

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.16 | n.º32 | 2007

Mário Santiago de Carvalho  
Henrique Jales Ribeiro  
Montserrat Herrero  
Hugo Mendes Amaral  
Nuno Ricardo Silva  
Pierre Guibentif  
Michel Coutu  
Edmundo Balsemão Pires  
Luc-Henry Choquet

# AOS OMBROS DE ARISTÓTELES

(Sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)

Mário Santiago de Carvalho  
(Universidade de Coimbra)

## 1.

Entrando imediatamente ‘in medias res’ – e não se ocupando, por isso, como o havia feito Polidoro Vergilio (1499), em célebre texto de recorte erasmista e humanista intitulado *De inventoribus*<sup>1</sup>, com a história (ou a doxografia) da filosofia, – logo a abrir o Curso dos Jesuítas de Coimbra trata nominalmente da sua matéria, «de nomine definitioneque philosophiae»<sup>2</sup>. A diferença em relação ao referido texto humanista dos finais do século XV é justificável, pois, tal como Joaquim de Carvalho havia observado, para os jesuítas estava em causa um trabalho sistemático e não histórico-filosófico<sup>3</sup>. Entretanto, dos quatro quadros de definição registados pelo redactor do Curso – ‘amor da sabedoria’ (a); ‘conhecimento e ciência das coisas humanas e divinas’ (b); ‘contemplação da morte’ (c); ‘conhecimento das coisas, enquanto coisas, pelas suas causas’ (d) – este último, mais aristotélico (*Met.* VI 1, 1025b3), era evidentemente o preferido.

Além desta quádrupla apresentação nominal dos objectos possíveis da filosofia, e entre aflorações de carácter filosófico ou doutrinal, algumas informações históricas, tão típicas no Renascimento, também não eram dis-

---

<sup>1</sup> Cf. B.P. Copenhaver & Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford New York 2202, 329. Publicamos aqui a versão portuguesa alargada da nossa participação no «XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale: Universalità della Ragione, Pluralità delle filosofie nel Medioevo» (16-22 de Setembro, Palermo, Itália).

<sup>2</sup> Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Lugdunii 1594, Prooemium p. 1 (doravante citado: *In octo libros Physicorum ...*).

<sup>3</sup> J. de Carvalho, *Obra Completa* II, Lisboa 1981, 125-6.

pensadas<sup>4</sup>. A exuberante inflação de autores e doutrinas citadas nos vários volumes do Curso reforça um certo perfil de «comentário» ou «curso» sistemático – editorialmente atestado no volume de Coimbra dedicado à *Ethica*, publicado quatro anos antes das *Disputas Metafísicas* de F. Suárez –; «comentário», porque feito da relação de contemporaneidade própria à «compreensão» que encontra nesse particular género literário-filosófico a «exposição mais adequada ao tempo que é próprio do pensamento»<sup>5</sup>. Esta dimensão será particularmente patente no último ponto do presente trabalho, sugerindo-nos (é mesmo este o verbo que queríamos empregar) uma eventual *Wirkungsgeschichte* dos comentários portugueses.

Vejamos, em primeiro lugar, a definição etimológica (a). Apesar de os autores do Curso considerarem a etimologia inferior a uma caracterização dita real – «nominis etymologiam, non rei subiectae naturam aperit» –, em virtude da evocação da problemática voluntarismo *versus* intelectualismo, ainda vigente, ao lado da recordação dos registos doxográficos de Diógenes Laércio (de edição recente há que lembrá-lo), mormente da explicação do episódio do rei de Fliunte, os nossos jesuítas chegam a justificar a sua própria posição no acalorado debate. Contra uma dissociação radical entre aqueles dois níveis, citam uma evocação hermética (*De Secretiore sapientiae secundum Aegyptios*) segundo a qual sem o amor a inteligência ficará solitária e surda, «silentio positus nihil comprehendit.» Vale a pena ter presente que em relação à problemática voluntarismo/ /intelectualismo, a posição dos nossos jesuítas não é pura e simplesmente tomista, remetendo-se eles também para o trabalho de quem, outrora, contra Tomás, havia promovido uma «interpenetração da inteligência e da vontade», Henrique de Gand, no caso<sup>6</sup>. Seja como for, ressalta esta estranha combinação de uma teoria que visava restabelecer a componente da afeição no intelectualismo tomasino com outra que, nas palavras do *Corpus Hermeticum*, via na divinização «a feliz consumação dos que possuem conhecimento»<sup>7</sup>.

Se considerarmos o segundo tipo de definição (b), aliás tão sensível numa metodologia educativa jesuítica e no respectivo programa ancilar, assistimos à sua inscrição nos dois sistemas filosóficos da moda, o estoi-

<sup>4</sup> B.P. Copenhaver & Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy...* 332-33.

<sup>5</sup> Cf. E. Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milano 2005, 9. (Sobre esta obra, vd. a nossa recensão in *Revista Filosófica de Coimbra* 16 (2007) 273-74).

<sup>6</sup> Cf. R. Macken, «L'interpenetration de l'intelligence et de la volonté dans la philosophie d'Henri de Gand», in Ch. Wenin (ed.), *L'Homme et son Univers au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve 1986, 808-14; Cf. o meu «Uma teoria geral da ética. Nova Introdução ao 'Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles'» (no prelo).

cismo e o platonismo «... haec quidem definitio, siue in Zenonis porticu, siue in Platonis Academia, orta fuerit.» De igual modo, em relação à definição do *Fédon*, que associava filosofia e contemplação da morte (c), ao lado de uma informação sobre as tradições platónica, neoplatónica e patrística, a propósito dessa quase-morte que é a libertação do corpo divaga-se de novo sobre Hermes Trimegisto e o *Asclépio*<sup>8</sup>. É consabida a importância que estas «autoridades» tinham tido já em Tomás de York, Alberto Magno, Bertoldo de Moosburgo ou, mais próximo no tempo dos redactores jesuítas, no próprio Nicolau de Cusa<sup>9</sup>. E mesmo a definição etiológica (d) que os jesuítas compreensivelmente destacam, porque explicitamente baseada na *Metafísica*<sup>10</sup>, permitirá dois contrapontos com o platonismo: um a propósito do espanto – dito conhecimento dos efeitos e desconhecimento das causas – inerente ao início da filosofia, que correlaciona o *Teeteto* de Platão com um dado passo da *Metafísica* (I 2)<sup>11</sup>; o outro, mais especificamente sobre a «filosofia primeira» (*Metaph.* IV 2)<sup>12</sup>, contraposto à acepção do *Banquete* de um «conhecimento imperfeito das coisas». Poderia, portanto, nesta tão estranha amálgama, evidenciar-se uma ausência de perspectiva histórica, nada característica, v.g., num J.L. Vives<sup>13</sup>. Todavia, parece possível reconhecer-se um determinado sentido de injunção, apesar de tudo histórica, detectável na configuração de uma dada natureza para a filosofia cristã. Ora, isso parece suceder mediante a combinação de origens míticas com origens mais históricas, num tom enciclopédico, ainda sensível à revivescência patrística e apostólica

<sup>7</sup> H. Trimegisto, *Corpus Hermeticum*, trad. S. Franclin e A. Paulos, Lisboa 2002, 26. Vd. *Hermetica. The Greek 'Corpus Hermeticum' and the Latin 'Asclepius' in a new translation with notes and introduction*, ed. B. P. Copenhaver, Cambridge 1992.

<sup>8</sup> Cf. *In octo libros Physicorum ... Prooemium* p. 2; cf. H. Trimegisto, *Corpus...* 52-3.

<sup>9</sup> Remetemos para a conferência de P. Lucentini, no dia 20 de Setembro, pronunciada no âmbito do Congresso em que o presente estudo foi também apresentado (vd. nota 1).

<sup>10</sup> No seu comentário (*In octo libros Physicorum ... Prooemium* p. 2) os jesuítas remetem para *Metaph.* X 3, mas, a despeito de a definição englobar dois tópicos – *Metaph.* I, II e III, por um lado, e *Metaph.* IV e VI 2-4 e XI, por outro –, pode tratar-se de uma gralha; já em *Metaph.* VI 1 (1025b3) lê-se: «procuramos os princípios e as causas dos entes, enquanto entes».

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metaph.* I 2, 982 a 4-6: «Uma vez que buscamos esta ciência, o que teríamos de indagar é de que causas e princípios a sabedoria é ciência. Se tomarmos em conta o conceito que temos do sábio, é provável que o caminho fique mais facilitado». (As traduções do grego são da nossa responsabilidade).

<sup>12</sup> Aristóteles, *Metaph.* IV 2, 1004 a 2-4: «São tantas as partes da filosofia quantas as substâncias. Portanto, uma delas será necessariamente filosofia primeira e outra filosofia segunda».

<sup>13</sup> B.P. Copenhaver & Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy...* 202.

(voltaremos aqui), e que reforça eventuais afinidades sob a presunção da unidade da verdade. Só assim, aliás, se justifica adequadamente a extraordinária produtividade dos «cursos filosóficos»<sup>14</sup>, apenas pensáveis debaixo dessa presunção, e isso – vale a pena sublinhá-lo – no fundo negativo (na acepção fotográfica deste termo) de uma crise da verdade, de uma crise da metafísica, qual a promovida pela profusão ou multiplicação de autoridades entre as quais, muitas vezes, se tornava assaz difícil dirimir.

Apesar de tudo não há nada de extraordinário num programa sinfónico de acordar Platão e Aristóteles. Ele estava longe de ser uma inusitada estratégia. Evoquemos em Itália uma tradição coeva, que pode ir de 1588 a 1620, com Jacopo Mazzoni de Cesena e o seu projecto concordista na esteira de Agostinho Steuco<sup>15</sup>. Além do mais, sabemos que Mazzoni tomou o alegado platonismo de Henrique de Gand como guia desse seu programa<sup>16</sup>. Mas não nos esqueçamos também da tradição portuguesa desses séculos, a qual estava longe de ignorar o platonismo – Leão Hebreu, Abraão Ferreira, João dos Anjos –, ou também da tradição Humanista que partilhava daquela mesma corrente grega: Jerónimo Osório, Heitor Pinto, Amador Arrais<sup>17</sup>.

Trilhando outras áreas, decerto inesperadas à primeira vista, noutra ocasião pudemos começar a esboçar o que poderia vir a ser uma pesquisa sobre a presença dos vários «neoplatonismos», assim lhes chamámos então, neste comentário português do século XVI a Aristóteles, mais conhecido por Curso Jesuíta Conimbricense<sup>18</sup>. A propósito do paradigma

<sup>14</sup> Cf. B.P. Copenhaver & Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy...* 348.

<sup>15</sup> B.P. Copenhaver & Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy...* 187; vd. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt-a-Main 1998 (há trad. inglesa: *Philosophia Perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Dordrecht 2004).

<sup>16</sup> Cf. F. Purnell Jr., «Henry of Ghent as a Medieval Platonist in the Philosophy of Jacopo Mazzoni», in Ch. Wenin (ed.), *L'Homme...* 565-72; sobre as imagens de Henrique de Gand, vd. o meu «El uso de Aristóteles por Enrique de Gante en el *Quodlibeto IX*» (Traducido del inglés por Gustavo Corbi: 'Henry of Ghent's Use of Aristotle in Quodlibet IX'), in: F. Bertelloni y G. Burlando (ed.), *La filosofía medieval*, Madrid, 2002, 179-194.

<sup>17</sup> Cf. J. Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga 1965, 173-74 de cuja classificação me sirvo.

<sup>18</sup> Cf. M.S.de Carvalho, «Tentâmen de sondagem sobre a presença dos platonismos no volume do 'De Anima' do primeiro Curso Jesuíta Conimbricense» in J.A.de C.R.de Souza (coord.), *Idade Média: tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*, Porto Alegre 2006, 389-98. Sobre o «aaaísmo» – vício de que a designação acima no entanto padece – vd. o nosso *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Lisboa Coimbra 2002, 22, nota 23.

de leitura aqui alvitado poder-se-ia evocar que a maneira como Hegel estigmatizou a relação dos seus contemporâneos, sobretudo franceses, com Aristóteles – atribuíam-lhe cegamente afirmações sem se preocuparem em verificar se elas se encontravam nos seus escritos<sup>19</sup> –, cabe também para algumas leituras impressionistas ou ideológicas dos Jesuítas em nossos dias<sup>20</sup>. Sabemos que ao lado do Macedónio Agostinho era uma autoridade do século e também não desconhecemos, tal como anotou Michel de Certeau, que os autores destes comentários lusitanos não se eximem de apelidar o Pseudo-Dionísio Areopagita como «príncipe dos Teólogos», no quadro de uma ciência – frisa ainda o dito intérprete, porquanto para Ficino o Sírio seria antes «príncipe dos platónicos», – «mais espiritual e positiva do que platónica e especulativa»<sup>21</sup>. O próprio Tomás de Aquino havia praticado o método de suprir as lacunas de Aristóteles recorrendo a Agostinho e também a Dionísio. Colocando-se, assim, por um lado, na esteira de Máximo o Confessor e de João Escoto Eriúgena<sup>22</sup>, por outro, digamos, numa vertente mais ocidental, Tomás de Aquino, quanto mais não fosse porque na «escola de Pedro Lombardo» – embora saibamos que é por muito mais do que por estrita exigência curricular – dizia eu, «Tomás nunca deixa de ser um discípulo de Agostinho!»<sup>23</sup> Inevitável seria, por

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Geschichte des Philosophie* II, Frankfurt am Main 1971, 133-34.

<sup>20</sup> Não será de todo incorrecto dizer-se que, por via de regra, a avaliação histórico-filosófica do primeiro curso dos jesuítas de Coimbra (1593-1606) costuma trilhar dois ou três tópicos. Um, passa por considerá-lo uma expressão «dos grandes 'descobrimentos' dos portugueses» (vd. P. Gomes, *Os Conimbricenses*, Lisboa 2005, 183). Outro, sob a etiqueta, normalmente depreciativa, de segunda escolástica, subtrai-lhe qualquer valor filosófico. Entre estas posições extremas é costume esgrimirem-se argumentos que também buscam inscrever a discussão sobre o valor do Curso em torno do tópico da chamada «ciência moderna», seja para negar essa relação seja para a valorizar. Neste último ponto, contamos com quem – independentemente ou não de precisar o que se deve ou pode entender por «ciência moderna» (vd. A. Martins, «Conimbricenses» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa 1989, 1124-25; F. Gil, *Mimésis e Negação*, Lisboa 1984, 402 sobre o «efeito ideológico» da apologia da experiência que, v.g., também se encontra nos nossos jesuítas e da qual A.B. de Andrade se fez eco) – afasta qualquer viabilidade na relação (pense-se em Silva Dias) e quem ainda ensaia uma qualquer ligação, quantas vezes imprecisa (caso de A. Banha de Andrade).

<sup>21</sup> *In octo libros Physicorum ...* VIII c.6, q.1, a.2, p.324; M. de Certeau, *La Fable mystique XVIe- XVIIe siècle*, Paris 1982, 142 (Agradeço à Mestre Joana P. do Serrado esta última indicação bibliográfica).

<sup>22</sup> Cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris Montréal 1974, 192-96.

<sup>23</sup> O. H. Pesch, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, trad, Madrid 1992, 336.

fim, impedirmo-nos de pensar que, afinal, o século XVI europeu e cristão vivia em dissídio religioso ou teológico em que o lugar de Aristóteles e de Agostinho estavam permanentemente em causa. Sendo certo, no que aos jesuítas tange, que eles haviam recebido a determinação de seguirem Aristóteles em filosofia, também não deixava de ser uma novidade, a partir do século XV, «a renovada atenção às perspectivas de Agostinho ‘in extenso’»<sup>24</sup>. Ora, no que ao texto do Curso de Coimbra diz respeito, salta à vista a presença de algum eclectismo concordista, decerto menos largo do que o de Pico<sup>25</sup>, mas sem desconhecer o lema antigo de um acordo entre Platão e Aristóteles.

## 2.

Numa concepção da filosofia como etiologia (*d*), as páginas dedicadas à Causa Primeira assumem, em sentido filosófico-literário, o prisma do Deus da *Physica*. Como é sabido, diferentemente de Pedro da Fonseca, de Pedro Luís, de Fernando Rebelo, de Pedro Lopes Soares, de Francisco Pereira, de Marcos de Moura, de Estêvão do Couto ou de António de Vasconcelos, entre outros mais<sup>26</sup>, os autores do Curso de Coimbra parece que nunca chegaram a redigir qualquer comentário a um sequer dos doze livros da *Metaphysica*. Mas se o Deus da *Física* é legitimamente o Primeiro Motor Imóvel, de maneira compreensível Manuel de Góis anota ser inviável tratar de Deus sem apelar para *Metaphysica* XII (c.7) onde, a seu ver, a análise do movimento é tomada na sua maior amplitude, isto é, incluindo os movimentos espirituais e metafísicos<sup>27</sup>. Como sabemos, o «decisivo» capítulo 7 do livro XII da *Metafísica* aristotélica não só esta-

<sup>24</sup> A.D. Wright, *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the Non-Christian World*, Aldershot Burlington 2005, 3.

<sup>25</sup> Cf. B.P. Copenhaver & Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy...* 168

<sup>26</sup> Cf. F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad., Coimbra 1959, *passim*.

<sup>27</sup> *In octo libros Physicorum ... VIII*, c.6, q.1, a.3, p.326. Sobre M. de Góis, vd. F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto 1939, II/2, 115-122; A.A. Coxito, «Góis (Manuel de)» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* II, Lisboa 1990, 873-881; F. Stegmüller, *Filosofia...* 95-96; J.V. de Carvalho, «Jesuítas Portugueses com obras filosóficas impressas nos séculos XVI-XVIII» *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991) 655; L. Praça, *História da Filosofia em Portugal*. Edição preparada por P. Gomes, Lisboa 1974 [orig.: 1868] Lisboa 1974, 126-132. Mariana A.M. Santos dá nota de um tema de ‘exame’ de metafísica de Góis, datado de Coimbra 1582, «Utrum intellectus sit potentia nobilior voluntate», in «Apontamentos à margem das Conclusões impressas dos Mestres Jesuítas portugueses de Filosofia» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 563.

belece a fronteira entre a ontologia e a teologia, como se propõe fazê-lo mediante a discussão sobre a essência da substância suprema, enquanto articulação da unidade dos seres, pelo movimento do desejo que é o pensamento<sup>28</sup>. Em Coimbra, trata-se, no caso, da referência à célebre passagem «teológica» 1072b 20-30 da qual Góis extrai uma vulgar prova de teodiceia:

«O Primeiro Motor move pelo intelecto e pela vontade, mas tudo o que move dessa maneira fá-lo em virtude de um fim que conhece e que ama. O Primeiro motor age ou exclusivamente por causa de si ou por causa de outra coisa; se for por causa de si, então é totalmente imóvel, posto que não é levado a mover-se por outro, se for por causa de outra coisa, então retorna a questão em causa. Mas como não é lícito irmos até ao infinito, deve-se parar num Primeiro motor, isento de qualquer movimento causado exteriormente, seja em sentido metafórico seja em sentido impróprio. Ele é a primeira causa de tudo, que governa toda a natureza, e que forçosamente reconhecemos ser Deus.»<sup>29</sup>

Nada há de surpreendente no facto de um filósofo cristão do século XVI pretender ensinar *Physica VIII* (c.6), isto é, que o Primeiro Motor é único, eterno, simples e imutável. Contudo, estas páginas do comentário, ou mais precisamente da ‘quaestio’ em seu torno, inquiriam precisamente «se, de acordo com Aristóteles, o Primeiro Motor é desprovido de movimento (*mutatio*) e de tamanho (*magnitudo*)»<sup>30</sup>. A resposta do jesuíta (*fides orthodoxa*) quer-se afirmativa, sendo nessa tarefa que Góis substitui a metáfora do desejo pela do espírito, naturalmente mais adequada a sublinhar a espiritualidade divina; numa expressão evangélica, «spiritus est Deus»<sup>31</sup>. As três provas apresentadas, de teor aristotélico, devem ser lidas em adição crescente e, por isso, num sentido não integralmente aristo-

<sup>28</sup> Cf. P. Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris 1982, 249; M. Crubellier & P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris 2002, 381.

<sup>29</sup> *In octo libros Physicorum...* VIII, c.6, q.1, a.3, p.326: «Cum primum mouens moueat per intellectum et uoluntatem; omne autem, quod sic mouet, agat propter finem ad se cognitum et amatum, uel primum istud mouens agit propter se tantum uel alterius gratia; si propter se, ergo est omni ex parte immobile, quia iam non ab alio ad mouendum allicitur; si alterius gratia, iam de illo eadem quaestio redibit. Cum ergo non liceat in infinitum abire, utique standum erit in primo aliquot motore, qui ab omni, etiam metaphorica et impropria motione aliunde causata liber sit. Hic autem est prima omnium causa, naturae totius moderatrix, quem Deum fateamur necesse est.»

<sup>30</sup> *In octo libros Physicorum...* VIII, c.6, q.1, a.1, p. 323.

<sup>31</sup> *In octo libros Physicorum...* VIII, c.6, q.1, a.2, p. 324; cf. *Jo.* 4, 24; Anselmo, *Monologium* c. XXVIII.

télico: (i) enquanto primeiro ser, Deus é simplesmente acto, jamais potência; (ii) o primeiro ser não pode ter partes nem, por isso, ser um composto ou um corpo; (iii) Deus é o que há de mais perfeito, característica do que é espiritual e imutável (*immutabilis*). Porque nos lembramos que, segundo as próprias palavras de Aristóteles, «a inteligência (divina) é o mais excelente»<sup>32</sup>, a garantia de que estamos numa direcção não integralmente aristotélica é asseverada pelos autores ali citados. Todos eles reforçam a tese da imutabilidade e espiritualidade do Primeiro motor – Santo Anselmo e os «platónicos», como Dionísio, Agostinho, Hugo de São Victor e Marsílio Ficino – tese que, de modo assaz lesto ou eclético, identifica indivisibilidade, imaterialidade, pura perfeição, imobilidade, espiritualidade e imutabilidade. O problema principal não reside tanto no facto de, neste momento do texto, Góis não ser sensível ao modo de relação que a Criação é – veremos isso a seguir – mas antes (dado não reparar nos limites do programa aristotélico da forma ou da quiddidade que deriva da «indiferença» do Estagirita para com «o que faz a existência de um ser»<sup>33</sup>), no facto de alterar compreensivelmente o tópico da unidade metafísica, segundo o Estagirita, abrindo a porta a uma gramática da inteligibilidade que se exprime teleologicamente; ou, noutras palavras: a uma futura dialéctica do espírito. Cabe recordar que já Simplício, a propósito da mesma passagem da *Metafísica*, e vendo nela uma imitação do livro II da *República* por parte de Aristóteles, equacionara a imobilidade com a espiritualidade, sinal da superioridade do poder divino<sup>34</sup>. É caso para lembrarmos a opinião de Copenhaver, de acordo com a qual, na segunda metade do século XVI alguns aristotélicos sincretistas contrabandeavam um certo platonismo nos seus cursos, «smuggling Platonic contraband into their courses»<sup>35</sup>.

### 3.

O horizonte do espírito remete-nos necessariamente para a antropologia e para a epistemologia. No Proémio geral do *De Anima*, apelando para Trimegisto, no *Asclépio*, lê-se que a meditação sobre a alma ocupa uma posição média, «horizonte da eternidade e do tempo», ou «como outros disseram, a suma de todo o mundo, pois a natureza intermédia representa as extremas, a superior, como imagem, a inferior como exemplar»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Aristóteles, *Metaph.* XII 9 (1074b 34).

<sup>33</sup> P. Ricoeur, *Etre...* 259. O itálico é do autor.

<sup>34</sup> Cf. Simplício, *De Caelo* 228, 28 sg (= *Sobre a Filosofia*), fr. 16 Ross; vd. G. Reale, *Introdução a Aristóteles*, trad., Lisboa 2001, 26-27.

<sup>35</sup> B.P. Copenhaver & Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy...* 187.

<sup>36</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae 1598 (doravante citado: *In De Anima...*), Prooemium p. 2.

Conhecendo nós, como os jesuítas então, a íntima conexão do Proémio, imposta por Cícero, com a tessitura textual que inaugura o «comentário» ou o «curso»<sup>37</sup>, é possível ler essas palavras nos termos engajados de uma alternativa a uma polémica coeva, um terceiro paradigma sobre o nexos dos dois mundos, a saber, entre o modelo místico do *ittisal* ou *copulatio* averroísta e o platonismo cristão de Pico della Mirandola, o qual, precisamente, visava superar a mística da *copulatio* pelo conceito de encarnação<sup>38</sup>. Ora, atendendo à evocação délfica também ali feita, na linha de Alexandre e de Zabarella, a qual apelava para uma *scientia de anima* (expressão prestes a ser substituída pela de ‘psicologia’) atenta ao vasto universo da animação<sup>39</sup>, qual o significado ou alcance desse *tertium*? Inevitavelmente, diríamos, um alinhamento epistemológico pelo aristotelismo que integrara a psicologia na física natural e um alinhamento ontológico pelo tomismo que se havia encontrado com os fundamentos biológicos da noética<sup>40</sup>. Contudo, literariamente, e não obstante a concessão à moda hermética, a coisa aparece-nos mais uma vez no quadro de uma afirmação de fé helenística e renascentista no acordo Platão e Aristóteles<sup>41</sup> (*In de an.* II c.1, q.1, a.4):

<sup>37</sup> Cf. S.T.de Pinho, «Aires Barbosa e os seus ‘Cem Exórdios Retóricos’», in J.R. Ferreira (coord.), *A Retórica Greco-Latina e a sua perenidade. Actas do Congresso*, Porto 2000, 720.

<sup>38</sup> Cf. B. Nardi, «La mística averroísta e Pico della Mirandola», in Id., *Saggi sull’aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, 144-45.

<sup>39</sup> Cf. S. Salatowsky, ‘*De Anima*’. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam Philadelphia 2006 (sobre esta obra vd. a nossa recensão in *Revista Filosófica de Coimbra* 16 (2007) 275-79); vd. também M.S. de Carvalho, «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) 389-419; Id., «Intellect et Imagination: la ‘scientia de anima’ selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’» in M.C. Pacheco et J.F. Meirinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002), Turnhout, 2006, vol. 1, 119-158.

<sup>40</sup> Cf. A.de Libera, *Thomas d’Aquin. L’Unité de l’Intellect contre les Averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris 1997, 210; cf. também M.S. de Carvalho, in *São Tomás de Aquino. A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*. Tradução, apresentação, glossário, quadro cronológico, índice onomástico. Lisboa 1999.

<sup>41</sup> *In De An...* II c.1, q.1, a.4, p. 39: «Tertio, forma est praestantior, quam materia: atqui materia non est accidens, sed substantia, cum sit primum cuiusque subiectum: ergo forma erit substantia et non accidens; atque adeo anima, quae forma est, erit substantia. Quod uero secundum Academicam et Peripateticam philosophiam ita dicendum sit, patet ex dialogo Platonis de anima, qui inscribitur *Phaedon*; et ex iis, quae docuit Aristoteles tum saepe alibi, tum capite primo huius libri, ubi asseruit animam esse actum primum substantialem.»

«E sendo a alma uma forma, deverá ser uma substância. Deve afirmar-se isto segundo a filosofia Académica e Peripatética, como se patenteia no diálogo de Platão acerca da alma intitulada *Fédon* e com base naquilo que Aristóteles ensinou, quer profusamente noutros passos, quer no primeiro capítulo [do *De Anima*], quando afirma que a alma é acto primeiro substancial»

E para que não se caísse perigosamente numa metafísica da participação, ao procurar consolidar-se o carácter substancial da alma topamos, no mínimo – haja em vista a difícil e repetida noção de «harmonia» – com um vaivém entre a semântica da *participatio* e a da *similitudo*<sup>42</sup>:

«Pode, em suma, demonstrar-se que a alma é substância, como expôs magnificamente Gregório de Nissa, na disputa *De Anima*. Do mesmo modo que aquele que vê no mundo a variedade harmónica das coisas, a paz diferenciada dos opostos, a disputa em que se chega a acordo, depressa verifica, se concluir correctamente, que existe uma certa potência divina, que se difunde por todas as partes do mundo, contendo e encerrando todas as coisas no seu movimento, como também verificará que em qualquer coisa viva as qualidades contrárias são conservadas para reconduzir à harmonia. Não só as afecções opostas dos órgãos estão contidas numa determinada lei para que não se destruam mutuamente, como também funções tão diferentes são governadas com tanta ordem e consenso, que se compreende plenamente existir uma única forma de cujo mérito e benefício se perfazem todas as coisas. Esta forma não poderá ser accidental, mas substancial, porque tamanha eficácia e tanto poder sobre os membros das coisas vivas, como um governo das qualidades que se opõem, não poderá ser próprio de um acidente.»<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Cf. S. Salatowsky, '*De Anima*'. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie...* 181.

<sup>43</sup> *In De An...* II c.1, q.1, a.4, p. 39: «Quod igitur anima substantia sit, ex eo primum ostendi potest, quia ut D. Gregorius Nyssenus in disputatione *De anima* luculentius edisserit. Quemadmodum qui in mundo consentientem rerum uarietatem, et contrariorum discordem pacem, ac concordem litem uidet; mox, si apte secum ratiocinetur, statuit uim quandam esse diuinam per omnes mundi partes commeantem, quae omnia suo nutu coerceat, et contineat: ita qui in qualibet re uiuenti animaduertit contrarias qualitates ad concentum reductas conseruari, et repugnantes organorum affectiones, ne se mutuo perimant, rata lege cohiberi, et denique tam diuersa munia tanto ordine, et consensu administrari; plane intelliget dari unam aliquam formam, cuius merito ac beneficio haec omnia perficiantur: quae forma accidentaria esse non poterit, sed substantialis; cum unius accidentis tanta efficacia esse nequeat, tantumue imperium in membrorum rei uiuentis, et contrariarum qualitatum quasi Republica; ea igitur forma non alia erit, quam anima, siquidem in eadem materia plures formae substantiales esse non possunt, ut alibi ostendimus: quare patet animam esse substantiam.»

Outro caso, não direi de «contrabando», mas de comércio efectivo e explicitamente confessado, diz respeito à quase ignorância de que Aristóteles foi acusado acerca da causa exemplar ou da teoria das ideias, temática aliás considerada decisiva, quer para o estudo da metafísica (*ad sapientiae studium*), quer para o da ética (*ad morum disciplinam*)<sup>44</sup>. Apesar de ser notório que a causa formal aristotélica é a que mais se aproxima da teoria das Ideias platónica<sup>45</sup>, desde o século XIV que Aristóteles podia aparecer como um «péssimo metafísico»<sup>46</sup>. Investigando a natureza do «exemplar» ou da «ideia» e perante «tese comum a filósofos e teólogos» do «exemplar» como «conceito», os nossos autores perguntam-se, primeiro, se se trata de um «conceito formal» (i.e. respeitante ao acto de conhecimento) ou de um «conceito objectivo», optando por esta última solução, avaliada como mais consentânea com Tomás de Aquino (*De Ver.* 3, 2), Durando, Escoto e Ockham entre outros mais<sup>47</sup>. Recorde-se que «conceito objectivo» refere-se à coisa enquanto conhecida ou à coisa enquanto objecto do acto de conhecimento desempenhando aí um papel a metáfora do artesão imitando uma ideia na sua actividade reprodutora<sup>48</sup>. A apropriação da metáfora do artesão propiciada pelo célebre capítulo X do *Monólogo* anselmiano reaparece também no artigo de *De Veritate* já referido<sup>49</sup>. Na solução em que se inscrevem os jesuítas de Coimbra, a imaterialidade do objecto e a sua inteligibilidade conceptual é o princípio ou o modelo da coisa no seu ser entitativo e material. A noção de «exemplar» enquanto «conceito objectivo» aparece justificada porquanto é: (i) aquilo (*id quod*) que um especialista intui e exprime numa imitação (*intueatur*

<sup>44</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.1, p.245.

<sup>45</sup> Cf. M. Crubellier & P. Pellegrin, *Aristote...* 318.

<sup>46</sup> Cf. E.P. Mahoney, «Aristotle as ‘The Worst Natural Philosopher’ (*pessimus naturalis*) and ‘The Worst Metaphysician’ (*pessimus metaphysicus*): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Johannes Canonicus) and Later Reactions» in O. Pluta (hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam K. Michalsky (1879-1947)*, Amsterdam 1988, 261-273.

<sup>47</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p. 246-48; T. de Aquino, *De Ver.* 3, 2 (corrigimos: 93, 2).

<sup>48</sup> Cf. J. Schmutz, «Un Dieu indifférent. La crise de la science divine durant la Scolastique moderne», in O. Boulnois et al. (ed.), *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du Néoplatonisme eu XVIIIe siècle*, Paris 2002, 204-18.

<sup>49</sup> Cf. Anselmo, *Monologium* c. X: «... veluti cum faber facturus aliquid suae artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione?»; T. de Aquino, *De Ver.* 3, 2: «Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur.»

*et imitando exprimat*); (ii) o que exprime a coisa, seja enquanto esta é imitável à maneira de um exemplar, seja, dada a natureza da própria concepção, naquilo em que a coisa é representada (*exprimere rem, uel quatenus est quid exemplariter imitabile, uel ratione conceptus, in quo repraesentatur*); (iii) a ideia, que em Deus se encontra de forma eminente e, no Homem, como imitação<sup>50</sup>. Sem se darem conta dos problemas e das dificuldades ou embaraços desta imbricação, é sobretudo o motivo da «reflexão» – um pensamento que toma como objecto um pensamento – que organiza a passagem da ontologia à teologia. Não será obra do acaso serem, nada mais, nada menos, do que cem as ocorrências de *repraesentare* só no *de Anima* III do jesuíta conimbricense.

Idêntica temática fora objecto de estudo por parte de Pedro da Fonseca (I, c.7; V c.1; VIII cc. 7 e 8), sobre quem se disse que a *inteligibilidade* e a *verdade* do efeito provém também da causa exemplar (ou formal extrínseca)<sup>51</sup>. Sendo as ideias essas verdadeiras causas exemplares, e se elas não o são à maneira de Platão, como Fonseca faz questão de sublinhar, isso não o impedirá de falar não de quatro mas de cinco géneros de causas. Significativamente, esta inovação do jesuíta português é atenuada pelo recurso à teoria da concórdia Aristóteles/Platão apoiada no *Quodlibet* IX, q. 1 de Henrique de Gand no qual o jesuíta português vê a individualização da causa exemplar, i.e., a sua irredutibilidade às restantes causas<sup>52</sup>. Vale a pena recordar, por um lado, que esta questão quodlibética do Gandavense se inscrevia no próprio núcleo de uma teoria da relação Deus/criatura ao serviço da certificação rigorosa da doutrina da Criação, isto é, da dependência da criatura em relação ao Criador<sup>53</sup>. Por outro lado, cabe referir

<sup>50</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p. 247: «Peculiariter tamen diuinis ideis attribuitur exprimere res ipsas, quia essentia divina eminenter continent hominem, verbi gratia, cuius est idea, prout ab illo est imitabilis, similiterque res caeteras et eas perfectissime repraesentat.»

<sup>51</sup> Cf. C. Abranches, «A causa exemplar em Pedro da Fonseca» *Revista Portuguesa de Filosofia* 14 (1958) 3-10. O sublinhado é nosso.

<sup>52</sup> Cf. C. Abranches, «A causa...» 8-9. No mesmo sentido da superação das 4 causas estão os redactores do Curso, vd. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.4, a.2, p. 250.

<sup>53</sup> H. Gand, *Quodlibet* IX, q. 1, ed. R.Macken p. 5-6: «... relatio igitur omnis inter Deum et creaturam, quae consistit inter Deum et creaturam quia creatura est a Deo id quod est, sive secundum essentiam sive secundum existentiam, necessario est inter ipsos potius quia Deus refertur et ordinem habet ex ratione sui intellectus et voluntatis ad creaturam ut a quo est id quod est, quam e converso quia ipsa creatura refertur ad Deum, licet aliqua alia sit inter ipsos quia creatura refertur ad ipsum et non e converso...»; cf. M.S. de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII* Lisboa 2001, 205 sg.; J. Decorte, «Relation and Substance in Henry of Ghent's Metaphysics», in G. Guldentops & C. Steel (ed.), *Henry of Ghent and The Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven 2003, 3-14.

que os redactores de Coimbra reconhecem explicitamente que Fonseca depende aí da questão 2 do referido *Quodlibet* de Henrique<sup>54</sup>. Como sabemos, nesta questão, o Gandavense estabeleceu a necessidade de se admitirem as ideias em Deus sob pena de não se poder pensar a Criação enquanto posição da existência<sup>55</sup>.

Na prova da tese do exemplar enquanto «conceito objectivo» os nossos jesuítas elogiam perante os seus alunos, por um lado, «os platónicos, aqueles entre todos os antigos filósofos que mais exaltaram as ideias, considerando-as como realidades independentes da relação com a matéria e da singularidade material»<sup>56</sup>. O acolhimento do modelo reflexivo no quadro de uma metafísica teleológica do espírito ocorre de modo sincrético, mais uma vez, seja pela citação d'A *Consolação da Filosofia* (III m.18), lida num sentido cósmico arquetípico<sup>57</sup>, seja ainda ligando estas duas alusões ao texto da *Metafísica* (VII 7 1032b 5-7), respeitante à analogia de atribuição extrínseca, o célebre exemplo do conceito de saúde (*a sanitate quae est in mente*) que rege a saúde do corpo. As ideias divinas relacionam-se e distinguem-se, em parte: apesar de, em ambos os planos, físico e teológico, serem noções objectivas (*ratio obiectiva*), só na essência divina, que é o primeiro objecto da inteligência divina, se encontram e brilham todas as coisas que podem ser criadas, razão pela qual, concluem os autores, é necessário que Deus na criação considere em primeiro lugar a sua essência na qual se dá o primeiro âmbito da imitação, coisa que não sucede no caso da criatura<sup>58</sup>. Seja como for, o exemplar, enquanto «forma obiectiva», entra

<sup>54</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.4, a.2, p. 250: «Idem tuentur praeter alios Henricus Gandauensis, *Quodlibet* IX, quaest. 2 et Fonseca lib. I *Metaphysicae* ca. VII, quaest. 1, sect. 5 ubi totam hanc controuersiam accurate pertractat.»; H. de Gand, *Quodlibet* IX, q. 2: «Utrum Deus potuisset plures creaturas secundum species produxisse, si non esset in ipso pluralitas idearum.»

<sup>55</sup> Henrique de Gand, *Quodlibet* IX, q. 2, p. 44: «...necesse est ponere in Deo ideas porter productionem rerum in existential actuali.»

<sup>56</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p. 247: «Platonici, qui ex omnibus antiquitatis Philosophis maxime ideas celebrantur, appellabant eas, res ipsas a materia commercio, et singularium concrecione abiunctas.»

<sup>57</sup> Boécio, *De Cons.* III, m.18 (corrigimos III. m.9): «Tu inquit cuncta superno ducis ab exemplo pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens.»

<sup>58</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p. 248: «Itaque existimamus divinam et creatam ideam partim inter se convenire, partim differre. Convenire, quod utraque sit ratio obiectiva; differre, quod architecti summi idea non fit res, quam producere instituit, sicuti idea create artificis. Cuius discriminis ea ratio est, quia in essentia divina, quae est primum divinae intellectionis obiectum, continentur ac relucent omnia quae effici possunt, proindeque necesse est ut Deus in quovis opere faciundo ad eam principaliter respiciat, eademque primaria ratione imitetur. In artifice vero creato non ita res habet.»

no quadro da causalidade formal e não eficiente, e uma tal aplicação consolida a tónica da semelhança ou a da imitação no horizonte da problemática da reflexão ou do espírito<sup>59</sup>.

#### 4.

Para terminar, gostaria de insistir sobre um tema sobre o qual noutra ocasião me debrucei<sup>60</sup>, a questão do «tempo imaginário», fazendo-o agora sob um prisma diferente, mais atento à faceta da «compreensão» (no sentido em que empregámos esta palavra no início), eventualmente mais específica a este tipo de «cursos» ou «comentários». A componente psicológica do exame de Aristóteles sobre o tempo (*Phys.* IV c. 10-14) – «o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois» (220<sup>a</sup>25) e a faculdade que o numera não pode ser outra senão a alma racional<sup>61</sup> – convocará os jesuítas para a denominada aporia augustinista do tempo (*Conf.* XI 17). Não obstante, Góis quererá mostrar que o tempo é uma realidade absoluta (*duratio simpliciter sumpta*), imposição alegadamente exigida por uma mera verificação empírica, a de que o movimento é um processo tangivelmente real, independente do nosso espírito. De igual modo, para o outro redactor do Curso, Sebastião do Couto<sup>62</sup>, interessará apostar na identidade

---

<sup>59</sup> *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.4, a.1, p. 249: Exemplar, ut ex dictis patet, nihil est aliud quam id ad quod respiciens artifex operatur, quodque imitando exprimit, atque ita exemplar eatenus caussare dicitur quatenus passiva imitatione certam formam indit rei artefactae, *sed in hoc caussandi modo nullo apparet vis aut influxus causae efficientis, sed formalis extrinsecae duntaxat. Igitur exemplar non est d efficientem, sed ad formalem causam pertinet.* Secundo idem confirmatur ex D. Dionysio 5 cap. *De divinis nominibus*, D. Augustino lib. 83 *quaestiones*, Boetio lib. 1 *de Trinitate*, Proclo et aliisque Platoniciis, qui ideas divinas nunc formas sine materia, nunc formas archetypes et primaevae vocant. Pro quo etiam facit ipsa nominis etymologia. Nam quod Graece ‘idea’, Latine ‘forma’ dicitur.» (O itálico é nosso.)

<sup>60</sup> Cf. M.S.de Carvalho, «The Concept of Time According to the Coimbra Commentaries» in P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate And Its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden 2001, 363-81; vd. também Id., «Suárez. Tempo e Duração» in A. Cardoso et al. (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, Lisboa 1999, 67-68.

<sup>61</sup> Cf. P. Porro, *Forme e Modelli di durata nel pensiero medievale. L’aevum, il tempo discreto, la categoria ‘quando’*, Leuven 1996, 21-46; C. Marinheiro, «Le Commentaire à la Physique d’Aristote et les suites à l’exemple du temps imaginaire» (texto inédito cuja consulta agradecemos ao autor).

<sup>62</sup> Sobre o autor, vd. F. Rodrigues, *História...* II/2, 119-122; F. Stegmüller, *Filosofia...* 96-98; J.V. de Carvalho, «Jesuítas...» 653; L. Praça, *História...* 142-46; M.deD.B. Manso, «Sebastião do Couto e o sermão do auto-da-fé de 1627», in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*, I, Évora 1994, 317-28.

da duração intrínseca das coisas singulares com o predicamento ‘quando’<sup>63</sup>. Também encontraremos este tópico em Fonseca. Em todos estes casos, tratava-se sempre de seguir o *Ratio* de 1586 (§ 20) que prescrevia, no seu artigo 6, o ensino da realidade do tempo: «*Motus et tempus sunt entia realia*” (MP V 107). Queremos evidenciar que nem o aristotelismo, nem o platonismo, justificam por si só a convocação deste tema<sup>64</sup>.

Dos três elementos presentes na definição aristotélica acima lembrada – número, movimento, antes e depois –, no seu tratado do tempo, Góis destaca duas dimensões relativas ao segundo: movimento cósmico, como número ou medida do movimento sumamente uniforme e primeiro; e o movimento enquanto é a própria medida de tudo o que se move (*quatenus est mensura cuiusque motus*)<sup>65</sup>. São conhecidos os dois tipos de tempo, mais tarde concebidos por I. Newton, mas apressemo-nos a observar que para o astrónomo e matemático inglês o tempo absoluto é o tempo cosmológico, o que não sucede em Góis. De facto, o que aqui designámos movimento «cósmico» (e não «cosmológico») é, de acordo com o jesuíta, o movimento único, próprio da primeira esfera ou específico do primeiro móvel e, por isso, também exterior a quaisquer outros movimentos, apesar de partilhar com eles (*communis*) a condição de movimento. Acresce, depois, a noção de um movimento que se diversifica consoante os vários tipos de móveis. Dado que o exame do tempo depende do de movimento, e para que se precise a diferença entre «movimento cósmico» (Góis) e «tempo absoluto» (Newton), recordemos esta mesma noção – tempo absoluto – ensaiando uma tradução de um escólio dos *Philosophiae principia* (1687) de Newton: «um tempo absoluto, verdadeiro e matemático, em si e na sua natureza sem relação com qualquer coisa de exterior, flui uniformemente, também chamado de outra maneira ‘duração’. O tempo relativo, aparente e vulgar é sensível e de algum modo exterior à duração

<sup>63</sup> Cf. P. Porro, *Forme...* 459-61.

<sup>64</sup> Para um lugar paralelo, o do espaço, vd. W. Neuser, *Natur und Begriff*, Stuttgart Weimar 1995; Id., «Sobre a unidade de espaço e material na filosofia da Natureza medieval», in E. Stein (org.), *A Cidade dos Homens e a Cidade de Deus*, Porto Alegre 2007, 265-272.

<sup>65</sup> *In octo libros Physicorum...* IV c.13, q.1, a.2, p. 1001: «*Altera particula est motus (...). Uno modo prout est numerus, seu mensura motus summe aequabilis ac primi, qualis est conversio supremae sphaerae; altero quatenus est mensura cuiusque motus et in qualibet re actu motum subeunte insidet. Iuxta priorem illam notionem tempus unum tantum est, sicuti et unum primum mobile; iuxta posteriorem tot sunt tempora quot motus; iuxta priorem tempus est mensura propria et interna motus primi mobilis, simulque communis et externa aliorum omnium motum; iuxta posteriorem tempus per se est mensura duntaxat motus, cui inest.*»; vd. M.S.de Carvalho, «The Concept of Time...» 366.

medida pelo movimento (seja de maneira exacta seja não uniforme), e que o vulgo emprega em lugar do verdadeiro tempo, a saber: hora, dia, mês e ano»<sup>66</sup>.

Além daquela diferença, o jesuíta joga igualmente com a noção de «tempo imaginário», *tempus immaginarium*, considerado mais antigo (*antiquius*), mais uniforme (*aequabilis*) e mais universal (*universalis*)<sup>67</sup>. Dá que pensar o facto de a insistência na realidade do tempo, em Góis, acompanhar, no que diz respeito ao «tempo imaginário», a sua descosmologização (caso pensemos, prospectivamente, em Newton), embora se perceba que lateja sempre aí a descoberta aristotélica de que só um movimento perfeito pode medir o tempo. E se evocámos Newton, foi porque das suas três notas, de acordo com Góis, duas delas, a seguir indicadas, podem-se comparar com as do matemático inglês: a da universalidade (*sine relatione ad externum quodvis*), que Góis entende como regra da duração do movimento do primeiro móvel (*sed prius etiam motus primi mobilis et eius durationis regula est*); a da uniformidade (adverbiada em Newton, *aequaliter*, e adjectivada em Góis, *aequalis*, posto que a concebe como independente de qualquer movimento, *a nullo motu pendet*).

Retomando agora o «preconceito» hermenêutico que nos norteou, sempre diremos que o «tempo próprio» do pensamento destes «comentários» portugueses reside, então, alhures, e menos no temário apelidado de «ciência moderna». Introduzamos, por isso, o ataque ao tempo cosmológico de Newton feito por Kant: «Es ist keine absolute Zeit oder Raum»<sup>68</sup>. Este ataque caminha a par da necessidade das formas puras da sensibilidade, mesmo quando nada se percebe, forma à qual o filósofo de Königsberg dá o sugestivo e timpanizador nome de *ens imaginarium* (KrV

---

<sup>66</sup> I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Def. VIII, scholium I: «Tempus absolutum, verum, et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequaliter fluit, alioque nomine dicitur duratio: Relativum, apparens, et vulgare est sensibile et externa quaevis durationis per motum mensura (*seu accurata seu inaequalis*) que vulgus vice veri temporis utitur; ut hora, dies, mensis, annus». Vd. também M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* in GA 25, Frankfurt am Main 1987, 109.

<sup>67</sup> Cf. *In octo libros Physicorum...* IV c.13, q.4, a.2, p. 102: «Antiquius, quia tempus primi mobilis coepit cum eius motu, tempus vero imaginarium initio caret. Aequalis, quia reliqua tempora, si spectentur praecise comparatione motuum quibus adaequantur alia celerius, alia tardius fluunt, sicut et ipsi motus, paremque extensionem cum illis fortiuntur, ut progressu etiam dicemus, at tempus imaginarium aequa semper labitur velocitate quia a nullo motu pendet. Universalis, quia non alia tantum quae sub temporis mensuram cadunt metitur, sed ipsius etiam motus primi mobilis et eius durationis regula est.»

<sup>68</sup> I. Kant, *Reflexionen II*, 413, apud M. Heidegger, *Phänomenologische...* 111.

B348, A292). O tempo absoluto é aqui uma intuição vazia, *leere Anschauung*. Na dissertação de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, lia-se, a propósito do ‘ens imaginarium’, o seguinte: «Ainda que o tempo em si e absolutamente considerado seja um ente imaginário, enquanto pertence à lei imutável do sensível como tal, é um conceito muito verdadeiro e para todos os objectos possíveis dos sentidos, infinitamente admitidos, a condição de uma intuição representativa»<sup>69</sup>.

Como se sabe Kant insiste na necessidade do conceito em causa enquanto possibilidade de representação do tempo. Ele existe mas a sua existência só poderá ser provada pelo entendimento. Ora, também é possível interpretar o conceito de «tempo imaginário», comum a Fonseca e a Góis, como «um ser de razão que exprime a relação entre a forma dinâmica *a priori* da memória (fundamento psicológico) e o movimento real, sucessivo dos corpos (fundamento real)»<sup>70</sup>. Distintamente de Newton, não interessava a Góis o tempo cosmológico-medida, mas antes a realidade do tempo, enquanto condição de possibilidade do anterior. Em Kant, como se viu, em vez do ‘antiquior’ de Góis encontramos ‘conceptus verissimus’. Todavia, Góis justificava a nota de antiguidade do tempo imaginário como não tendo princípio (*initio caret*), i.e., como sendo totalmente independente do tempo que se inicia com o movimento do primeiro móvel. Sem escamotearmos esta diferença, compreende-se que, para evitar qualquer incongruência com os requisitos do criacionismo bíblico, possamos dizer que se trata (e sem jogarmos aqui com as palavras) de uma noção mais pensável do que imaginável. De maneira ainda mais conspícua, no comentário coimbrão ao *De Generatione* lê-se que a relação do tempo imaginário com o tempo positivo das coisas, sem ser da ordem da causalidade física e real, é do domínio da possibilidade deste último: «nullam realem causalitatem in verum, et positivum ens exercere valeat (...) habet ordinem commensurationis»<sup>71</sup>. A nosso ver, depois do que ficou dito, com esta questão do tempo estamos de facto, entre outras coisas, a assistir à passagem do princípio da separação ‘a motu et materia’ para o quadro da

<sup>69</sup> I.Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, s. III, § 14, 6, (ed. Kant’s Werke Bd II, Berlin 1912, 401): «Quantum autem tempus in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilibus qua talium pertinet, est conceptus verissimus, et per omnia possible sensuum objecta, in infinitum patens, intuitivae repraesentationis condicio»

<sup>70</sup> V.de S. Alves, «O Espaço e Tempo imaginários em Pedro da Fonseca», in Id., *Ensaio de Filosofia das Ciências*, Braga 1998, 156.

<sup>71</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae 1597, II c.3, a.2, p. 502-3; cf. M.S.de Carvalho, «The Concept of Time...» 367.

'resolutio' conceptual do que se virá a chamar uma síntese pura. Quadro de uma conexão objectiva que aponta para um cadastro ontológico moderno, pelo facto de abrir para o campo temático e problemático dos princípios do conhecimento. Passagem esta, há que reconhecê-lo, para acabarmos, uma vez mais não-aristotélica. Para quem havia advertido a abertura de portas à crítica transcendental presente na seguinte asserção de Fonseca – «...o tempo real recebe do tempo imaginário o complemento da sua razão (*complementum suae rationis*), do mesmo género que o lugar real o recebe do imaginário»<sup>72</sup> – dá que pensar verificarmos esta outra situação extraordinária: que em Coimbra, ao comentar-se a *Física*, se contribui para a inflexão do cadastro moderno da ontologia, mas que, ao mesmo tempo, sendo ela embora feita a propósito e no próprio seio do texto aristotélico, essa inflexão apenas se consolida pela tessitura que se desdobra sobre os ombros de Aristóteles<sup>73</sup>. Será que, afinal, podemos compreender este gesto de «anões aos ombros de um gigante» recorrendo àquela palavra de Hegel sobre a dignidade de qualquer curso sobre Aristóteles, desde que se «tome a filosofia a sério»?<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> V. de S. Alves, «O Espaço...» 155.

<sup>73</sup> Para uma aplicação à história da filosofia, em termos de cesuras, vd. a afirmação de J. Jolivet (*Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris 1995, 30) segundo a qual, de um ponto de vista doutrinal a Idade Média vive uma continuidade com a filosofia antiga – Boécio assegura-o – que se conclui com a nova astronomia e a fundação dos jesuítas.

<sup>74</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen...* II, 148: «Wuerde es Ernst mit der Philosophie, so waere nichts wuerdiger, als ueber Aristóteles Vorlesungen zu halten.»