Synesis, v. 18, n. 4, 2026, ISSN 1984-6754
Universidade Catolica de Petropolis

RELER A ESCOLÁSTICA NOS TRÓPICOS

REREADING SCHOLASTICISM IN THE TROPICS

Lúcio Álvaro Marques
Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Brasil / CNPq
lucio.marques@uftm.edu.br

Ingrid de Almeida Marceneiro
Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Brasil
ingridalmeidamar@gmail.com

Elves Botéri
Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Brasil
elvesboteri@gmail.com

Recebido: 29 Jun 2026
Aceito: 15 Oct 2026
Publicado: 27 Nov 2026
Autor para correspondência:
lucio.marques@uftm.edu.br

Resumo

O pensamento filosófico praticado pela Escolástica medieval não se restringiu temporal nem geograficamente ao continente europeu. Ao contrário, este artigo mostra como a herança dos séculos IX ao XVI foi recebida tanto no Oriente, sobretudo na China, quanto na Modernidade europeia e, especialmente, na Segunda Escolástica nas Américas Espanhola e Portuguesa. Particularmente, explicitaremos como a Segunda Escolástica foi um marco importante nas terras brasílicas, do século XVI ao início do XIX, e indicaremos como sua influência ainda está por ser estudada, restando por fazer muito mais do que o que já foi feito até o presente.

Palavras-chave: Escolástica. Segunda Escolástica. Filosofia Brasileira.

Abstract

The philosophical thought practised by medieval Scholasticism was not restricted, either temporally or geographically, to the European continent. On the contrary, this article shows how the legacy of the 9th to the 16th centuries was received both in the East – particularly in China – and in European modernity, and especially within the Second Scholasticism in the Spanish and Portuguese Americas. In particular, we shall explain how Second Scholasticism was an important milestone in the Brazilian lands, from the 16th to the early 19th century, and we shall indicate how

© 2026 Lúcio Álvaro Marques, Ingrid de Almeida Marceneiro e Elves Botéri. Publicado por Synesis, Universidade Católica de Petrópolis. Artigo de acesso aberto distribuído sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/, que permite copiar e redistribuir o artigo, em qualquer meio ou formato, sem fins comerciais, desde que seja dado crédito aos autores, indicada a publicação original na Synesis e não sejam distribuídas versões modificadas. Os autores podem disponibilizar o trabalho em repositórios e outros meios, com indicação da publicação original na Synesis.

its influence has yet to be fully studied, with much more work still to be done than has been undertaken to date.

Keywords: Scholasticism. Second Scholasticism. Brazilian Philosophy.

1. Introdução

O início do século XVI operou grandes mudanças no pensamento ocidental, mas não há como negar a perenidade de certos elementos filosóficos. Se a Escolástica marcou os séculos IX ao XVI, do século XVI ao início do XIX, foi a Segunda Escolástica que ainda deu ares de perenidade ao pensamento medieval, sobretudo graças à influência de tradições como aquela da Escola de Salamanca, que se notabilizou como principal foco de "produção global do conhecimento" (Duve, 2021, p. 1, tradução nossa). Por essa razão, reconhece-se que a Escolástica não finalizou sua história no século XVI, ao contrário, de certa forma, ela ainda é lida e relida até hoje. Para exemplificar esse argumento, vejamos como parte significativa da filosofia medieval foi interpretada em três ambientes distintos: no Oriente, por meio do ensino praticado pelos jesuítas de Coimbra e de seus cursos; nos autores da dita Modernidade europeia; e na história do ensino filosófico nos trópicos, entenda-se nas Américas Portuguesa e Espanhola.

Se o pensamento medieval se destacou, em parte, pela recepção de Aristóteles na condição de *o Filósofo*, a Segunda Escolástica não difere. Quer na vertente crítica, Francis Bacon não só reconhecia a autoridade aristotélica como, tentando superar sua influência, escreveu um Novum Organum (1620; Bacon, 1902), quer na vertente afirmativa, Aristóteles foi relido pelos Conimbricenses não de forma passiva, pois queriam "filosofar com Aristóteles" (*de ratione philosophandi Aristotelis*) a partir dos problemas atuais (Carvalho, 2018, p. 26). De nossa parte, a recepção de Aristóteles, na Segunda Escolástica nos trópicos, não foi menos arguta, pois tratava-se de filosofar como quem "pensa com Aristóteles, e nós com ele" (ut intelligit Aristoteles, et nos cum illo), segundo a bela expressão dos frades capuchinhos Inácio de São José e Manuel dos Anjos no *Compendium Philosophicum: Logica*, de 1756 (São José; Anjos, 2026, p. 805).

No presente artigo, não chegaremos à análise de como Aristóteles foi recebido nos trópicos, mas como a Escolástica foi recebida entre nós, dizendo de forma precisa, como a Segunda Escolástica reinterpretou o pensamento medieval nos tró-

picos, sobretudo nos *corpora* coloniais e imperiais. Entretanto, como não se trata de uma atitude exclusiva das Américas Espanhola e Portuguesa, em primeiro lugar, caracterizamos a recepção da Escolástica no Oriente e, em segundo lugar, sua recepção pelos filósofos da Modernidade europeia e, em terceiro, apresentamos certos elementos relativos à história do pensamento medieval que chegou às Américas, no caso, como a Segunda Escolástica tropical recebeu a filosofia medieval, enfim, como aprendemos a pensar com os medievais: não de forma passiva, apenas fazendo história da filosofia ou repetindo-os, mas pensando com eles.

2. Notas sobre a Escolástica no Oriente

Publicados entre 1592 e 1606, os Commentarii *Collegii Conimbricensis Societatis Iesu* (genericamente nomeados doravante, Curso ou *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, nome de outra obra de Mário Santiago de Carvalho) representam um dos últimos suspiros da escolástica aristotélica antes da revolução científica que estava por vir. Este curso conta com oito volumes, escritos por Manuel de Góis (1543-1597) e Sebastião do Couto (1567-1639), que pretendiam abranger desde a filosofia natural (a física) e a metafísica até a lógica de Aristóteles. Este curso pode ser entendido como uma exímia ferramenta pedagógica universal, destinada a uniformizar o ensino filosófico a partir do pensamento da Companhia de Jesus.

Os oito volumes mesclavam textos originais de Aristóteles com os comentários dos chamados conimbricenses, que se fundiam em um diálogo contínuo, sendo os títulos: *Physica*, *De Caelo*, *Meteororum*, *Parva Naturalia*, *Ethica*, *Generatione et Corruptione*, *De Anima e Dialectica*. Os volumes devem ser entendidos como uma enciclopédia das ciências filosóficas, pois todos os volumes apresentam as três partes filosóficas, ou seja, a lógica, a física e a metafísica, e cada parte no processo dialético representa um passo adiante em direção à plena realização da ciência e da humanidade, independentemente do lugar do globo em que o aluno estivesse (Carvalho, 2025, p. 148).

Esse Curso caracteriza-se por um paradoxo muito nítido: de um lado, as tensões da Contrarreforma e da Revolução Científica, ambas ocorridas no século XVI, e que trouxeram perspectivas filosóficas completamente opostas ao que era empregado pela Igreja. E os comentaristas acreditavam que a análise de doutrinas, teses ou opiniões opostas, pelo método dialógico *quaestio* ou *disputatio*, era essencial ao ato de filosofar. Essa doxografia intrínseca aos comentários que era utilizada para fundamentar os argumentos, ou simplesmente para expor uma perspectiva diversa, muitas vezes, não respeitava uma noção de temporalidade histórica. Autores como

Aristóteles (384-322 a.C.), Averroes (1126-1198), Tomás de Aquino (1225–1274), Duns Scotus (1266-1308), entre outros, eram colocados como se discutissem uma mesma questão no mesmo contexto histórico, temporal e geográfico (Carvalho, 2025, p. 19). A noção de história da filosofia ainda não havia se instituído no processo do pensamento ocidental. Por outro lado, o Curso seguia um modelo estético típico da escolástica, com a divisão por artigos, a tradicional articulação entre fé e razão e, ainda, utilizava os textos de Aristóteles como fonte principal.

No entanto, diferentemente da característica de textos que seguiam precisamente a Escolástica medieval e mantinham uma certa fidelidade aristotélica, devido à Ratio Studiorum (1599), o Curso conimbricense apresenta diversas definições que fogem desse modelo. A própria inserção da doutrina cristã na criação do nada, ou seja, da matéria, segue o contrário do proposto por Aristóteles, que acreditava na eternidade do mundo, demonstrando uma combinação de pensamentos teológicos e aristotélicos (Carvalho, 2025, p. 23). Ao propor esta fusão, durante praticamente todo o estudo, Góis e Couto não estão somente inovando, mas também congelando a metafísica cristã diante do avanço do materialismo renascentista e do ceticismo religioso. Tendo em vista o objetivo principal do Curso, faz sentido este congelamento, pois a filosofia deveria ser atemporal para servir às missões da Igreja, porém, o uso de autores não usuais demonstrava que os comentaristas sabiam que essa base tradicional do pensamento jesuítico-filosófico estava prestes a ceder, ou seja, com essas mudanças inseridas o Curso ainda poderia prosseguir, o que podemos dizer que ocorreu por mais algum tempo.

Outro ponto que comprova esse distanciamento da Escolástica medieval é o fato de que os conimbricenses utilizaram uma longa cadeia argumentativa, conectando ideias e temas não muito próximos, criando uma rizomática do saber (Carvalho, 2025, p. 37-38). O uso de respostas probabilísticas também enfatiza essa distância, como no volume *De Caelo*, em que aparece o questionamento sobre a matéria que constitui o céu, e se é a mesma da Terra. O comentador não oferece uma resposta única, na verdade ele deixa em aberto, dizendo que a existência de matéria no céu não pode ser negada, porém, ao admitir isso, não afirma que existe uma unidade no mundo celestial e sublunar (Terra), dizendo apenas que tal afirmação tem alguma probabilidade (Carvalho, 2025, p. 63).

Assim como nesta passagem, em muitos outros momentos do curso, as respostas são abertas, admitindo outras probabilidades. E, levando em consideração o tempo histórico em que foram escritos e todas as características já apresentadas, ensinar os leitores a conviver com essa incerteza pode ser visto como uma estratégia de sobrevivência da tradição institucional e do magistério acadêmico da Igreja. No

último volume do Curso, Couto define a dialética como *modus disserendi*, ou seja, modo de raciocinar ou discorrer, sendo tratada como essencial para todos os conhecimentos (Carvalho, 2025, p. 107). Contudo, ao afirmar que a dialética natural é anterior e até mesmo superior à dialética artificial, o comentarista assume que cada estudante ou leitor deve percorrer o mesmo itinerário formativo, iniciando pela lógica, passando pela física e finalizando na metafísica, para alcançar o máximo de seu desenvolvimento humano (Carvalho, 2025, p. 125) que, naquele tempo, equivalia à formação do indivíduo culto.

Essa perspectiva sobre o modo de raciocinar aponta para uma marca antropológica do Curso Jesuíta Conimbricense e, eventualmente, de todo o empreendimento pedagógico da Companhia de Jesus: nós, humanos, raciocinamos, logo existimos (Carvalho, 2025, p. 147). Tanto a dialética quanto o probabilismo, presentes nos oito volumes, refletem uma postura pedagógica que ensina a razão prática através do *filum doctrinae* (fio da doutrina), optando por conservar a tradição cristã, criando um itinerário formativo completo (Carvalho, 2025, p. 137).

Na Europa, o período de publicação do Curso (1592-1606) corresponde à ascensão do racionalismo moderno e, consequentemente, ao declínio da filosofia aristotélica. No entanto, quando adaptado ao mandarim, a partir do século XVII, o Curso teve uma sobrevida, representando uma das principais portas de entrada para a chamada filosofia ocidental, cumprindo seu objetivo principal, difundir um conhecimento atemporal.

Para além desse Curso, Góis e Couto conseguiram transpor em suas páginas as tradições escolásticas, principalmente através do método da escrita e da clássica fusão entre a fé e a razão, mas também, não hesitaram em subverter as concepções aristotélicas, ao incluir a metafísica cristã na criação, os elementos neoplatônicos ou ainda as respostas probabilísticas, o que os aproxima mais da chamada Segunda Escolástica. Essa recusa em seguir fielmente os dizeres aristotélicos e, ao mesmo tempo, recusar as descobertas de Copérnico e Galilei, próximas no tempo e espaço históricos, demonstra que os comentaristas pretendiam criar um saber filosófico atemporal, permitindo que um leitor, independentemente do lugar ou tempo histórico em que se encontre, consiga compreender todo o pensamento filosófico conimbricense.

Que os conimbricenses sejam escolásticos tardios, não há dúvidas, mas o que se nota é que, ainda hoje, o pensamento medieval permanece em discussão, sobretudo a sua recepção dentro da filosofia moderna. Mais que isso, parece que as verdadeiras raízes da Modernidade estão no medievo. Vejamos.

3. A Europa relê a Escolástica no século XXI

A obra *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, organizada por Claus A. Andersen e Jacob Schmutz, oferece uma contribuição fundamental para a reavaliação historiográfica das conexões entre a Escolástica tardia (séculos XIV ao XVI), a Segunda Escolástica e a filosofia moderna. Sua importância não reside apenas na qualidade erudita dos estudos reunidos, mas principalmente na hipótese geral que sustenta o volume (Andersen; Schmutz, 2025): a ideia de que os debates escolásticos sobre distinção e identidade, especialmente dentro da tradição formalista de matriz escotista, não fazem parte de um campo marginal ou residual na história da metafísica, e sim representam uma das principais vias pelas quais questões medievais atravessam a Segunda Escolástica e chegam até a modernidade filosófica.

A introdução de Claus A. Andersen indica essa postura. O autor parte de um gesto aparentemente simples – o ato de distinguir – para revelar seu alcance ontológico e epistemológico decisivo. Distinguimos entre certo e errado, opinião subjetiva e fato objetivo, sujeito e predicado, singularidades, matéria e forma, potência e ato. Esse movimento inicial prepara o terreno para uma tese precisa: "Parece haver tantos tipos de identidade quanto tipos de distinção, caso a identidade possa ser considerada o reverso da distinção" (Andersen; Schmutz, 2025, p. 9[1], tradução nossa). Essa frase é fundamental para orientar o volume, pois desfaz qualquer ideia rígida de identidade como unidade simples e unívoca. Se existem múltiplos regimes de distinção, naturalmente haverá múltiplos regimes de identidade.

A metafísica dos séculos XVI e XVII não herda apenas doutrinas isoladas, mas um modo de problematizar a realidade a partir de diferentes níveis de unidade e diferença. Em vez de se limitar às oposições rígidas, como a dicotomia entre distinção real e distinção de razão, a tradição formalista e a Segunda Escolástica desenvolvem uma microanálise do ser capaz de pensar diferenças enraizadas na coisa sem transformá-las automaticamente em pluralidades substanciais independentes. Por essa razão, Andersen apresenta a hipótese historiográfica mais ousada de todo o volume: "essa tradição específica dentro da Escolástica tardia exerceu um enorme impacto tanto sobre o pensamento posterior quanto sobre o pensamento da época" (Andersen; Schmutz, 2025, p. 10[2], tradução nossa). Isso indica que há uma herança Escolástica sendo retomada nos estudos em nosso tempo.

[1] "There would seem to be as many kinds of identity as there are kinds of distinction – if identity may be taken as the flipside of distinction".

[2] "...is that this particular tradition within late scholasticism had an enormous impact both on contemporary and later thought".

Grande parte do desenvolvimento filosófico e teológico posterior, no que diz respeito à distinção e identidade, pode ser vista como "repercussões imediatas ou mais distantes, decorrentes, exatamente, da tradição formalista" (Andersen; Schmutz, 2025, p. 10[3], tradução nossa). Essa tese tem um alcance claro: ela eleva a tradição formalista do patamar de mera curiosidade escolástica para o de uma formação conceitual duradoura, que exerce influência decisiva sobre a metafísica moderna, a saber, "estamos diante de uma tradição contínua que atravessa diretamente a divisão historiográfica entre a Idade Média e o início da era moderna" (Andersen; Schmutz, 2025, p. 12[4], tradução nossa). A relevância dessa observação está em evidenciar que a própria divisão entre "medieval" e "moderno" ajudou a ocultar continuidades profundas. Ao ser fragmentada por convenções historiográficas posteriores, a tradição das distinções deixou de ser reconhecida como o que realmente é: uma linhagem transperiódica, ativa do século XIV ao XVII, com ampla difusão e grande capacidade de adaptação.

Parte da tradição filosófica moderna (ou posterior) passou a tratar as distinções escolásticas como um excesso de classificação ou uma sutileza técnica de interesse apenas erudito. Andersen contesta justamente essa visão. O problema das distinções é fundamental, porque toca a pergunta mais básica da metafísica: como diferentes aspectos, formalidades, atributos, modos ou perfeições se relacionam com a unidade do que é. Essa questão fica clara quando o autor aborda debates sobre a Trindade, os atributos divinos, a relação entre Deus e criatura, ou entre uma coisa e seu modo. Em todas essas situações, a dificuldade é definir qual tipo de distinção se aplica ao objeto em questão. Seria apenas uma diferença conceitual ou uma diferença real? Ou ainda, uma distinção fundamentada na coisa, mas inseparável como *res*? É justamente nesse ponto que a tradição escolástica mostra sua grande sofisticação. Em vez de simplificar todos os casos em um esquema binário, ela desenvolve uma tipologia mais precisa dos modos de distinção.

Esse refinamento impacta diretamente a noção de identidade. A tese de Andersen, que afirma existir tantos tipos de identidade quanto de distinção, vai além de uma simples fórmula sugestiva, ela abre novamente a possibilidade de uma teoria não unívoca da unidade. No campo historiográfico, isso é relevante porque permite reinterpretar vários autores modernos sob o mesmo problema: como conceber identidades complexas, unidades plurirreferenciais ou simplicidades articuladas internamente. A Segunda Escolástica, ao preservar e reorganizar esse repertório, torna-se um dos principais meios de transmissão dessa tradição para o pensamento

[3] "Immediate or more remote – repercussions exactly of the Formalist tradition".

[4] "We are dealing with one continuous tradition running directly across the historiographical divide between the Middle Ages and the Early Modern period".

moderno.

A primeira seção de *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, focada no século XIV, desempenha um papel crucial para a tese geral da obra. Nela, observa-se o surgimento do espaço conceitual que dará origem à tradição formalista. Os capítulos de Garrett R. Smith, Vitaly Ivanov, William Duba e Apaoan Ramos Machado demonstram que o formalismo não aparece como uma estrutura homogênea, mas como um campo intenso de experiências conceituais, especialmente relacionadas à recepção e ao desenvolvimento do pensamento de Duns Scotus.

O estudo de Smith, que analisa Francisco de Meyronnes e Pedro Tomás, aborda a interpretação "menos realista" da distinção formal. Essa distinção não equivale a uma distinção puramente mental, nem representa uma separação real entre coisas distintas. Ela aponta para uma diferença fundada na realidade da coisa, ainda que não implique uma separação entitativa no sentido forte. Essa zona intermediária é onde a metafísica escolástica alcança seu maior refinamento, e é exatamente essa forma de mediação que se provará extremamente produtiva para os períodos seguintes.

Por sua vez, ao tratar do modus intrinsecus rei em Pedro Tomás, Vitaly Ivanov aprofunda ainda mais essa perspectiva. A noção de modo intrínseco é fundamental porque permite pensar determinações reais que não são externas ao ente, nem partes dele no sentido substancial. Esse conceito é um recurso teórico extremamente produtivo, pois oferece uma forma de compreender graus, intensificações, formalidades internas e estruturas de contração do ser. Sua importância para a posteridade é difícil de exagerar: sem esse tipo de desenvolvimento, boa parte das metafísicas posteriores relacionadas à modalidade, ao atributo e à determinação interna perderia seu sentido histórico. Já o ensaio de William Duba sobre Nicolas Bonet demonstra que o formalismo vai além de um conjunto de doutrinas, configurando-se como uma prática rigorosa de análise. A atenção detalhada às diferenças entre níveis de realidade, formas de predicação e tipos de unidade revela que o formalismo criou um verdadeiro hábito conceitual. Esse hábito será herdado pela Segunda Escolástica, que o integrará às suas disputas, manuais e cursos.

Apaoan Ramos Machado, ao analisar o formalismo vienense e as distinções mentais, *ex natura rei* e a distinção formal em Johannes Meyger, mostra como o problema das distinções já conecta ontologia e epistemologia. Não basta reconhecer que algo pode ser distinguido; é necessário questionar se essa distinção vem do intelecto, se tem fundamento na coisa, e se revela formalidades reais ou apenas formas de conceituação. Essa estrutura analítica será essencial para a Segunda Escolástica e,

por consequência, para diversas abordagens modernas que problematizam a relação entre conceito e realidade.

A segunda seção da obra, focada no século XV, registra um momento crucial de estabilização e expansão da tradição formalista. Enquanto o século XIV é marcado pela experimentação conceitual, o século XV representa a consolidação no ambiente escolar. É nesse período que o repertório das distinções se organiza de modo mais sistemático, facilitando sua transmissão em contextos institucionais e acadêmicos.

No capítulo de Claus A. Andersen, que trata de Brulefer e Sirect, e concentra-se nas sete distinções de Pedro Tomás, esse processo fica explícito. A teoria das distinções passa a funcionar como uma matriz classificatória relativamente estável, capaz de ordenar diferentes problemas metafísicos. Esse aspecto é fundamental para a história da Segunda Escolástica: os pensadores dos séculos XVI e XVII não tratam de questões dispersas, mas sim de quadros conceituais já amplamente desenvolvidos, sistematizados e prontos para circulação pedagógica.

Sylvain Roudaut analisa as diferenças entre Sirect e Trombetta sobre a distinção modal e revela que a consolidação escolar não elimina a diversidade interna. O formalismo permanece uma tradição marcada por debates e alternativas teóricas. Os modernos não recebem um escolasticismo homogêneo, mas sim uma variedade de soluções possíveis, das quais escolhem, modificam ou deslocam certos elementos. Seguindo nessa direção, Rafael Ramis-Barceló, escrevendo sobre Duns Scotus e Raimundo Lúlio, amplia essa perspectiva ao evidenciar a abertura da tradição formalista a outras correntes intelectuais. Esse aspecto é metodologicamente relevante, pois impede uma visão fechada das "escolas escolásticas". A Segunda Escolástica, longe de ser uma simples repetição disciplinar, surge como um campo de recombinação conceitual, e a modernidade herdará essa pluralidade em vez de um sistema único.

A terceira seção do volume é especialmente pertinente para nosso argumento, pois aborda diretamente o momento em que a tradição formalista é retomada, reelaborada e projetada dentro da Segunda Escolástica. Os ensaios de Igor Agostini e Daniel Heider indicam que o século XVI representa uma etapa crucial de mediação entre a Escolástica tardomedieval e a filosofia moderna. De sua parte, Agostini aborda a controvérsia sobre a *mutual inclusion* e a origem da doutrina da *distinctio virtualis minor* entre os atributos divinos. Ele destaca um dos aspectos mais refinados da metafísica escolástica: o esforço para conciliar, ao mesmo tempo, a simplicidade divina com a multiplicidade inteligível dos atributos. A *distinctio virtualis minor* surge como uma solução intermediária, que reconhece uma diversidade

fundamentada sem precisar admitir uma distinção real no sentido rigoroso. Essa formulação é crucial para a posteridade, pois oferece um modelo de mediação que vai além do problema estritamente teológico, alcançando a ontologia geral da unidade e da diferenciação.

Ainda mais relevante é o estudo de Daniel Heider sobre Suárez. A inclusão de Suárez nesta coletânea reforça seu papel como um dos principais interlocutores entre o mundo escolástico e a filosofia moderna. O valor do capítulo não está apenas em verificar se Suárez mudou sua posição sobre a distinção formal, mas em evidenciar como essa questão se insere numa perspectiva metafísica mais ampla. Com Suárez, a discussão sobre a base das distinções passa a fazer parte de uma ontologia extensa, capaz de transitar além das fronteiras restritas da escola. Portanto, a Segunda Escolástica deve ser entendida aqui não como um apêndice tardio da Idade Média, mas como um momento de reorganização e transmissão do saber. Ela converte os repertórios formalistas em uma linguagem sistemática, disputacional e acadêmica, oferecendo à fase inicial da modernidade ferramentas conceituais de alta precisão. O desafio moderno relacionado às diferenças entre essência, atributo, modo, perfeição ou fundamento não surge do nada; ele depende do trabalho analítico desenvolvido por essa tradição.

A quarta seção do volume se destaca por deslocar essa questão para o século XVII, período em que a narrativa tradicional tende a ressaltar a separação entre modernidade e Escolástica. Em contrapartida, os estudos de Gabriel Müller, Roberto Hofmeister Pich, Daniel D. Novotný e Jean-Pascal Anfray demonstram que as distinções escolásticas continuaram a desempenhar um papel ativo em contextos filosóficos modernos.

A persistência das distinções reais, fictícias e modais revela que a crítica à Escolástica não supõe o abandono imediato de seus instrumentos analíticos, como mostra Gabriel Müller. O aparato escolástico segue em funcionamento, ainda que seja reclassificado ou redistribuído em novos quadros teóricos. O mesmo ocorre no estudo de Novotný sobre Caramuel: a presença dessas distinções na Metalogica (1654) confirma que elas continuavam a ser instrumentos vivos para a organização conceitual em meados do século XVII. Por sua vez, Roberto Hofmeister Pich amplia o problema em uma dimensão geográfica. Ao analisar Jerónimo Valera, Alfonso Briceño e Juan de Fuica, demonstra que a tradição escotista e a Segunda Escolástica continuaram intelectualmente vivas na América do Sul colonial. Esse é um ponto de grande relevância historiográfica, pois impede que a modernidade filosófica seja pensada apenas a partir dos centros metropolitanos europeus. Além disso, evidencia que a longa duração do formalismo abrange também os circuitos coloniais de ensino,

comentário e produção conceitual.

Por fim, o capítulo de Jean-Pascal Anfray sobre Leibniz talvez revele o ápice da tese do volume. A presença de Leibniz confirma que a modernidade filosófica mais canônica ainda dialoga de perto com questões formuladas pela tradição escolástica das distinções. Elementos como a simplicidade das mônadas, a multiplicidade predicativa, a unidade substancial e a expressão interna das determinações só podem ser plenamente compreendidos dentro desse contexto. Nesse caso, a herança da Segunda Escolástica não se apresenta como mera repetição terminológica, mas sim como uma continuidade estrutural de problemas ontológicos.

Considerando a obra como um todo, é possível afirmar que a releitura da Segunda Escolástica nos filósofos modernos se manifestou em ao menos quatro níveis. O primeiro deles, o conceitual, ocorre pela recepção de categorias que pensam formas intermediárias de distinção. A modernidade não se limita a dicotomias simples. Frequentemente, ela lida com diferenças fundamentadas, modos, atributos, formalidades e mediações cuja compreensão histórica depende do repertório escolástico. No segundo nível, no plano metodológico, destaca-se a incorporação do gesto de distinguir como ferramenta central para a análise. A sátira humanista de Erasmo, retomada por Andersen, ilustra bem esse ponto. Ao zombar dos escolásticos, afirmando que eles poderiam escapar de qualquer problema por meio de distinções, Erasmo usou a expressão (Erasmo apud Andersen; Schmutz, 2025, p. 11, nota 5, tradução nossa): “ainda que fossem enredados nas amarras de Vulcano, escapavam ilesos” (*nec Vulcaniis vinculis sic possint irretiri, quin elabantur distinctionibus*). Apesar do tom irônico, a frase revela a presença cultural generalizada desse procedimento.

O terceiro nível, no âmbito sistemático, a Segunda Escolástica ofereceu aos modernos instrumentos para conceber unidades complexas sem reduzi-las a simples agregados. Isso é fundamental em temas como a simplicidade divina, a pluralidade dos atributos, a individuação, a relação entre substância e modos, além de influenciar até concepções modernas sobre subjetividade e predicação. Por último (quarto nível), no campo historiográfico, essa coletânea convida a repensar o modelo tradicional de ruptura linear entre medievo e modernidade. Em seu lugar, surge uma história de longa duração, na qual a Segunda Escolástica atua como mediadora decisiva entre o laboratório conceitual do final da Idade Média e a formulação metafísica moderna. Isso atesta, por sua vez, que a Escolástica medieval continuou modernidade adentro, sob a forma de uma Segunda Escolástica e que, no século XXI, ainda segue sendo relida na filosofia europeia, mas não apenas lá, aqui também.

4. A Segunda Escolástica nos trópicos

A história do pensamento filosófico nos trópicos pode ser lida como uma espécie de herança direta e indireta do pensamento medieval. Por isso, a questão inicial é entender como a Escolástica chegou até nós. Não se trata de uma continuidade continental nem de um mimetismo intelectual, mas da recepção crítica do pensamento medieval nos trópicos. E, para compreender como se deu esse processo, exemplificamos com projetos (a saber, o *Scholastica Colonialis* e o *Scripta Brasiliana*) voltados ao estudo da história da filosofia ou do pensamento filosófico colonial e imperial brasileiro.

Esses projetos têm em comum o interesse de escrever uma história da filosofia colonial e imperial e, para tanto, voltam-se ao estudo e à edição dos escritos produzidos em terras brasílicas nesses períodos. Por essa razão, o objetivo principal desses projetos é editar obras inéditas de filosofia, se possível, em formato de edição crítica. Essa ambição nem sempre é possível, pois a maior parte dos escritos, sobretudo coloniais, são *codex unicus*, o que permite, no máximo, uma edição interpretativa sob os rigores da crítica interna do documento. Tal modelo historiográfico tem como principal desafio o trabalho com fontes inéditas, geralmente, em latim, e que demandam alto grau de especialização técnica. Não obstante, um dos resultados principais é tornar acessíveis obras que, até então, eram quase completamente desconhecidas e, ao mesmo tempo, essa pesquisa faculta a publicação de obras e autores de forma acessível para o leitor do século XXI.

Embora pouco desenvolvida, a considerar o que há por fazer doravante, a pesquisa no molde desses projetos historiográficos remete ao início do século XX quando Affonso d'Escragnolle Taunay (1920) estabeleceu não apenas o catálogo da obra filosófica de Frei Gaspar da Madre de Deus, mas também editou o índice do seu famoso *Philosophia Platonica* (1748). A outra investida na direção da mesma obra tardou até as publicações de Carlos Lopes de Mattos (1970 e 1972), onde, sobretudo no segundo texto, há a edição de trechos da obra de Frei Gaspar. Não se trata, contudo, de uma edição crítica *stricto sensu*, mas de uma edição interpretativa bem cuidada. Desde então, a obra continua como a de "um filósofo esquecido à procura de um editor" (Jaime, 1997, p. 68). Quadro que deve se alterar em breve em razão da edição em curso feita por Roberto Hofmeister Pich, para a Série *Scripta Brasiliana*, da Editora Fundação Alexandre de Gusmão, de Brasília / DF.

Neste ponto, integram-se os dois projetos de pesquisa, o *Scholastica Colonialis* e o *Scripta Brasiliana*. O primeiro tem a atenção voltada às correspondências entre a produção filosófica da Segunda Escolástica nas Américas Portuguesa

e Espanhola, com considerável apreço pelas releituras escotistas na filosofia latino-americana (Pich *et alii*, 2012; Pich, 2023). De forma precisa, vejamos como o projeto está caracterizado:

> O termo *Scholastica colonialis* é usado para designar um longo período de recepção e reconfiguração, com o desdobramento das ideias da escolástica medieval na escolástica pré-moderna (pensamento escolástico mais puro) e na escolástica moderna (pensamento escolástico mais eclético, comparado ou conectado à filosofia moderna) através da seguinte perspectiva singular: a perspectiva de sua transmissão, adoção e ensino em instituições católicas nas regiões das Américas sob o controle político da Espanha e de Portugal. (Pich, 2023, tradução nossa)

O pressuposto geral do projeto aponta na direção dos estudos comparados entre a difusão do pensamento ibérico nas colônias latino-americanas no tempo de sua recepção, adoção e replicação em instituições de ensino. Trata-se de um estudo realizado através da comparação entre os escritos produzidos na Península Ibérica e sua recepção na América Latina. Um dos méritos do projeto está em estudar comparativamente as obras produzidas em realidades distintas e, ao mesmo tempo, obras conectadas pelos pactos colonial e imperial. Esse projeto desenvolve análises similares àquelas presentes em *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond* (Andersen; Schmutz, 2025). Trata-se de uma investigação de como a Escolástica medieval foi recebida na América Latina, durante a chamada Segunda Escolástica.

Por sua vez, o projeto *Scripta Brasiliana* tem um interesse preciso, a publicação de escritos filosóficos, jurídicos, morais, históricos e teológicos provenientes dos períodos colonial e imperial. A diferença em relação ao precedente é que este prioriza não só o estudo das fontes primárias, mas promove a edição crítica ou interpretativa de inéditos em formato bilíngue, bem como a edição crítica de estudos de maior vulto para a cultura nacional. A prioridade das pesquisas na *Scripta* é publicizar as *conclusiones* e *theses ex universa philosophia* que foram produzidas no ensino de filosofia durante os séculos XVI ao XIX e, de forma especial, publicar os *cursus philosophici produzidos* durante esses mesmos períodos (Marques, 2023, p. 550-560). Nesse sentido, não se trata de um projeto de escrita de uma história da filosofia brasileira *stricto sensu*, mas de edição crítica (ou, ao menos, interpretativa, quando as fontes pesquisadas o permitirem) e de popularização de escritos fundamentais para a compreensão da filosofia praticada nos períodos em questão.

Assim sendo, há uma quantidade razoável de textos de longa extensão a serem estudados: os beneditinos Gaspar da Madre de Deus, Antônio da Silva, Antônio

de São Bernardo, José S. da Natividade e João do Apocalipse, além do jesuíta Emmanuel Dias, os escritos carmelitas de Bartolomeu do Pilar e de Pedro de Santo Eliseu, e os dos capuchinhos Inácio de São José, Manuel dos Anjos, Manuel de Sant'Ana e Antônio de São José, além de um curso filosófico do lazarista José Afonso de Morais Torres. Aliás, os autores até então citados compuseram cursus philosophici que permanecem inéditos e que, nesse sentido, constituem objeto prioritário do projeto *Scripta Brasiliana*. Além desses, há ainda *A Chave da Consciência* (1689), de Bento Marques; o *Cursus philosophicus* (ms.) e *De opinione probabile* (ms.), de Domingos Ramos, e o *Tratado de filosofia eclesiástica* (em 2 volumes), de Frei Manoel do Desterro; todos esses autores se destacam como responsáveis por redigirem cursus philosophici ou escritos filosóficos *stricto sensu* entre o fim do século XVII e meados do século XIX.

A propósito, são escritos variando entre 200 e 500 fólios frente e verso, que ainda permanecem inéditos, salvo exceção. Apenas para se ter uma ideia inicial, comparando as disposições estruturais, exceto quando algum infortúnio danificou alguma parte do texto, os *cursus* estão distribuídos em Lógica, Física e Metafísica (tais quais os conteúdos apresentados no *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*; Carvalho, 2018) e, em sua maioria, a Lógica ocupa cerca de 30% dos fólios, a Física, sempre mais de 60%, e o restante fica a cargo da Metafísica. Ademais, embora sem mencionar um tratado específico, os *cursus* discutem em diversas partes alguns problemas de moral e de direito. Por sua vez, apenas a título de ilustração, as mencionadas *conclusiones* e *theses ex universa philosophia* são um gênero distinto pela extensão, em geral não ultrapassam 20 fólios, mas indistinto pelo conteúdo, uma vez que abordam uma temática e apresentam sua relação com as grandes áreas da filosofia, a lógica, a física e a metafísica. Embora breves, as *conclusiones* e *theses ex universa philosophia* são escritos de cunho lógico, físico, epistemológico, jurídico, moral ou teológico.

5. Conclusão

À guisa de conclusão, embora o uso desse termo se restrinja apenas ao balanço proposto neste artigo, ainda assim, pode-se dizer que a história do pensamento filosófico brasileiro colonial e imperial aponta a necessidade de estudar a herança da Escolástica entre nós. Nesse sentido, há uma premente demanda de voltar às fontes primárias para superar preconceitos detratores da história da filosofia brasileira, por exemplo, a ideia de que a filosofia colonial e imperial se reduziria a ideias teológicas

ou de segunda natureza, além da simplória compreensão de que essa filosofia brasileira existiria somente em diálogo com áreas afins, como a literatura, sem escritos típicos da área. Não é o caso. Há um rol considerável de escritos que exemplificam soberbamente a extensão da filosofia ensinada nesses períodos. Porém, o acesso a esses escritos requer edições bem cuidadas das fontes e o estabelecimento de leituras que formem a ideia de um cânone filosófico relativo aos períodos colonial e imperial. Nesse sentido, o que há por fazer é quase tudo, ou melhor, estamos apenas começando a tatear uma miríade de escritos que merecerão edições críticas e estudos monográficos detalhados. Ao mesmo tempo, abrem-se outros campos de pesquisa não menos importantes: biografar os autores desses textos, estudar a história das instituições onde ensinaram, e inscrever tais obras na história do ensino e na história da filosofia brasileira.

Referências

ANDERSEN, C. A.; SCHMUTZ, J. (Eds.) **Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond**. Basel: Schwabe Verlag, 2025.

BACON, F. **Novum Organum**. Ed. J. Devey. New York: P. F. Collier & Son, 1902.

CARVALHO, M. S. **O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2018.

CARVALHO, M. S. **The Chinese notebook: Five lectures on Conimbricense Philosophy at Sun Yat-sen University**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2025.

DUVE, T.; EGÍO, J. L.; BIRR, C. (ed.). **The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production**. Leiden / Boston: Brill / Nijhoff, 2021.

JAIME, J. **História da filosofia no Brasil**, vol. 1. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 1997.

MARQUES, L. Á. **Formas da filosofia brasileira: 12 aportes metodológicos à historiografia, metalinguagem e autocrítica da filosofia brasileira**. Cachoeirinha / RS: Fi, 2023.

MATTOS, C. L. Frei Gaspar da Madre de Deus. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 20, n. 78, p. 222-225, abr./jun. 1970.

MATTOS, C. L. Trechos de Frei Gaspar da Madre de Deus. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 22, n. 85, p. 70-86, jan./mar. 1972.

PICH, R. H. Escolasticismo colonial latino-americano (o Projeto Scholastica colonialis). **Conimbrecenes** (2023). Diretor M. S. Carvalho. Editor S. Guidi. Disponível em: <https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/latin-american-colonial-scholasticism/>. Acesso em: 27 jun. 2026.

PICH, R. H.; LÁZARO PULIDO, M.; CULLETON, A. S. (Eds.). **Ideias sem fronteiras nos limites das ideias: Scholastica Colonialis: status quaestionis**. Salamanca: Ed. Cáceres / Imprenta Kadmos, 2012.

SÃO JOSÉ, Frei Inácio de; ANJOS, Frei Manuel dos. *Compendium philosophicum*: Logica (1756). Editor Lúcio Á. Marques. Brasília: FUNAG, 2026.

TAUNAY, A. E. Cargos occupados e dignidades conferidas a Frei Gaspar da Madre de Deus, em sua Ordem. *In*: Frei Gaspar da Madre de Deus. **Memórias para a história da Capitania de São Vicente**. São Paulo: Weiszflog, 1920.

Declaração de uso de inteligência artificial

Durante a preparação deste artigo, os autores utilizaram o DeepL Write (versão gratuita) exclusivamente para a escolha de sinônimos na tradução do resumo para o inglês. O uso não afetou o conteúdo, os argumentos, as citações ou as referências do trabalho. O resultado foi revisado e validado pelos autores, que assumem integral responsabilidade pelo conteúdo do artigo.

Agradecimentos

Eu, Lúcio Álvaro Marques, agradeço o apoio financeiro do CNPq pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa, que forneceu os recursos necessários para a realização deste estudo.

Eu, Ingrid de Almeida Marceneiro, agradeço a bolsa concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG, processo n.º 5.04/2022).

Quaisquer erros ou omissões são de nossa responsabilidade.