METAFÍSICA NO TEMPO DE CAMÕES: O CURIOSO CASO DE FERNÃO REBELO SJ

Mário João Correia

Introdução

Nas últimas décadas, a Segunda Escolástica tem sido uma das facetas da história da filosofia que tem vindo a ser mais valorizada. A filosofia do período pós-Contrarreforma contém muitos e diversos contributos ainda por estudar. Não só há muitos mais comentários às obras de Aristóteles do que alguma vez houve nos séculos anteriores, como estão dezenas e dezenas de cursos filosóficos e tratados ainda por explorar. No que diz respeito à metafísica, como afirma Pasnau em *Metaphysical themes 1274-1671* (Pasnau, 2011), são poucos os períodos da história da filosofia em que os assuntos metafísicos tenham sido tão explorados de um modo tão sustentado e duradouro.

Mesmo entre aqueles que se debruçam sobre a segunda metade do século XVI, as *Disputationes Metaphysicae* de Suárez[1] têm concentrado em si grande parte da atenção, o que é natural, mas não nos pode impedir de atentar em outros textos. E mesmo entre aqueles que se debruçam sobre o contexto português, a atenção a Pedro da Fonseca[2] também tem monopolizado os esforços, porque, de facto, a riqueza e complexidade dos quatro tomos da sua metafísica assim o exigem. Porém, até mesmo para melhor situar estes "clássicos" da segunda escolástica nas suas continuidades e nas suas especificidades, seria muito importante perceber o que era a metafísica que se ensinava nos colégios jesuítas, que teses eram defendidas, quais os assuntos mais debatidos e quais as ausências.

É nosso objetivo futuro disponibilizar um estudo exaustivo do comentário à *Metafísica* mais utilizado em Portugal no contexto dos cursos filosóficos em colégios jesuítas no séc. XVI, o qual contém uma série de peculiaridades assinaláveis que nos permitem traçar várias perspetivas sobre o período. Em primeiro lugar, o facto de um mesmo texto ser reutilizado, como ligeiras adaptações, em diversos cursos, e de ser assinado por vários professores como autores: Fernão Rebelo (1547-1608), Francisco Pereira

[1] Para uma bibliografia em atualização permanente, confrontar o sítio mantido por Sidney Penner: https://www.sydneypenner.ca/bib.shtml.

[2] Cf. a bibliografia atualizada anualmente da enciclopédia em linha conimbricenses.org: https://www.conimbricenses.org/bibliographies/pedro-da-fonseca/.

(1552-1619), Pedro Lopes Soares (?), Lourenço Fernandes (1550-1623) e António de Vasconcelos (1554-1622)[3]. Em segundo lugar, o facto de dar particular atenção a um conjunto específico de temas que enumerarei a seu tempo, e que serão o nosso objeto de estudo. Estas duas características vão permitir-nos perceber duas coisas: por um lado, o que era a metafísica em Portugal; por outro, a *práxis* do ensino da metafísica em Portugal.

Quando Friedrich Stegmüller (1959) procurou catalogar os textos filosóficos e teológicos produzidos no contexto das universidades de Coimbra e Évora no século XVI, a informação que é transmitida ao leitor ao catalogar todos os textos de metafísica encontrados é a de que eles são inúmeros. Contudo, e embora Stegmüller já suspeitasse das relações entre alguns deles, um olhar mais atento sobre os manuscritos catalogados permitiu-nos compreender que muitos desses manuscritos contêm, de facto, o mesmo texto. Não se trata apenas de defenderem as mesmas posições. Textualmente, dez desses manuscritos, datáveis entre os anos de 1571 e 1586, são um mesmo texto com pequenas variações, que foi ensinado dezenas de vezes em diversos colégios jesuítas portugueses, em especial em Coimbra e em Évora. Por variações, entenda-se que o texto pouco muda

[3] Francisco Pereira, SJ, nascido em Britiande, Lamego, entrou nos jesuítas em 1567. Ensinou filosofia em Coimbra, primeiro substituindo Manuel de Góis no curso de 1574-1578, depois ministrando o curso completo de 1576-1580. Formou-se em teologia em Évora e doutorou-se em julho de 1586. Foi assistente da Inquisição Portuguesa, Prepósito da Casa de São Roque, Provincial da província portuguesa e procurador numa Congregação em Roma. Acerca de Pedro Lopes Soares, só conseguimos apurar que substituiu Sebastião Barradas e Francisco Fernandes nos cursos de filosofia do Colégio das Artes de Coimbra de 1575-1579 e 1579-1583, respetivamente, tendo ministrado uma parte significativa desses cursos. Lourenço Fernandes, oriundo de Braga, entrou no noviciado em Coimbra, em 1567, frequentou um curso de retórica e o curso de filosofia de 1569-1572. Depois, muda-se para Évora, onde estuda teologia e leciona latim (1574-5) e o curso de filosofia de 1575-1579. Depois de ordenado sacerdote, desempenhou vários cargos no Colégio de Braga, em São Fins (Valença), no Colégio de Jesus em Coimbra, no Colégio de Santo Antão em Lisboa e no Colégio do Porto. Há notícia de que sofria dos olhos e que por isso tinha muitas dificuldades em ensinar. O seu irmão, João Fernandes, foi um dos Quarenta Mártires do Brasil. António de Vasconcelos, nascido em Lisboa, de família nobre, ficou conhecido por duas obras escritas fora do contexto escolástico: *Anacefaleoses,* cujo segundo volume contém a famosa *Descrição de Portugal,* e *Tratado do Anjo da Guarda*. O seu percurso na Companhia de Jesus começou em 1570 em Évora, tendo lá estudado filosofia três anos e um ano em Coimbra. Lecionou o curso de filosofia de Évora de 1583-1587. Ocupou vários cargos no colégio do Porto e na residência de Faro, e foi reitor da Universidade de Évora de 1605 a 1608. É o fundador do colégio de Portalegre em 1605. Estes apontamentos biográficos foram recolhidos de Stegmüller, 1959; Pereira Gomes, 1960; Rodrigues, 1938-9; e Franco, 1714 e 1717. Acerca de Fernão Rebelo, "primeiro" autor do comentário, como veremos, falaremos abaixo.

nos dez a não ser em expressões sem conteúdo filosófico e na parte inicial de algumas das *quaestiones*. Outra variação, mais relevante, prende-se com a extensão dos conteúdos: alguns manuscritos têm comentário literal a mais lemas e têm mais *quaestiones* do que outros. Porém, o texto, seja o mais extenso, seja o mais abreviado, é sempre praticamente o mesmo. Por conseguinte, se se quiser compreender o que era a metafísica em Portugal na segunda metade do século XVI, além de haver necessidade de estudar o enorme projeto de Fonseca, há também estes textos escolares inéditos a explorar, e em particular, aquele que foi claramente o mais utilizado. Neste trabalho, pretendemos dá-lo a conhecer e fazer uma primeira abordagem sintética aos seus conteúdos.

1. Comentários à *Metafísica* em Portugal na segunda metade do século XVI

Comecemos por listar os comentários à *Metafísica* catalogados por Stegmüller, assinalando em *bold* os ditos dez manuscritos, com datas diferentes e autorias diferentes, que contêm o mesmo texto de comentário usado para ensinar nos cursos filosóficos dos colégios jesuítas:

- 1567: Pedro Luis SJ, *In libros Metaphysicae,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal (BNP, doravante), cod. 2535.
- **1571: Fernão Rebelo SJ, *Commentarii in libros Methaphysicorum*, ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 518**.
- **1576-7: Pedro Lopes Soares SJ (l. I-VI) – Francisco Pereira SJ (l. VII-XII), *Commentarii in Metaphysicorum libros*, ms. Lisboa, BNP, cod. 5157**.
- **1578: Lourenço Fernandes SJ, *Annotationes in libros Metaphysices*, ms. Lisboa, BNP, cod. 4841**.
- **1586: António de Vasconcelos SJ, *Annotationes in Aristotelis Metaphysicam*, ms. Lisboa, BNP, cod. 2928**.
- 1590: Pedro Álvares SJ, *Commentarii in Libros Metaphysicorum Aristotelis,* ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 593.
- 1597: Stefano del Bufalo SJ, *In omnes 14 Aristotelis libros qui Metaphysici inscribuntur*, ms. Lisboa, BNP, cod. 1891 (foi pertença do Colégio do Espírito Santo, de Évora, mas na verdade foi escrito em Roma).
- 1600-1: Isidoro de Melo O.Carm., *Annotationes in totam Aristotelis Stagiritae Metaphysicam,* ms. Lisboa, BNP, cod. 7673.

- Anónimos: **ms. Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 954 (1571-2); ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 498 (1573); ms. Lisboa, BNP, cod. 4066 (1583); ms. Lisboa, BNP, cod. 2919 (1583-4); ms. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2696 (F6) (s/d)**; ms. Évora, Biblioteca Pública de Évora, CXVIII-2-54 (s/d); ms. Lisboa, BNP, cod. 2909 (s/d); ms. Lisboa, BNP, cod. 3997 (s/d); ms. Évora, Biblioteca Pública de Évora, CXVIII-2-55 (s/d); ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 612 (s/d)[4].

Como podemos verificar, entre 1571 e 1586, este texto foi reutilizado em vários cursos por vários professores. Só aparecem novos comentários – pelo menos, aqueles que chegaram até nós e que Stegmüller catalogou – em 1590, com Pedro Álvares (ou 1589, se contarmos com o comentário muito incompleto de Marcos de Moura). O número de dez testemunhas manuscritas de um mesmo texto de metafísica torna-se ainda mais relevante se tivermos em conta que são dez de um universo de dezoito. Também podemos verificar que o manuscrito datado mais antigo reproduz a parte do curso de Fernão Rebelo dedicada à metafísica, a qual teria sido lecionada no ano de 1571 em Évora. Dado que não encontrámos nenhum manuscrito com um texto igual a este anterior a esta data, vamos supor que o "primeiro" autor deste comentário é, de facto, Fernão Rebelo. E que, por conseguinte, Pedro Lopes Soares, Francisco Pereira, Lourenço Fernandes e António de Vasconcelos usaram os conteúdos do curso de Fernão Rebelo para lecionarem o seu próprio curso[5].

2. O comentário de Fernão Rebelo

Assim sendo, antes de entrarmos propriamente neste comentário e nos seus conteúdos, vejamos de relance quem foi Fernão Rebelo, o presumível autor. Fernão Rebelo nasceu em Prado (Vila da Rua, Moimenta da Beira, diocese de Lamego) em 1547, entrou nos Jesuítas na casa de São

[4] Acrescem a esta lista alguns comentários incompletos e muito incompletos, os quais não vou contabilizar: Pedro da Fonseca SJ (? – atribuição muito provavelmente errónea), ms. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2399 (F3), ff. 83r-99v, e ms. Oxford, Balliol College 360, ff. 137-166; Marcos de Moura, ms. Lisboa, BNP, cod. 4921, ff. 203-226 (1589); e ms. Londres, Brit. Mus., Arundel 345.

[5] Digo "primeiro" autor, porque de facto, em alguns dos dez manuscritos, acrescem algumas questões e lemas que não estão presentes naquele que é explicitamente atribuído a Fernão Rebelo, pelo que é possível que estes conteúdos (não muitos, mas, ainda assim, assinaláveis) tenham sido acrescentados ao longo da utilização deste comentário em vários cursos.

Roque, em Lisboa, e começou os seus estudos de línguas e de filosofia em Coimbra. O professor do seu curso foi Luis de Molina. Terminado o curso, antes de passar para a teologia, lecionou, ainda em Coimbra, latim, e depois, já em Évora, onde passa grande parte da sua vida, um curso completo de filosofia entre 1568 e 1572. O comentário à *Metafísica* que se encontra nos dez manuscritos provém deste curso. É a única parte do curso que temos em manuscrito, a não ser que o comentário à *Ética* que se segue no manuscrito seja também de Fernão Rebelo, do mesmo curso, o que é possível, mas não é possível provar. Também conclui, entre 1572 e 1573, o curso começado em 1569 (curso ministrado antes por Pedro Simões e por Sebastião Antunes).

Feito o seu percurso filosófico, passou ao estudo da teologia, primeiro em Évora, depois em Coimbra, e ao início das suas lições, as quais se viram interrompidas por uma doença que o incapacitava bastante, que o levava a ter momentos de demência e também à paralisia do rosto e dos membros do lado esquerdo, descrita numa carta de abril de 1585, redigida em Évora, ao provincial Sebastião de Morais, que tinha a intenção de enviar Fernão Rebelo para o Brasil[6].

Como podemos verificar por essa mesma carta, durante uns anos, foi-se mudando para várias casas da Companhia. A partir de 1586, fixa-se finalmente em Évora e exerce várias funções nessa Universidade até 1604. Foi lente de Véspera de Moral, regente de Véspera de Moral e regente de Prima de Moral, o que se reflete nos seus escritos: a esmagadora maioria da sua produção intelectual diz respeito à *IIa IIae*, à teologia moral e ao direito. Foi também Cancelário da Universidade, embora com interrupções. Nos anos finais da sua vida, dedicou-se à organização e publicação dos seus textos manuscritos, e foi procurador da província portuguesa em Roma entre 1606 e 1607. Publicou, julgamos que ainda em vida, o primeiro de três volumes da sua obra monumental acerca do direito, dos contratos, das penas e da teologia moral intitulada *De obligationibus iustitiae, religionis et caritatis* (Rebelo, 1608). Esta obra teve algum sucesso e foi republicada dois anos depois em Veneza (cf. Rebelo, 1610). A obra ficou incompleta e os dois volumes que são prometidos no primeiro nunca viram a luz do dia, porque Fernão Rebelo entretanto morre[7].

[6] Cf. carta ao Provincial Sebastião de Morais, datada 24 de abril de 1585, *Archivum Romanum Societatis Iesu,* Lus. 69, ff. 81r-v.

[7] Esta informação biográfica foi recolhida em Pereira Gomes, 1960, pp. 101-105. Pereira Gomes elenca vasta informação bibliográfica que consultou, todos os documentos manuscritos com obras inéditas de Fernão Rebelo e ainda todos os mansucritos acerca de

É patente que os temas que tomaram a maior parte do esforço intelectual de Fernão Rebelo foram a justiça, os contratos, o direito da guerra, em suma, os assuntos jurídico-morais decorrentes do ensino em Évora[8]. Contudo, curiosamente, o seu comentário à *Metafísica*, do seu curso de juventude, a ser de sua autoria, teve uma certa longevidade e circulou pelos meios jesuíticos portugueses como material de ensino para os cursos de filosofia.

Concentremo-nos, por isso, no comentário em si. Até agora, só pudemos consultar na sua totalidade oito dos dez manuscritos[9] e não entraremos em detalhes sobre quais é que têm mais lemas do texto de Aristóteles comentados, que questões faltam nuns que estão presentes noutros, etc. Vou apenas elencar quais são os assuntos que, claramente, se destacam pela sua extensão e desenvolvimento argumentativo:

a) o conceito de ente e as noções transcendentais uno, verdadeiro e bom;

b) a distinção e o estatuto ontológico das categorias, em especial das várias espécies de quantidades e de relações;

c) a relação entre o intelecto e a vontade;

d) a aquisição, a permanência e a remissão dos hábitos (*habitus*).

Explorando estes conjuntos de assuntos, ficamos com uma ideia aproximada do modo como Fernão Rebelo percorre a tradição e procura, à maneira do que também encontramos noutros jesuítas, uma espécie de síntese do que há de melhor em cada posição passada que discute. Aqui, desenvolveremos os três primeiros. A questão dos hábitos ficará para outra ocasião.

3. O conceito de ente e os transcendentais uno, verdadeiro e bom

Portanto, o primeiro conjunto de assuntos referido acima é desenvolvido no contexto do livro IV, cap. 2, da *Metafísica*, acerca do qual o autor coloca seis questões. Percorramo-las rapidamente, em conjunto com as suas respostas. Na primeira questão, «Se o ente real comum a Deus e à criatura é análogo» (Rebelo, 1571, ff. 45r-60v), o autor faz quatro advertências an-

Fernão Rebelo, nomeadamente cartas dele e sobre ele, presentes no *Archivum Romanum Societatis Iesu*, em Roma.

[8] Sobre o seu pensamento jurídico e a sua influência noutros juristas coetâneos, cf. Cuena Boy, 2019.

[9] Não pudemos consultar na íntegra o ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 498 nem o ms. Évora, Biblioteca Pública de Évora, CXVIII-2-54.

tes de dar uma resposta. Na primeira, desenvolve uma teoria da analogia baseada em três modos: *inaequalitatis*, *attributionis* e *proportionalitatis*, assumindo que a primeira delas não é considerada propriamente uma forma de analogia pelos lógicos, por não dizer respeito à relação entre o nome e a *ratio* do nome, mas sim à ordenação das coisas que estão sob um mesmo nome de acordo com algum tipo de prioridade ou posterioridade, isto é, de acordo com graus de perfeição[10]. Na segunda advertência, distingue os unívocos, os equívocos e os análogos[11]. Na terceira, mostra as várias possibilidades de identidade e diversidade real ou de razão nos conceitos formais e nos conceitos objetivos, elencando as várias formas de univocidade e equivocidade possíveis nos dois[12]. Por fim, na quarta, diferencia o significado próprio e o significado metafórico de um nome análogo[13].

Feitas as advertências, postula as conclusões, usando do aparato conceptual montado. Não caberia aqui discuti-las todas, pelo que me limitarei a apontá-las. Em primeiro lugar, postula que é possível existir um conceito formal que represente desigualmente (*inaequaliter*) uma natureza comum a Deus e à criatura, e que, neste aspeto, tomistas e escotistas concordam[14], discordando depois do tipo de unidade que esse conceito pode ter.

[10] «Haec autem analoga ea tantum ratione dicuntur analoga quoniam considerata perfectione inaequali inferiorum secundum suas naturas proprias per prius et posterius ordine perfectionis de illis dicitur nomen illud commune. Dicuntur etiam analoga non apud logicum, quippe cum apud ipsum et simpliciter uniuoca esse dicuntur, sed apud philosophum. Logicus enim solum considerat unum conceptum per se primo significatum nomine animalis in quo conueniunt homo et brutum, et ideo appellat hominem et brutum uniuocata in nomine animalis.» (Rebelo, 1571, f. 46v).

[11] «Secundo loco aduerte hoc esse discrimen inter omnino aequiuoca, uniuoca et analoga, ut ea quae omnino sunt aequiuoca quatenus talia sunt sint simpliciter ratione diuersa et nullo modo eadem. Ea uero quae sunt uniuoca quasi in altero extremo posita quatenus uniuoca sunt simpliciter eadem et nullo modo diuersa. Analoga uero ueluti quaedam media, magis tamen propinqua priori extremo sunt simpliciter quidem diuersa et tamen aliquo modo eadem...» (Rebelo, 1571, f. 49r).

[12] «Tertio aduerte cum aequiuoca dicuntur habere rationes diuersas et uniuoca ratione eandem non esse summendam diuersitatem aut identitatem pro diuersitate et identitate reali, quia in conceptibus equiuocorum siue obiectiuis, siue formalibus, potest dari identitas realis et in conceptibus uniuocorum obiectiuis diuersitas realis. Probatur quia actio et patio sunt idem re et tamen possunt esse concepto obiectiui nominis equiuoci; ergo in conceptibus obiectiuis equiuocorum potest dari identitas realis. / Quod autem in conceptibus formalibus equiuocorum detur identitas realis probatur: omnia similia quatenus modo aliquo sunt similia possunt imagine eadem representari...» (Rebelo, 1571, f. 50v).

[13] Cf. Rebelo, 1571, f. 51v e ss.

[14] «Iis ita constitutis, sit prima conclusio de ente reali in communi ut comprehendit Deum et creaturas potest haberi unus conceptus formalis inequaliter representans ea quae sub

A partir desta primeira conclusão, vai desdobrá-la nas diversas divisões do ente, isto é, vai perguntar-se em que medida um conceito comum ao ente criado completo e ao incompleto, a Deus e à criatura, à substância e aos acidentes completos e incompletos, pode ter algum grau de unidade. É nestes pares que vai desenvolver e diferenciar as suas respostas no que diz respeito à relação entre o conceito formal e o conceito objetivo. Recordemos que um dos pontos apontados, nomeadamente por Courtine (1990), como elemento distintivo da metafísica de Suárez é um certo primado dado à "objetidade" do ente, pelo que é interessante ver que este comentário, escrito umas décadas antes, insiste tão longamente na compreensão da unidade dos diversos conceitos objetivos discutidos.

Resumindo muito a discussão, Fernão Rebelo defende que é possível formar um conceito formal comum aos entes completos que se dividem nos dez predicamentos, bem como um conceito formal comum aos nove acidentes, bem como um conceito formal comum aos acidentes completos e incompletos, na medida em que podem ser descritos por um único conceito que remete para todas as suas significações[15]. Contudo, em nenhum desses casos é possível um conceito objetivo unívoco, mas apenas análogo. No caso de Deus e das criaturas, nem sequer é possível um conceito formal unívoco: se conviessem num conceito formal unívoco, também conviriam num conceito objetivo unívoco, isso implicaria uma indistinção de essências entre eles, ou, alternativamente, algum tipo de composição que distinguisse a essência divina da criada, ou seja, implicaria negar a simplicidade divina[16]. Por motivo de uma redundância (*nugatio*), também não é possível postular um conceito objetivo comum às substâncias e acidentes completos e incompletos, dado que isso significaria que as diferenças que

ente ita sumpto continentur, in qua conclusione conueniunt omnes, tum Thomistae, tum Scotistae.» (Rebelo, 1571, f. 52v).

[15] «Secunda conclusio: idem dicendum est de ente creato prout comprehendit tum entia completa, tum incompleta, item de ente incompleto quod diuiditur in decem praedicamenta. Rursusque de accidente prout complectitur accidentia completa et incompleta, denique de accidente completo quod diuidi solet in nouem praedicamenta accidentium.» (Rebelo, 1571, f. 53r).

[16] «Si ens reale commune Deo et creaturis esset uniuocum, significaretque immediate unum conceptum obiectiuum communem Deo et creaturis in quo Deus non esset diuersus a creaturis, sed cum eis conueniret, ut si nihil aliud esset in Deo et creaturis, Deus et creaturis non essent res diuersae. Quare cum Deus fit res diuersa realiter a creaturis propter rationem illam formalem realem quam ens immediate significat, et in qua Deus conuenit cum creaturis, dabitur in ipsum quaedam alia ratio formalis per quam essentialiter distinguatur a creaturis. Quod tamen repugnat diuinae simplicitati.» (Rebelo, 1571, ff. 53r-v).

vão especificando os vários géneros não seriam determinantes, isto é, que, sendo unívocas num conceito superior, não contrairiam a extensão desse conceito superior, que careceria de diferenças que o contraíssem, num progresso ao infinito[17]. Por fim, também os dez predicamentos têm de ser análogos, caso contrário, quereria isso dizer que não há dez predicamentos, mas que seriam como dez diferenças de um único predicamento, ou, quando muito, de dois (substância e acidente). As categorias seriam espécies de um género comum[18]. A discussão, depois do postulado destas conclusões, adensa grandemente os vários tipos de analogia presentes em todos estes pares, sendo que a tendência geral da resposta de Fernão Rebelo é, pelo menos numa primeira leitura que pudemos fazer, seguir as doutrinas presentes em *De ente et essentia* de Tomás de Aquino, tal como comentado por Caetano, e em *De nominum analogia*, obra também de Caetano. Também se vai vislumbrando que esta unidade de sentido mínima que permite os diversos graus de analogia funcionarem acaba por ser o poder ser, ou a não-repugnância a existir realmente, ou aquilo que pode ser produzido pela potência divina, como mínimo denominador comum a tudo aquilo que entra na noção de ente.

A segunda questão que coloca (Rebelo, 1571, ff. 60v-62r) completa a longa resposta da questão anterior, e diz respeito aos graus essenciais que constituem um ente real – se o nome ente se atribui *in quid* a todos os graus essenciais. A sua resposta segue alguns argumentos de Duns Escoto: as diferenças últimas ficam de fora da predicação *in quid* do ente, caso contrário não seriam primariamente diversas umas das outras[19].

[17] «Omnis nam uniuoca contrahitur per differentias ad sua inferiora; igitur si ens esset uniuocum ad entia completa et incompleta, contraheretur per aliquas differentias ad rationale uerbi gratia et irrationale, et quoniam differentiae per quas ens contraheretur ad rationale et irrationale uniuoce conuenirent in ente darentur rursus aliis differentiis per quas ens contraheretur ad has et ita in infinitum daretur; ergo processus in infinitum in differentiis.» (Rebelo, 1571, f. 54r).

[18] «Nam si ens et accidens hoc modo sumptum essent uniuoca, essent duo quaedam genera sub quibus res omnes in praedicamentis contentae continerentur, ac proinde non constituenda decem praedicamenta, sed unum tantum uel duo.» (Rebelo, 1571, f. 54v).

[19] O manuscrito contém um pequeno diagrama na margem onde divide aquilo que é predicado *in quid* em *in quid analogice* e *in quid uniuoce*. O que é predicado *in quid* analogicamente é o conceito de ente relativamente aos seus inferiores, ao passo que o que é predicado *in quid* univocamente são conceitos como substância, corpo, animal e homem, mas não as diferenças últimas das espécies ínfimas, como a diferença "racional" no conceito de homem. Cf. Rebelo, 1571, f. 61v.

Quanto aos transcendentais, ou às paixões do ente, pergunta se significam algo real, isto é, se, cessada a operação intelectual que as identifica como paixões do ente, comuns a todas as realidades a que o ente se aplica, elas continuariam a ser consideradas algo real. Nesta questão, diz logo que *ens, res* e *aliquid* são sinónimos, não diferem em nada. Já o uno, o bom e o verdadeiro exigem outro cuidado, porque podem ser apenas relações de razão ou negações, podem não ter um *quid* real. E de facto, a sua posição é a de que as paixões do ente dependem das operações intelectuais para existirem. Seria absurdo por definição que fossem algum *quid* real que acrescentasse algo à noção de ente: seriam algum tipo de determinação ou informação real fora do conceito que abarca todo o real.

É então que discrimina em três questões esta tese aplicada ao uno, ao bom e ao verdadeiro: uno significa formalmente a negação da divisão em algum grau real, ou a indivisibilidade, que pode ser de dois tipos, a saber, a indivisibilidade por diferenças individuais e a indivisibilidade por diferenças de grau essencial (cf. Rebelo, 1571, ff. 64r-72). O verdadeiro, por sua vez, significa uma relação de conformidade entre a coisa e o intelecto, não no sentido em que a coisa inteligida e o inteligível sejam o mesmo, mas no sentido em que a espécie inteligível, ou o conceito da coisa, é produzido adequadamente, isto é, o conceito é conforme à coisa que afetou o intelecto a produzi-lo. Em suma, essa conformidade é definida como «*adaequatio similitudinis repraesentantis ad rem repraesentatam*» (Rebelo, 1571, f. 78r). A garantia dessa adequação, em última análise, provém das ideias na mente divina. No fundo, a adequação de semelhança do nosso intelecto ao representar uma coisa é dita verdadeira porque a coisa representada está ordenada à mente divina por «denominação extrínseca»[20]. Por fim, quanto ao bem (*bonum*), distingue duas aceções, mostrando que numa aceção, ele é, de facto, real, não se trata de uma relação de razão ou de uma negação, mas noutra é a não-repugnância a ser apetecível, ou qualquer relação de conveniência entre uma coisa e outra. Na sua aceção enquanto algo real, o bem não é uma paixão do ente em sentido próprio, mas é o mesmo que perfeição, especialmente no sentido de atualidade, ou de «ato pelo qual a coisa está em ato» (*actus quo res actuatur*)[21].

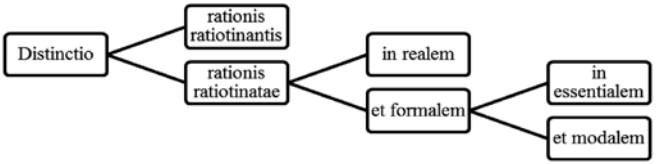
[20] «Res autem creatae in ordine ad mentem diuinam denominatione extrinseca dicuntur uerae ab ea ueritate quae in mente diuina existit. Nam ideo sunt uerae quia conceptus diuinius est uerus, seu, quod in idem recidit, dicuntur uerae quatenus assequuntur similitudinem idaearum existentium in mente diuina...» (Rebelo, 1571, f. 80r).

[21] «Aduerte bonum duobus modis posse usurpari: primo ut formaliter significat relationem quandam rationis nempe relationem conuenientiae, non quidem in ordinem

4. A distinção das categorias e o estatuto ontológico da substância, da quantidade e da relação

Tal como acontece em outros comentários coetâneos, como o de Pedro Luis (cf. Luis, 1567, l. V, ff. 260-287v), ou o de Pedro da Fonseca (cf. Fonseca, 1589), é inevitável que o livro V da *Metafísica* ocupe uma fatia bastante significativa dos comentários, posto que é o lugar onde se colocam as questões atinentes a um conjunto de conceitos-chave, em particular às categorias, mas não só. No caso do comentário de Fernão Rebelo, podemos assinalar que as suas principais preocupações neste livro se prendem com as noções de causa e efeito (cap. 1, q. un., ff. 91r-98v), o princípio de individuação (cap. 6, q. un., ff. 98v-108r), a distinção das categorias (cap. 7, q. un., ff. 108r-112r), a aplicabilidade da categoria da substância a Deus, às diferenças substanciais e às partes integrais da substância (cap. 8, qq. 1-3, ff. 112r-117v), e o problema do estatuto ontológico da quantidade (cap. 13, q. un., ff. 124v-128r) e da relação (cap. 15, qq. 1-5, ff. 129v-142r). Focar-me-ei aqui no conjunto de temas atinentes às categorias, fazendo um breve elenco do que se pode encontrar neste comentário.

Para começar, como se distinguem as categorias? Para responder à questão, Fernão Rebelo estabelece uma taxonomia da distinção, de modo a poder depois aplicá-la às categorias. A sua taxonomia parte, parece-nos, das discussões dos *formalizantes*, isto é, da tradição escotista inaugurada por Francisco de Meyronnes, Pedro de Tomás e pelo *Tractatus formalitatum*[22] (cf. Andersen, 2011), onde se procura compilar coerentemente o conjunto de distinções que vão sendo propostas ao longo das obras de Escoto. No entanto, seria preciso uma análise comparativa mais aturada para perceber se Rebelo colhe a sua posição de algum autor ou se constrói a sua própria síntese. A margem do manuscrito resume a taxonomia através do seguinte diagrama (cf. Rebelo, 1571, f. 108r):



ad appetitum solum, sed etiam respectu cuiuscunque alterius rei. (…) Secundo modo accipitur bonum quod idem ualet atque perfectum, quo accipitur a Diuo Thoma, 1ª parte, quaestione 5ª et 6ª, *Contra gentes*, cap. 31º. Itaque bonum hoc modo formaliter significat perfectionem, quae quidem non est ipsa rei substantia, sed aliquid adiunctum, nempe actus quo res actuatur.» (Rebelo, 1571, ff. 84v-85r).

[22] Este tratado anónimo é, na verdade, parte do terceiro livro da *Metaphysica* de Nicolas Bonet. Cf. Andersen, 2011, p. 34 e ss.

Contudo, no corpo do texto, aquilo que Rebelo propõe é que há uma primeira divisão entre a distinção de razão raciocinante e a distinção *ex natura rei*. A distinção *ex natura rei* pode ser de dois tipos: real e formal. E a formal pode ser de dois tipos também: essencial e modal[23]. Afirma depois que a distinção de razão raciocinada da tradição tomista equivale à distinção formal de Escoto, mas que a terminologia de Escoto é preferível, porque, efetivamente, é possível provar a existência de uma distinção que diz respeito à natureza da coisa, e não às operações intelectuais sobre ela, e que é menor do que a distinção real. Nessa distinção formal, estão incluídas a distinção entre os diversos graus essenciais dentro de uma mesma coisa e a distinção entre diversos modos de ser (*modi essendi*) de uma mesma essência, ou seja, a distinção essencial e a modal.

Posto isto, postula três conclusões: 1) as categorias não se distinguem necessariamente por uma distinção real, porque não há uma distinção real entre a relação e o seu fundamento, ou a quantidade permanente e a sua figura, e, no entanto, os membros destes dois pares pertencem a duas categorias diferentes[24]. 2) As categorias não se distinguem necessariamente por uma distinção essencial, porque a ação e a paixão pertencem a diferentes categorias e, no entanto, são apenas modalmente distintas[25]. 3) Para a distinção das categorias, é suficiente a distinção modal[26]. Na metafísica, trata-se da distinção entre os *modi essendi* da substância primeira; na lógica, entre os *modi praedicandi* da substância primeira.

O conjunto de questões que dizem respeito à aplicação da categoria da substância a certos tipos de entidades é curto, de respostas rápidas, dado que a maioria dos elementos para a resposta já havia sido dada aquando

[23] Aqui estão as definições dadas para cada uma delas: «Pro definitione quaestionis aduerte destinctione duplicem esse: unam rationis ratiotinantis, alteram ex natura rei. Prior sic appellatur quia a sola ratione destinguente dependet. (,,,) Distinctio ex natura rei ea est quae seclusa intellectus opus, cernitur in rebus. Haec uero duplex est, ut Scotus existimat in 2º, dest. 16ª, quaestione unica, et aliis in locis: una realis et altera formalis. Realis cernitur inter ea quae destinguuntur tamquam duae res, ut inter Socratem et lapidem. Formalis etiam duplex: una quae cernitur inter ea quae habent diuersas essentias, qualis reperitur inter albedinem et similitudinem. Altera quae cernitur inter ea quae sunt eiusdem essentiae, destinguuntur tamen per diuersos modos se habendi, qualia sunt actio et passio.» (Rebelo, 1571, ff. 108r-v).

[24] «Iis positis sit prima conclusio praedicamenta non necessario sunt realiter destinguenda.» (Rebelo, 1571, 111r).

[25] «Secunda conclusio: praedicamenta non necessario destinguuntur formaliter secundum diuersas essentias.» (Rebelo, 1571, f. 111v).

[26] «Tertia conclusio: Ad destinguenda praedicamenta sufficit destinctio formalis secundum diversos modos essendi in prima substantia.» (Rebelo, 1571, f. 111v).

da discussão dos graus de unidade dos conceitos objetivos dos vários tipos de ente, no livro IV. Fernão Rebelo julga que Deus não pode pertencer à categoria da substância, porque não é sujeito de acidentes, não pode não conter todas as perfeições que pertencem ao género da substância e também não pode tê-las de acordo com algum tipo de composição essencial. Por fim, se pertencesse à substância, das duas uma: ou Deus teria perfeições finitas, o que vai contra a sua natureza infinita; ou as criaturas teriam alguma perfeição infinita, o que vai contra a sua natureza finita (cf. Rebelo, 1571, ff. 112v-114v).

Quanto às diferenças substanciais, discute três opiniões. A primeira defende que pertencem à categoria da qualidade e é rebatida como falsa, porque não partilham da natureza acidental. A segunda, que pertencem *per se* à categoria da substância, também é falsa pelo que antes fora dito acerca da *nugatio* e de um processo *in infinitum* se a diferença fosse unívoca num conceito superior. A terceira, que seria a de Tomás de Aquino, Alberto Magno e Duns Escoto, e que será aceite por Fernão Rebelo, é a de que fazem parte da categoria da substância, mas não primariamente, ou *per se*. São substâncias incompletas e podem, por redução, ser remetidas às completas. Afirma, por fim, que o mesmo raciocínio pode ser aplicado às diferenças dos acidentes (cf. Rebelo, 1571, ff. 114v-116v).

Por fim, chegamos à forma, à matéria e às partes integrais da substância, mais uma questão curta, resolvida rapidamente. Tomás, Escoto e Alberto Magno defenderiam a posição correta: são substâncias, mas não são postuláveis diretamente, sem mais, na categoria da substância, porque são entes incompletos (cf. Rebelo, 1571, ff. 116v-117v).

Passemos, portanto, às questões mais interessantes, que dizem respeito ao estatuto das quantidades e das relações. No capítulo 13, Fernão Rebelo desenvolve uma longa questão sobre a razão formal da quantidade, dizendo, logo desde o início, que há uma controvérsia acerca do assunto, dado que alguns intérpretes apontam a divisibilidade como razão formal da quantidade. Contudo, a divisibilidade é redutível a uma negação, isto é, à não-repugnância a que uma coisa se divida, e uma categoria deve indicar uma determinação positiva. A razão formal da quantidade deve ser o *ens per se extensum*, ou a extensão. É a extensão que está por trás da divisibilidade e da indivisibilidade, da finitude e da infinitude, da igualdade e da desigualdade[27].

[27] «…ratio formalis quantitatis esse ens per se extensum (…). Nam esse diuisible, esse mensura, esse finitum uel infinitum, equale uel inequale, et si alia sunt posteriora sunt quam esse per se extensum.» (Rebelo, 1571, f. 124v).

Mas há três modos da extensão, um relativo, que significa exceder ou não em quantidade, e dois absolutos, que dizem respeito à característica, não relativa, mas absoluta, um *quid* positivo, de ter partes contíguas (*habere partem extra partem*). Este *quid* positivo absoluto pode ser de dois tipos: *per se* e *per accidens*, isto é, algo pode ser extenso por si próprio, ou em razão de outro. É no segundo modo que a extensão é a razão formal da quantidade[28].

Depois de rebater alguns contra-argumentos, faz uma advertência acerca da dupla função da quantidade. É ela que ordena os corpos nas suas partes e é ela que os ordena no lugar entre si. Mas tem uma segunda função, que não é da sua razão própria, mas que pode ocorrer pela intervenção da potência divina no sacramento: ela pode dar extensão aos corpos e ordená-los sem que haja uma distinção em ordem ao lugar. Serve esta ressalva para os casos sobrenaturais.

Rebelo ainda dedica algumas páginas à discussão da infinitude, da noção de superfície, da noção de número, entre outras. Refira-se, também, que em muitos dos dez manuscritos que contêm este comentário, há outras questões relativas à quantidade e, mesmo nesta, o texto varia bastante. É um dos poucos casos em que é possível encontrar aditamentos importantes, com relevância filosófica, nos vários manuscritos. Só o cotejo aprofundado de todos eles nos permitiria dizer algo mais sobre o assunto.

Por último, no que diz respeito à categoria da relação, dedica-lhe cinco questões, começando por tentar estabelecer quais as condições para que uma relação seja considerada real. E são três: 1) não se pode exercer uma relação real entre dois extremos a não ser que ambos sejam reais[29]; 2) uma relação não pode ser real a não ser que o fundamento da relação seja real e realmente distinto do fundamento de outra relação[30]; 3) para

[28] «Pro huius tamen intelligentia aduerte extensionem summi posse duobus modis: primo relatiue, quo pacto extensum idem est quod excedens aliud in quantitatem, ut in latitudine aut longitudine, et sic extensio non est ratio formalis quantitatis. Secundo modo dicitur aliquid extensum, id est, habens partem extra partem, quod est reuera quid positiuum. (...) Duobus autem modis aliquid potest esse hoc secundo modo extensum, uel per se, uel per accidens. Per se illud est extensum quod ratione sui habet partem extra partem et omnia alia ratione ipsius; per accidens autem illud est extensum quod non ratione sui sed ratione alterius habet partem extra partem. Ratio igitur formalis quantitatis est esse per se extensum hoc secundo modo.» (Rebelo, 1571, f. 125r).

[29] «Primum est non potest relatio realis actu exerceri inter duo extrema nisi ambo sint realia» (Rebelo, 1571, f. 129v).

[30] «Alterum documentum: non potest relatio esse realis nisi eius fundamentum sit reale et re distinctum a fundamento relationis alterius ex altera parte respondentis et uere existens.» (Rebelo, 1571, f. 130r).

que a relação seja real, não é necessário que a *ratio fundandi* seja real, mas apenas que não dependa de uma operação intelectual[31].

Postas as três condições, vai procurar responder a quatro questões (l. V, cap. 15, qq. 2 a 5). A questão 2 diz respeito à distinção entre a relação e o fundamento dessa relação. Como acontece muitas vezes nestes cursos, Rebelo não se vai decidir taxativamente pela indistinção real entre a relação e o seu fundamento, mas, após expor as três posições possíveis, vai considerar que a mais provável é aquela que nega a distinção real entre a relação e o seu fundamento, posição esta atribuída a Herveu de Nédellec, Gregório de Rimini e Crisóstomo Javelli. As outras duas postulam, ou que sim, que se distingue sempre, ou que se distingue no caso em que a relação pode permanecer não permanecendo o fundamento (cf. Rebelo, 1571, ff. 131v-135r).

A questão 3 procura determinar se o termo da relação é relativo ou absoluto. Um dos elementos mais interessantes desta questão é a advertência anterior à resposta do autor, que procura desambiguar a noção de relativo: há relativos transcendentes (*relata transcendentia*) e relativos simples (*relata simplici*), e os simples podem ser relativos *secundum esse* e relativos *secundum dici*. Além disso, em todos os níveis, eles podem ser mútuos ou não mútuos, isto é, pode haver ou não assimetria entre os relacionados (por exemplo, a relação entre matéria e forma é mútua, mas a relação entre criaturas e Deus não é). Assim sendo, dependendo do tipo de relativo, haverá respostas diferentes à questão colocada. Eis as conclusões postuladas por Fernão Rebelo: 1) os relativos transcendentes mútuos são referidos a relativos (*respectiva*), mas os não mútuos são referidos a absolutos, embora todos se tenham de referir de algum modo a um termo absoluto[32]. 2) Todos os relativos *secundum esse* mútuos são referidos a termos tomados numa aceção relativa[33]. 3) Todos os relativos *secundum esse* não mútuos são referidos a termos tomados numa aceção relativa[34].

[31] «Tertium documentum: ut relatio sit realis non opus est ut ratio fundandi seu fundamentum sit reale, nec sit in ea(?) de re in qua est relatio, sed ut non pendeat ab operatione intellectus.» (Rebelo, 1571, f. 130v).

[32] «Sit prima conclusio relata transcendentia mutua referuntur ad respectiua, non mutua uero ad absoluta; omnia tamen transcendentia ad terminos absolutos refferri aliquo modo dici possunt.» (Rebelo, 1571, f. 136v).

[33] «Secunda conclusio: omnia relata secundum esse mutua refferuntur ad terminos acceptos sub ratione respectiui» (Rebelo, 1571, f. 137r).

[34] «Tertia conclusio: relata secundum esse non mutua refferuntur ad términos acceptos sub ratio respectiui.» (Rebelo, 1571, f. 137v).

Na questão seguinte, Rebelo apresenta dialeticamente a posição de Escoto e a posição de Caetano e outros tomistas não nomeados acerca da possibilidade de um relativo se poder referir a várias coisas numa única relação. Apresenta cinco argumentos de Escoto a favor dessa possibilidade e, depois, os contra-argumentos dos tomistas contra essa possibilidade (cf. Rebelo, 1571, 138v-140v).

Termina o conjunto de questões acerca da relação com uma pequena questão acerca da propriedade segundo a qual apenas os relativos são ditos relativamente aos recíprocos, isto é, se apenas os relativos têm essa propriedade e se todos os tipos de relativos a têm. Acabará por demonstrar, com brevidade, que os relativos transcendentes não têm essa propriedade (cf. Rebelo, 1571, ff. 140v-142r).

Em alguns dos dez manuscritos acima apontados, tal como acontece na quantidade, embora, aqui, com bastante menor variação, são ainda acrescentadas algumas outras questões, nomeadamente uma questão acerca da unidade do predicamento da relação e outra acerca de uma outra propriedade frequentemente atribuída aos relativos, a saber, serem simultâneos por natureza (*simul natura*). Naqueles manuscritos em que há uma maior extensão de questões sobre a quantidade, as suas espécies e as relações, acresce ainda uma questão acerca da distinção das seis categorias restantes, os chamados seis princípios[35].

5. A relação entre o intelecto e a vontade

Nos dois capítulos anteriores, ficámos com um vislumbre da espinha dorsal da metafísica de Fernão Rebelo: ente, transcendentais e categorias. Neste, exploraremos um assunto que é particularmente desenvolvido neste comentário e que, por motivos contextuais, pode indicar uma preocupação a montante com o complexo de problemas respeitantes à relação entre a liberdade e a graça. Trata-se, aqui, de desenvolver uma metafísica das potências racionais, intelecto e vontade, de modo a entender onde reside a liberdade humana. No contexto do livro IX, Fernão Rebelo desenvolve quatro questões a respeito do assunto. Centrar-nos-emos na primeira, que diz respeito à liberdade das potências racionais, e apontaremos brevemente as teses principais defendidas nas restantes três.

A questão é colocada quase desde o início nos seguintes termos: «In hac quaestione dissentio est inter Diuum Thomam et Scotum» (Rebelo,

[35] Cf. ms. Lisboa, BNP, cod. 5157, ff. 64v-137r; ms. Lisboa, BNP, cod. 4841, ff. 315v-338r; ms. Lisboa, BNP, cod. 4066, ff. 303r-315r; ms. Lisboa, BNP, cod. 2928, ff. 88r-105r; ms. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2696, ff. 90r-105v.

1571, f. 179v), isto é, o que vai discutir será a posição tomista e a posição escotista. Para resolver este dissenso, faz várias advertências: a primeira advertência diz respeito à distinção entre potências racionais e irracionais, afirmando que as racionais diferem das irracionais pelo facto de serem capazes de realizar atos contrários e de suspender o ato relativamente a um mesmo objeto, desde que não haja um impedimento[36]. A segunda advertência dita que as potências racionais podem exercer atos contrários apenas no que diz respeito aos objetos em que há liberdade na espécie do ato (*libertas quoad speciem actus*). Nos objetos relativamente aos quais não há liberdade na espécie do ato, há, contudo, liberdade de exercício (*libertas quoad exercitium*), no sentido em que a potência racional pode exercer ou suspender o ato[37]. A terceira, que a vontade não é livre quanto à espécie do ato no que diz respeito à beatitude em comum e coisas desse tipo, mas apenas quanto às coisas que ora podem ser concebidas como boas, ora como adversas. Acrescenta ainda que, tal como na vontade, não é necessário que no intelecto haja sempre liberdade quanto à espécie do ato e quanto ao exercício, mas apenas em alguns casos[38]. Feitas as advertências, postula 6 conclusões: 1) não só a vontade, mas também o intelecto é uma potência livre. A vontade só é livre porque o intelecto não está sempre determinado a considerar este ou aquele objeto como bom ou como adverso, dado que as potências apetitivas tendem a seguir as apreensivas[39]. 2) A vontade é

[36] «Pro cuius intelligentia aduerte primo potentias rationales et irrationales hoc commune habere quod singulae habeant determinata obiecta communia ad quae referantur et quod diuerso tempore tendant in uaria obiecta sub illis communibus contenta. Hoc tamen differre quod rationales circa propositum obiectum etiam remoto omni omni impedimento simul possint in eodem instanti circa eadem rem contrarios actus elicere et actum suspendere.» (Rebelo, 1571, f. 179v).

[37] «Secundo aduerte [aduerte] rationales potentias posse exercere contrarios actus respectu eorum obiectorum tantum, respectu quorum habent libertatem quoad speciem actus, at uero respectu eorum ad quae solam libertatem quoad exercitium sibi uendicant non posse contrarios actus elicere, posse tamen actum elicere uel suspendere.» (Rebelo, 1571, ff. 180r-v).

[38] «Tertio aduerte sicut uoluntas non est libera saltem quoad speciem actus circa aliqua obiecta ut circa beatitudinem in communi, scire, uiuere et alia, ut docet Divus Thomas, 1a 2ae, q. 10, art. 1, quod etiam diximus 1º libro. Dicitur tamen libera tum quia saltem circa aliqua obiecta libere se habet tam quoad exercitium quam quoad speciem actus, qualia sunt ambulare, sedere, etc., quae ipsa secundum se concipi possunt nunc ut bona, nunc ut mala nobis, tum etiam quia circa omnia obiecta in hac uita libere se habet saltem quoad exercitium. Ita etiam ut intellectus dicatur liber non est opus quod circa omnia obiecta liber sit sed satis est quod circa aliqua feratur libere quoad exercitium et speciem actus, et circa alia saltem quoad exercitium.» (Rebelo, 1571, f. 180v).

[39] «Prima conclusio: non solum uoluntas sed etiam intellectus est potentia libera. (...)

inteiramente livre enquanto liberdade de exercício. Pode suspender o ato acerca de qualquer objeto que lhe seja apresentado pelo intelecto, embora fique em aberto o caso em que sejam necessários atos voluntários posteriores que digam respeito aos meios necessários para a obtenção de um fim que já foi querido por um ato eficaz da vontade[40]. 3) Há liberdade de exercício da vontade sempre, mas no que diz respeito ao bem em comum, não há liberdade quanto à espécie do ato, apenas quanto à possibilidade de o suspender[41]. 4) O intelecto é livre acerca de qualquer objeto quanto ao exercício do ato depois de um ato da vontade, porque pode suspender a ação de cogitar acerca de qualquer objeto. No entanto, não se pode dizer o mesmo quanto ao ato intelectual antes do ato voluntário, porque nesse caso, proposto um objeto e não havendo impedimentos, exercita-se necessariamente[42]. 5) O intelecto não é livre na espécie do ato quanto aos princípios especulativos e às conclusões necessárias, mas apenas quanto às coisas prováveis e às contingentes[43]. 6) No que diz respeito às coisas práticas, ao intelecto prático, ele não é livre quanto à espécie do ato para aquilo que conhece como sendo determinadamente bom, mas apenas relativamente aos meios, às coisas contingentes e às indiferentes[44].

Appetitiua enim potentia sequitur modum apprehensiuae, ita ut si haec sit ad unum determinata, appetitiua etiam sit et econtra, quare cum uoluntas sit potentia libera intellectus etiam liber erit.» (Rebelo, 1571, f. 180v-181r).

[40] «Secunda conclusio: uoluntas est libera quoad exercitium circa quodcumque suum obiectum. Conclusio haec est Diui Thomae, 1a 2ae, q. 10, art. 2. Et probatur quia potest homo non cogitare de quocumque obiecto ac proinde nullum actum uoluntatis elicere circa illum uno(?) etiam, si intellectus de obiecto cogitet potest uoluntas actum suspendere saltem non praecedente alio actu uoluntatis a quo quodammodo necessitetur ad alterum eliciendum, quo pacto multi putant necessario elicere actum circa media necessaria ad finem supposita uoluntate finis efficaci.» (Rebelo, 1571, f. 181r).

[41] «Tertia conclusio: uoluntas circa obiectum uniuersaliter et secundum omnem considerationem bonum qualis est beatitudo in communi est libera quoad exercitium, non autem quoad speciem actus.» (Rebelo, 1571, f. 181v).

[42] «Quarta conclusio: intellectus post actum uoluntatis quoad exercitium est liber circa quodcumque bonum quae quidem ex eo patet quia potest homo uelle de nullo obiecto cogitare ac proinde actum suspendere circa quodcumque obiectum quod sub intellectum cadere potest. Intelligenda est tamen pro statu huius uitae. Nam circa diuinam essentiam clare uisam nec quoad exercitium est intellectus liber. Diximus post actum uoluntatis. Nam ante actum uoluntatis intellectus non est liber quoad exercitium sed proposito obiecto et ablato impedimento necessario elicit suum actum.» (Rebelo, 1571, ff. 181v-182r).

[43] «Quinta conclusio: intellectus circa principia rerum speculatiuarum et conclusiones necessarias quae ex ipsis euidenter colliguntur non est liber quoad speciem actus, est nihilominus liber circa probabilia et contigentia.» (Rebelo, 1571, f. 182r).

[44] «Sexta conclusio: in rebus practicis intellectus quoad speciem actus non est liber circa obiectum omni ex parte bonum, aut saltem quod cognoscitur determinate ut bonum.

Em quase todas estas conclusões, faz-se uma ressalva no que diz respeito à visão clara da essência divina, estabelecendo-se uma distinção entre o que ocorre *pro statu huius uitae* e *in patria*. Em todo o caso, estas seis conclusões permitem-nos antever até certo ponto os motivos das suas posições nas três questões seguintes. Com efeito, Fernão Rebelo procura encontrar uma espécie de síntese ou de equilíbrio entre uma posição mais voluntarista e uma posição mais intelectualista.

Na segunda questão, mostra de que modo a vontade move o intelecto e vice-versa; na terceira, a pergunta diz respeito à relação entre o conhecimento do objeto e o ato voluntário; e remata com a desambiguação do termo *imperare*. Percorramo-las com brevidade.

De acordo com Fernão Rebelo, a vontade move o intelecto quanto ao exercício do ato[45]. A questão reside não no exercício, mas na especificação do ato, porque, de facto, para que a vontade possa exercer a sua função de mover as potências, só as pode mover para um objeto conhecido. Neste aspeto, Rebelo diferencia dois sentidos em que uma potência é determinada na espécie do ato. Pode, num primeiro sentido, estar determinada no sentido em que a especificação é aquilo que explica porque é que um ato é determinadamente aquele na espécie, ou pode, num segundo sentido, estar determinado na medida em que um ato de uma potência vai tender para um objeto[46]. O intelecto está determinado relativamente ao seu objeto no primeiro sentido. Contudo, quanto aos atos humanos, isto é, quanto aos atos provenientes da escolha, resultado de causas livres, ele só está determinado por eles no segundo sentido, porque se perguntarmos qual a origem da tendência para atentar nesse ato humano, não se pode dizer que seja esse ato enquanto objeto de conhecimento do intelecto, mas sim o ato da vontade que fez o intelecto tender para um objeto e não para outros. Quanto aos atos não humanos, isto é, que têm uma causa natural e não livre, é o objeto que explica a determinação ou a especificação do ato. A vontade, por sua vez, move-se a si própria, não apenas no que diz respeito ao exercício, mas também à especificação do ato (cf. Rebelo, 1571, ff. 184v-185v).

Circa media uero contigentia et indifferentia est liber.» (Rebelo, 1571, f. 182r).

[45] «Sit prima conclusio intellectus quoad exercitium actus a uoluntate effectiue mouetur.» (Rebelo, 1571, f. 184r).

[46] «Uerum de specificatione actus duobus modis loqui possumus. Aut enim loquimur de ipsa specificatione actuum acsi petamus unde nam habeat hic actus quod sit huius determinate speciei, aut loquimur de tendentia actuum in obiecta acsi quaeramus unde proueniat quod potentia eliciat actum ea potius circa hoc obiectum quam circa illud, quapropter inquerendum est hoc loco a quonam hae potentiae determinatur tam quoad exercitium quam quoad speciem actus.» (Rebelo, 1571, ff. 183r-184v).

Porém, se assim é, em que medida o conhecimento do objeto concorre para o ato da vontade? Na questão que dedica ao assunto, não é taxativo, embora diga que há uma opinião mais provável do que outra. A menos provável dita que apenas a vontade é causa eficiente dos seus atos, ao passo que o conhecimento do objeto é apenas condição *sine qua non*. A mais provável faz uso da ideia de concorrência de causas parciais. A causa total do ato da vontade seria o resultado de uma concorrência de duas causas eficientes: o conhecimento do objeto mais o ato voluntário, embora a causa principal ou mais importante (*praecipua*) seja o ato voluntário[47]. Considera-a mais provável por alguns motivos que vão todos, em resumo, na mesma direção: não lhe parece que o conhecimento do objeto seja apenas uma causa formal especificante, mas deverá concorrer de algum modo enquanto agente na diferenciação dos atos na espécie.

A questão relativa ao ato de imperar, que fecha este complexo de questões, na verdade, é resolvida pelo autor tentando mostrar que os defensores de posições diferentes, no fundo, estão simplesmente a falar de atos diferentes e complementares: se imperar for o mesmo que uma *locutio mentis*, uma espécie de intimação racional, então é principalmente do intelecto; porém, visto que essa intimação racional só é eficaz se for a vontade a mover as potências a realizá-la, então também se pode dizer que o *imperium* é, em última análise, o resultado do ato voluntário e não a intimação racional sem ele, que é ineficaz. Por outras palavras, se imperar quiser dizer mover, é um ato da vontade; se quiser dizer prescrever interiormente (*praecipere per modum locutionis interioris*), então é do intelecto (cf. Rebelo, 1571, ff. 187v-188v).

Julgamos que com a apresentação destes três complexos de questões, o leitor ficará com uma ideia aproximada do que foi o texto de metafísica mais utilizado no contexto dos cursos filosóficos jesuíticos em Portugal na segunda metade do século XVI. Reiteramos que é importante atentar nele, bem como noutros, se quisermos ter uma visão mais clara do que é o terreno comum e do que é mais autoral em grandes projetos metafísicos como o de Fonseca ou de Suárez. Além disso, pensamos ter mostrado

[47] «Duae sunt praecipuae sententiae. Prima dicit solam uoluntatem esse principium effectiuum suorum actuum, notitiam uero obiecti esse tantum conditionem sine qua non, aut concurrere ut principium formale seu per modum formae specificationis operationem. (...) / Secunda opinio quae probabilior est asserit notitiam obiecti effectiue concurrere ad actus uoluntatis tanquam causam partialem minus praecipuam, praecipuam uero esse uoluntatem. Ex notitia uero obiecti et uoluntate fieri unam causam totalem actuum uoluntatis.» (Rebelo, 1571, ff. 185v-186r).

suficientemente que há uma ordem sistemática de matérias e uma busca de completude, aliada a uma leitura atenta e, por vezes, aprofundada, de alguns assuntos-chave que fazem deste texto não apenas um exemplar privilegiado do que era o ensino da metafísica em Portugal, mas também uma fonte filosófica interessante em si mesma.

Referências bibliográficas

Andersen, Claus A. (2011), «Introduction» in Tomàs, Pere, *Tractatus brevis de modis distinctionum,* ed. Celia López Alcalde e Josep Batalla, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum.

Anónimo (1571-2), *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis,* ms. Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 954.

Anónimo (1573), *[Etsi metaphysica scientia*], ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 498.

Anónimo (1583), *Commentarii in Metaphysicae Aristotelis,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 4066 (1583).

Anónimo (1583-4), *In libros Metaphysicae Aristotelis,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 2919.

Anónimo (s/d), *Annotationes in libros Metaphysicorum Aristotelis,* ms. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2696 (F6).

Anónimo (s/d), *Annotationes in Metaphysicam Aristotelis,* ms. Évora, Biblioteca Pública de Évora, CXVIII-2-54.

Coimbra, João *et al.* (2026), «Pedro da Fonseca: A Bibliography» in Carvalho, Mário Santiago de e Guidi, Simone (eds.), *Conimbricenses.org Encyclopedia,* https://www.conimbricenses.org/bibliographies/pedro-da-fonseca/.

Courtine, Jean-François (1990), *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF.

Cuena Boy, Francisco (2019), «*Verba, mens, ratio:* Fernando Rebello sobre la interpretación del *ius scriptum*», *Interpretatio Prudentium* IV.1, pp. 135-189.

Fernandes, Lourenço (1578), *Annotationes in libros Metaphysices,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 4841.

Fonseca, Pedro da (1589), *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis, tomus secundus,* Roma, Ex Officina Iacobi Tornerii.

Franco, António (1714), *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus do Real Colégio do Espírito Santo de Évora,* Lisboa, Officina Real Deslandesiana.

Franco, António (1717), *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus na corte de Lisboa*, Coimbra, Real Colégio das Artes de Coimbra.

Lopes Soares, Pedro e Pereira, Francisco (1576-7), *Commentarii in Metaphysicorum libros,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 5157.

Luis, Pedro (1567), *In Aristotelis Metaphysicam,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 2535.
Pasnau, Robert (2011), *Metaphysical themes 1274-1671,* Oxford, Oxford University Press.
Pereira Gomes, João (1960), *Os professores de filosofia da Universidade de Évora. 1559-1759,* Évora, Câmara Municipal de Évora.
Rebelo, Fernão (1571), *Commentarii in libros Methaphysicorum,* ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 518.
Rebelo, Fernão (1608), *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et caritatis,* Lyon, Horatius Cardon.
Rebelo, Fernão (1610), *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et charitatis,* Veneza, Apud Ioannem Antonium et Iacobum de Franciscis.
Rodrigues, Francisco (1938-9), *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal,* tomo segundo (2 vols.), Porto, Livraria Apostolado da Imprensa.
Schmutz, Jacob e Penner, Sidney (2026), *Bibliography of works on Francisco Suárez, 1850-present*, https://sydneypenner.ca/bib.shtml.
Stegmüller, Friedrich (1959), *Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI,* trad. Alexandre Morujão, Coimbra, Universidade de Coimbra.
Vasconcelos, António de (1586), *Annotationes in Aristotelis Metaphysicam,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 2928.