

A DOCTRINA SUAREZIANA DAS PAIXÕES DA ALMA. NOTAS PARA O RECONHECIMENTO DE UMA ESCOLÁSTICA HUMANISTA

PAULA OLIVEIRA E SILVA

Instituto de Filosofia
Universidade do Porto

RESUMO

A designação 'escolástica ibérica' é equívoca porque coloca em paralelo um movimento cultural de cariz humanista com a escolástica medieval, identificando aquele e esta com a filosofia tomista. A doutrina de Suárez acerca das paixões da alma serve de paradigma para evidenciar o qualificativo de escolástica humanista, pois revela as seguintes características: i) recurso às doutrinas estóicas e aos Padres; ii) crítica à doutrina tomista das paixões; iii) definição das paixões como movimentos vitais do corpo; iv) análise destes com base na teoria dos humores de Galeno e no recurso à literatura médica do seu tempo.

PALAVRAS-CHAVE

Humanismo, Suárez, paixões da alma, Galeno, literatura médica.

ABSTRACT

The term «Iberian scholasticism» is misleading, since it puts in parallel a 16th century cultural movement with medieval scholasticism, and identifies both with the prominence of Thomism. Suarez's doctrine on emotions is exemplary in showing the humanistic character of the 16th century Iberian scholastic thought, because of the following humanistic topics it contains: i) reference to both the ancient and patristic sources and doctrines; ii) criticism and rejection of Aquinas' theory on emotions; iii) statement of emotions as vital corporeal movements; iv) analysis of these movements based on Galen's theory of humors and reference to the medical literature of his time.

KEYWORDS

Humanism, Suárez, Galen, Emotions, medical literature.

1. UMA ESCOLÁSTICA HUMANISTA

Designa-se comumente por Segunda Escolástica, Escolástica Ibérica ou Escolástica barroca o movimento intelectual organizado em torno da Escola de Salamanca no início do século XVI e disseminado quer em outras universidades espanholas quer nas universidades portuguesas de Coimbra e Évora, na segunda metade do mesmo século. Estas doutrinas estão contidas sob forma impressa ou manuscrita nos textos saídos desse contexto académico e a sua influência foi determinante no forjar da *forma mentis* da Europa dos séculos XVI e XVII. Aquela designação está contudo longe de ser consensual entre os estudiosos, facto que revela a consciência de um desconforto decorrente da falta de adequação entre o termo e a realidade que ele designa. Efectivamente, que correspondência se verifica entre o contexto histórico, político e cultural das universidades ibéricas no século XVI, e a produção intelectual dele resultante, e aquela gerada no século XIII no triângulo Paris, Oxford e Bolonha, para referir alguns exemplos de sedes universitárias relevantes nesse período? Se há semelhanças, sobretudo na estruturação do modelo de ensino universitário, e mesmo aí inúmeras diferenças se poderiam acentuar, os textos produzidos em contexto universitário no século XVI, mesmo no que ao ensino da teologia e da filosofia se refere, denotam inúmeros factores de diversidade. Por que razão, então, se insiste na referência a uma segunda escolástica, como se, em pleno século XVI, se tratasse de um renascer do fenómeno medieval ou uma continuidade dele?

Na verdade, cremos poder falar de uma continuidade, por um lado, e de uma certa ruptura, por outro. Assim, por um lado, verifica-se nos séculos XIV e XV uma descontinuidade no ensino escolástico segundo o modelo das universidades do século XIII, o qual se deve a um conjunto complexo de factores e está ligado à emergência do movimento que se designou por humanismo renascentista. A origem deste movimento costuma colocar-se em Petrarca e caracteriza-se pela progressiva edificação de uma nova mundividência a cuja origem se ligam um conjunto vastíssimo de nomes: Dante Alighieri, Lorenzo Valla, Pier Pomponazzi, Colluccio Salutati, Pico della Mirandola, Marcilio Ficino, Erasmo de Roterdão, entre muitíssimos outros. Aqui, a confluência de um amplo conjunto de factores coloca na sombra a permanência do modelo universitário medieval e das suas estruturas de ensino ligadas à igreja de Roma ou às escolas e *studia* das ordens religiosas: a novidade de métodos, de que o recurso à análise filológica é exemplo; a compreensão do mundo em chave secularizante, a que vai unida uma abordagem do texto bíblico e da autoridade dos Padres mais aberta à subjectividade; a crítica permanente à instituição universitária e eclesiásticas, ligadas desde a origem, com a criação de Academias de artes por parte da burguesia rica e a especial atenção dada à recuperação e edição das obras de Platão, são exemplo de índices de mudança operados pelo humanismo.

Porém, a par destes factores de inovação, o modelo escolástico não se eclipsou e persistiu, ao longo dos séculos XIV e XV, ao lado do humanismo renascentista, sendo hoje consensual a existência de

uma escolástica humanista¹, embora igualmente se reconheça, e assim se verifique documentalmente, que a sua caracterização é uma área do saber ainda pouco explorada².

O recurso à história do pensamento com base numa estrutura de comentário é uma característica do ensino escolástico medieval, a qual se mantém, acrescida de cerca de mais três séculos de produção intelectual, na designada segunda escolástica. De facto, os grandes comentários produzidos nas universidades peninsulares no século XVI revelam, por parte dos seus autores, um profuso conhecimento da história da filosofia, agora acrescido dos comentários renascentistas, de âmbito escolástico ou humanístico e do recurso às citações de autores da literatura clássica, colhidas quer em escritos de teor mais próximo da filosofia, como podem ser, a título de exemplo, as *Disputações Tusculanas* de Cícero, quer em obras de carácter poético, como os escritos de Virgílio ou Horácio. Efectivamente, surpreende-nos o imenso património de erudição que estas obras revelam.

Esta é uma nota característica das obras deste período quer impressas, quer manuscritas. É possível que estes autores tivessem em mente elaborar uma síntese doutrinal que, a respeito de cada tema ou questão filosófica, reunisse quanto foi dito a ocidente e a oriente, pelos filósofos pagãos e cristãos, no período patrístico e escolástico, no renascimento e na idade média. A sequência que acabamos de referir é habitual nas referências de autoridades, no âmbito de uma certa ordenação por escolas que, na análise de questões particulares, se pode verificar, a título de exemplo, em tratados como o Comentário ao *De anima* de Aristóteles, produzido em Coimbra³. Este comentário assume-se como projecto corporativo, isto é, como obra dos Conimbricenses, a quem foi confiada a elaboração de uma síntese doutrinal o mais completa possível em matéria de filosofia que pudesse servir ao estudo da teologia.

Contudo, mesmo nesta obra que, pelo contexto onde é gerada e pela finalidade que se lhe exige, está marcada por uma intenção de fidelidade à doutrina tomista, se nota a presença da literatura humanista, mesmo em aspectos tão inovadores como os domínios da ótica ou da ciência

¹ Charles NAUERT evidencia a continuidade entre Idade Média e Renascimento, matizando algumas interpretações mais radicais acerca do carácter inovador do movimento designado por Humanismo Renascentista, originadas sobretudo no final do século XIX e vigentes ao longo do Séc. XX. Este especialista sobre a Renascença reconhece ter tido de mudar de perspectiva, dada a evidencia das fontes documentais para o estudo deste período da História do Ocidente: "(...) The medievalists are at least partly right: the Renaissance is not the beginning of the cultural dynamism of Western society, but rather a highly significant reorientation of an advanced civilization already two or three centuries old. (...) The humanistic culture did not produce a new philosophy to replace scholasticism, which continued not only to exist but also to develop along lines that were intellectually sound and philosophically fruitful." NAUERT, Charles, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*.

² PASNAU evidencia a obscuridade que envolve ainda o conhecimento do que se produziu no domínio filosófico nos séculos XIV-XVII: "The human mind tends to suppose that what it does not know about does not exist, and for our four centuries this fallacy is especially misleading. The almost unknown era of philosophy between 1400 and 1600 gave rise to vast quantities of material, much of which still survives. Although the fifteen century is practically terra incognita to modern scholars, we have more philosophical texts from that century than from the previous two centuries combined, and more studies of Aristotle from the sixteenth century than we have from the whole prior history of Latin Aristotelianism, all the way back to Boethius". PASNAU, Robert *Metaphysical Themes, 1274-1671*.

³ Comentário do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus. Sobre os Três Livros do Tratado da Alma, de Aristóteles Estagirita. Tradução de Maria da Conceição Camps. Introdução, Apêndice e Bibliografia de Mario Santiago de Carvalho. Sílabo, Lisboa, 2010.



197

médica. O facto denota que nem mesmo a existência de um ensino corporativo, com um projecto doutrinário comum, invalida a liberdade de organização de fontes e recursos e, até, de pensamento. No que à produção filosófica e teológica de Suárez diz respeito, cabe recordar a acusação de anti-tomismo de que foi alvo, por parte dos seus confrades e da qual se defende insistindo na sua actividade de pensador crítico, e não de comentarista.⁴

Do contacto com os textos e autoridades deste período é nossa convicção a necessidade premente não apenas de encontrar a correta designação para o que neste período da história da filosofia e da cultura ocidentais se produziu, nomeadamente em Portugal e Espanha (ou em contextos transfronteiriços mas que por alguma razão se cruzam com este espaço geográfico), mas sobretudo a urgência de evidenciar, através de um estudo sistemático das obras e doutrinas produzidas, a identidade da mundividência transmitida pelas fontes bem como a sua filiação à cultura do seu tempo, profundamente marcada pelo movimento humanista e concretamente pelos novos contributos da ciência de então. O presente estudo pretende ser um contributo

nesta direcção, desmistificando textos e autores e indiciando itinerários de leitura que os demarquem de estruturas mentais preconcebidas. Aqui identificam-se alguns elementos desta presença humanista na obra de Francisco Suárez, nomeadamente no seu tratado sobre as paixões da alma.

2. GENEALOGIA DAS PAIXÕES NO *DE PASSIONIBUS* DE SUÁREZ.

Se quiséssemos hoje fazer uma genealogia das paixões no Ocidente talvez começássemos por citar Platão, ou certamente Aristóteles, sendo paradigmáticos, para o tema, os dois primeiros Livros da *Retórica* do estagirita. Contudo, esta genealogia está hoje disponível na análise bastante completa

⁴ A base da acusação seria um comentário de Suárez à 1ª parte da *Suma de Teologia*, sobre a predestinação divina. A escusa de Suárez lê-se na carta dirigida ao General da Companhia Everando Mercuriano (Valladolid, 2 de Julio de 1579), em defesa da acusação de 'antitomista' que lhe dirigiu o visitador Diego de Avellaneda). Cf. A. PONCELA, *Francisco Suárez Lector de Metafísica I y A*, Celarayn, Leon, 2000.

realizada por Simo Knuuttila, na sua obra *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*⁵, hoje considerada referência necessária, sobretudo para uma contextualização da doutrina das paixões na história da filosofia antiga e medieval.

O nosso objectivo aqui cinge-se a seguir de perto o comentário de Suárez no seu Tratado sobre as Paixões da Alma, Disputação I, secção I, a fim de verificar quais as autoridades nas quais fundamenta a sua exposição e qual a sua doutrina sobre a natureza das paixões. Tratando-se de um objectivo restrito e aparentemente pouco ambicioso, é contudo certo que tanto o referido texto de Suárez, como a sua doutrina acerca das paixões não têm sido objecto de particular atenção por parte dos estudiosos, não obstante tratar-se de uma temática assaz interessante e esclarecedora quer para o estudo da antropologia suareziana, quer para compreender como o seu autor dialoga com a tradição, quer ainda para identificar na sua obra elementos de modernidade.

O tratado *De passionibus* de Suárez integra-se no tratado mais amplo, sobre os actos humanos e corresponde ao seu ensino de teologia moral a qual, segundo o que estabelecia ao tempo o programa de estudos universitários, deveria comentar a *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. Sendo assim, o *De passionibus* de Suárez deveria comentar a *Suma de Teologia* de Aquino, I-IIa, qq. 22-48, correspondente à análise das paixões da alma. Aí, Aquino reúne as principais teorias disponíveis na tradição precedente e fundamenta a sua própria doutrina no hilemorfismo aristotélico. Contudo, se Suárez segue externamente o modelo do tratado tomista sobre as paixões, dele se distancia claramente em muitos aspectos e sobretudo na questão essencial acerca da natureza das paixões da alma.

As questões teóricas inerentes à natureza das paixões prendem-se com este conjunto de problemas: o que são este tipo de movimentos ou afecções? São eles atos da alma? Então, por que razão se designam por paixões, dada a sua condição ativa? Acaso será porque neles se refere a passividade do corpo, que sofre os embates do mundo exterior na sua estrutura sensível? Neste caso, a alma seria passiva, com relação ao movimento do corpo. Mas se é assim, de que modo o corpo transmite à alma tais embates? É a alma passiva ou activa perante as afecções externas? A resposta a estas questões configura, por um lado, uma antropologia, mormente pela posição que se vier a assumir acerca do modo como se relacionam corpo e alma, matéria e espírito, no composto humano, e, por outro, uma doutrina moral, na medida em que seja possível definir a fronteira, para a actividade humana, entre os domínios de actividade irracional e racional, entre o involuntário e o consentido. É por este motivo que o tratado de Suárez sobre as paixões é parte do tratado mais amplo sobre os actos humanos. Na análise do seu texto verifica-se claramente que acrescenta algo mais à disputa medieval entre escolas, tomista e escotista, sobre as paixões, concretamente ao valorizar a literatura médica do seu tempo e ao introduzir, na sua concepção da natureza das paixões, alguns elementos que aí encontra.

⁵ KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*.

3. A DOUTRINA DAS PAIXÕES NOS ESTÓICOS E NOS PADRES

Na revisão historiográfica que faz das doutrinas clássicas sobre as paixões, Suárez segue de perto Tomás de Aquino, reportando-se aos estóicos e aos Padres latinos e gregos. As fontes antigas reportadas por Aquino são sobretudo citadas indirectamente, através da obra de Agostinho *De civitate dei*, quer para a definição de Cícero acerca das paixões como *perturbationes animae*⁶, quer para a exposição do sujeito das paixões. Suárez menciona estas mesmas fontes a partir de Agostinho, mas acrescenta um abundante conjunto de referências para as fontes estóicas, citando sobretudo Cícero, no Livro IV das *Disputationes Tusculanae*, e Séneca, na *Epístola* 119, a Lucílio, bem com o tratado *De Ira*, a Novato, e o *De finibus*. Esta familiaridade com as fontes clássicas não é, aliás, exclusiva de Suárez, sendo uma nota característica dos comentários produzidos no contexto universitário peninsular neste período, denotando a clara influência do humanismo renascentista nestes autores.

Na esteira de Tomás de Aquino, Suárez cita a sagrada Escritura, nomeadamente o texto de S. Paulo, na Epístola aos Romanos, 7, 35, alguns comentários bíblicos dos Padres latinos, Agostinho e Jerónimo, e finalmente, os Padres gregos, destacando-se a referência ao *De fide orthodoxa* II, 22, de João Damasceno, texto que é já de si uma recompilação historiográfica das doutrinas clássicas, gregas e latinas, sobre as paixões, ao mesmo tempo que apresenta uma verdadeira doutrina sobre o tema. Paradigmático para o tratamento das paixões, este texto tornou-se canónico no debate sobre o tema e será ponto de referência obrigatório para os autores escolásticos medievais.

Suárez presta particular atenção ao texto de *De fide orthodoxa* II, 22, no qual João Damasceno refere as paixões fazendo intervir na definição o factor percepção, isto é, incorporando na definição a atividade dos sentidos internos, concretamente a imaginação e a memória. Desta tradição, retém o facto de as paixões da alma serem atos do apetite sensitivo, específico do ser vivo animado, situando-se, portanto, na fronteira entre o corpo material e a alma racional. Dado que nos animais ocorre a união entre corpo e alma sensitiva, a paixão dá-se, dirá Suárez, precisamente nesta realidade intermédia: é um movimento vital do espírito, que tem consequências no corpo⁷. Chegamos assim à primeira definição dada por Suárez sobre a natureza das paixões:

“Todo o ato do apetite sensitivo é e chama-se paixão da alma.”⁸

⁶ Suárez discute a questão da natureza das paixões nas Secções I a III da Disputação I do seu *De passionibus* (F. Suárez, *De actibus, qui vocantur passiones, tum etiam de habitus, praesertim studiosis, ac vitiosis in Opera Omnia*, Editio Nova a D. M. André, iuxta editionem venetianam. Tomo IV, Ed. Vivès, Paris, 1861, pp. 456-478. Doravante: *De passionibus* [DP], *Disputatio* I, *Sectiones* 1-3). As passagens aqui citadas referem-se a esta edição, em tradução nossa. O texto de Tomás de Aquino que lhe serve de referência é a S. Th., I-IIae, q. 22, artigos 1 a 3 (Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 22, articulus 1, 2 et 3. BAC, Madrid, 1984, 4 ed., pp. 157-161).

⁷ Na introdução da *Disputatio* I de *De passionibus*, Suárez afirma que vai tratar *de actibus mediis, id est, de affectibus animi seu passionibus*, acrescentando que, embora pertença à Filosofia Natural o estudo delas, e os médicos as tratem abundantemente, contudo elas dizem também respeito à ciência moral (Cf. DP I, Proêmio: p. 455, col. 2).

⁸ DP I, I, 2: p. 456, col. 1.

Este movimento vital é um ato do apetite sensível no qual influi a representação produzida pelos sentidos internos. Por isso, embora os Padres e os estóicos reclamem por vezes um sentido negativo para as paixões, sublinhando o facto de se tratar de um movimento irracional, este não é, diz Suárez, o seu sentido principal. Precisamente porque se trata de um movimento localizado ao nível do apetite sensitivo e portanto num primeiro nível de percepção no qual não há deliberação nem decisão, as paixões ou afecções da alma não têm uma imediata nem evidente conotação moral. Escreve Suárez:

“ (...) não há motivo para empregar sempre o termo *paixão* em sentido negativo, pois o movimento do apetite, mesmo quando está de acordo com a razão, pode provocar alterações no corpo.”⁹

Na secção I, 3 da mesma Disputação I, Suárez esclarece as características das paixões, localizando-as sempre no apetite sensitivo: “Estas paixões não se encontram nem na potência cognoscitiva, nem na potência volitiva”, embora suponham algum grau de desejo.¹⁰ A tese é suportada pela distinção entre a potência cognitiva, que é receptiva relativamente ao ato de conhecer, e a potência apetitiva, que apenas recebe o ato de apetecer. Suárez obtém assim a seguinte distinção: na medida em que o conhecimento supõe a potência cognoscitiva, e considerando a razão geral de potência, o conhecimento também é *paixão*. Mas em sentido próprio, o movimento que ocorre no corpo através das alterações dos humores, a que se chama propriamente *paixão*, tem a sua origem no apetite vital e não tem necessariamente relação com a apreensão, nem sequer com a sensível, como escreve: “ (...) as alterações e movimentos dos humores, a partir dos quais se derivou o nome paixões, propriamente e per se têm a sua origem nos atos do apetite, e não apenas a partir da apreensão e da imaginação”¹¹. Suárez considera que há uma tensão apetitiva na alma em direcção àquilo que ela apetece, e que esta tensão ocorre sem intervenção do conhecimento e da vontade, e até mesmo sem a intervenção das potências sensitivas internas. As *paixões* são movimentos deste tipo e por isso se distinguem da operação das potências racionais, dado que a atividade destas últimas é espiritual. Inversamente, a atividade do apetite é material e corpórea: “ (...) os apetites são materiais e corpóreos. Donde se segue que propriamente e per se, eles provocam um movimento e alteração no corpo.”¹²

Não obstante Suárez afirmar que está a comentar o texto da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, este seu modo de compreender e definir as paixões da alma afasta-se decisivamente do escolástico medieval. Aquino analisa as paixões da alma com base na concepção aristotélica do

⁹ DPl, I, 2: p. 456, c.1, in finem.

¹⁰ DPl, I, 3: p. 456, col. 2. Suárez refere o *De Anima*, de Aristóteles, sem indicar o lugar concreto.

¹¹ DPl, I, 3: p. 456, col. 1.

¹² DPl, I, 3: p. 456, col. 1.

movimento dos corpos no reino da física (por conseguinte, à luz das categorias aristotélicas de atualidade e potencialidade) e aplica esta concepção, por analogia, ao movimento dos corpos dos seres vivos. Suárez considera-as como um movimento vital do corpo animado e irá explicá-las com base na doutrina dos humores, de tradição galénica.

4. A CRÍTICA À DOUTRINA TOMISTA DAS PAIXÕES.

Depois de tratar a natureza e definição das paixões e de discutir o tema da bondade ou malícia destes movimentos vitais, Suárez apresenta a sua divisão geral das paixões. Aqui destaca-se explicitamente de Tomás de Aquino, de dois modos: i) negando a razão da distinção tomista entre o apetite concupiscível e irascível e ii) rejeitando a sua classificação das paixões, à qual atribui um carácter meramente funcional. Por razões de brevidade, aqui apenas se resume a crítica de Suárez a Tomás de Aquino.

Como Suárez reconhece, é comum dividir as paixões entre movimentos dos apetites concupiscível e irascível da alma, mas nem todos autores expõem esta divisão segundo uma mesma *ratio*. Tomás defende a existência de dois géneros de apetite: um que tende para o bem e um outro que tende para o bem árduo, apreendido como prejudicial. A contestação de Suárez (e dos autores que cita em sua defesa) é a propósito da definição de *bem árduo*. Ao afirmar que há paixões que derivam de um movimento irascível, Tomás afirma que o bem árduo não tem razão de bem, mas de mal. Nesse caso, na origem das paixões do apetite irascível ocorreria, no apetite, a apreensão de um bem prejudicial, que provocaria nele um movimento de rejeição. As paixões do apetite irascível seriam as distintas manifestações dessa rejeição. Suárez dissente de Tomás particularmente no que se refere à definição de *bem árduo*: “ (...) de facto, com o termo árduo entende-se o bem de algum modo árduo (por exemplo, o que é excelente, enquanto excelente; ou o bem que se deve amar sobre todos os outros, ou o bem ausente, ou aquele que não se pode alcançar sem esforço, ou aquele cuja aquisição tem alguma razão de mal. E qualquer que seja a solução, parece absolutamente necessário que o bem concupiscível verse também sobre os bens árdus, pois todo o amor e desejo refere-se ao apetite concupiscível.”¹³

Suárez defende que todo o apetite é *apetite de bem*. E que a percepção deste bem pode ser dupla: ou do bem que se percebe como apetecível, ou do bem que se percebe como apeteçível, mas mediante um obstáculo à sua consecução. No primeiro caso, manifesta-se o apetite concupiscível, que é o movimento da alma que tende ao objeto amado; no segundo, manifesta-se o mesmo apetite concupiscível, mas ‘obstaculizado’, ou seja, através de uma dificuldade que priva do bem apeteçido.

¹³ DPI, III, 1: p. 458, col. 2.

IOANNIS LO
DOVICI VIVIS VALENTI.

NI, DE ANIMA ET VITA LI-
bri tres. Opus insigne, nunc primum
in lucem editum.

*Rerum & uerborum in iisdem memora-
bilium copiosissimus Index.*



Cum gratia & priuilegio
ad triennium.

B A S I L E A E.

1538-

Pertinet ad Colleg. S. Aug. & h. p. m. e.

Custon este libro a .s. s. — 154. 29.

Mg

Neste caso, o apetite concupiscível é um impulso ao bem que se quer, mas que é querido mediante a dificuldade. Escreve Suárez:

“(…) No objecto do apetite podemos considerar duas coisas. Uma é o próprio bem apetecível e aquilo que concorre para que ele seja alcançado. Outra é aquilo que impede a consecução de tal bem, e que nos priva do bem que amamos; assim, o apetite, na medida em que apetece o bem, chama-se concupiscível; na medida em que se levanta contra aquilo que impede a consecução do bem, chama-se irascível.”¹⁴

Por isso, conclui Suárez:

“Portanto, podemos explicar de outro modo os termos *irascível* e *concupiscível*; considero-os de facto não como dois apetites mas como um mesmo conceito que se pode entender de modos diversos, pois no objeto podem considerar-se dois apetites: o próprio bem apetecível e o que per se opõe a que ele seja alcançado; este último é o que impede a consecução de tal bem e nos priva do objeto amado. Portanto, o apetite enquanto apetite do bem diz-se concupiscível; e enquanto se se funda naquilo que impede um tal tipo de bem, para defender o seu bem, diz-se irascível.”¹⁵

Basicamente, a posição de Suárez com relação ao movimento que define as paixões é a de que não existe distinção real entre o apetite concupiscível e o irascível. Trata-se de um mesmo movimento para o bem que se ama, o qual ou se realiza facilmente, caso em que sucede juntamente com o prazer, ou se realiza dificilmente, caso em que ocorre acompanhado pela dor.

5. A LITERATURA MÉDICA: NOVAS AUTORIDADES, NOVAS PERSPECTIVAS DOUTRINAIS

A dissensão de Suárez com relação à doutrina tomista sobre a natureza e divisão das paixões tem os seus antecedentes históricos e doutrinários na dissensão entre a escola escotista e a tomista sobre o mesmo assunto. No texto da Disputação I, Secções I a III do seu *De passionibus*, Suárez faz memória desses dois itinerários de escola. Contra a doutrina tomista da distinção real entre os apetites concupiscível e irascível, que tem como consequências, entre outras, o facto de colocar a virtude da esperança entre o apetite irascível, Suárez reporta uma outra tradição que remonta a Alberto Magno e é seguida por Escoto e Gabriel Biel: o impulso a partir do qual se geram as paixões é apenas um e o mesmo, o apetite do bem. É nesta tradição que Suárez claramente se filia.

O que está em causa no *De passionibus* de Suárez é a definição do lugar das paixões no contexto dos atos humanos com vista quer à valoração moral destes, quer à sua integração na dinâmica da conquista da perfeição cristã. Estes são sem dúvida os objectivos de Suárez, ao redigir este seu

¹⁴ DPI, III, 1: p. 458, col. 2.

¹⁵ DPI, III, 3: p. 458, col. 2.

tratado. Porém, há neste mesmo texto um conjunto de elementos que denotam elementos de novidade face à discussão escolástica: o encómio às obras de filósofos e médicos humanistas, como aqueles que melhor trataram esta questão e a referência explícita às suas obras. Toda a primeira Disputação deste tratado, que explica o que são as paixões da alma enquanto movimentos vitais que ocorrem no corpo do ser vivo, está feita na base da doutrina dos humores, de tradição galénica. Neste âmbito, Suárez refere explicitamente a novidade e adequação do tratado *De anima* de Luís Vives, como fonte para a compreensão da relação entre alma e corpo, não obstante não volte a citar esta obra, ao menos na Disputação I. Os textos de literatura de médica, concretamente as obras de Galeno *De symptomatum causis liber tres* e *Galeni de affectorum locorum notitia libri sex*¹⁶, são obras de referência para a explicação da doutrina das paixões, bem como os escritos de Jerónimo Frascatus (1478-1553), nomeadamente o *De Sympathia et antipathia rerum, liber unus*¹⁷.

De quanto se disse, é lícito concluir os seguintes aspectos sobre a doutrina suareziana das paixões. Por um lado, a consciência clara que Suarez tem de quão inadequada é a proposta tomista sobre as paixões da alma para compreender este fenómeno humano e para dar conta da sua articulação em sede de moralidade. Por outro, a convicção de Suárez acerca do contributo válido que a ciência médica pode prestar ao esclarecimento quer da natureza do corpo humano e dos seus movimentos, quer do modo como o corpo e a alma se relacionam. Estes são factores que, não obstante necessitarem de uma mais profusa exploração para que se possa afirmar até que ponto Suárez os integra na sua doutrina moral e na sua antropologia, aproximam a sua posição da atitude fisicista que os filósofos da modernidade virão a ter perante a natureza humana. As paixões são atos de um impulso vital do espírito animal e como tal escapam à volição e à cognição humanas. Elas podem por isso ser explicadas de modo muito mais profícuo pelos fisicistas do que pelos teólogos morais, estes devendo integrar os dados obtidos pelas ciências médicas na sua concepção da moralidade dos atos humanos. É certo que Suárez não o afirma deste modo chão, mas é igualmente patente que a sua posição ante a natureza das paixões, o modo como as caracteriza e a posição que assume face ao contributo que a ciência médica aporta para o conhecimento desses movimentos do apetite

¹⁶ Segundo CAMPBELL, Donald, *Arabian Medecine and its influence on the Middle Ages*, onde publica um catálogo das traduções latinas impressas da obra de Galeno, a obra *Galeni de affectorum locorum notitia libri sex*, foi editada em tradução Latina, em Veneza, em 1510 e reeditada sucessivamente: Paris, 1513; Paris, 1520; Paris, 1539; Veneza (só livros 1 a 3: 1557), Lyon, 1562. É possível que, dada a precisão com que a cita, indicando o capítulo exacto, Suárez a tenha consultado directamente. O mesmo sucede com a outra obra de Galeno, citada por Suárez: *De symptomatum causis liber tres*. A primeira edição é dada em Londres, 1524, seguida de uma edição em Paris, 1528 e de uma edição em Veneza, 1548.

¹⁷ Suárez refere-se ao "Livro II, capítulo sobre a intelecção, a meio". A obra teve uma primeira edição, póstuma em Lyon, 1554, Apud Ioan. Torneisium et Guil. Gazeium, onde se publica também o *De contagione et contagiosis morbus et eorum curatione liber tres*. Mas o livro II do *De sympathia* não existe. Trata-se de um único livro. Em todo o caso, em *De Sympathia* existe o capítulo que Suárez refere: é o capítulo 13, *De Sympathiis animae cognitricis*. Por isso, aqui fica a dúvida sobre se Suárez terá manuseado directamente a obra. O texto de Frascato diz o seguinte (nossa tradução): "(...) portanto, a alma é de certo modo uma em natureza, e de certo modo não una. É uma enquanto está misturada com um membro simples, de que é forma. E é ela que produz esta união de muitos em um mas não é uma enquanto cognoscente. Pois deste modo ela move-se para o diverso e portanto é diversa, ou ao menos não se comporta sempre do mesmo modo."

vital, o colocam em linha com a atitude que a modernidade virá a adotar ante o conhecimento da natureza humana.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

Comentário do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus. Sobre os Três Livros do Tratado da Alma, de Aristóteles Estagirita. Tradução de Maria da Conceição Camps. Introdução, Apêndice e Bibliografia de Mario Santiago de Carvalho. Sílabo, Lisboa, 2010.

FRASCATUS, Jerónimo, *De Sympatibus animae cognitivis*, Lyon, 1554, Apud Ioan. Tornesium et Guil. Gazeium.

SUÁREZ, F., *De actibus, qui vocantur passiones, tum etiam de habitus, praesertim studiosis, ac vitiosis in Opera Omnia*, Editio Nova a D. M. André, iuxta editionem venetianam. Tomo IV, Ed. Vivès, Paris, 1861, pp. 456-478.

THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 22, articulus 1, 2 et 3. BAC, Madrid, 1984, 4 ed., pp. 157-161.

ESTUDOS

CAMPBELL, Donald, *Arabian Medicine and its influence on the Middle Ages*, Vol. II, Trubner's Oriental (reed. da edição de 1926), Routledge, 2001.

KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, P.U.O., Oxford, 2004.

NAUERT, Charles, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge University Press, 2008 (2ª reimp. da 2ª ed.).

PASNAU, Robert, *Metaphysical Themes, 1274-1671*. OUP, Oxford-New York, 2011.

PONCELA, Angel, *Francisco Suárez Lector de Metafísica* □ y □, Celarayn, Leon, 2000.