

Revista Filosófica de Coimbra

vol.18 | n.º35 | 2009

João Maria André
Mário Santiago de Carvalho
Filipa Medeiros
Edmundo Balsemão Pires
Luís António Umbelino
Luís M. Augusto
Lucas Angioni

EM TORNO DO PARADIGMA DA VISÃO NO SÉCULO XVI: LUZ, VISÃO E CORES NO COMENTÁRIO JESUÍTA CONIMBRICENSE ('DE ANIMA' II 7) *

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO
FILIPA MEDEIROS

(Departamento de “Filosofia, Comunicação e Informação” – F.L.U.C. – Universidade de Coimbra)

0.

Ao interesse que o século XVIII votará ao tema da cegueira corresponde o apreço do século XVI sobre a visão. Graças às possibilidades cirúrgicas de operação às cataratas, Diderot, Locke, Berkeley, Buffon, Voltaire e Condillac, entre outros mais, descobrirão no recobro da visão uma chave para abrirem, filosoficamente, um novo tempo. Na *Carta sobre os cegos para uso dos que vêem* (1749), Diderot deter-se-á mesmo, com evidente barroquismo, em casos específicos, como os do cego de Puisaux, o da menina Mélanie de Salignac, ou o do célebre Saunderson, ilustre pelo seu domínio das matemáticas e da geometria, como pretexto para uma revivescência de Lucrécio ou para o reclame de um mundo entregue ao acaso e à necessidade de uma não menos cega selecção natural¹. Em vários momentos da obra, Diderot mostra-nos que o modelo do tacto superou já inexoravelmente o da visão²: «Saunderson voyait donc

* À excepção do parágrafo 1.1. e das notas 74 a 83, da autoria de Filipa Medeiros (U.I.&D., LIF- «Curso Conimbricense e Verney»), o restante texto do presente estudo é da responsabilidade de Mário S. de Carvalho e serviu de base à participação do autor no *II Seminário Aristotélico de Coimbra*, uma co-organização da U. I. & D., «Linguagem, Interpretação e Filosofia» e da «Sociedade Ibérica de Filosofia Grega», em 4 de Fevereiro de 2009.

¹ Diderot, *Lettre sur les Aveugles à l'Usage de ceux qui voient*, in Id., *Oeuvres*. Edition établie et annotée par A. Billy, Paris 1951, 811-872.

² Diderot, *Lettre...* 814: «Et qu'est-ce, à votre avis, que des yeux? Lui dit M. de... 'C'est, lui répondit l'aveugle, un organe, sur lequel l'air fait l'effet de mon baton sur ma main.»

par la peau» escreve³. Eis uma «evidência» que se exprime taticamente⁴ (uma evidência «háptica», para o dizermos à maneira de Husserl⁵) – aliás já pressentida por Descartes, no seu *Tratado da Luz*⁶, embora a correlação visão/tacto pertencesse ao antigo estoicismo⁷. Mas agora será no horizonte de um sensismo materialista que importa ler o modo como, a propósito do deísmo, Sauderson recalçitra: «Si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher.»⁸. Mesmo o «idealismo» de Berkeley, programaticamente nos antípodas de qualquer «materialismo»⁹, será pressuroso em mostrar a heterogeneidade entre as ideias da vista e as do tacto, sublinhando que as «primeiras são marcas e prognósticos das segundas»¹⁰. No seu momentoso *An Essay Towards a New Theory of Vision* (1709), além da destruição de uma série de ilusões relativas à percepção – distâncias, grandezas e movimentos não se vêem, no sentido próprio de «ver» –, também Berkeley não deixará de evocar a recuperação da visão por um cego de nascença, acabando por reconhecer, no fim, a dificuldade da instauração do novo paradigma háptico: «because we cannot without great pain cleverly separate and disintangle in our thoughts the proper objects of sight from those of touch which are connected with them.»¹¹. Similarmente, no *Tratado das Sensações* (1754), Condillac alegoriza uma estátua a descobrir o espaço do mundo exterior já não

³ Diderot, *Lettre...* 838.

⁴ Cf. J. Gil, *Tratado da Evidência*. Trad., Lisboa 1996; veja-se também o meu «Tremendos são os deuses quando aparecem às claras». Notas sobre a Evidência, ‘in memoriam Ferdinandi Gil’, in AA.VV., *A Razão Apaixonada. Homenagem a Fernando Gil*, Lisboa 2008, 129-142.

⁵ Cf. E. Husserl, *La Terre ne se meut pas*. Trad., Paris 1989, 54, na acepção de «tangível», «palpável» (vd. Platão, *Rep.* 525d e Aristóteles, *De An.* II 11).

⁶ R. Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière* (AT XI 5): «L’attouchement est celui de tous nos sens que l’on estime le moins trompeur & le plus assuré...»

⁷ Cf. D. C. Lindberg, *Theories of Vision. From Al-Kindi to Kepler*, Chicago/Londres 1976, 10-11.

⁸ Diderot, *Lettre...* 839.

⁹ V. de Almeida, «Prefácio do Tradutor», in G. Berkeley, *Tratado do conhecimento humano*, Coimbra 1979, xix: «...o oposto ao ‘idealismo’ de Berkeley é o ‘materialismo’, no sentido de afirmação da ‘ideia abstracta’ da matéria, como significativa de uma realidade.»

¹⁰ G. Berkeley, *Tratado...* § 44 (trad. de V. de Almeida, 41); cf. também Id., *An Essay Towards a New Theory of Vision*, in *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, § 147 (edited by A.A. Luce and T.E. Jessop. Volume One, London – Edinburgh Paris Melbourne Toronto New York 1948, 231).

¹¹ Id., *An Essay...* § 159 (ed. cit. 235).

através da visão – esta limita-se a dar-lhe a percepção de uma superfície colorida – mas do tacto¹², o único sentido que por si próprio pode conhecer os objectos exteriores¹³. Dando relevo, numa história da filosofia pessoal, apenas a Aristóteles e a Locke¹⁴, talvez ninguém melhor do que Condillac tenha mais bem traduzido a importância paradigmática que estamos a reconhecer ao tacto, ao atribuir-lhe o papel de «*sentiment fondamental*; parece que c'est à ce jeu de la machine que commence la vie de l'animal»¹⁵.

Distintamente, para a história da visão e da luz, o tema, afinal, que aqui nos traz, e sem sequer nos determos na contemporaneidade (de um Heidegger/Gadamer¹⁶, Merleau-Ponty¹⁷ ou Wittgenstein, entre outros mais), teríamos de evocar, por remissões que se evidenciarão, *A Dióptrica* (1637) de Descartes. Já se observou que a «óptica física» do filósofo francês corresponde a uma filosofia na exacta medida em que procura interpretar a análise fisiológica do globo ocular conjuntamente com a dos instrumentos da óptica, ou dito de outra maneira: na medida em que procura analisar essa dobrada relação como uma dupla geometria «analítica»¹⁸. Tenhamos presente, pois, antes de passarmos ao estudo do Comentário que será objecto do presente trabalho, os vários «discursos» que *A Dióptrica* dedica ao estudo fisiológico do globo ocular e às imagens aí formadas (III e V, respectivamente); à teoria da percepção, mormente visual (discursos IV e VI), segundo a qual os sentidos fornecem à alma os sinais, mas só esta percebe¹⁹; e, naturalmente, à luz (discurso I),

¹² Cf. Condillac, *Traité des Sensations*, in *Oeuvres Complètes de Condillac*. Tome III, Paris 1798.

¹³ Condillac, *Traité...* II, c.1, § 1 (ed. 266).

¹⁴ Condillac, *Traité...* (ed. 6).

¹⁵ Condillac, *Traité...* II, c. 1, § 1 (ed. 266). O sublinhado é do autor.

¹⁶ Cf. W. Beierwaltes & C. Bormann, «Licht», in J. Ritter & K. Gründel (hrsg.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Stuttgart 1980, 282-289; de notar que W. Beierwaltes ignora toda a tradição aristotélica no Renascimento, atendo-se tão-só a Nicolau de Cusa e M. Ficino.

¹⁷ Cf. M. Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*. Trad., São Paulo 42000.

¹⁸ Cf. D. Dubarle, «L'esprit de la philosophie cartésienne» *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 26 (1937) 227.

¹⁹ R. Descartes, *La Dioptrique* IV (AT VI 109): «Mais il faut que ie vous die maintenant quelque chose de la nature des sens en general, afin de pouvoir d'autant plus aysement expliquer en particulier celuy de la veüe. On sçait desia asses que c'est l'ame qui sent, & non le cors (...). Et on sçait que ce n'est pas proprement en tant qu'elle est dans les membres qui seruent d'organes aux sens exterieurs, qu'elle sent, mais en tant qu'elle est dans le cerueau, où elle exerce cete faculté qu'ils apellent le sens commun (...). Enfin on sçait que c'est par l'entremise des nerfs, que les impressions, que sont les obiets

esse *topos* tão antigo, pelo menos desde Platão, a verdadeira metonímia do acto de filosofar²⁰.

1.

Tendo em vista esse horizonte da *Dióptrica*, talvez seja fácil perceber que no século XVI a situação era bem distinta da do século XVIII. Por um lado, como o confirma uma pergunta do tratado sobre os *Problemas* do pseudo-Aristóteles, glosado no Comentário ao *De Anima* dos Jesuítas de Coimbra, a investigação médica sobre a recuperação da visão – desde que a cegueira não seja total, ressalvam – é ainda sobejamente tratada nos limites da natureza²¹. Por outro lado, não escapa a um determinado horizonte da visão o elogio que Francisco de Holanda põe na boca de Vittoria Colonna, Marquesa de Pescara, em 13 de Outubro de 1538, elogio das «espirituais contemplanções e devotas da santa pintura», arte que «ao melancolizado provoca alegria; o contente e o alterado [leva] ao conhecimento da miséria humana; ao desaustinado move-o à compunção...»²². Finalmente, o interesse pelos efeitos psicofisiológicos das cores ou pela maravilha enigmática da luz seria uma condição que não estava longe de se justificar, atendendo, primeiro, a algum retrocesso da ciência óptica nos séculos XIII e XIV e, em segundo lugar, e de forma mais relevante ainda, ao facto de, antes de Kepler, isto é, antes de 1604, não se poder explicar

dans les membres extérieurs, parviennent jusques à l'ame dans le cerueau...». Para uma interpretação da passagem entre os dois registos epistemológicos, do jesuíta ao cartesiano, veja-se o meu «Des passions vertueuses? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l'anthropologie moderne» in J.F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve 2005, 379-403.

²⁰ R. Descartes, *La Dioptrique* (AT VI 81 sg.); cf. também Condillac, *Traité... II*, c. 9, § 1 (ed. 233): «La manière, dont les mains jugent des objets par le moyen d'un bâton, de deux, ou d'un plus grand nombre, ressemble si fort à la manière, dont les yeux en jugent, par le moyen des rayons, que depuis Descartes on explique communément l'un de ces problèmes par l'autre.»

²¹ Cf. *Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus spectantium per totidem sectiones distributa I* § 37 (ed. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra: António de Mariz, 1598, pp. 532-558), p. 545: «Potest ne facultas videndi amissa, naturae vi restitui?» (edição em-linha: <http://saavedrafajardo.um.es/BIBLIOTECA/IndicesW.nsf/FConimbricensisW2?Openform&Orden=1m2#IR3>).

²² Francisco de Holanda, *Diálogos em Roma*. Introd., notas e comentários de J. da F. Alves, Lisboa 1984, 34.

os fenómenos da visão de forma consistentemente física, tal como, anteriormente a Descartes, também não ser possível compatibilizar uma teoria física da luz mediante uma teoria geral da natureza²³. Resultará, por isso, compreensível, encontrarmos no Comentário jesuíta ao *De Anima*, o elogio da visão feito à luz de Platão e de Fílon de Alexandria. É o que sucede nas seguintes linhas desse Comentário²⁴: «Consideramos a visão o mais excelente (*praestantissimus*) de todos os sentidos. Primeiro, porque usa para as suas funções *as imagens transmitidas somente através do diáfano iluminado, mais subtis e mais libertas de resíduos da matéria* e não recebe do objecto qualquer mudança real, mas apenas nocional, como por exemplo, não se torna branca quando vê o branco. Segundo, porque a sua acção *é rapidíssima (celerrima)*, pois ocorre no instante. Terceiro, porque *atinge as coisas de maior extensão*. Quarto, porque (omitindo as restantes prerrogativas) *abarca muitas diferenças das coisas*, visto que fruímos com a beleza da luz, observamos os enfeites e a arquitectura do mundo, distinguimos a variedade das cores, compreendemos o repouso, o movimento, o lugar, a proporção, o número, a forma, o tamanho de todos os corpos. Por isso, nenhum sentido é mais idóneo para comparar o conhecimento com a própria descoberta.»

Esta declaração é sintomática na medida em que, pondo em paralelo conhecimento e descoberta, enquadra uma teoria da visão (*aspectus*), o mais

²³ Cf. L.M. Bernardo, *Histórias da Luz e das cores. Lenda-Superstição-Magia-História-Ciência-Técnica*. Vol. I, Porto 2005, 262, 307 respectivamente.

²⁴ *In III de Anima...* II c.7, qu. 6, art. 1, p. 183: «*Aspectus omnium sensuum praestantissimus habetur. Primo, quia tenuioribus, et a materiae saece liberioribus, ac non nisi per diaphanum illustratum transmissis imaginibus ad functiones suas utitur, nullamque realem immutationem ab objecto recipit, sed tantum notionalem; nec enim, u. g., exalbescit uiso candore. Secundo, quia eius actio celerrima est, ut pote quae momento fiat. Tertio, quia e longiori tractu res attingit. Quarto, quia (ut caeteras eius praerogatiuas omittamus) plures rerum differentias comprehendit; quandoquidem uisu totius mundi fabricam, et ornatum intuemur, lucis pulchritudine fruimur; colorum uarietatem distinguimus, corporum omnium magnitudinem, figuram, numerum, proportionem, situm, motum, et quietem assequimur. Ideoque nullus sensus ad cognitionem inuentione propria comparandam magis idoneus est.*» E o texto continua: «*Vnde Plato in Timaeo uisui acceptam refert philosophiam; et eius imitator Philo Iudaeus in libro De specialibus legibus. Defluxit (inquit) philosophia e coelo in hominum animos, sed oculis sequestris deducta est in hospitium. Nam hi primi conspexerunt uias, quae a coelo ad nos tendunt, regias. Item in libro De mundi opificio. Quod, inquit, mens in animo est, id oculus in corpore. Videt enim uterque: altera intelligibiles res; alter sensibiles. Visus autem mentis ad noscenda incorporea; oculi ad contemplationem corporum, quae res ad alia multa prodest, et in primis ad id quod maximum est scilicet philosophiam.*»

importante dos sentidos, cuja nobreza ainda em 1637 Descartes repisar²⁵, em quatro motivos: (i) «velocidade» da visão; (ii) a sua amplitude; (iii) a sua variedade – sublinhemos algumas notas: fruição, beleza, observação, distinção, depois: a compreensão do repouso, movimento, lugar, proporção, número, forma e tamanho de todos os corpos –; (iv) finalmente, dada a sua imutabilidade real frente ao objecto, afinidade entre a imaterialidade das imagens e a estrutura do próprio diáfano.

Em vários outros lugares dos restantes Comentários Jesuítas de Coimbra os temas da luz, da visão ou das cores comparecem²⁶, mas por ora basta-nos atentar que, no quadro do Comentário ao ‘*De Anima*’, e não obstante o platonismo autoritário subjacente ao elogio da visão, que lembrámos, o horizonte é compreensivelmente aristotélico (*Peripatetica disciplina*), haja em vista, primeiro e antes de tudo, a nota da insubstancialidade da luz. Aliás, como se sabe, numa dimensão augustinista qualquer programa de pesquisa sobre a visão deveria antes distinguir o objecto, a visão e o seu poder, quer dizer, a atenção da alma²⁷. O que nos interessa agora reparar é o horizonte em que o quadro aristotélico é ultrapassado, como aliás se impunha, atendendo à evolução dos conhecimentos na área produzidos depois do Estagirita, mas também em sintonia com uma nova época.

Assim, após uma primeira e pioneira aproximação filológica ao texto (§ 1.1.) que elegemos como peça central do presente artigo, passaremos à sua leitura e interpretação histórico-filosófica.

1.1.

Sendo atribuída a Aristóteles a engenhosa invenção do *diaphanum*, seria previsível encontrarmos no capítulo VII do Comentário Jesuíta Conimbricense ao segundo livro do *De anima*, especialmente dedicado à visão, uma ocorrência reiterada desse termo, já difundido pelas traduções medievais. No entanto, o vocábulo não se torna *visível* uma só vez, pelo que importa reflectir sobre a razão e o significado dessa expressiva ausência.

²⁵ R. Descartes, *La Dioptrique* I (AT VI 81): «Toute la conduite de nostre vie depend de nos sens, entre lesquels celuy de la veüe estant le plus universel & le plus noble...»; cf. E. Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, Paris 1913, 329-331.

²⁶ Cf. *Aliquot problematum... I* (p. 533 sg.); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae* (Lisboa: Simões Lopes, 1593, IV 3, pp. 38-39); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae* II c.7, qu.2 sg., art. 2 (Lisboa: Simões Lopes, 1593, p. 255).

²⁷ Cf. Agostinho, *De Trinitate* XI, II, 2.

De facto, os tradutores do século XIII, como Jorge de Veneza, Roberto Grosseteste e Guilherme de Moerbeke, procuraram imitar o paradigma *ad verbum*, legitimado pela *Vulgata*, na versão dos textos filosóficos, perseguindo até à exaustão uma equivalência lexical exacta que por vezes confinava na transcrição literal, de modo a encaixar os termos e a sintaxe aristotélica nas formas linguísticas latinas²⁸. Os intérpretes bizantinos, por sua vez, pretenderam contornar esta prática tão restritiva, promovendo uma revolução na actividade translatória. Esta transformação, já anunciada por S. Jerónimo²⁹, foi, mais tarde, sustentada pelas reflexões teóricas de Leonardo Bruni (c.1370-1444), que firmou um marco na história da crítica de tradução com o tratado *De interpretatione recta*³⁰. Argirópulo tornou-se, entre os mestres orientais, o mais eloquente defensor do novo modelo *ad sententiam*, admirado pela sua extraordinária aptidão para a prática translatória, mas criticado pela perigosa aproximação à paráfrase³¹. Não admira, pois, que a sua versão seja transcrita *ipsis verbis* no exemplar conimbricense³², o que confirma a preferência dos

²⁸ Cf. «Translation, terminology and style», in Charles Schmitt, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, 77-109.

²⁹ S. Jerónimo, *Carta a Panáquio, Sobre os problemas da tradução*. Introdução, revisão de edição, tradução e notas de A. Nascimento, Lisboa 1995, 60: «Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu».

³⁰ Sobre L. Bruni, veja-se o artigo de Maurilio Perez Gonzalez, «Leonardo Bruni y su tratado *De interpretatione recta*», in *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* n.º 8, Madrid 1995, onde se publica também o texto latino e a tradução castelhana do tratado. Para conhecer o estatuto da tradução entre os humanistas, importa referir o contributo de Lorenzo Valla, Erasmo de Roterdão e Martinho Lutero, sobretudo em *Tischreden* (Herausgegeben von Kurt Aland, Stuttgart 1981) e «Sendbrief vom Dolmetschen» (in Hans Joachim Störig, (Hrg.), *Das Problem des Übersetzen*, Darmstadt 1973, 14-32). Acrescente-se ainda os preceitos veiculados por Luís Vives, no *De ratione dicendi* (Lovaina: Bartholomeo Grauius, 1533, Livro III, cap. 12: «*Versiones seu interpretationes*»), bem como as indicações de Périon (*De optimo genere interpretandi*, Parisiis: Apud Ioannem Lodouicum Tiletanum, 1540) e de Etienne Dolet (*La manière de bien traduire d'une langue en autre*, Lyon, 1540).

³¹ Na revisão da sua tradução da *Física*, Argirópulo confessa transcrever as *sententias* do autor «recte, latius autem eas explicandas pluribusque verbi» porque pretende associar a *rerum notitia* e a *elegantia linguae*, ou seja, a filosofia e a filologia. Esta perspectiva implicava uma profunda formação do tradutor nas técnicas retóricas e na procura da verdade filosófica, o que levantou uma acesa controvérsia sobre o papel do *translator* como intérprete.

³² Tivemos oportunidade de cotejar a versão conimbricense com a tradução de Argirópulo, nominalmente identificada no volume *Aristotelis Stagiritae, philosophorum omnium facile principis, opera quae in hunc usque diem extant omnia, Latinitate partim antea, partim nunc primum a viris doctissimis donata, et Graecum ad exemplar diligenter recognita*, Basileae: [Johann Oporin], 1542.

manuais jesuítas por um intérprete, cujas opções filológicas, seguramente condenadas pela fidelidade extremista dos exegetas medievais³³, atestam uma postura mais flexível na adaptação do discurso grego aos códigos linguísticos do latim³⁴. Publicada pela primeira vez em 1496, a proposta do mestre de Constantinopla manifesta uma clara intenção de plasmar no idioma de Cícero a *elegantia* da prosa aristotélica³⁵, de modo a facilitar a compreensão das sábias palavras, que as contorções literais do costumeado *modus interpretandi* tornavam obscuras³⁶.

De facto, o texto de Argirópulo, incluído na edição Aldina dos *Opera Omnia* do Estagirita³⁷, demarca-se pelo dinamismo com que procura, na translação, acomodar o conteúdo grego às formas latinas. Essa maleabilidade permite-lhe, pois, ordenar os constituintes frásicos de acordo com os preceitos prosódicos da língua romana, bem como recorrer à paráfrase, que se revela um instrumento útil na medida em que permite ao tradutor esclarecer e reforçar o sentido do sintético texto aristotélico. Essa estratégia, por vezes perigosa, justifica a versão de Σημεῖον δὲ τούτου φανερόν³⁸ por *id ita esse ex eo tanquam e manifesto signo patere potest*³⁹.

³³ F. E. Cranz salientou o carácter ‘bárbaro’ das traduções medievais pelo seu método de equivalência forçada, reconhecendo embora o papel crucial destas versões na sistematização das bases da terminologia filosófica (Cf. «The Renaissance Reading of the *De anima*», *Platon et Aristote à la Renaissance, Actes du XVI Colloque International de Tours*, Paris 1976, 360).

³⁴ De resto, como salienta, Bernard G. Dod, as versões traduzidas e revistas por este intérprete bizantino tornaram-se a edição de referência na era renascentista, procurando superar as lacunas que as incipientes versões literais apresentavam (cf. «Aristoteles latinus», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg and Eleonore Stump, Cambridge 1982, 64-70).

³⁵ Veja-se a declaração dos tradutores humanistas acerca do trabalho de Argirópulo no prefácio da edição: Aristoteles, *Opera*, Venezia: Johannes and Gregorius de Gregoriis, de Forlivio Benedicto Fontanae, 1496: «Vt Aristoteles ipse in suam pristinam et graecam elegantiam comitatemque Latinus factus reversus fuisset», citado por F. E. Cranz, «Editions of the Latin Aristotle accompanied by the Commentaries of Averroes», *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. by Edward Mahoney, New York 1976. Sobre as traduções humanistas, consulte-se também E. Garin, «Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV», *La Colombaria* 8 (1951), 57-104.

³⁶ Cf. Dedicatória do *De anima* a Cosimo di Medici, citado por F. E. Cranz, «The Renaissance Reading...» 361: «Invenies saltem, ut puto, nunc faciliores illas omnes sententias cognitu quas perobscuras olim interpretandi modus ille simplex reddebat».

³⁷ Aristoteles, *Opera*, Venezia: Aldus Manutius, 1495-98 (GW 2234).

³⁸ Tomamos como referência o volume da coleção Loeb repenteante ao *De anima* – Aristotle, *On the soul. Aristotle in twenty-three volumes*, Cambridge Massachusetts, 1986 – que reproduz a edição crítica de Bekker (Berlin, 1831).

³⁹ Cf. *In III de Anima...* II, c. 7, p. 164. Os exemplos citados situam-se, no texto conimbricense, entre a página 162 e a 165.

Não se trata, efectivamente, de uma correspondência literal, mas o resultado final não trai o conteúdo semântico, pelo contrário, valoriza-o. Verifica-se o mesmo intuito no uso recorrente de expressões pleonásticas que atestam o gosto renascentista pelas iterações sinonímicas, numa tentativa de adaptar a linguagem elíptica, que caracteriza esta obra do Estagirita, ao enquadramento estético-cultural do texto de chegada, particularmente sensível às técnicas retóricas⁴⁰. São exemplo dessa tendência a conversão do verbo εἰπεῖν (418a) nos binómios *explicare et dicere* e *dicere, declarareque*, bem como a translação de ἀκριβῶς (419a) por *exacte perfecteque*. Ilustram igualmente esta técnica de duplicação expressiva as passagens latinas que repetem termos para salientar a intenção enfática inerente ao texto grego (*non enim aqua uel aer, ut est aqua, uel aer* – οὐ γὰρ ἡ ὕδωρ οὐδ' ἡ ἀήρ; *non uniuersa uisibilia in lumine sunt uisibilia/ οὐ πάντα δὲ ὄρατὰ ἐν φωτὶ ἐστὶν* (419a).

Argirópulo procurou também atenuar a ambiguidade ocasional da linguagem aristotélica, especificando o valor referencial de certos elementos frásicos que assumem diferentes valores contextuais, nomeadamente no caso paradigmático de αὐτός⁴¹ e do advérbio ἤ⁴². O responsável pela tradução, consciente do seu papel de intermediário que serve a dois amos⁴³, intentou, assim, facilitar a tarefa do leitor sem desvirtuar o

⁴⁰ Estes e outros aspectos atinentes à actividade translatória de todos os tempos têm sido debatidos por diferentes teorizadores no âmbito dos estudos sobre tradução, que contam já com uma bibliografia considerável, de que fazem parte inúmeros títulos de referência. Desse vasto elenco destacamos: Friedrich Schleiermacher, «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens», *Zur Philosophie*2, Berlin, Reimer, 1835-1946 (trad. portuguesa de José M. Miranda Justo, *Sobre os diferentes métodos de traduzir*, Porto 2003); Johann Wolfgang von Goethe, «Drei Stücke vom Übersetzens», in H. J. Störig, *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt 1973, 34-37; Wilhelm von Humboldt, *Einleitung zu "Agamemnon"*, *ib.*, 71-96; Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, *ib.*, 156-179; Ortega y Gasset, *Glanz und Elend der Übersetzung*, *ib.*, 296-321; Jiri Levy, *Die literarische Übersetzung. Theorie einer Kunstgattung*, Frankfurt/Bonn 1969; Georges Mounin, *Teoria e Storia della Traduzione*, Torino 1965; Hans J. Vermeer, *Esboços de uma Teoria da Tradução*, Porto 1986; e Karl Heinz Delille, *Problemas da tradução literária*, Coimbra 1986, entre outros.

⁴¹ Quando usado como determinante anteposto, significa 'o carácter próprio, a natureza, a essência', daí a tradução por *ratio*: τοῦτο γὰρ ἦν αὐτῶ τὸ χρομάτι (419a)/ «haec est enim sane coloris *ratio*».

⁴² Veja-se, a título de exemplo: φῶς δὲ ἐστὶν ἡ τοῦτου ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέος (418b) vertido por «Lumen autem actus est huiusce perspicui, *ea nimirum ratione qua perspicuum est.*»

⁴³ Recordar-se a eloquente definição de tradutor proposta por Paul Ricoeur, *Sobre a Tradução*, Lisboa 2005, 9-10.

trabalho do autor. Importa, porém, registar que nem todos os complementos embutidos pela mão do tradutor bizantino são justificáveis em nome da compreensibilidade e da elegância textual, uma vez que, para além da introdução de adendas de carácter explicativo⁴⁴, nota-se também a intenção de actualizar os exemplos do Estagirita à realidade coeva (acrescentando *utrum et glacies, et huiusmodi corpora*) ou mesmo de imprimir uma valorização subjectiva ao discurso através de advérbios e partículas de reforço – πῦρ δὲ ἐν ἀμφοῖν ὁρᾶται καὶ ἐν σκότει καὶ ἐν φωτί (419a)/ *At ignis in utrisque plane uidebitur, in tenebris inquam*⁴⁵ *atque in lumine* – contrariando um dos preceito deontológicos do tradutor, instituídos por Umberto Eco, o de «evitar enriquecer o texto»⁴⁶.

Libertando-se do jugo da correspondência *ad litteram*, Argirópulo coloca-se na vanguarda da traductologia, que induz o responsável pela versão a promover uma recepção activa do texto original na sua língua de chegada, procurando uma equivalência dinâmica⁴⁷ capaz de ultrapassar os limites da simetria literal entre conceitos. Esse desejo de inovar não invalida, porém, que tenha recuperado a maior parte do vocabulário filosófico instituído por Moerbeke⁴⁸, ainda que discorde do seu

⁴⁴ Registe-se, a título de exemplo, os acrescentos ao texto grego que sublinhamos: ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὁρατὸν (418a)/ «visus est *perceptivus*, id est visibile»; ἔστι δὲ τὸ σκότος στέρησις τῆς τοιαύτης ἕξεως ἐκ διαφανοῦς (418b) / «At tenebrae priuatio sunt talis habitus, *atque ignis, uel corporis talis absentia* a perspicuo»; ὥστ' ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξύ· (419a)/ «Quare necesse est aliquid esse medium *inter color ipsum et visum*.»; ἐν μικρῷ μὲν γὰρ διαστήματι λάθοι ἄν, ἀπ' ἀνατολῆς δ' ἐπὶ δυσημᾶς τὸ λανθάνειν (418b) / «in paruo namque spatio *motus* fortasse lateret, sed ab ortu solis ad occasum *tanti corporis motum* latere».

⁴⁵ Note-se outros exemplos da introdução de verbos declarativos na tradução latina para criar um efeito enfático: Νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον φανερόν ἐστιν, ὅτι τὸ μὲν ἐν φωτὶ ὁρώμενον (419a)/ «Nunc tantum patet, id *inquam* quod in lumine uidetur»; εἶναι τὸ κινητικῶν εἶναι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς· ἡ δ' ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς ἐστίν (419a) / «Esse *inquam* eius motuum, quod est perspicuum actu. Actus autem perspicui lumen est, *uti diximus*»; ἔχοντι ὁσμὴν δ' ἐν ἀμφοτέροις ὑπάρχει· τούτοις· (419a) / «in odoribus est affectus, qui quidem inest in his utrisque, *in aere, inquam et aqua*».

⁴⁶ U. Eco, *Dire Quasi la Stessa Cosa. Esperienze di Traduzione*, Milão 2003 (Trad. port. José Colaço Barreiros, *Dizer Quase a Mesma Coisa. Sobre a Tradução*, Alges 2005, 113).

⁴⁷ Sobre este conceito, *vd.* W. Koller, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Heidelberg - Wiesbaden 1979, 176-191 e E. A. Nida e C. R. Taber, *Theorie und Praxis des Übersetzens*, unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung, [London] 1969, 21.

⁴⁸ As principais discrepâncias, como notou F. E. Kranz («The Renaissance Reading...»

predecessor em aspectos de pormenor, como comprovam as opções menos imediatas que propõe para termos como: αἰσθητήριον (419a) / *instrumentum sensus*; ἀνόνημον (419a) / *quod nomine caret*; ἄψοφον / *id quod sono [vacat]*; σκοτεινόν (418b) / *tenebris est affectum*; ἔνυδρα (419a) / *ea, quae versantur in aquis*⁴⁹. Além disso, o extraordinário domínio linguístico do tradutor confere-lhe autoridade para substituir as construções predicativas nominais por formas verbais com sentido próprio, obedecendo provavelmente ao desejo de construir um *corpus* lexical de âmbito filosófico cada vez mais específico⁵⁰. Este objectivo estende-se também ao tratamento dos neutros substantivados, convertidos em orações, como atestam os seguintes exemplos: τὸ ψοφοῦν ἢ τὸ ὄζον (419a) / *Id quod sonat, uel id quod olet*; τὰ φαινόμενα (418b) / *ea nimirum quae apparent*; Τὰ φαινόμενα καὶ λάμποντα (419a) / *vae quae apparent atque splendent*⁵¹.

361), prendem-se com a substituição de *phantasia* por *imaginatio* e de *forma* por *species*, correspondente a *eidos*. A opção entre as duas versões suscitou uma acesa discussão nos meandros editoriais do século XVI, sendo significativo o facto de Vatablo ter apresentado uma revisão da tradução medieval da fisiologia aristotélica (*Libri duodeviginti ex Physiologia Aristotelis, interprete Francisco Vatablo, cum antiqua translatione ab eodem recognita*, Pars 1518), em defesa do trabalho percussor de Moerbeke. Além disso, Iohannes Eck publicou um comentário à tradução de Argirópulo (*Commentarii in de Anima*, Ausburg 1520) que recupera os termos do seu antecessor, responsável pelos alicerces terminológicos que foram respeitados por Sophianus, na edição que preparou já na segunda metade do século XVI (*De anima libri tres cum Averrois commentariis et antiqua translatione suae integritati restituta, His accessit eorumdem librorum Aristotelis nova translatione, ad Graeci exemplaris veritatem, et scholarum usum accommodata, Michaele Sophiano interprete, Venetiis: Iunctas, 1562*).

⁴⁹ O latim oferece alternativas mais lineares para todos estes casos, como demonstra a tradução de Moerbeke, que prefere manter um único lexema para cada caso: *sensiterium, innonimatum, absonum, tenebrosum, aquatica* (serve-nos de referência a edição *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis Librum de Anima Commentarium*, ed. A. Pirotta, Turim 1959, que reproduz o texto medieval). Argirópulo parece antecipar a orientação ciceroniana de Périon (*De animo libri III, Ioachimo Perionio interprete. Eiusdem Perionii in eosdem libros observationes*, Basel 1533), que promoveu um corte com a nomenclatura latina tradicional, substituindo *sensibile* por *res quae sub sensum cadit* e *intelligibile* por *res quae ratione cernitur* (exemplos indicados no glossário de Augustinus Faba Savilianensis, *In tres libros De anima commentarii*, Saviliani 1596).

⁵⁰ Veja-se, v. g., a versão de Ἄνόνημον ἐστὶ (418b) por *nomine caret*; δῆλον ἔσται (418a) por *maxime patebit*; Φανερόν ἐστὶ por *patet* e Ἀδύνατον ἐστὶ por *fieri non potest* ou *fieri nequit*.

⁵¹ Moerbeke traduz os participios neutros por *videntur et lucentia*, no entanto, não utiliza o termo *lux* para traduzir φῶς neste excerto, ao contrário da versão de Argirópulo que recorre indistintamente a *lux* e *lumen*. Curiosamente, o tradutor medieval admite uma excepção na transliteração de διαφανές por *diaphanum*, quando o faz equivaler a *lucidum* (διαφανές ὑπὸ τούτου γίνεται διαφανές (419a) / «*diaphanum enim ab hoc lucidum fit*».

Estes mecanismos de enriquecimento lexical contribuíram para a afirmação do latim como língua de cultura na era moderna, pelo que nos parece significativa a opção dos pedagogos de Coimbra por uma tradução renascentista. Instituindo como ponto de partida dos seus comentários uma versão que procurava adequar a mensagem original aos códigos linguísticos, estéticos e pragmáticos do seu tempo, sem esquecer a especificidade terminológica do texto de partida, a finalidade didáctica da obra e as características do público receptor, os Jesuítas filiaram-se no movimento de renovação cultural que marcou a sua época.

Neste sentido, parece-nos plausível que a simpatia conimbricense pela postura do filólogo tradutor que transforma o conceito grego de *diaphanum* no seu homólogo latino *perspicuus*, isto é, que recria a forma etimológica em vez de copiar o vocábulo, que adapta em vez de transcrever⁵², pode simbolizar, ou pelo menos indiciar, o despontar de uma nova mentalidade a que os comentadores da Lusa Atenas não se mostraram indiferentes.

1.2.

São seis as partículas em que a *explanatio* divide o texto da tradução de *De Anima* II 7: a determinação do objecto da vista (418a 26); a definição de cor (418a 31); a determinação do transparente ou diáfano (418b 6); a da luz (418b 9); a demonstração da incorporalidade da luz (418b 14); a necessidade da iluminação para alguns corpos coloridos e luminosos serem vistos na escuridão (419a 1); a habitual passagem textual para os restantes sentidos (419a 25). Apesar de, no título, se enunciar que o capítulo trata quatro temas – a excelência da visão; o seu objecto; o seu meio próprio; a razão de ver – o seu ensinamento (*doctrina*) visa apenas os seguintes domínios: o objecto da vista, o meio e a natureza da visão⁵³.

⁵² Salientamos também, no que diz respeito a este capítulo, a preferência de *affectus* a *passio*, na tradução de $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$.

⁵³ Como sabemos, e tendo em vista que além da «*explanatio*» o Comentário de Coimbra acrescenta as «*quaestiones*», comentar «*per modum commenti*» difere de comentar «*per modum quaestionis*», duplo método educativo este que, correspondendo a dois fins didácticos distintos (o primeiro, mais facilmente aberto às novas interpretações e novas doutrinas, o comentário ‘*per quaestionis*’ utilizado mais para desenvolver a investigação a sectores mais específicos), se reconhece em Gualter Burley e João Buridano, cf. O. Weijers, «*Les genres littéraires à la faculté des arts*», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 82 (1998) 631-641. Por seu lado, A. Martins («*Conimbricenses*» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* vol. 1, Lisboa 1989, 1114-5) escreveu que nesse registo metódico, uma «*rigorosa análise filológica das*

Estas partes ou domínios interligam-se, naturalmente, no quadro da problemática da visão, desde logo porque, sendo o objecto da vista o que se vê ou o visível (*spectabile seu visile* ou também: *rem spectabilem*), esse objecto conjuga cor e brilho (*color etiam splendor*), dimensões centrais na determinação da natureza da visão, segundo Aristóteles. Pelo menos assim o parecem demonstrar os casos de alguns objectos que se divisam à noite ou no escuro, como a putrefacção de um certo tipo de lenha, as escamas de alguns peixes, vaga-lumes e o próprio fogo (*ignis*). Num dos apêndices ao *De Anima*, relativo aos cinco sentidos, acrescentar-se-á o olhar nictitante dos gatos, alvitrando-se, com Sosígenes, tratar-se, já de uma «luz inata» (*innata lux*), já de uma faculdade natural para facilitar a caça nocturna⁵⁴. Também a definição das cores – o «que move a vista em acto, isto é, que impregna o transparente iluminado em acto pela sua semelhança»⁵⁵ – segue o texto aristotélico (aliás, a teoria das cores continuará a ser aristotélica pelo menos até ao século XVII⁵⁶), e no texto de *De Anima* II 7 os autores sublinharão as suas duas notas características: (i) a cor necessita da luz para ser vista, e (ii) não se podendo tratar da vista sem a luz, é preciso abordar o transparente (*perspicuum sive diaphanum*) que é afinal o seu substrato. Este ponto é uma ficção filosófica⁵⁷, como sabemos, introduzida por Aristóteles para superar as duas teorias que até então se confrontavam, a da extromissão (que hoje compararíamos ao varrimento laser) e a da intromissão, que apelava para a existência de espécies ou ‘eidola’ que, partindo dos corpos, alcançavam a vista. Também a resposta à tese de Demócrito sobre o vácuo, enquanto condição para uma visão sem obstáculos, serve para precisar a necessidade do meio. Os autores do Curso vão acompanhar, por isso, a definição de transparente (*perspicuum*), «o visível, não por si, mas pela cor alheia, quer dizer, não por uma cor própria, mas por via da luz, que depende da presença do corpo luminoso, a partir do qual é produzida; é o caso do ar, da água, do gelo e outras coisas deste género»⁵⁸; e, igualmente, a definição

palavras e frases, o recurso a paralelos de outros autores clássicos para explicitar e justificar a versão latina apresentada tinha por objectivo fundamental suprir a inevitável incomensurabilidade entre o texto grego e o texto latino da mesma obra».

⁵⁴ *Aliquot Problematum...* I § 16, p. 541.

⁵⁵ *In III de Anima...* II c. 7, explanatio b., p. 163: «Definit colorem aieni esse id, quod movet actu perspicuum, idest, quod pellucidum actu illustratum sui similitudinem imbuit.»

⁵⁶ Cf. L.M. Bernardo, *Histórias da Luz...* 55.

⁵⁷ Cf. A. Vasiliu, *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris 1997.

⁵⁸ *In III de Anima...* II c.7, explanatio b, p. 163: «Perspicuum, inquit, est visibile non per se, sed per alienum colorem, idest, non proprio, sed ascititio lumine, quod praesentia lucentis corporis, a quo productum est, pendet. Huiusmodi vero sunt aer, aqua, glacies, aliaque eiusmodi.»

de luz (*lumen*), «o acto do transparente, enquanto transparente, isto é o acto pelo qual formalmente o transparente é constituído transparente em acto, ou luminoso (*illustratum*)»⁵⁹.

1.3.

Apresentada a explicação (*explanatio*) do texto de *De Anima* II 7, na sequência do seu tratamento filológico, a pergunta óbvia deverá ser agora esta: como ultrapassaram os Jesuítas Aristóteles, neste capítulo assim dividido e explicado mas, conspicuamente, governado pelos três motivos seguintes: o da luz, enquanto actualização do meio transparente; o da cor, determinada pela luz; o do meio transparente como ‘*tertium necessarium*’? A releitura que fazem do Filósofo estende-se do exame da definição do transparente e da cor (qu.1), cuja definição aristotélica caracterizam como correcta e adequada (*recte/probe*), ao tema mais folclórico ou pitoresco dos vedores (qu. 9), que não se encontra no *De Anima*. Entre este curioso e heterodoxo leque, apesar de tradicional, encontraremos tanto questões aristotélicas – caso da indagação sobre a possível identidade da natureza da cor e da luz (qu. 2), ou da necessidade da luz, em razão do meio e do objecto (qu. 4) – quanto teorias que pertencem já à tradição peripatética ulterior, como: a proveniência das cores (qu. 3), conjecturas ópticas (qu. 5, qu. 8), saber oftalmológico (qu. 6, qu. 7).

Começemos pelo lado sem dúvida mais pitoresco e bizarro. Plínio (*História Natural* XXXI, 3) é a autoridade que encerra a questão coimbrã sobre a visão, gesto tão na moda se nos lembrarmos que dentro em breve Jerónimo de Huerta traduzirá para castelhano e comentará a *História Natural* acrescentando-lhe mesmo uma *Anotación* também atinente ao problema da vista⁶⁰. Embora não decidam sobre a possibilidade ou a impossibilidade de se poder ver o que está debaixo da terra (a suspensão do juízo ou probabilismo é uma nota não inusual nestes comentários lusitanos⁶¹), os autores deixam-nos algumas indicações em que convém

⁵⁹ *In III de Anima...* II c.7, explanatio c, p. 163: «Lumen est actus perspicui, ut perspicuum est, idest, actus quo formaliter perspicuum constituitur actu perspicuum, sive illustratum.»

⁶⁰ Cf. L.M. Bernardo, *Histórias da Luz...* 263.

⁶¹ Como nos ensinou Th. Deman («Notes de lexicographie philosophique médiévale. ‘Probabilis’» *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 22 (1933) 287-88) a ideia de probabilidade, na Idade Média, prende-se à convicção de que nem tudo pode ser conhecido e de que o espírito humano alcança a certeza de maneira progressiva; para os

reparar: a admissão de que a Natureza nos é ainda desconhecida, em muitos aspectos⁶², o que ilustram aludindo à «potência oculta da água»⁶³; a distinção entre conhecimento filosófico e conhecimento experiencial (qu. 9, art.2), enquanto característica da filosofia moderna (*aetatis nostrae nobiles Philosophi*)⁶⁴ – num caso citam um homem em Bragança dotado de uma visão nocturna acutilante, servindo-lhes a informação para uma leitura naturalizante em vez de demoníaca⁶⁵, noutro passo reconhecerão ter sido a experiência (*experientia*) a dar uma nova explicação das imagens duplas de um objecto simples⁶⁶ –; a tese estóica, considerada não improvável, de que a Terra está impregnada de luz (qu. 9, art. 1); a admissão de que ainda não se conhecem todas as particularidades da visão⁶⁷, ou seja, a abertura para novas descobertas.

É inequívoco o apreço dos autores pelas maravilhas da visão, pois quase metade das questões (qu. 5-8) se debruçam sobre o aspecto óptico-oftalmológico. Poder-se-ia dizer ser este um indício da linha em que poderiam admitir aquela abertura à «*experientia*»? Perguntam, pelo lado

Jesuítas, no entanto, vd. A. Dinis, «Tradição e transição do Curso Conimbricense» *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991) 546 e 559, que a interpreta como uma tensão entre tradição e transição; vd. também o meu «Filosofar na época de Palestrina. Uma introdução à psicologia filosófica dos ‘Comentários a Aristóteles’ do Colégio das Artes de Coimbra» *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002), 399-400.

⁶² *In III de Anima...* II c.7, qu. 9, art. 1: «Solet quippe natura hisce quasi digressionibus extra chorum saltare, ut extraordinaria uarietate uniuersi pulchritudinem augeat».

⁶³ Cf. *In III de Anima...* II c.7, qu. 9, art. 2, p. 195.

⁶⁴ *In III de Anima...* II c.7, qu. 9, art. 2, p. 195: «... nonnulli aetatis nostrae nobiles Philosophi affirmatiuam partem amplectuntur; nimirum, reperiri homines, qui re uera aquas terra latentes conspiciunt. Adducuntur autem ut ita opinentur, non tam philosophicis rationibus, quam experientia.»

⁶⁵ *In III de Anima...* II c.7, qu. 9, art. 1: «Ac primum, quod tametsi mirum sit, non debeat tamen impossibile iudicari, quosdam esse, qui eo naturae afficiantur; ut sub terris aquas uideant, reddi potest probabile multorum hominum exemplis, quibus peculiare quaedam affectiones praeter communem ordinem, et consuetudinem ab ipso ortu datae sunt. (...) [E]t nostra etiam aetate cuius quidam Brigantinae urbis in Lusitania noctu adeo acute uidebat, ut minutissima quaeque distingueret».

⁶⁶ Cf. *Aliquot problematum...* I § 33, p. 544; Sobre a «experiência» como «uma expressão tipicamente aristotélica mais relacionada com a experiência do senso comum do que com a mentalidade experimentalista que estava a emergir lentamente», vd. A. Dinis, «Tradição e transição...» 555.

⁶⁷ *In III de Anima...* II c.7, qu. 9, art. 2, p. 196: «Ad secundam dicendum, ut plurimum id non prouenire ex nimia perspicacitate, saltem respectu omnium uisilium, uti probat argumentum, *sed ex peculiari affectione occulta*, quae uisus proportionem ad usum talium specierum, et tam exigui luminis habet...» (o sublinhado é nosso).

morfológico do órgão da vista (*sensiterium*), «se a composição dos olhos é apropriada à visão» (qu. 6) e «se a visão se dá no humor cristalino» (qu. 7). Eis duas perguntas renovadoras, mas mais ainda a segunda, para quem aparentemente está apenas a ensinar Aristóteles. Recordemos que foi a teoria de Alhazen sobre o cristalino que, rejeitando a doutrina platónica, dominou nos séculos vindouros. Ora, não será de todo inapropriado dizer-se que os Jesuítas Conimbricenses se servem dos dados científicos do seu tempo com o mesmo fito com que John R. Searle se apropria da «teoria contemporânea padrão da neurofisiologia da percepção visual» para abordar, no seu caso, o problema mente/corpo⁶⁸. Desta maneira, tal como Santo Ambrósio, São Basílio, e uma vez mais Plínio, são chamados em prol da tese da boa disposição dos olhos, agora convocam-se os matemáticos para justificar a sua forma globular: «se os olhos não fossem redondos não poderiam apreender a quantidade das coisas, nem perceberiam nada, a não ser o que é igual a si. Na verdade, a visão dá-se por linhas rectas incidindo sobre o olho na perpendicular. Por isso, se o olho fosse de superfície plana, nele não entrariam as linhas perpendiculares, a não ser de igual superfície e assim, apenas se veria o que é igual»⁶⁹. Mais explícito a este propósito será o passo dos *Problemas* sobre «o acto de ver (*visio*), como ensinam os mestres da Perspectiva», quer dizer, a adopção inequívoca do modelo geométrico (alhazenista e baconiano⁷⁰) do cone ou da pirâmide visual, «cuja base está no objecto visto e o vértice no centro do olho.» E o texto continua, remetendo os estudantes para as *Perspectivas*, a de um certo Cantuariense e a de Witelo: «entre as linhas que produzem a pirâmide visual há outra que se estende em linha recta desde o olho até ao objecto visível, designada eixo da cognição. Assim sendo, embora as imagens visuais sejam determinadas através de uma dupla pirâmide em direcção aos dois olhos, todavia, como as linhas rectas dos olhos se estendem em direcção ao objecto segundo o mesmo ponto, a partir do qual as espécies começam a dividir-se para cada um dos olhos, isso faz com que nenhum objecto simples apareça

⁶⁸ Cf. John R. Searle, *Intencionalidade. Um ensaio de filosofia da mente*. Trad., Lisboa 1999, 331.

⁶⁹ *In III de Anima...* II c.7, qu. 6, art. 1, p. 185: «Deinde, quia ut Mathematici demonstrant, nisi oculi essent rotundi non possent rerum quantitatem deprehendere, nec aliquid perciperent nisi aequale sibi. Etenim visio sit per lineas rectas super oculum perpendiculariter incidens, quarum concursus fit in oculi centro. Quare si oculus esset superficiei planae non ingererent se perpendiculares lineae nisi a superficie aequali; sicque nonnisi aequale cerneretur.»

⁷⁰ Cf. D.C. Lindberg, *Theories of Vision...* 74-78 (figura 10), 108-111 (figura 13), as quais podem ajudar a esquematizar em parte a teoria referida acima pelos Jesuítas.

em duplicado. Logo, embora sejam dois os eixos dos olhos, ambos são orientados para o mesmo ponto do objecto visível, de modo a que as linhas rectas se prolonguem a partir desse ponto até ao centro dos dois olhos.»⁷¹

Desconhecendo, como é óbvio, a teoria ondulatória da luz proposta por Descartes, aspecto não menos curioso é o respeitante à morfologia do globo ocular (*interna occulorum compositio* ou também: *interna oculorum fabrica*) aqui descrito, sem dúvida, de uma maneira apreciavelmente filológica (oito vocábulos gregos numa só página!), mas baseada tanto em Aristóteles (*De Generatione Animalium* e *Historia Animalium*)⁷², como já também em Galeno (*De usu partium*)⁷³, Teófilo (*De fabrica hominis*)⁷⁴, Vesálio (*De fabrica humani corporis*)⁷⁵, Simão Pórcio (*De coloribus*

⁷¹ *Aliquot problematum...* I § 33, p. 544: «Visio, ut Perspectivi docent, sit per pyramidem, cuius basis est in re visa, angulus in centro oculi. Deinde, intra lineas efficientes visualem pyramidem, est alia ab oculo ad obiecto visile recta tendens, quae dicitur axis cognitionis. Licet ergo imagines visuales per duplicem pyramidem ad geminum oculum terminentur, tamen cum rectae lineae oculorum tendant ad obiectum secundum idem punctum, a quo in utrumque oculo dividi species incipunt, fit ut quodlibet obiectum simplicum, non geminum appareat. Licet enim duo sint oculorum axes, uterque terminatur ad idem punctum rei visilis, ita ut ab illo ad utriusque oculi centrum rectae lineae porriganur.»

⁷² Cf. *In III de Anima...* II c.7, qu. 6, art. 2, p. 185.

⁷³ Galeno, *De usu partium*; de notar que esta obra galénica conheceu duas fases na sua tradução latina: a primeira, no séc. XII, por Burgúndio de Pisa, que traduziu nove dos dez livros da obra disseminada sob o nome de *De iuvementis membrorum*, a segunda, sécs. XIII-XIV, por Pedro de Abano e Nicolau da Reggio, que deu finalmente a conhecer o livro 10º; existe uma trad. inglesa, por Margaret T. May, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, Ithaca N.Y., 1968.

⁷⁴ Theophilus Protospatharios, autor de vários tratados de medicina no século VII, ficou conhecido no mundo bizantino pelo escrito *De urinis* e também pelo *De corporis humani fabrica libri cinque*, editado em Paris: «Apud Guil. Morelium, 1555, depois de uma primeira versão com o título *In Galeni De usu partium libros epitome, quam De corporis humani fabrica inscripsit*, Iunio Paulo Crasso Patavino interprete, Parisiis: «per Conradum Neobarium, 1540.

⁷⁵ Andreas Vesalius (1514-1564), médico belga, professor na Universidade de Pádua, considerado um dos fundadores da anatomia moderna pela sua investigação prática na dissecação de cadáveres e pela sistematização descritiva que apresenta no *De humani corporis fabrica*, impresso em Basileae, ex officina Ioannis Oporini, anno 1543 (reeditado em Bruxelas: «Culture et Civilisation, 1964 e mais recentemente no volume *On the fabric of the human body: the translation of De humani corporis fabrica libri septem* «Andreas Vesalius, by William Frank Richardson in collaboration with John Burd Carman, San Francisco 1998).

oculorum)⁷⁶, Guevara (*Defensione in Galenum*)⁷⁷, Fernélio (*De partibus corporis humani*)⁷⁸, Tomás de Veiga (*De locis affectis*)⁷⁹, Pedro de Abano

⁷⁶ Simone Porzio (1496-1554), natural de Nápoles, estudou Filosofia com Pomponazzi, na Universidade de Bologna, e depois Medicina com Nifo, em Pisa, onde ensinou Lógica e Filosofia Natural. Partilhou com Pomponazzi o interesse científico pela especulação sobre a mente humana, enveredando por uma concepção materialista da alma, a partir da interpretação de Aristóteles. Compôs alguns escritos de carácter antropológico, nomeadamente o *De humana lies disputatio*, Florence, 1551 e *De coloribus oculorum*, Florentiae: Apud Laurentium Torrentinum, 1550. Este último foi alvo de uma reedição moderna em tradução: *Trattato de colori de gl'occhi Adello eccellentissimo filosofo m. Simone Portio ...; tradotto in volgare per Giouam Batista Gelli*, Fiorenza: Appresso Lorenzo Torrentino, 1551, reed. Roma 1990.

⁷⁷ Alfonso Rodriguez de Guevara, notável professor de medicina na Universidade de Valladolid, no séc. XVI, onde efectuou dezenas de dissecações. Mais tarde, transferiu-se para Coimbra e tornou-se médico da rainha D. Catarina, a quem dedica a obra referida em abreviatura: *Alphonsi Rod. de Gueuara Granatensis in Academia Conimbricensi rei medicae professoris & inclytæ reginae medici physici in pluribus ex ijs quibus Galenus impugnatur ab Andrea Vesalio Bruxele[n]si in cõstructione & vsu partium corporis humani, defensio*, Conimbricæ: apud Ioan. Barrerium, 1559. No exemplar existente no fundo de Reservados da Biblioteca Geral de Coimbra, confirmámos a identificação do citado capítulo 7, do livro III, que surge com o título: *De oculi fabrica et an recte ab Andrea fuit descriptus*.

⁷⁸ Ioannes Fernelius (1497-1558), físico francês, participante activo na reforma da medicina renascentista com os seus trabalhos na área da Fisiologia. Estudou no Colégio de Santa Bárbara, em Paris, canalizando o seu interesse para a matemática. No entanto, a doença dos pais fê-lo enveredar pela arte terapêutica e assim atingiu a notoriedade, pela abordagem inovadora que propôs da natureza humana, associando prática e teoria num método racionalista com base na observação directa. Parece-nos que a indicação *De partibus corporis humani* corresponde a uma citação imprecisa do primeiro livro de Ioan. Fernelii *Ambiani Physiologiae libri VII*, intitulado *De partium corporis humani descriptione*, que pudémos consultar no volume conjunto da *Univera Medicina*, de que a Biblioteca Joanina de Coimbra dispõe um exemplar (*Univera medicina tribus et viginti libris absoluta...huic postrema editioni...*, Lvgdvni: Alexandre Marsil, 1581). O interesse da *Fisiologia* de Fernélio pode ser avaliado pela existência de duas edições muito recentes, uma em francês: Jean Fernel, *La physiologie*, trad. du latin par Charles de Saint-Germain, revision par José Kany-Turpin, Paris, 2001 (Rééd. de l'ouvrage éd. à Paris, 1655, sous le titre : «Les sept livres de la physiologie». - Le dos porte la date de l'éd. originale: "1554"): *Io. Fernelii Medicina. Lutetiae Parisiorum*, apud Andream Wechelum, sub Pegaso, in Vico Bellovaco, 1554); outra em inglês: *The physiologia of Jean Fernel (1567)*, translated and annotated by John M. Forrester, with an introduction by John Henry and John M. Forrester, Philadelphia 2003.

⁷⁹ Thomas a Veiga Eborensis (1513-1579), de origem judia, seguiu a profissão do pai, médico de D. Manuel. Tendo concluído o bacharelato na Universidade de Salamanca, foi professor em Coimbra, na Cátedra de Física, dedicando-se particularmente aos textos

(*Conciliator*)⁸⁰ e Forlio (*In Tecnhi*)⁸¹. Na mesma linha, a discussão sobre o humor cristalino ou cristalóide como responsável pela visão, agora acrescentando-se a estes autores os nomes de Witelo (*Perspectiva*)⁸² e de

hipocráticos e galénicos, de que é exemplo a obra citada: *Commentarii in Clavdii Galeni libros sex de locis affectis*, auctore Thoma a Veiga Eborensi, Antverpiae: Ex officina Christophori Plantini, M.D.LXVI [1566].

⁸⁰ Petrus de Abanus (ca. 1250-ca. 1315), professor de medicina, filosofia natural e astrologia na Universidade de Paris, tornou-se depois uma das grandes figuras do aristotelismo padovês, estudando igualmente os textos de Galeno, Averrois e Avicena. Compôs o tratado *De venenis*, que recolhe receitas greco-orientais, bem como a *Expositio problematum Aristotelis* e as *Decisiones physionomiae*, mas a sua obra mais importante é o *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*, que constitui um extraordinário manual científico sobre as relações da medicina com outras áreas do saber, particularmente a física e a influência dos corpos celestes. Existem três edições na Biblioteca Joanina de Coimbra, sendo o exemplar *Conciliator differentiarum philosophorum: 7 medicorum... differentiarum videlicet: 7 tractatus de venenis... adiectis insuper Simpgoriani Camperii... Additionibus*, Venetijs: Luceantonijs de Giunta, 1520, o que cronologicamente mais se aproxima dos comentários conimbricenses. A obra foi alvo de uma reedição italiana recente: *Conciliator -ristampa fotomecânica dell'edizione Venetijs apud Iuntas 1565 / Pietro d'Abano*, a cura di Ezio Riondato e Luigi Olivieri, Padova 1985.

⁸¹ Iacobus Forlivensis (também conhecido como Giacomo della Torre), ilustre médico italiano, originário de Forli (ca. 1360), ocupou a cátedra de professor em Pádua, onde se dedicou ao estudo de Hipócrates, Galeno e Avicena. Segundo atesta o manuscrito da Biblioteca Malatestiana de Cesena, que contém a conclusão da sua obra *De intensione et remissione formarum (Explicit questio de intensione et remissione formarum secundum famosissimum artium et medicine doctorem magistrum Jacobum de Forlivo qui 1414 pridie ydus februarii ab hac vita ad superiora migravit. Scripta vero per me fratrem Bellinum de Padua 1468)*, terá morrido em 1414. Notabilizou-se pelos seus estudos de embriologia, conciliando a observação aristotélica com a fisiologia de Galeno, cujos escritos traduziu e comentou. A referência textual, única em todo o comentário ao *De Anima*, remete vagamente para a 'quaestio 19 in techn', possivelmente integrada no livro *Quaestiones eiusdem Jacobi super tribus libris Thegni Galeni*, de que existe um exemplar na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, encadernado conjuntamente no volume *Antiqua thegni Galeni translatio cum comento...: nova eiusdem... / translatio cum expositione Jacobi Forliuensis...*, Venetijs: Heredes Octauiani Scoti ac sociorum, 1519. Conhece-se, porém, uma edição anterior, no *Commentum... in veterem librorum Techni Galeni translationem. Expositio Ja. Forlivensis in nouam librorum Techni Galeni translationem. Quaestiones Ja. Forlivensis super tribus Techni Galeni libris*, Papie: impresse impensis ac iussu Aloysii Comensis, Balthass. Astensis, Bartolomeique Trotti, arte et industria Michaelis et Bernardini fratrum de Garaldis, 1501, bem como uma publicação autónoma posterior: *Expositio, et quaestiones in Artem medicinalem Galeni quae vulgo Techni appellatur quam emendatissime...*, Venetijs: Apud Juntas, 1547.

⁸² Cf. *In III de Anima*... II c.7, qu. 7, art. 2, p. 189. Witelo (ca. 1230 – post 1280), físico, filósofo e matemático polaco, que frequentou a Universidade de Pádua, de onde

Valésio (*Controversiarum*)⁸³. Notemos, de passagem, que alguns destes nomes referem contemporâneos dos autores do Curso Jesuíta e que, nos casos em que o não são, sê-lo-iam as edições das suas obras, como sucede com o eminente Witelo, publicado conjuntamente com Alhazen, na *Opticae Thesaurus* (1572) de Frederico Risner⁸⁴, os dois igualmente comentados, no mesmo século, pelo ilustre matemático português Pedro Nunes⁸⁵. Como bem observou, David Lindberg, as contribuições de Witelo (*Perspectiva*) e de Pecham (*Perspectiva communis*) cresceram bastante em importância após a invenção da imprensa, tendo, o primeiro, conhecido impressões em 1535, 1551 e 1572, e o segundo, dez edições, entre 1482

partiu para Viterbo, onde contactou com W. Moerbeke, a quem terá dedicado a sua obra de referência: *Vitellionis mathematici doctissimi [Peri optikçs], ðid est de natura, ratione, & proiectione radiorum uisus, luminum, colorum atq[ue] formarum, quam uulgo perspectiuam uocant, libri X ... ðNunc primum opera mathematicor[um] pr;stantiss. dd. Georgij Tanstetter & Petri Apiani in lucem çdita, Norimbergæ, ðapud I. Petreium, ð1535*. Este tratado, profundamente inspirado nos estudos do árabe Alhacen (d. ca. 1041), influenciou inúmeros cientistas posteriores, nomeadamente Kepler, incluindo também discussões metafísicas e psicológicas de matriz neoplatónica. Já no século XX, surgiu a tradução inglesa de alguns livros desta obra, nomeadamente: *Witelonis Perspectivæ Liber Primus: Book I of Vitelo's 'Perspectiva', translation with introduction, commentary and Latin Edition*, The Polish Academy of Science Press, Studia Copernicana vol. XV, 1977; *Witelonis Perspectivæ Libri Duo - Liber Secundus et Liber Tertius: Books II and III of Vitelo's 'Perspectiva', translation with introduction, commentary, notes and Critical Latin Edition*, The Polish Academy of Science Press, Studia Copernicana vol. XXVII, 1991; *Witelonis perspectivæ liber quintus = ðBook V of Witelo's Perspectiva: an English translation, with introduction and commentary and Latin edition of the first catoptrical book of Witelo's Perspectiva*, by A. Mark Smith, Wrocław-Warszawa ð1983.

⁸³ Franciscus Valesius (1524-1592), também conhecido por Francisco Valles Covarrubias, por ser oriundo dessa cidade espanhola, destacou-se como médico, filósofo e gramático. Sucedeu a Vesálio no cargo de terapeuta pessoal de Filipe II, que lhe conferiu o epíteto de 'divino' pelas suas extraordinárias capacidades curativas, consagrando-se como o maior vulto da medicina renascentista no reino vizinho. Entre as suas obras, merecem destaque os comentários a Galeno (*Francisci Vallesii... Commentaria illustria in Cl. Galeni... libros subsequentes*, Coloniae: Francisci de Franciscis & Ioannis Baptistae Ciottiare, 1594) e a Hipócrates (*Commentaria in libros Hippocratis de ratione victus in morbis acutis*, Alcalá de Henares: Andres de Angulo, 1569), bem como as *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem*, Alcalá: J. Brocar, ð1556. Existe, na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, um exemplar da reedição de Compluti, por Andreas de Angulo, 1564.

⁸⁴ Cf. L.M. Bernardo, *Histórias da Luz...* 147. Vide acima nota 71. *Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem...* Item *Vitellionis Thuringopoloni libri X*. Edited by F. Risner, Basileia 1572; Reprint, with an Introduction by David C. Lindberg, Nova Iorque 1972.

⁸⁵ Cf. L.M. Bernardo, *Histórias da Luz...* 181.

e 1593, além de uma tradução em italiano, e das paráfrases que Pedro Ciruelo lhe consagrou no seu *Cursus quatuor mathematicarum artium liberalium*, um curso de Alcalá que conheceu, nada mais, nada menos, do que quatro edições (1516, 1523, 1526 e 1528)⁸⁶. Deixaremos para o fim, evidentemente, o esclarecimento possível por ora do desígnio que há-de explicar a apropriação dos dados científicos coevos.

Como desde já se percebe, ao lado do apreço pela morfologia oftalmológica estão os tratados sobre a Perspectiva, uma tradição óptica de cariz matemático. Antes de chegarmos à época de Kepler, perpassaram obras e nomes como os de Euclides, Ptolomeu, Alquindi, Alhazen, Bacon, Witelo e Peckham. No século XVI, além das contribuições de Francesco Maurolico, Giovanni Battista Della Porta e de F. Risner, a Perspectiva tem o seu acme graças à quantitativamente impressionante publicação das obras da tradição medieval⁸⁷, acabando assim por se justificarem as duas questões – 5 e 8 – que abordam com vagar as mencionadas teoria platónico-estóica da extromissão, e a posição diametralmente oposta, da intromissão. Motivos cosmológicos e sobretudo dados da ciência óptica comparecem numa clara e compreensível atitude de vulgarização e alguma superficialidade, posto que, entre os Gregos, o assunto era mais complexo e a ficção do meio transparente a principal descoberta aristotélica⁸⁸.

Todavia, que a dominante é uma forma particular de considerar a óptica, noutro passo do Comentário lusitano no seu capítulo da catóptica – esta um acrescento de Herão de Alexandria (séc. I) à teoria da visão de Aristóteles⁸⁹ –, comprova-o a querela em torno da representação das imagens num espelho. Aqui os Jesuítas não evitam um certo deslumbramento pelo problema, ao alegarem dimensões naturalizantes e morais, como dizer que «tal como o espelho é o olho da arte, os olhos são o espelho da natureza», e lembrando que, depois de Sócrates e de Séneca, os espelhos não foram feitos para a beleza, mas para o conhecimento de nós próprios⁹⁰. Perguntando-se por que razão «nenhuma parte do corpo revela mais as coisas que se escondem na alma do que os olhos», o referido Apêndice editorial sobre os cinco sentidos, responderá assumindo a sua capacidade para «revelar os pensamentos»: «...ferozes, ameaçadores, ardentes, graves, submissos, ternos. Brilham, afirmam-se, fecham-se, sorriem, riem, temem, zangam-se, ameaçam, prometem. De tal modo que, em alguns olhos o que se revela é a modéstia, a clemência, a mansidão,

⁸⁶ Cf. D.C. Lindberg, *Theories of Vision...* 120- 121.

⁸⁷ Cf. D.C. Lindberg, *Theories of Vision...*, 122, 104, 178 sg.

⁸⁸ Cf. D.C. Lindberg, *Theories of Vision...* 1-11.

⁸⁹ Cf. D.C. Lindberg, *Theories of Vision...* 14.

⁹⁰ Cf. *In III de Anima...* II c.7, qu. 8, art. 1, p. 190.

a alegria, a misericórdia e o amor; noutros, pelo contrário, é o orgulho, a arrogância, a astúcia, a tristeza, o ódio e a indignação.»⁹¹ A questão era contudo mais técnica (e numa das suas dimensões, a relativa à inversão das imagens, a discussão, ao que parece, há-de perdurar até ao século XX⁹²), mas não devemos ignorar como a catoptromancia podia alucinar autênticos espíritos enciclopédicos coevos, como o filósofo neoplatónico John Dee⁹³. Resta, por isso, sublinhar, sobre a controvérsia de saber se num espelho se vê a imagem da coisa que o espelho apresenta⁹⁴, o facto relevante de os Jesuítas de Coimbra contrariarem Tomás de Aquino baseados nos modernos dados da «ciência». De facto, embora alguns teólogos, entre os quais o próprio Aquino – observam –, tenham sustentado que num espelho se via ao mesmo tempo o objecto e a imagem, os estudiosos da Perspectiva (*perspectivi*) argumentavam distintamente ao defenderem que «no espelho não se vê só a imagem do objecto, nem o objecto ao mesmo tempo com a imagem, mas apenas o objecto cuja imagem está impressa no espelho»⁹⁵. Evidentemente que, para a Companhia de Jesus, se tratava de seguir Tomás de Aquino em teologia, mas agora é manifesto que mesmo Aristóteles é um autor que, apesar de sob o imperativo de ser comentado, não pode deixar de ser ultrapassado ou completado. Continuemos então a comprová-lo.

As quatro primeiras questões estudam os três tópicos mais importantes do *De Anima* II 7: a cor, a luz e a invenção do transparente (*perspicuum seu diaphanum*). Após darem uma lição sobre o bem fundado da definição aristotélica de luz (*phos*) e de cor (*chroma*)⁹⁶, os autores mostram conhecer – embora sem o citarem – a tradição imposta por Buridano de estudar a natureza e interrelações da lux (*lux e lumen*) com a cor, sustentando uma homogeneidade entre as duas: «color nihil aliud sit quam lumen»⁹⁷. Quanto à necessidade do diáfano ou do transparente, ela será assim justificada: «para se manifestar, a cor requer no diáfano a luz»⁹⁸ e «o meio

⁹¹ Cf. *Aliquot problematum...* I § 14, p. 536.

⁹² Cf. L.M. Bernardo, *Histórias da Luz...* 87-88.

⁹³ Cf. L.M. Bernardo, *Histórias da Luz...* 177.

⁹⁴ *In III de Anima...* II c.7, qu. 8, art. 1, p. 190: «His positis, solet in controuersiam adduci num in speculo, (quod similiter de aliis corporibus, a quibus rerum simulachra ad aspectum desiliunt intelligendum erit) num, inquam, imago rei, an potius res per eam repraesentata uideatur.»

⁹⁵ *In III de Anima...* II c.7, qu. 8, art. 2, p. 191: « In speculo non uidetur sola imago rei, nec res simul cum imagine, sed sola res a qua imago speculo imprimitur.»

⁹⁶ Cf. *In III de Anima...* II c.7, qu. 1, aa. 1-2, pp. 165-67.

⁹⁷ Cf. *In III de Anima...* II, c.7, qu. 2, art.1, pp. 168-169; cf. D.C. Lindberg, *Theories of Vision...* 133.

requer a luz, para que a visão aconteça»⁹⁹; e embora pela sua própria natureza se possa ver a cor, para que ela seja vista em acto requer-se algo mais¹⁰⁰, ou dito de outra maneira: a luz é causa parcial da cor¹⁰¹.

Na verdade, também as cores suscitam o espanto dos Jesuítas de Coimbra¹⁰². Foi E. Gilson quem, pela primeira vez, reparou na possibilidade de a não-aceitação, por Descartes, da diferença entre cores verdadeiras e aparentes poder ter partido deste Comentário de Coimbra¹⁰³. Seja como for, sem faltar, à maneira de Michel Pastoreau, alguma consciência do papel simbólico e societário antropológico das cores¹⁰⁴, também em Coimbra vai sobressair uma vez mais o horizonte apoloético e moral que descortinámos: «A quantidade de cores é tanta, a sua mistura é tão múltipla, que seria correcto dizer que em nenhum outro lugar a natureza depositou as suas obras de forma mais copiosa e tão ambiciosamente, visto que animais, plantas, ervas, flores, metais, jóias, mármore e finalmente, quase tudo o que gerou, revestiu e distinguiu com uma variedade matizada de cores.»¹⁰⁵ Semelhante paixão pelo cromatismo, não nos deve espantar se tivermos presente que o mesmo tema, mesmo depois

⁹⁸ *In III de Anima...* II c.7, qu. 4, art. 2, p. 177: «...dispositio, quam color in diaphano requirit, lux est, sine qua non posset in eo gignere speciem, quae ad oculum perferatur.»

⁹⁹ *In III de Anima...* II c.7, qu. 4, art. 2, p. 177: «Igitur necessario ex parte medii diaphani lumen ad uisionem requiritur.»

¹⁰⁰ *In III de Anima...* II c.7, qu. 4, art. 2, p. 177: «...dicendum est, colorem esse ex se uisibilem, idest, suapte natura posse uideri; etsi ut actu uideatur, aliquid aliud requirat...»

¹⁰¹ *In III de Anima...* II c. 7, qu. 4, art. 2, p. 177: «... quia lumen concurrat tanquam causa partialis una cum colore ad emittendam speciem. Quo fit ut per se etiam ex parte coloris requiratur. Concurrere uero lumen eo modo; nec tantum ut dispositionem siue medii, siue obiecti, ea ratio suadet, quia nullum naturale agens postulat formam excellentioris naturae, ut solam dispositionem requisitam, ad ignobiliorem formam: lux uero tam imagine coloris, quam colore ipso praestantior est. Quare non exigetur lux tantummodo ut dispositio, ad traiciendas colorum imagines in oculum; sed ut causa partiatim eas proferens simul cum colore obiecto. Item colores, quo magis illuminantur, eo melius uidentur: igitur ex participatione luminis fiunt actu uisibiles.»

¹⁰² Cf. *In III de Anima...* II c.7, qu. 2, art. 2, pp. 169-170; *ibid.* qu. 3, aa. 1-2, pp. 171-175.

¹⁰³ Cf. E. Gilson, *Index...* 60; R. Descartes, *Les Meteores VIII* (AT VI 335); *In III de Anima...* II c.7, qu. 3, art. 1, pp. 171-72.

¹⁰⁴ Cf. M. Pastoreau, *Dicionário das Cores do nosso tempo. Simbólica e sociedade*. Trad., Lisboa 1997.

¹⁰⁵ *In III de Anima...* II c.7, qu. 3, art. 1, p. 171: «Colorum multitudo tanta est, tam multiplex eorum reciproca mistio, ut recte quidam pronuntiarit non alibi naturam copiosius, aut maiori ambitione opes suas commendasse: quandoquidem animantes, stirpes, herbas, flores, metalla, gemmas, marmora; denique pene omnia, quae genuit, picturata colorum uarietate induit, distinctaque.»

das teorias de Newton, ainda despertou o interesse mais especulativo de românticos como o célebre Goethe (*Farbenlehre* 1810), o decerto menos conhecido *Tratado das Cores* (1787) de Diogo de Carvalho e Sampayo¹⁰⁶, além, é claro, do nosso contemporâneo L. Wittgenstein (*Bemerkungen über die Farben*), o qual, tendo embora ainda, em Goethe, um interlocutor privilegiado, se propunha, nos anos cinquenta, não encontrar uma teoria das cores (nem fisiológica, nem psicológica), mas «a lógica dos conceitos de cor»¹⁰⁷. Uma contribuição inédita, pelo nosso lado, julgamos, passaria por levar-nos a pensar como a beleza de uma cor simples, segundo Kant, apoiado no matemático Leonhard Euler, tendo embora por fundamento a sensação, só é de direito bela na medida em que é «pura», o que é, explicará ele (mas ainda voltaremos à terceira *Crítica*), «uma determinação que já concerne à forma e ao único dessas representações que com certeza pode comunicar-se universalmente»¹⁰⁸. O universo de paletas descrito com pormenor no Comentário de Coimbra – verdadeira ‘cruza’ do tradutor como o já fora para qualquer intérprete que se prezasse do pseudo-aristotélico sobre *As Cores*¹⁰⁹ – confirma-nos a impressão com que abrimos este estudo, o de que o século XVI filosófico – nisso contrastando com o século XVIII – está absorvido pela luz e pelo seu tão sedutor e fascinante universo. Não unicamente na teoria da perspectiva, na arte (depois de Giotto e Brunelleschi, naturalmente¹¹⁰); não só no desenvolvimento dos estudos da anatomia ocular (sobretudo de Vesálio e Félix Platter¹¹¹); quiçá também, atrever-me-ia a acrescentar, em se tratando de um comentário ao *De Anima* de Aristóteles, graças ao renascente despertar (peso o adjectivo acabado de empregar) em relação ao mundo dos sensíveis e do seu horizonte, como o da imaginação (*phantasia*). Será necessário lembrar que o devir mais moderno desta faculdade vai assistir à sua mudança de registo, precisamente no sentido de uma operação reflexiva que preparará a possibilidade de um juízo sobre o que era meramente sensação?

¹⁰⁶ Cf. D. de C. e Sampayo, *O Sistema das Cores*, ed. e introd. de Rui Graça Feijó, Porto 2008.

¹⁰⁷ Cf. L.M. Bernardo, *Histórias da Luz...* 492, 550 respectivamente, e 487-504 em geral para Goethe; L. Wittgenstein, *Anotações sobre as Cores*. Edição bilingue, Lisboa 1996, I 22 (trad. 19) e III 188 (trad. 101).

¹⁰⁸ I. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo* § 14. Introd., trad. e notas de A. Marques e V. Rohden, Lisboa 1992 (trad. 114).

¹⁰⁹ Cf. Aristóteles, *Kolorei buruz. Sobre los Colores*. Trad., Vitoria-Gasteiz 2006, 103-104.

¹¹⁰ Cf. D.C. Lindberg, *Theories of Vision...* 147-168.

¹¹¹ Cf. D.C. Lindberg, *Theories of Vision...* 168-177; cf. Félix Platter, *De corporis humani structura et usu... libri III*, Basileia 1583.

2.

Tal como noutro local pude observar, é impressionante o número de páginas que o Comentário de Coimbra dispensa à dimensão sensível do conhecimento, também aqui em contraste com a mais vetusta tradição noética¹¹². Conhecendo a importância que, ao serviço do discernimento, Inácio de Loyola atribuiu aos sentidos e à fragmentação das imagens, nos célebres *Exercícios Espirituais*, atrever-me-ia a salientar a importância destas páginas que acompanhámos para a construção do que já foi denominado como narrativa «totalitária»¹¹³. Não seria assim apenas banal ou mera concessão à tradição, o facto de a visão preponderar entre os cinco sentidos. Haveria aqui também uma *Wirkungsgeschichte*. Porque o complexo aqui descrito da visão permitiria a quem se exercita no espírito, tudo recuperar, como um novelista – o accidental, o fútil, o trivial –, explicando-se assim por que «a imagem inaciana não é uma visão, mas uma vista», na acepção que a palavra tem quando nos referimos em português, por exemplo, a uma ‘vista do Mondego’¹¹⁴. Qualquer leitor do Comentário ao *De Anima* reparará espontaneamente na desmedida amplitude concedida ao estudo minucioso (trivial?) dos cinco sentidos, seus sensíveis e mundo respectivos. Explicando alguma da literatura mais antiga e mais moderna sobre o tema, qualquer estudante, a pretexto de comentar Aristóteles, passava a gozar de um conhecimento técnico mais ou menos actualizado para a construção ou a composição do lugar, aspecto preparatório crucial na lógica própria do seu exercício meditativo visando o discernimento moral, este, idealmente, uma operação reflexiva. Incorporamos aqui, então, de passagem, a tese kantiana sobre o poder criativo da imaginação (*Einbildungskraft*), precisamente no sentido de poder transformar um objecto, interiorizando-o, como que lhe conferindo «uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efectiva lhe dá»¹¹⁵, «de tal modo que – como sugeria H. Arendt –, posso agora ser afectado por isso como se me fosse dado por um sentido não objectivo»¹¹⁶. Não teríamos

¹¹² Cf. M.S. de Carvalho, «Filosofar na época de Palestrina...» 389-419.

¹¹³ R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, trad., Madrid 1997, 63-71.

¹¹⁴ R. Barthes, *Sade...* 70.

¹¹⁵ I. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo* § 49. Introd., trad. e notas de A. Marques e V. Rohden, Lisboa 1992, 219.

¹¹⁶ H. Arendt, *A Vida do Espírito. II: Querer*. Trad., Lisboa 2000, 263. Atrevamo-nos mesmo a acrescentar uma outra passagem, não menos eloquente, da terceira *Crítica...* § 16 (trad. 121), sobre o belo e o sublime «como explicações do julgamento estético», na medida em que ela nos põe perante a passagem que acima nos concitava, a passagem da

outra maneira de justificar este inédito e atrevido paralelo com Kant senão chamando a atenção para o modo etimológico (*a nominis etymologia*) como os Jesuítas de Coimbra são sensíveis à palavra de Aristóteles que remetia a *phantasia* para *phos* (429 a 3), na versão de Argirópulo, «Cum autem visus maxime sit sensus, hinc est, quod nomen imaginatio ab ipso lumine sumpsit, phantasiaque dicitur, quia sine lumine visio fieri nequit».¹¹⁷ Aí, como era de esperar, além de se sublinhar a afinidade ou a relação entre a sensação e a imaginação, aponta-se inequivocamente para uma outra componente da imaginação, mais ontológica, na medida em que permite a passagem do gnosiológico ao ético, e do conhecer ao pensar, alegando o seu estado de permanência na mente de quem está a fazer o seu exercício individual de discernimento. É pelo facto, escrevem, de a «fantasia tomar o seu nome da visão, que ocupa o lugar principal entre todos os sentidos externos, visto que o recebe da luz» que, das duas partes da partícula «ἀπό τοῦ φάους καί τῆς στάσεως» – passo contrabandeado porque, vale a pena assinalá-lo, apesar de citado em grego, não se encontra no texto de Aristóteles –, a segunda parte dessa partícula, sem esquecer uma profilaxia das paixões da alma, «indica o que se torna permanente e de certo modo justo (*permanens et quidem merito*), visto que a imaginação permanece (*permanet*) quando a função dos sentidos externos cessa.»¹¹⁸

estética à moral sob a capa da imediatez da «representação pela qual um objecto é dado (não pela qual ele é pensado)»; ei-la (I. Kant, *Crítica...* § 29, observação geral, trad. 166): «Belo é o que apraz no simples julgamento (logo, não mediante a sensação do sentido segundo um conceito do entendimento). (...) Ambos, como explicações do julgamento estético universalmente válido, referem-se a fundamentos subjectivos, por um lado da sensibilidade, enquanto favorecem o entendimento contemplativo, por outro lado, em oposição à sensibilidade para os fins da razão prática e contudo unidos no mesmo sujeito, são conformes a fins em referência ao sentido moral. O belo prepara-nos para amar sem interesse algo, até mesmo a natureza...». Tanto ou mais eloquente seria ainda a seguinte passagem, do notável § 42 (I. Kant, *Crítica...* trad. 202): «Nós temos uma faculdade de juízo simplesmente estética, de julgar sem conceitos sobre formas e encontrar no simples julgamento das mesmas um comprazimento que ao mesmo tempo tornamos regra para qualquer um, sem que este juízo se funde sobre um interesse nem o produza. – Por outro lado temos também uma faculdade de juízo intelectual, de determinar *a priori* para simples formas de máximas práticas (enquanto elas se qualificam espontaneamente a uma legislação universal) um comprazimento que tornamos lei para qualquer um, sem que o nosso juízo se funde sobre qualquer interesse, mas contudo produz um tal interesse. O prazer ou desprazer no primeiro juízo chama-se o prazer do gosto, o segundo o do sentimento moral.»

¹¹⁷ *In III de Anima...* III c. 3, textus 162, p. 298.

¹¹⁸ *In III de Anima...* III c.3, explanatio r, p. 298: «Phantasiae, et sensus cognitionem signo quodam ostendit, hoc est, a nominis Etymologia: phantasia enim a uisu, qui inter

Procurámos destacar algumas vezes o horizonte moral que enquadrava aqui e ali o que podia ser uma pedagogia visando informação meramente técnica fundada no deslumbre já reflectido da beleza do Universo¹¹⁹. Significativamente, também nisto poderíamos topar com a ultrapassagem de Aristóteles. Combinando o último texto coimbrão, que citámos, a propósito da quantidade e da mistura das cores na natureza, com os dados da Perspectiva sobre a forma dos olhos, parece-nos perceber, de algum modo, o finalismo biológico de Galeno a sobrepujar o de Aristóteles, na medida em que o modelo das causas formal e final é articulado com o modelo órgão/função. Dito de uma outra maneira: «a fórmula de Aristóteles segundo a qual a natureza nada faz em vão, transforma-se, em Galeno, na afirmação de uma providência divina, particularmente astuciosa e providente», de modo a que o ser vivo tenha os seus órgãos dotados para uma determinada função com uma determinada utilidade, como que um mecanismo fabricado pelo Criador da melhor maneira possível (sabemos aliás que Galeno chegou a comparar o seu Criador com o Deus de Moisés¹²⁰). Muitas outras páginas deste Comentário confirmá-lo-iam ainda melhor, mas sendo este exame ainda um dos muitos por fazer, evoquemos apenas duas respostas do tratado sobre os cinco sentidos, uma sobre a pretensa forma esférica do cristalino, a outra sobre os olhos dos peixes, sobre as quais, citando precisamente Galeno, se reconhece que uma tal «variedade foi pretendida pelo autor da natureza para a beleza do mundo», nela nada existindo «sem cuidado ou providência.»¹²¹ Não vale a pena

omnes sensus externos principem locum obtinet, quodammodo nomen sumit, quatenus id a lumine accipit, sine quo visio non sit. Lumen enim Graece φῶς dicitur, unde phantasia ἀπό τοῦ φῶς καί τῆς στάσεως, id est, a lumine et a statu dicitur. Vnde a prima huiusce nominis parte, phantasiae cum sensu similitudo ostenditur. A secunda uero indicari ait quod fit permanens, et quidem merito; quandoquidem cessante externorum sensuum functione, ipsa permanet. Quod in causa est ut animantia per eam multa operentur; et bruta quidem, quia intellectu carent; homines uero, quia interdum in eis intellectus animi aegritudinibus, et perturbationibus, aut morbo corporis, aut somno, aliaue eiusmodi affectione praepeditur, siue obscuratur, et quasi oblitescit.»

¹¹⁹ Veja-se também o meu estudo «O lugar do Homem no Cosmos ou o lugar do Cosmos no Homem? O tema da perfeição do Universo antes do paradigma do Mundo aberto, segundo o Comentário dos Jesuítas Conimbricenses» *Veritas* (no prelo).

¹²⁰ A. Pichot, «Introduction» in *Galien. Œuvres médicales choisies*. Trad. de Ch. Daremberg; choix, présentation et notes par A. Pichot, Tome I, Paris 1994, xxxv, xxxvii. Os leitores da filosofia mais moderna (séc. XVIII), evocariam decerto o chamado argumento teleológico ou do desgnio, de William Paley.

¹²¹ *Aliquot problematum...* I § 5 e § 6, p. 534: «Videlicet procurata est haec varietas ab auctore naturae ad mundi pulchritudinem, in qua tamen nihil sine cura et providentia.»

exagerarmos a ocorrência frequente do termo ‘fabrica’ no Comentário ao *De Anima* (onze vezes), mas não hesitaríamos em ceder à tentação de, ao conjugá-lo com a teleologia funcional, no fito de uma «narrativa totalitária» de discernimento, acabarmos por topar com um possível e esquisito indício de um paradigma maquinista, imediatamente prévio ao paradigma da mecanização cartesiana¹²², e, dessa maneira, com uma brecha possível para a substituição da visão pelo tacto. Mas esta seria uma outra história da filosofia, decerto ainda por fazer.

¹²² Para uma relação entre os dois ‘paradigmas’, embora noutra área, vd. o nosso «Des Passions vertueuses...» 379-403.