis intelligitur universale, ut sic habeat prima definitio. Accidens est universale, quod adesse, et abesse potest, affirmarique ac negari de subiectis sine eorum eversione. Atque eodem modo intelligi potest secunda definitio. Tertiam vero sic licet exponere; Quod pluribus quidem eadem ratione convenire potest, verum non ut genus, aut species, aut differentia, aut proprium. Itaque in omnibus his definitionibus extrema ponitur contingentia ut differentia accidentis constitutiva. Explicatius tamen definietur accidens, si dicatur universale, seu quod praedicatur de pluribus in quaestione quale est, accidentaria, et contingentis praedicatione; ut apto ordine; primo loco excludantur individua; deinde genera et species, tum vero differentiae, postremo propria.

Complectitur autem hoc genus universalium non tantum accidentia realia, sed etiam attributa rationis, negationesque quae contingenter de pluribus dicuntur, atque adeo ipsas substantias more accidentium circumpositas, ut esse praedicatum, subiectum, caecum, tenebrosum, indutum, ornatum, inauratum, munitum. Omnia enim haec pluribus contingenter convenire, deque illis affirmari possunt haud destructis rebus de quibus dicuntur.

Tomado neste sentido, porém, costuma definir-se o acidente aquilo que está presente e ausente sem corrupção do sujeito. Ou então, aquilo que pode existir ou não existir noutro. Ou, finalmente, aquilo que nem é género, nem espécie, nem diferença, nem próprio, mas que, contudo, é inerente à coisa. O sentido destas explicações é o mesmo. Nestas definições, no lugar do género, entende-se universal, de modo que assim se enuncia a primeira definição: Acidente é o universal que pode estar presente ou estar ausente, ser afirmado ou negado dos sujeitos, sem a destruição deles. E do mesmo modo pode entender-se a segunda definição. A terceira, porém, pode expor-se assim: O que pode convir a vários pela mesma razão, mas não como género, ou espécie, ou diferença, ou próprio. Por isso, em todas estas definições, se põe a extrema contingência como diferença constitutiva do acidente. Mais explicitamente, contudo, definir-se-á o acidente, se se disser: aquilo que é universal, ou aquilo que se predica de vários na pergunta «qual é», por uma predicação acidental e contingente; para que, numa ordem apta, se excluam, em primeiro lugar, os indivíduos, depois os géneros e as espécies, a seguir as diferenças e, finalmente, os próprios.

Este género de universais, porém, abrange não só os acidentes reais, mas também os atributos de razão e as negações que se dizem contingentemente de vários e até as próprias substâncias tomadas à maneira de acidentes, como ser predicado, sujeito, cego, tenebroso, vestido, ornado, dourado, munido. Com efeito, todas estas coisas podem convir contingentemente a vários e afirmar-se deles, não destruídas as coisas das quais se dizem.

Dividitur porro accidens in id quod re ipsa separabile est, et in id quod inseparabile. Nam etsi omne accidens huius speciei praedicabilem, cogitatione, eaque negativa separari potest incolumi subiecto, quippe cuius naturae in se consideratae nihil repugnat illo carere; non tamen omnia re ipsa seiungi possunt, sed quaedam possunt, quaedam non item. Nam sedere separabile est, et cogitatione et re ipsa; simum vero esse, caecum, et similia cogitatione quidem separabilia sunt, non etiam re ipsa. Qua in re late patens discrimen cernitur inter accidens, et proprium, quod nec re ipsa, nec negativa cogitatione seiungi potest servato subiecto. Si enim, exempli causa, neges, hominem esse disciplinae capacem, ipsa negatione cogaris illum fateri, ne hominem quidem esse, cum ex ipsa natura humana necessario consequatur ad disciplinas capendas aptitudo et propensio.

Potest etiam dividi accidens in generale, et speciale, quemadmodum et differentia, et proprium; ut generale quidem dicatur de specie differentibus veluti album, vigilare, dormire; speciale vero de solis numero differentibus, ut ridere, Grammaticum esse.

Iam si accidentia cum propriis conferantur, sitque sermo de veris ac realibus accidentibus, et propriis, illud observari solet, quemadmodum propria primo conveniunt universalibus, deinde per universalia singularibus communicantur; ita accidentia primo convenire singularibus, deinde per singularia universalibus attribui.

Divide-se, além disso, o acidente naquilo que na realidade é separável e naquilo que é inseparável. Efetivamente, embora todo o acidente desta espécie de predicáveis possa separar-se pelo pensamento, sendo este negativo, ficando incólume o sujeito, pois nada repugna à sua natureza, em si considerada, carecer dele, todavia, nem todos podem realmente separar-se, mas uns podem e outros não. Com efeito, estar sentado é separável, não só pelo pensamento, mas também realmente, mas ter nariz achatado, ser cego, e coisas semelhantes, são separáveis pelo pensamento, mas não também na realidade. Por aqui se vê a diferença amplamente evidente entre o acidente e o próprio, o qual, conservado o sujeito, não pode separar-se, nem na realidade nem por um pensamento negativo. Com efeito, se, por exemplo, se negar que o homem é capaz de educação, por essa mesma negação ser-se-á obrigado a confessar que ele nem sequer é homem, uma vez que se segue necessariamente da própria natureza humana a aptidão e a propensão para a educação.

Pode ainda dividir-se o acidente em geral e especial, da mesma maneira que a diferença e o próprio, de modo que o geral se diga de coisas diferentes na espécie, como branco, estar acordado, dormir, e o especial, de coisas diferentes apenas em número, como rir, e ser gramático.

Mas, se compararmos os acidentes com os próprios, e se se tratar de acidentes e próprios verdadeiros e reais, costuma observar-se que, assim como os próprios convêm, em primeiro lugar, aos universais, e a seguir, pelos universais se comunicam aos singulares, assim também os acidentes convêm, em primeiro lugar, aos singulares e, a seguir, pelos singulares, atribuem-se aos universais.

Quod si accidens cum omnibus quatuor superioribus universalium generibus comparatur, hoc discrimen, praeter alia, quae iam dicta sunt, inter ea cernitur, quod quatuor illa semper habent actum essendi in pluribus cum aptitudine coniunctum, sive ipsa, eorumve particularia existant, sive non existant (semper enim verum fuit Socratem esse hominem, et animal, et rationis participem, ac disciplinae capacem, etiam antequam ille, eiusmodigque praedicata in rerum natura existerent; verumque est nunc postquam diem clausit extremum; perpetuoque verum erit) accidens vero etsi ex omni aeternitate habuit aptitudinem essendi in pluribus; non habet tamen actum, nisi cum et ipsum existit, et particularia, in quibus existit; ut calidum existens, in aqua, et ligno existentibus.

Se, porém, o acidente se compara com todos os quatro gêneros superiores de universais, nota-se entre eles, além de outras que já foram apontadas, esta diferença: aqueles quatro têm sempre o ato de existir em vários junto com a aptidão, quer eles ou os seus particulares existam, quer não existam (com efeito, sempre foi verdadeiro que Sócrates é homem, e animal, e dotado de razão, e capaz de educação, mesmo antes que ele e os seus predicados existissem na natureza das coisas, e é verdadeiro agora, depois de ele haver falecido, e sê-lo-á perpetuamente); pelo contrário, o acidente, embora desde toda a eternidade tenha tido a aptidão para existir em vários, não tem, todavia, a existência em ato, a não ser quando, não só ele próprio existe, mas também os particulares em que existe, como o calor existente na água e na madeira existentes.

DE ALIIS QVIBVSDAM VNIVERSALIVM SPECIEBUS, QUAS ETHNICI PHILOSOPHI NON AGNOUERVNT CAPVT XII

Sed quoniam divina incarnatione factum est, ut natura divina, et humana in unam Christi Domini personam coniunctis, vere dicamus illum et Deum esse, et hominem (id quod omnes vel in ipsa Christianae fidei catechesi didicimus) aequum est ut pro ratione loci exponamus, cuiusmodi sint hae praedicationes, et caeterae omnes, quibus vel divinae, vel humanae naturae attributa de Christo dicuntur; utrum ad ea universalium genera pertineant, quae hactenus explicata sunt, et a veteribus Philosophis tradita; an ne ad alia, quae illis ignota fuerint, quae proinde qualia sint explicare sit necesse. Neque enim haec prorsus dissimulanda sunt, et abscondenda iis, qui iam Philosophiae praeludia excesserunt, manusque conserere disputando incipiunt, quippe quibus haec dubitatio tanguam de re omnibus nota facile proponi potest, ut intelligant quot, et quae tandem omnino sint universalium species.

Atque ex iis, quae supradicta sunt, per facile cognosci potest, quandocumque Deus, divinaeque naturae attributa de Christo dicuntur, nullam earum praedicationum ad ullum genus universalium posse pertinere, cum divina natura, cum qua idem sunt eius attributa omnia, non modo singularis sit, sed maxime etiam singularis.

## CAPÍTULO 12 - DE ALGUMAS OUTRAS ESPÉCIES DE UNIVERSAIS QUE OS FILÓSOFOS PAGÃOS NÃO CONHECERAM

Mas, porque, pela encarnação divina, resultou que, juntas a natureza divina e a humana na única pessoa de Cristo Senhor, dizemos verdadeiramente que Ele é não só Deus mas também homem (o que todos nós aprendemos já na catequese da fé cristã), é justo que, pela importância do tema, exponhamos de que natureza são estas predicções e todas as outras, pelas quais os atributos, quer da natureza divina, quer da humana, se dizem de Cristo; se pertencem àqueles géneros de universais que até aqui foram explicados e ensinados pelos filósofos antigos, ou se a outros, que por eles foram ignorados e que, por isso, se torna necessário explicar quais são. Com efeito, estas coisas não devem dissimular-se nem esconder-se por completo àqueles que já ultrapassaram os prelúdios da filosofia e que começam a entregar-se a disputas, uma vez que a eles facilmente pode propor-se esta dúvida como de assunto de todos conhecido, para que finalmente entendam quantas e quais são, ao todo, as espécies de universais.

E por aquilo que atrás foi dito, muito facilmente pode saber-se que, todas as vezes que Deus e os atributos da natureza divina se dizem de Cristo, nenhuma dessas predicções pode pertencer a algum género dos universais, uma vez que a natureza divina, com a qual se identificam todos os seus atributos, é, não só singular, mas até maximamente singular.

At cum homo, et humana praedicata de illo affirmantur, distinguendus est usus, et acceptio nominis Christi, seu IESV. D.N. Nam si illud sumatur pro Christo Domino quatenus singularis quidam homo est, non tantum homo, sed humana quoque praedicata, quae de eo enunciantur, perinde se ad illum habent, atque ad caeteros homines. Subest enim homini Christus Dominus hoc pacto sumptus, ut suae speciei, quemadmodum et caeteri homines; eodemque modo animali, ut suo generi, atque ita caeteris. Si vero sumatur, ut Deus est, secundaque in divinis persona; primum quidem fateri necesse est, hominem veram habere universalis rationem illius respectu, eodemque modo naturae humanae attributa, quae de illo dicuntur, cum aequae potuerint omnia de aliis personis divinis eadem ratione distributeque praedicari, si earum singulae singulas naturas humanas assumpsissent.

Cum autem quaeritur ad quae universalium genera pertineant, sunt qui velint, ea omnia ad quintum ex vulgatis speciebus referenda esse, quod homo et humana attributa non necessario, sed contingenter de verbo divino dicantur. Qua in sententia etsi error est nullus, si intelligatur, ut ab illis exponitur; abstinendum est tamen a nomine accidentis, cum genera nostra, speciemque humanam, eiusque differentias specificas Christo Domino attribuimus, ne asserere videamur, illum naturam nostram non substantialiter, sed accidentaliter sibi univisse (quod credere impium est) neque alio modo eam sibi copullasse, quam quo Angeli induunt ea corpora, quibus in specie humana apparere hominibus solent.

Mas como homem e os predicados humanos se afirmam dele, deve distinguir-se o uso e a aceção do nome de Cristo ou de Jesus Nosso Senhor. Efetivamente, se ele se tomar por Cristo Senhor, enquanto é um certo homem singular, não apenas homem, mas também os predicados humanos, que dele se enunciam, se referem a Ele do mesmo modo que aos restantes homens. Com efeito, Cristo Senhor, tomado deste modo, subordina-se a homem, como sua espécie, da mesma maneira que os outros homens, e do mesmo modo a animal, como seu género, e assim às restantes noções. Se, porém, se tomar enquanto é Deus e a segunda das pessoas divinas, é necessário reconhecer, em primeiro lugar, que homem tem verdadeira noção de universal em relação a Ele, e, do mesmo modo, os atributos da natureza humana que dele se dizem, uma vez que todos eles se poderiam predicar igualmente pela mesma razão e distributivamente das outras pessoas divinas, se cada uma delas houvesse assumido naturezas humanas singulares.

Quando, porém, se pergunta a que géneros de universais pertencem, há quem queira que todos eles sejam referidos ao quinto [universal] das espécies conhecidas, uma vez que homem e os atributos humanos não se dizem necessariamente do Verbo divino, mas contingentemente. Embora, nesta opinião, se for entendida como por eles é exposta, não haja erro, devemos, contudo, abster-nos do termo acidente quando atribuímos a Cristo Senhor os nossos géneros, a espécie humana e as suas diferenças específicas, para que não pareça afirmarmos que Ele uniu a si a nossa natureza, não substancialmente, mas acidentalmente (o que é ímpio acreditar), nem que a juntou a si do mesmo modo que os anjos revestem aqueles corpos com que costumam aparecer aos homens, sob a aparência humana.

Sunt igitur haec omnia praedicata quaedam contingentia comparatione divini verbi, seu potius spontanea, ac libera; proinde nullum eorum praedicatur de illo quidditative, aut essentialiter, aut necessario, ut vel genus sit, vel species, vel differentia, vel proprium respectu illius, quatenus quidem haec quatuor universalium genera ab Ethnicis Philosophis, nobisque hactenus explicata sunt. Sed tamem alio modo quodam mirabili, multisque seculis incognito (nisi quibus divinae bonitati placuit illum praemonstrare) priora tria dici posse genera, species, et differentias, nempe assumptiva genera, assumptivasque species, et differentias, quod verbo divino per naturam assumptam, non per innatam divinamque convenient; idque non accidentali unione, sed substantiali, et modis inter se ita diversis, ut ad tres quasdam alias universalium species merito pertineant. Nam genera haec, et species, etsi contingenter, tamen substantialiter praedicantur, idque in quaestione, quodnam suppositum est; genera quidem de specie differentibus, sive incomplete; species vero de differentibus numero, seu complete: at differentiae contingenter, et substantialiter in quaestione quale est.

Quaerenti enim quodnam suppositum sit verbum divinum, seu cuius naturae suppositum; cum haec quaestio substantiam quaerat, apte respondebit, tametsi incomplete, qui dixerit, esse suppositum naturae sensitivae, ac proinde animal, quod eadem ratione praedicari potuisset de differentibus specie, si quem admodum verbum divinum humanam naturam sibi substantialiter univit,

Todos estes predicados são, por conseguinte, em relação ao Verbo divino, algo de contingente, ou antes, algo de espontâneo e livre, e, por isso, nenhum se predica dele nem quiditativamente, nem essencialmente, nem necessariamente, quer seja género, quer espécie, diferença ou próprio, relativamente a Ele, segundo estes quatro géneros de universais foram até aqui explicados pelos filósofos pagãos e por nós. Todavia, de outro modo admirável e durante muitos séculos desconhecido (exceto daqueles a quem aprouve à bondade divina revelá-lo), os três primeiros podem dizer-se géneros, espécies e diferenças, ou seja, géneros assumptivos, e espécies e diferenças assumptivas, visto que convêm ao Verbo divino por uma natureza assumida, e não por uma natureza ínata e divina; e isso, não por uma união accidental, mas substancial, por modos entre si tão diversos que pertencem com razão às três outras espécies de universais. Com efeito, estes géneros e espécies, embora contingentemente, predicam-se, todavia, substancialmente, e isso na pergunta qual é o suposto; os géneros [predicam-se] de coisas diferentes na espécie, ou incompletamente; as espécies, porém, de coisas diferentes em número, ou completamente; mas as diferenças [predicam-se] contingentemente e substancialmente, na pergunta «qual é».

A quem perguntar, com efeito, que suposto é o Verbo divino ou de que natureza é suposto, uma vez que esta pergunta interroga acerca da substância, responderá aptamente, embora incompletamente, quem disser que é um suposto de natureza sensitiva, e, portanto, animal, que pela mesma razão poderia predicar-se de coisas diferentes na espécie, se, do mesmo modo que o Verbo divino uniu a si substancialmente a natureza humana,

ita univisset spiritus sanctus naturam columbae, cuius forma in Christi Domini baptismate apparuit. Complete vero (quod attinet ad naturam assumptam) respondebit, qui dixerit, esse suppositum naturae humanae, ac proinde hominem, cum in homine contineatur tota communis natura singulorum hominum. Demum quaerenti qualenam suppositum sit verbum divinum substantiali qualitate, recte respondebit, qui dixerit esse rationale, aut sensitivum.

Ex qua re patet, mysterium divinae incarnationis nobis aperuisse, non esse immediatam oppositionem inter praedicationem essentialem, et accidentalem, si proprie in scholis Christianae Philosophiae loquendum est, cum inter utramque sit media praedicatio quaedam substantialis, quae neque essentialis est neque accidentalis proprie cum sinceritate orthodoxae fidei appellari potest.

Non videtur autem eadem ratio in proprietatibus, et accidentibus naturae assumptae, atque in generibus, speciebus, et differentiis, ut ex illis duo item alia genera assumptivorum universalium constitui debeant. Omnia enim propria, et accidentia naturae assumptae si cum verbo divino conferantur, vere comprehenduntur in vulgata accidentis specie. Nam et risus capax, et ceterae hominis proprietates, albumque et alia eius communia accidentia praedicantur de verbo divino accidentaliter, et contingenter, tametsi non ei conveniunt cum vera inhaerentia, quo pacto eorum pleraque conveniunt verbo divino, ut homo est, et aliis hominibus. -Neque enim necessaria est vera inhaerentia ad veram, et propriam quinti vulgati praedicabilis rationem; ut ex iis quae in eo explicando dicta sunt perspicuum est.

assim também o Espírito Santo houvesse unido a si a natureza da pomba, em cuja forma apareceu no batismo de Cristo Senhor. Responderá, porém, completamente (quanto ao que se refere à natureza assumida) aquele que disser que é o suposto da natureza humana e, portanto, o homem, uma vez que no homem está contida toda a natureza comum de cada um dos homens. Finalmente, a quem perguntar que suposto é o Verbo divino na qualidade substancial, responderá retamente quem disser que é racional ou sensilivo.

De onde se torna evidente que o mistério da Incarnação divina nos mostrou não haver oposição imediata entre a predicação essencial e a accidental, desde que se fale com propriedade nas escolas de filosofia cristã, uma vez que, entre ambas, há uma predicação substancial intermédia, que nem é essencial nem pode chamar-se propriamente accidental, segundo a genuína fé ortodoxa.

Não se vê, porém, a mesma razão nas propriedades e nos acidentes da natureza assumida, nem nos géneros, espécies e diferenças, para que, a partir deles, se devam igualmente constituir outros dois géneros de universais assumptivos. Com efeito, todos os próprios e acidentes da natureza assumida, se se referem ao Verbo divino, estão verdadeiramente compreendidos na conhecida espécie do acidente. Na verdade, não só capaz de riso, mas também as restantes propriedades do homem, branco e outros acidentes comuns dele, predicam-se do Verbo divino acidentalmente, embora lhe não convenham com verdadeira inerência, modo pelo qual a maioria deles convêm ao Verbo divino, enquanto é homem, e aos outros homens. Efetivamente, não é necessária verdadeira inerência para a verdadeira e própria noção do quinto conhecido predicável, como se tornou claro por aquelas coisas que foram ditas quando o explicámos.

Atque haec de universalibus more Isagogico dicta sint, non tantum ut ab Ethnicis Philosophis sunt tradita, sed etiam ut in Christianae Philosophiae academiis explicari debent.

E fiquem ditas estas coisas, à maneira de Introdução, acerca dos universais, não apenas como foram ensinados pelos filósofos pagãos, mas também como devem ser explicados nas escolas de filosofia cristã.



*Para o historiador das ideias, a Isagoge tem relevante interesse, pois, logo no início, levanta incidentalmente a célebre discussão, mais tarde conhecida por problema dos universais, que animou toda a especulação medieval e ainda hoje se encontra no ponto de partida dos mais variados sistemas filosóficos.*

tra  
phi  
cae

2