

**COMENTÁRIOS A ARISTÓTELES
DO CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE
(1592-1606)
ANTOLOGIA DE TEXTOS**

Introdução
de
Mário Santiago de Carvalho

Traduções de
A. Banha de Andrade
Maria da Conceição Camps
Amândio A. Coxito
Paula Barata Dias
Filipa Medeiros
Augusto A. Pascoal

Editio Altera

LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia

Faculdade de Letras

Coimbra

2011

Introdução

“Um esquecimento secular
envolveu o pensamento
filosófico conimbricense...”
(M. Baptista Pereira, *Ser e Pessoa*)

“Quem adere às opiniões de um filósofo, por maior que seja o seu engenho e excelente a sua doutrina, não se afastando dele nem uma unha, expõe-se a ser considerado como alguém que não pretende explorar a verdade da doutrina, mas sim seguir a preconcebida autoridade do mestre (*doctor*). Nada é mais alheio ao verdadeiro filósofo, a saber, a quem pesquisa a verdadeira sabedoria, do que ser mais amigo de Platão do que amigo da verdade.”
(Manuel de Góis, *In de Gen.* I. iv. 27, 2)

1. Nos séculos XVI e XVII – o tempo em que foram publicados, em Coimbra e em Lisboa, todos os textos que integram esta Antologia – Santo Agostinho não era o único filósofo da moda. Aristóteles aparecia também como um verdadeiro “maître à penser”, contando-se por isso entre os filósofos eleitos ou objectos de estudo em qualquer escola europeia que se prezasse, fosse ela luterana, calvinista ou católica. Fazer filosofia era sobretudo aí entendido como estudar e comentar Aristóteles e a sua imensa obra. Não se deve pensar, no entanto, que comentar Aristóteles equivalia a repetir o Filósofo. Nada aliás o permitiria, tantos os séculos que separavam as duas obras, tanta a distância geográfica, histórica, linguística, cultural e social entre o macedónio Aristóteles e os conimbricenses Jesuítas.

Os professores da Companhia de Jesus (S.I.) que tomaram posse do Colégio Real das Artes de Coimbra, a partir de 1555, passando por isso a chamar-se Colégio de Jesus, inauguraram uma empresa filosófica de cariz europeu¹. Nesse contexto, esta participação ou contribuição portuguesa (sobretudo originada em Coimbra e em Évora) para a Filosofia europeia conheceu um sucesso tremendo. Em pouco tempo os oito volumes dos *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense* expandiram-se do Atlântico aos Urais (o seu leitor mais famoso deve ter sido o francês Descartes). Mais ainda: o sucesso

¹ Cf. A. M. Martins, “The Conimbricenses” in M^a C. Pacheco et J. Meirinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval*, Turnhout 2006, 101-117 ; ver-se-á também a Nota que este mesmo autor publicou in http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Conimbricenses_Presentacion.pdf; veja-se, por fim, a Bibliografia que encerra a Introdução do volume citado *infra*, nota 27.

estendeu-se à América do Sul e à China e não será mérito menor do Curso português o facto de se tratar da primeira obra de filosofia ocidental a ser “traduzida” para chinês². O facto é relevante e pode orgulhar-nos num tempo como o nosso marcado pelo multiculturalismo e acalentando um verdadeiro diálogo de civilizações.

Com maior ou menor sucesso, e ultrapassando a dimensão geográfica, têm-se tentado rastrear as marcas e influências destes conspícuos textos ou “manuais mais avançados” de filosofia no pensamento europeu³. Além do mencionado Descartes, as figuras mais citadas, ou sob esse aspecto estudadas, são as de João Poinot, Christoph Scheibler, G. Leibniz, B. Espinosa, Thomas Hobbes, o jovem John Locke, Agostinho Lourenço (pregador de Catarina de Bragança, sereníssima Rainha da Grã-Bretanha) e Charles S. Peirce, este último seguramente um dos maiores filósofos norte-americanos⁴. Estamos no entanto em crer que esta lista irá ser cada vez mais alargada, e sobretudo aprofundada, como convém.

2. Em dois textos sobretudo, o Estagirita havia delineado a sua versão de um “sistema”. Num deles lia-se o seguinte: “Anteriormente tratámos das causas primeiras da natureza, de tudo o que diz respeito ao movimento natural [sc. *Physica*], da translação ordenada dos astros na região superior [sc. *De Coelo* I-II], dos elementos corpóreos, do seu número, das suas qualidades, das suas recíprocas transformações e, por fim, da geração e da corrupção consideradas sob o seu aspecto geral [sc. *De Coelo* III-IV e *De Generatione et Corruptione*]. Neste programa de investigações, resta examinar a parte que, nos autores que nos precederam, recebeu o nome de meteorologia [sc. *Meteororum*] (...). Uma

² Cf. R. Wardy, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge 2000. Este assunto ainda permanece em aberto e, sobre certos títulos aristotélicos, dever-se-ia falar antes em “adaptação” em vez de “tradução” – para já não falar mesmo de “texto original”, tal como a nosso ver acontece, por exemplo, com o *De anima* da autoria de Francesco Sambiasi (1582-1649), ou melhor a *Humilde discussão sobre questões da alma*, vd. Isabelle Duceux, *La introducción del aristotelismo en China a través del ‘De anima’*. Siglos XVI-XVII, México 2009.

³ Cf. C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes’ Natural Philosophy*, Leiden-Boston-Koln 2002, 191 para a expressão entre aspas.

⁴ Cf. J.P. Doyle, “Introduction”, in *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee 2001, 20-21 especialmente para a recepção da Lógica.

vez estudados estes temas, teremos de ver se podemos utilizar o mesmo método para dar conta dos animais e das plantas consideradas em geral e em particular [tratados zoológicos e *De plantis*].”⁵

A citação é ilustrativa de algum pendor organizado, eventualmente arquitectónico, com que o Estagirita articulava a filosofia natural. A seguir voltaremos ao segundo dos textos, mas pode já ver-se que aqueles comentadores que, no futuro, pensaram e ensinaram Aristóteles segundo um programa articulado não podiam estar muito afastados de uma ou outra indicação do próprio Filósofo. Se a obra aristotélica, como bem sabemos hoje, esteve longe do carácter sistemático que os seus seguidores lhe atribuíram, é indubitável que na história do peripatetismo – o devir de Aristóteles – dominam as apresentações sistemáticas. O mesmo acontecerá com os textos de Coimbra, não obstante a sua atribulada publicação⁶.

Isto significa que vamos publicar a seguir os textos não pela ordem (acidental) da sua edição⁷, tanto mais que privilegiámos sobretudo a tradução dos Proémios, mas da sua sistematicidade ou arquitectónica. O motivo que presidiu à escolha principal dos textos a traduzir está assim facilmente justificado. Pela sua própria natureza, na maior parte dos casos, os Proémios fornecem uma indicação preciosa sobre os conteúdos das obras e o modo como os seus autores as dividiam ou viam. Abrem então a série os textos da Lógica, da autoria de Sebastião do Couto, seguindo-se coerentemente os textos de Manuel de Góis, pela seguinte ordem: *Physica*, *de Coelo*, *de Generatione et Corruptione*, *Meteororum*, *De Anima* e *Parva Naturalia*. Pelas razões que adiante se indicarão, é mester que a *Ethica* seja o último dos títulos do sistema, que deverá, por isso, constituir-se num todo integrando as seguintes etapas, que respeitam os textos que efectivamente saíram dos

⁵ Aristóteles, *Meteorológicos* I 1, 338a-339a9, a respeito da Física. Os parênteses rectos são evidentemente da nossa responsabilidade. O outro texto será *As Partes dos Animais* I 1, 639a1-642b4, a respeito da organização da Biologia. Sobre este assunto, vd. A. P. Mesquita, *Obras Completas de Aristóteles. Introdução Geral*, Lisboa 2005, 256, 258.

⁶ Cf. sobre o assunto, M. S. de Carvalho, “Introdução Geral”, in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os três livros do Tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita*, Lisboa 2010, 9 e sg.

⁷ Foi a seguinte, a ordem accidental da publicação: *Physica* (1592); *De Coelo*, *Meteororum*, *Parva Naturalia*, *Ethica* (1593); *De Generatione et Corruptione* (1597); *De Anima* (1598); *Dialectica* (1606); sobre este assunto veja-se o estudo citado na nota imediatamente anterior.

prelos: lógica, “física”, “biologia” e ética. Também pelas razões de todos conhecidas – dado ocupar-se da forma do raciocínio a “analítica” não tem lugar entre as ciências, constituindo-se como mero *organon* ou instrumento da pesquisa – a lógica (também denominada dialéctica) teria de ser a primeira das matérias. Sabemos mesmo que ela era talvez excessivamente exaustiva na pedagogia jesuíta coimbrã.

Apresentemos então primeiro o responsável pelo volume da Dialéctica. Sebastião do Couto (1567-1639) nasceu em Olivença e ingressou na Companhia de Jesus, em Évora, aos quinze anos de idade, onde, naturalmente, seguiu os vários cursos do currículo, desde as Humanidades à Teologia, passando pela Filosofia. Faleceu em Montes Claros, com cinquenta e sete anos de idade. Embora tivesse passado a maior parte da sua vida académica (até 1620) ensinando na Universidade de Évora, Couto leu (com soía dizer-se então), isto é, ensinou, um curso completo de Filosofia no Colégio de Coimbra (1597-1601). Cada curso de Filosofia tinha a duração de quatro anos lectivos⁸. Terá sido durante o período coimbrão que Couto redigiu o seu comentário à *Dialéctica* – na sequência aliás, de um episódio com o seu quê de rocambolesco ou mesmo de policial, ligado ao “furto” de um *Comentário à Lógica* que veio a ser editado no centro da Europa em 1604 – assim fechando a publicação do Curso (1606). Posteriormente, Couto ter-se-á envolvido numa polémica sobre o estatuto da matemática. Enquanto nas suas muito aplaudidas lições coimbrãs Cristóvão Borri defendia a cientificidade dessa matéria, Couto negava-a, pelo que procurou inviabilizar a publicação das mesmas, contra o parecer dos seus colegas de Coimbra e de Lisboa⁹. Importa notar que a

⁸ Entre 1552 e 1565 o *curriculum* era assim organizado (embora não se deva depreender que era seguido tal e qual: 1º ano: 1º trimestre: *De terminorum introductione; Dialectica; Porphyrius, Isagoge*; 2º trimestre: *In Aristotelis Praedicamenta; Perihermeneias; Topica* (início); 3º trimestre: *Topica* (até VII); *I-IV Ethicorum*. 2º ano: 1º trimestre: *Analytica Priora; VIII Topicorum; Analytica Posteriora* (início); 2º trimestre: *Analytica Posteriora* (continuação e conclusão); *V-VI Ethicorum*; 3º trimestre: *VII-X Ethicorum; De sophisticis elenchis; I-II Physicorum*. 3º ano: 1º trimestre: *II-VIII Physicorum*; 2º trimestre: *De coelo et mundo; De generatione et corruptione; Metaphysica* (início); 3º trimestre: *I-IV Meteororum; I-II De Anima; Metaphysica* (continuação). 4º ano: *III De Anima; Parva naturalia; Metaphysica* (conclusão). Depois de 1565, o *curriculum* passou a ser assim definido: 1º ano: Dialéctica. 2º ano: Lógica, Física e Ética. 3º ano: Metafísica, Pequenos Naturais. 4º ano (um semestre): A Alma

⁹ Cf. W.G.L. Randles, “Le ciel chez les jésuites espagnols et portugais (1590-1651)”, in L. Giard (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système Éducatif et Production du savoir*, Paris 1995, 139.

Lógica ou Dialéctica integrava os seguintes livros, comentados irregularmente: de Porfírio, a *Isagoge*, e de Aristóteles todos os títulos componentes do chamado *Organon*, ou seja: *Categorias (Categoriarium)*, *A Interpretação (de Interpretatione)*, *Primeiros Analíticos (de Priori Resolutione)*, *Segundos Analíticos (librum Posteriorum)*, *Tópicos (librum Topicorum)* e *Elencos Sofísticos (libros Elenchorum)*. Para os comentar, e como era usança, Couto teve que sobretudo compilar, afeiçoando à sua maneira, os cursos manuscritos preexistentes que circulavam entre Évora e Coimbra. Isto mesmo já o havia feito o outro, o principal, responsável pelos restantes volumes, os primeiros a saírem do prelo.

Vinte e quatro anos mais velho do que Sebastião do Couto, Manuel de Góis (1543-1597) nasceu em Portel e faleceu em Coimbra. Tendo ingressado na Companhia de Jesus com dezassete anos, uma vez concluídos os estudos, leccionou no Colégio de Jesus da cidade do Mondego dois cursos completos (1574-78 e 1578-82). Após o abandono, por Pedro da Fonseca (1528-1599), da organização da impressão do Curso Filosófico Conimbricense, Manuel de Góis tomou rapidamente a seu cargo assaz ingente tarefa, responsabilizando-se assim pela quase totalidade dos oito volumes, a saber: a *Física* (1592), o *Céu*, os *Meteorológicos*, os *Pequenos Naturais* e a *Ética* (1593), *A Geração e a Corrupção* (1597) e *A Alma* (1598). Cabe acrescentar que este último volume pode ter contado com a colaboração editorial de Cosme de Magalhães (1551-1624) – tratava-se afinal de uma edição póstuma – e que também o jesuíta Baltasar Álvares (1560-1630) pode ter dado a sua contribuição redactorial aos dois apêndices desse mesmo volume, um sobre *A Alma Separada* (cujo Proémio será adiante traduzido), outro sobre o pseudo-aristotélico *Problemas relativos aos Cinco Sentidos* (excepcionalmente traduzido em versão integral). Uma nota mais, e uma lembrança: a de que o volume sobre *O Céu* publica também um apêndice atinente aos quatro elementos do Mundo, e que os chamados *Pequenos Naturais* integram a série seguinte de oito títulos: *Memória e Reminiscência*, *Sono e Vigília*; *Sono*, *Adivinhação pelos Sonhos*; *Respiração*, *Juventude e Velhice*, *Vida e Morte*, *Longueza e Brevidade da Vida*.

3. Uma palavra adicional sobre o desenho ou a arquitectónica do sistema jesuíta conimbricense. Nada há a fazer notar quanto ao facto de a lógica ou dialéctica representarem o princípio ou o início dessa enciclopédia filosófica. Além do carácter propedêutico ou instrumental da disciplina, conforme o havia definido Aristóteles e já o recordámos, a lógica, conforme referido por um dos melhores conhecedores dos textos dos nossos Jesuítas, deveria funcionar também “como propedêutica da teologia e como suporte racional da estrutura sistemática desta”¹⁰. Não só porque o dogma católico, por um lado, e a superação do cepticismo, por outro, forçavam “a inserção no campo da lógica de questões metafísicas”, mas sobretudo porque “o fim próximo da lógica ou a sua função consiste em indicar a via e as normas de discorrer”, enquanto “o seu fim remoto ou mediato é a própria actividade discursiva”¹¹. Neste sentido, os nossos jesuítas dividem a lógica em pura ou teórica (*docens*) e aplicada (*utens*), tratando, a primeira, “as leis e as formas gerais do pensamento lógico independentemente de qualquer conteúdo” e, a segunda, visando a análise dos “processos do pensamento aplicados a esta ou àquela ciência”¹². Enquanto ciência autónoma e prática (na acepção de Aristóteles) – no fim de contas ela ensina-nos a discorrer correctamente e sem erro –, mas parte integrante da filosofia, a lógica tem um estatuto próprio, além de ser condição prévia para o estudo das outras disciplinas¹³. O leitor encontrará adiante a tradução da totalidade dos Proémios dos vários livros que compõem a *Dialectica* e ainda de alguns tópicos filosóficos mais sensíveis, como uma introdução à semiótica (o sinal e a significação), um excerto sobre o famigerado problema dos universais e o tratamento do grave problema da indução.

Segue-se a “física”, na qual, evidentemente, temos de compreender a metafísica, matéria, aliás – importa frisá-lo – sobre a qual, não obstante algumas promessas feitas (nomeadamente por Góis e Couto), jamais se deu à estampa qualquer volume. Além da metafísica, a física ou filosofia natural devia explorar a matemática. Sobre esta disciplina pouco ou nada se encontra nos volumes do nosso

¹⁰ A. Coxito, *Estudos sobre a Filosofia em Portugal no século XVI*, Lisboa 2005, 170.

¹¹ Id., *ibid.* 172.

¹² Id., *ibid.* 172.

¹³ Cf. Id., *ibid.* 169-85.

Curso – o Colégio de Santo Antão em Lisboa seria, nesta matéria, muitíssimo superior¹⁴ – mas, apesar de tudo, os autores preconizam que se comecem os estudos de filosofia natural pela matemática (da geometria à aritmética), dada a sua maior simplicidade didáctica, e se concluam com a metafísica, “a rainha de todas as ciências”. Independentemente da sua nobreza teórica, epistemológica e ontológica, a metafísica só pode ser estudada a seguir à física, pois esta – cuja autonomia também se reivindica de modo veemente – dado conviver com a substância material, começa pela experiência sensível, sempre mais acessível para nós¹⁵. Entenda-se, evidentemente, que ao metafísico caberia estudar a primeira causa, as inteligências e tudo o que nem é material nem inclui a matéria como base da sua constituição. E, por fim, que a física ou filosofia natural, sendo também uma ciência contemplativa (isto é, não prática, na acepção de Aristóteles), mantém a sua dignidade própria incólume ao estudar a substância material, tudo enfim que é sujeito à transformação. Sobre todos estes domínios poderá ler-se nesta Antologia algumas páginas.

Não menos problemáticas serão, finalmente, as componentes da “biologia” e da ética (e política). A primeira, que evidentemente pertence à física por direito próprio, dada a sua relação, por exemplo, com a psicologia, ou a ligação com os pequenos tratados *de naturalibus*. A ética, depois, porque, no próprio texto, Góis discute amplamente o seu lugar no sistema (*ordo*) e a sua relação com os demais saberes¹⁶. Ora, em *As Partes dos Animais* – o segundo dos dois textos de Aristóteles a que começámos por nos referir – o Filósofo consagrara uma passagem às várias maneiras de se construir uma ciência da alma. O excerto punha em questão se a física se devia ocupar da alma no seu todo ou apenas de certas partes da alma¹⁷. Entrando em diálogo com algumas

¹⁴ Cf. H. Leitão, *A Ciência na “Aula da Esfera” no Colégio de Santo Antão, 1590-1759*, Lisboa 2007; *Sphaera Mundi: A ciência na Aula da Esfera. Manuscritos científicos do Colégio de Santo Antão nas colecções da BNP*, Lisboa 2008, *passim*.

¹⁵ Cf. M.S. de Carvalho, “A questão do começo do saber numa Introdução à Filosofia do século XVI português”, in AA.VV., *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa 2010, 993-1009.

¹⁶ Cf. Id., *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa 2010.

¹⁷ Aristóteles, *De Part. An.* I 1, 641a 32 b8: “O que ficou dito levanta a questão de saber se é toda a alma ou apenas uma parte dela cuja consideração cabe no campo da ciência natural. Ora bem, se for da alma toda, que ela deve tratar, então não há lugar para qualquer outra filosofia mais, além daquela. Dado que pertence em todos os casos a uma e a mesma ciência tratar dos temas correspondentes – uma e a mesma

teorias propaladas no seu tempo, os Jesuítas de Coimbra entendem que o *De Anima* não aborda o estudo do corpo dotado de animação ou movimento (assim havia ensinado, por exemplo, o filósofo Paulo de Veneza, no século XV), mas da alma na sua integralidade. No caso de se acompanhar a tese de Veneto, *As Partes dos Animais* deveriam ser prévias ao *De Anima*, mas, na posição que os Jesuítas adoptam, o livro do *De Anima* deve seguir-se imediatamente ao livro dos *Meteorológicos*. Operava-se naquele livro, de facto, a transição para o que hoje chamamos “biologia”. Os nossos autores querem dizer, assim, que a “psicologia” parte do orgânico na sua expressão mais basilar. Começando no estudo da alma em geral (o orgânico-vegetativo), acabar-se-á por chegar à alma intelectual ou actividade do pensamento, a qual se vê, por isso, integrada, desde a sua raiz, no seio da própria física. Leia-se adiante a questão traduzida do volume sobre *A Alma*, texto aliás de que também damos uma versão parcial da outra componente textual dos volumes, i.e., além da “quaestio” a “explanatio”, ajudando assim a ver melhor, talvez, não só o elevado padrão filológico e filosófico dos volumes como, quiçá, o seu perfil “hipertextual”¹⁸.

É assaz diferente a situação da ética e da política. Apesar de nada terem escrito sobre política – diferentemente aliás do que muitos outros distintos Jesuítas fizeram em outros quadrantes geográficos (ou mesmo Luís de Molina em Évora)¹⁹ – os portugueses vão retrogradamente submeter a política à ética. Mais do que sublinharem a maturidade necessária ao estudo da ética, eles evidenciavam a necessidade desta

ciência, por exemplo, trata da sensação e do objecto do sentido – e como portanto há uma correspondência entre a alma intelectual e os objectos do intelecto, eles devem pertencer a uma e a mesma ciência, segue-se que a ciência natural terá de incluir tudo no seu campo. Mas talvez não seja toda a alma, nem todas as suas partes em conjunto, que constitui o princípio do movimento; mas, à semelhança das plantas, pode haver uma parte que é o princípio do crescimento, outra, a saber, a parte sensitiva, princípio da mudança qualitativa, e outra ainda, que não é a parte intelectual, o princípio de locomoção. Porque outros animais além do Homem têm a faculdade da locomoção, embora em nenhum haja o intelecto. É então manifesto que não é da alma toda que devemos tratar.”

¹⁸ Cf. S. Wakúlenko, “Enciclopedismo e Hipertextualidade nos ‘Commentarii Collegii Conimbricensis in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae (Coimbra, 1606)”, in O. Pombo et al. (ed.), *Enciclopédia e Hipertexto*, Lisboa 2006, 302-357.

¹⁹ Cf. I. Borges-Duarte (org.), *Luís de Molina regressa a Évora*, Évora 1998, *passim*; C.A. de Moura R. Zeron, “O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas Universidades de Salamanca e Évora”, in L.M. Carolino e C. Z. Camenietzski (coord.), *Jesuítas. Ensino e Ciência. Séculos XVI-XVIII*, Casal de Cambra 2005, 205-26; poderá ver-se ainda Francisco Suárez. *De Legibus. Livro I: Da Lei em Geral*. Apresentação M.C. Henriques; Introd. e trad. G. Moita; trad. L. Cerqueira, Lisboa 2004.

para que alguém se possa dotar dos conhecimentos provenientes das demais ciências, mormente das ciências da natureza. Admitindo embora que um “cientista” dominado pela ética investigaria melhor, o saber da moral, à semelhança do saber da lógica, é de carácter prático, razão pela qual aquela deve ser sempre uma ciência inferior a qualquer uma das contemplativas – matemática, física e metafísica (isto era mais uma vez doutrina de Aristóteles) – não obstante reconhecerem a sua inegável utilidade para a “sociedade civil”, conforme diríamos hoje. Compreende-se desta maneira a particularidade do volume da *Ética* no quadro dos restantes volumes do Curso, mas importaria acrescentar que os alunos voltariam à matéria ética de novo nos seus estudos de Teologia, então sob o prisma dos chamados “Casos de Consciência”.

Acabámos por justificar a ordem da publicação dos textos desta Antologia.

4. Tanto quanto nos é dado saber, são pouquíssimas as traduções modernas dos textos dos nossos Jesuítas. Contámos, primeiro, a tradução portuguesa do volume da *Ética*, contendo também uma versão parcial da *Introdução à Física*, pela mão do erudito António Banha de Andrade. Publicada em 1957, a edição encontra-se hoje totalmente esgotada²⁰ e os textos aqui reproduzidos deste tradutor português, com a devida vénia, provêm dessa mesma edição. Só em 1997 é que se traduziu para inglês uma pequena parte – a disputa III – do volume da *Ética*²¹. A sua autora, Jill Kraye parece justificar o seu trabalho, sobretudo destacando no artigo 2, respeitante à beatitude sobrenatural na vida futura, o combate contra o voluntarismo (especialmente o franciscano) e também “contra aqueles que argumentavam que o intelecto e a vontade estão simultaneamente envolvidos na beatitude”, além de ser sensível ao largo e eclético espectro de fontes citadas pelos nossos autores²². No mesmo idioma, John P. Doyle, traduziu em 2001, o primeiro livro da secção da *Lógica* dedicada ao livro d’*A Interpretação*

²⁰ *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles.* Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, Lisboa 1957.

²¹ *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. I: Moral Philosophy.* Ed. by J. Kraye, Cambridge 1997, 81-87.

²² *Ibid.* 80.

(*De Interpretatione*)²³. Verdadeiramente entusiasmado com aquela secção, centrada sobretudo na semiótica, o tradutor e anotador reconhecia que “these pages of the *Conimbricenses* represent the first really major seventeenth treatise on signs.” E acrescentava, a respeito da questão 5: “Such discussion and others like it show the *Conimbricenses* to be aware of many epistemological, psychological, metaphysical, and theological questions which can be raised with regard to signs and signification, In this they also display an understanding of the breadth and scope of semiotics itself.”²⁴ Talvez tenha sido a descoberta de Doyle a justificar a tentativa de Serhii Wakúlenko, primeiro, não de tradução, mas de uma paráfrase na nossa língua de uma secção da teoria dos signos²⁵. À semelhança do trabalho de J. Kraye, e dada importância actual do tema, Filipa Medeiros, assinou em 2009, uma nova versão da disputa III da *Ética*²⁶. Por fim, e passando por alto traduções parcelares e esporádicas, sobretudo de extractos antológicos ou eruditos, de assinalar a monumental tradução do Comentário sobre *A Alma* da autoria de Maria da Conceição Camps²⁷.

Tanto quanto nos é dado saber, nada mais se divulgou. Tivemos, também nós, com um absoluto lamento, de renunciar ao projecto de tradução integral do *Curso*, outrora acalentado por Banha de Andrade e por Arnaldo de Miranda Barbosa. Não quisemos porém privar o público leitor mais curioso e inquieto da possibilidade de, pelo menos, ficar a conhecer algumas parcelas desta tão importante iniciativa filosófica nacional e internacional. Talvez a maior da nossa história filosófica, mas seguramente a mais internacional de todas as produções filosóficas portuguesas. Ficámo-nos assim por uma *Antologia*, decerto incompleta

²³ *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee 2001.

²⁴ “Introduction”, in *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*, 17 e 18, respectivamente.

²⁵ S. Wakúlenko, “Enciclopedismo e Hipertextualidade nos ‘Commentarii Collegii Conimbricensis in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae (Coimbra, 1606)”, in O. Pombo et al. (ed.), *Enciclopédia e Hipertexto*, Lisboa 2006, 302-357.

²⁶ *Manuel de Góis, S.J. Tratado da Felicidade. Disputa III do ‘Comentário aos Livros das Éticas a Nicómaco’*. Estudo e Introdução complementar de Mário S. de Carvalho; nova tradução do original latino e notas de F. Medeiros, Lisboa 2009.

²⁷ *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os três livros do Tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps; Introd. geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de Mário Santiago de Carvalho, Lisboa 2010.

– somos nós próprio a confessá-lo – a qual poderá ser progressivamente aumentada, melhorada, até que num futuro qualquer a consciência nacional seja merecedora de uma edição integral. Não podemos ignorar que, face à crescente ignorância do latim, arriscamo-nos a perder definitivamente estes textos, contemplando-os como se fossem curiosidades para bizzaros e cada vez mais exóticos especialistas. Os tradutores dos textos a seguir são, por isso, credores da nossa fraterna estima e profundo agradecimento, e a sua superior responsabilidade autoral aparecerá identificada em nota, da seguinte maneira, por ordem alfabética: Alberto Banha de Andrade (A.B.A.); Maria da Conceição Camps (M.C.C.); Amândio A. Coxito (A.C.); Paula Barata Dias (P.B.D.); Filipa Medeiros (F.M.); e Augusto A. Pascoal (A.A.P.). A Filipa Medeiros se ficou também a dever o cuidado preparatório da primeira edição desta Antologia publicada em linha em 2010²⁸.

À presente “editio altera” acrescentámos uma Bibliografia actualizável que visa favorecer a leitura mais aprofundada dos textos traduzidos.

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 30 de Abril de 2011

Mário Santiago de Carvalho

²⁸ F.M. é ainda responsável pelo trabalho de fixação da quase totalidade das notas que no texto latino aparecem à margem e que, por razões editoriais óbvias, ou foram dispostas em pé de página (casos, sobretudo, de citações bibliográficas ou autorais) ou aparecem no próprio texto assinaladas a negrito e itálico (normalmente índices ou tópicos de facilitação da leitura).

SUMÁRIO DAS TRADUÇÕES

- *Dialéctica/Dialectica* (1606)

Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus a Toda a Dialéctica de Aristóteles Estagirita/ Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae

- As artes: quem as inventou e em que época
- Sobre as seitas daqueles que, ao longo dos tempos, ensinaram as artes liberais e a filosofia, sobretudo a Itálica e a Iónica
- Da seita dos Académicos e dos Estóicos
- Da seita dos peripatéticos. Do engenho e do ensino de Aristóteles
- Proémio do Comentário à *Isagoge* de Porfirio. Sobre o autor, o objectivo, o título, a organização e a utilidade desta obra
- Proémio do Comentário aos Livros das *Categorias* de Aristóteles Estagirita. Sobre o autor e o título deste livro. Matéria, utilidade e disposição deste livro
- Proémio aos Livros da *Interpretação* de Aristóteles. Sobre o escopo e o objectivo desta obra. Sobre a organização, o título e outras coisas deste tipo
- Proémio ao Segundo Livro da *Interpretação*
- Comentários aos Livros de Aristóteles Estagirita sobre *Os Primeiros Analíticos*. Sobre o título, o assunto, a divisão e a organização destes livros. Sobre a organização e a divisão destes livros.
- Proémio ao Primeiro Livro dos *Primeiros Analíticos* de Aristóteles
- Comentários aos Livros de Aristóteles Estagirita sobre os *Segundos Analíticos*. Título e método destes livros, etc.
- Proémio ao Primeiro Livro dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles
- Proémio ao Livro Segundo dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles
- Comentários ao Primeiro Livro dos *Tópicos* de Aristóteles Estagirita. Sobre o autor, a matéria, a ordem e a utilidade desta obra
- Proémio do Comentário aos Dois Livros dos *Elencos* de Aristóteles Estagirita
- Outros textos de *Lógica*: Sinal e Significação. Os Universais. A Indução

- *Física/Physica* (1592)

Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Oito Livros da Física de Aristóteles Estagirita/ Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae

- Proémio aos oito livros da *Física* de Aristóteles. Sobre a designação e a definição de filosofia
- Sobre a dupla organização da Filosofia
- Questão I: Se é correcto dividir a filosofia contemplativa em Metafísica, Fisiologia e Matemática
- Artigo 1º: Não parece correcto dividir-se
- Artigo 2º: Refere-se as diversas posições dos Autores e estabelece-se qual delas é a verdadeira
- Artigo 3º: Pode-se distinguir correctamente as partes da Filosofia Contemplativa de acordo com a variedade das abstracções em relação à matéria e ao movimento
- Artigo 4º: Nas disciplinas matemáticas não há apenas um tipo de abstracção da matéria
- Artigo 5º: Explicação de algumas dúvidas, para esclarecer melhor o que se disse anteriormente
- Artigo 6º: Dissolvem-se os argumentos apresentados no início da questão

- Questão II: Será a Filosofia natural verdadeira e propriamente uma ciência, ou não?
- Artigo 1º: O que pensaram alguns dos Antigos sobre a questão apresentada e argumentos a favor da sua opinião
- Artigo 2º: A Física é verdadeira e propriamente uma ciência
- Artigo 3º: Refuta-se os Académicos, para quem, tanto na Física como nas restantes matérias, tudo era dúvida e incerteza
- Artigo 4º: Dissolução dos argumentos do primeiro artigo
- Questão III: A Filosofia Natural é uma ciência contemplativa ou prática?
- Artigo 1º: Argumentos que parecem provar que é prática
- Artigo 2º: Estabelece-se a posição verdadeira e dissolve-se os três argumentos da parte contrária
- Artigo 3º: Dilui-se o último argumento do primeiro artigo e investiga-se se a arte de curar é contemplativa
- Questão IV: O ente móvel será um assunto da Fisiologia?
- Artigo 1º: Dissolução da questão
- Artigo 2º: Argumentos contra o que se concluiu no artigo anterior
- Artigo 3º: Responde-se aos argumentos do artigo anterior
- Questão V: Que ordem ou lugar cabe à Filosofia Natural no conjunto das restantes disciplinas?
- Artigo 1º: Sobre a hierarquia dos saberes
- Artigo 2º: Com que argumentos se contesta as conclusões do artigo anterior
- Artigo 3º: Explicação dos argumentos anteriores
- Artigo 4º: Sobre a hierarquia da dignidade entre a Física e as outras partes da Filosofia
- Sobre a divisão da Filosofia em Aristóteles
- Por que motivo os livros da *Física* se intitulam *Περὶ τῆς φυσικῆς ακροάσεως*, ou seja, *Sobre a auscultação natural*
- Sobre a ordenação e a matéria dos livros da *Auscultação Física*
- Proémio ao Primeiro Livro da *Física* de Aristóteles
- Proémio ao Segundo Livro da *Física* de Aristóteles
- Proémio ao Terceiro Livro da *Física* de Aristóteles
- Proémio ao Quarto Livro da *Física* de Aristóteles
- Proémio ao Quinto Livro da *Física* de Aristóteles
- Proémio ao Sexto Livro da *Física* de Aristóteles
- Proémio ao Sétimo Livro da *Física* de Aristóteles
- Proémio ao Oitavo Livro da *Física* de Aristóteles
- Explanação do Capítulo I
- Explanação do Capítulo II.
- Questão I: O que é a criação e em que é que se distingue da conservação.
- Artigo 1º: A criação é a produção de algo, a partir do nada.
- Artigo 2º: Solução das dificuldades contra a definição de criação.
- Artigo 3º: A Criação é uma acção externa e transitória de Deus.
- Artigo 4º: Estabelece-se a distinção entre Criação e Conservação.
- Questão II: Se a Criação se poderia conhecer pela luz da razão e se Aristóteles a conheceu.
- Artigo 1º: Que poderia ser conhecida e de facto foi conhecida.
- Artigo 2º: Que é verosímil Aristóteles ter conhecido a criação.
- Questão III: Foi o mundo criado desde toda a eternidade ou não?
- Artigo 1º: Que pensaram os antigos filósofos acerca da questão proposta.
- Artigo 2º: Que o mundo foi criado por Deus no início do tempo, como ensina a fé: em que ano terá sido criado o mundo.

- Artigo 3º: A criação de um mundo novo não se pode demonstrar com argumentos naturais, ainda que abundem os argumentos a favor da sua probabilidade.
- Questão IV: De que modo se devem desfazer os argumentos dos filósofos a favor da eternidade do mundo.
- Artigo 1º: Argumentos de Aristóteles.
- Artigo 2º: Os argumentos dos outros.
- Artigo 3º: Responde-se aos argumentos de Aristóteles.
- Artigo 4º: Dissolvem-se os argumentos dos outros.
- Questão V: Se Deus criou o mundo por uma necessidade da natureza.
- Artigo 1º: A parte que nega é absolutamente verdadeira.
- Artigo 2º: O que pensou Aristóteles sobre o tema proposto.
- Questão VI: Se alguma coisa pôde ter sido criada por Deus desde a eternidade.
- Artigo 1º: Com que argumentos a parte negativa da questão se poderá provar.
- Artigo 2º: Constrói-se a parte afirmativa da controvérsia.
- Artigo 3º: Resolução dos argumentos que foram propostos no início.
- Questão VII: Se todas as coisas sem distinção poderiam ou não existir desde a eternidade.
- Artigo 1º: Que se deve afirmar das coisas permanentes.
- Artigo 2º: Nenhum movimento finito e absolutamente nenhum movimento rectilíneo pode ter existido desde a eternidade.
- Artigo 3º: Diversas opiniões sobre a eternidade do movimento circular.
- Artigo 4º: As duas partes da controvérsia sobre o movimento circular desde a eternidade julgada provável; a negativa considera-se mais provável. Esmiúçam-se os argumentos de ambas.
- Artigo 5º: Não poderia haver gerações desde a eternidade como as admitiu Aristóteles: discute-se agora se poderiam existir de outro modo.
- Artigo 6º: Desfazem-se os argumentos que foram aduzidas em ambas as partes, a favor da criação desde a eternidade.
- Outros textos da *Física*: Física versus Metafísica. A luz inata do intelecto. O conceito de “natureza”. Natureza e Arte. O Acaso. Natureza e Finalidade. Como os seres naturais atingem os seus fins.

- O Céu/De Coelo (1593)

Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Quatro Livros Sobre O Céu de Aristóteles Estagirita/ Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae

- Proémio aos quatro Livros *Sobre o Céu* de Aristóteles
- Proémio ao primeiro Livro *Sobre o Céu* de Aristóteles
- Proémio ao segundo Livro *Sobre o Céu* de Aristóteles
- Livro II. Capítulo VII: Questão II: Se a luz dos astros é a sua forma substancial, e também se é corpo ou não.
- Proémio ao terceiro Livro *Sobre o Céu* de Aristóteles
- Proémio ao quarto Livro *Sobre o Céu* de Aristóteles
- Tratado de alguns Problemas sobre aspectos relativos aos quatro elementos do Mundo, distribuídos pelo mesmo número de secções.* Proémio

- A Geração e a Corrupção/De Generatione et Corruptione (1597)

Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Dois Livros Sobre a A Geração e a Corrupção de Aristóteles Estagirita/ Commentarii Collegii

Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae

- Sobre a organização do ensino, sobre o assunto, o título e a divisão desta obra
- Proémio ao primeiro livro
- Proémio ao segundo livro

- *Meteorológicos/Meteororum* (1593)

Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Livros dos Meteorológicos de Aristóteles Estagirita/ Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae

- Proémio
- Tratado III. Acerca dos Cometas.
- Capítulo I: Algumas considerações dos filósofos quanto à matéria e à natureza dos cometas
- Capítulo II: Refutação das afirmações anteriores
- Capítulo III: Explicação de Aristóteles, e declarações verdadeiras quanto à matéria e à natureza dos cometas
- Capítulo IV: Acerca da localização, da inflamação, da durabilidade, do movimento e das cores dos cometas
- Capítulo V: O que anunciam os cometas
- Capítulo VI: Quanto às figuras e diversidades dos cometas
- Capítulo VII: Quanto à estrela que brilhou aos Magos quando Cristo nasceu

- *A Alma/De Anima* (1598)

Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Três Livros Sobre A Alma de Aristóteles Estagirita/ Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae

- Proémio aos Três Livros do *Tratado Sobre a Alma* de Aristóteles: Utilidade, ordem, matéria tratada e partição destes Livros
- Questão Única: Se o estudo da alma intelectual respeita à doutrina da fisiologia, ou não
- Artigo 2º: Resolução de toda a questão
- Proémio do Livro Segundo do *Tratado Da Alma* de Aristóteles
- Proémio do Terceiro Livro do *Tratado Da Alma* de Aristóteles
- *Tratado da Alma Separada*. Proémio.
- *Tratado sobre alguns Problemas relativos aos cinco sentidos, divididos pelo mesmo número de secções*.
- Primeira secção: Resolução dos problemas relativos à faculdade de ver
- Segunda secção: Resolução dos problemas relativos à audição
- Terceira secção: Resolução dos problemas relativos ao som e à voz
- Quarta secção: Resolução dos problemas relativos ao olfacto
- Quinta secção: Resolução dos problemas relativos ao paladar
- Sexta secção: Resolução dos problemas relativos ao tacto

- *Pequenos Naturais/Parva Naturalia* (1593)

Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Livros de Aristóteles intitulados Os Pequenos Naturais/ Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur

- Proémio

- *Ética/Ethica* (1593)

Algumas Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros da Ética a Nicómaco de Aristóteles integrando certos precípuos capítulos da disciplina de Ética/ In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur

- Proémio
- Acerca dos livros morais de Aristóteles, particularmente da *Moral a Nicómaco*
- 1ª Disputa: Acerca do Bem
- 2ª Disputa: Acerca do Fim
- 3ª Disputa: Da Felicidade
- 4ª Disputa: Dos três princípios dos actos humanos: vontade, intelecto e apetite sensitivo
- 5ª Disputa: Da bondade e da malícia das acções humanas em geral
- 6ª Disputa: Dos estados da alma que se chamam paixões
- 7ª Disputa: Das virtudes em geral
- 8ª Disputa: Da prudência
- 9ª Disputa: Das restantes virtudes morais
- 1ª Questão: Da Justiça
- 2ª Questão: Da Fortaleza
- 3ª Questão: Da Temperança

• **APOIOS BIBLIOGRÁFICOS**

*Comentários do Colégio Conimbricense da
Companhia de Jesus a Toda a Dialéctica de Aristóteles
Estagirita*

Lisboa 1606

PROÉMIO

AS ARTES: QUEM AS INVENTOU E EM QUE ÉPOCA²⁹

Os Gregos vangloriam-se de ter inventado as artes. Os Caldeus proclamam o mesmo a seu respeito. Quem terão sido os primeiros a inventar as artes, é assunto frequentemente discutido por muitos autores. Os Gregos, tal como reivindicavam para si o nome e a fama da sabedoria, como coisa própria, assim se vangloriavam de terem sido os inventores das artes. Os Caldeus, pelo contrário, proclamavam que, muitos séculos antes de a Grécia ter começado quer a aprender quer a ensinar, já tinha surgido entre eles o conhecimento dos temas maiores.

A Antiguidade venerou muitos bárbaros como os primeiros inventores das artes. Na verdade, é agora manifestamente evidente que, nos tempos antigos, a sabedoria não floresceu apenas entre os Gregos, e que muitos daqueles que a Antiguidade venerou em nome de uma doutrina singular, como os primeiros fundadores das ciências, eram maioritariamente oriundos de povos bárbaros, visto que, deixando outros de lado, Tales era de origem fenícia; Mercúrio egípcio; Zoroastro persa; Atlas líbio ou frígio; Anacársis cita; e Ferecides sírio. E deste modo se torna claro que, tal como em outros pontos, também neste Epicuro delirou, ao dizer que ninguém, excepto os gregos, foi capaz de filosofar.

Os Gregos aprenderam muito com os outros. Além disso, os mais conceituados autores atestam que os gregos aprenderam muito com os estrangeiros, nomeadamente Eusébio, nos livros 9 e 10 da *Preparação Evangélica*; Cirilo, no livro 1, *Contra Juliano*; Clemente, no primeiro das *Tapeçarias*; Justino Mártir na *Parenese aos povos*; Josefo nos dois livros *Contra Ápion*, entre outros.

Estabelece-se Deus como autor das artes. De facto, se quisermos ser justos avaliadores das coisas, devemos estabelecer que as artes liberais não foram inventadas, em primeiro lugar, nem pelos gregos nem pelos bárbaros; pelo contrário, a sua origem terá sido muito mais antiga e mais nobre. Com efeito, Deus, o criador de toda a realidade, precisamente no início da formação do mundo, atribuiu aos primeiros pais do género humano, entre outros dons da natureza e da graça, o claro conhecimento, não apenas das coisas divinas, mas também das humanas e das naturais. Pois não convinha que os príncipes e criadores de tão grande família recebessem a alma com se fosse uma tábua rasa, como nós, mas adornada pela mão do divino artífice e polida pelas imagens das coisas inteligíveis e pelas luzes das ciências, em relação a toda a excelência e variedade da beleza. Foi de Deus, portanto, como fonte primeira, que emanaram as artes

²⁹ Trad.: F.M.

liberais, e depois de Adão para os seus filhos e deles para os descendentes, e ao fim de uma longa série de anos, como é evidente a partir dos documentos dos escritores antigos, derivaram para os Hebreus, para os Caldeus, para os Egípcios, para os Gregos, para os Latinos e para as outras nações do orbe terrestre. De seguida, floresceram os Magos dos Assírios e dos Persas, os sacerdotes dos Egípcios, os semaneus dos Bactros, os brâmanes e os gimnosofistas dos Indianos, os druidas dos Gauleses, os sábios Gregos, os doutores Latinos, bem como outros homens engrandecidos pelo particular louvor da ciência.

E não obsta ao que dizemos, ou seja à transmissão hereditária das ciências desde os primórdios do mundo às idades subsequentes, o facto de alguns serem reconhecidos como os primeiros inventores das artes. Na verdade, como a maioria delas, pela injúria dos tempos, ou pela negligência dos homens, não só perderam o esplendor primitivo, como foram extintas, ou por completo, ou quase; houve alguns homens eminentes pelo seu engenho que as salvaram do desaparecimento, ou as tornaram mais ilustres, graças a novas descobertas, a quem, por isso, foi atribuída a sua invenção, e assim se conservou a memória de que o inventor da Dialéctica foi Zenão de Eleia, o da Filosofia Natural Tales de Mileto, o da disciplina Moral Sócrates, o da Astrologia Atlante, e muitos outros exemplos. Porque se quisermos também falar das artes que tratam do modo de fazer uma obra extrema, consta que algumas delas, absolutamente desconhecidas numa dada época, foram descobertas alguns séculos mais tarde, como a Calcografia e aquela que inventou o pó das máquinas de guerra.

Visto que os antigos, ao procurar, com todo o empenho e assíduo labor, a verdade secreta e escondida das artes liberais não caminharam todos pela mesma via, nem seguiram os mesmos princípios, nem sequer os mesmos mestres, mas, divididos pela rivalidade das facções, repartiram-se em várias seitas, quase como famílias; não será de modo nenhum adverso ao que se estabeleceu reduzir ao mínimo essas seitas, os seus mentores e seguidores, e colocá-las de certa maneira sob um só ponto de vista, de modo a que a menção destas coisas no currículo da filosofia seja recorrente, e assim sejam evidentes e conhecidas pelos ouvintes.

SOBRE AS SEITAS DAQUELES QUE, AO LONGO DOS TEMPOS, ENSINARAM AS ARTES LIBERAIS E A FILOSOFIA, SOBRETUDO A ITÁLICA E A IÓNICA.

O que motivou a designação atribuída às seitas dos filósofos. A designação das seitas dos Filósofos, como Amónio as colige no proémio às *Categorias* de Aristóteles, foi-lhes atribuída por vários motivos. Por causa da escola, como os Académicos e os Estóicos; por causa de alguma actividade, nomeadamente pela deambulação, como os Peripatéticos; por causa do mestre, como os Pitagóricos, de Pitágoras; por causa da sua

pátria, como os Cirenaicos, de Cirene, pátria de Aristipo; por causa do estilo de vida, como os Cínicos, assim chamados por serem mordazes nos seus gracejos contra os vícios como é costume dos cães; por causa da finalidade da Filosofia, por exemplo, os Hedonistas, isto é, os voluptuosos, como os Epicuristas; por causa do modo de pensar, como os Eféticos, os Cépticos e os Pirrónicos, isto é, os inibidores, os pesquisadores e os hesitantes, que inibiam qualquer juízo sobre qualquer questão e nada estabeleciam, mas ocupavam-se sempre das tarefas de pesquisa e observação, e discutiam sobre tudo. Isto relativamente aos nomes das seitas.

Das duas seitas principais provieram as outras. Depois, cumpre saber que existiram essencialmente duas seitas de filósofos antigos, a partir das quais se propagaram as restantes, como referem S. Agostinho, no livro 8 da *Cidade de Deus*, capítulo 2, e Plutarco, no livro 1, das *Sentenças*, capítulo 3, entre outros autores.

O mentor da Itálica foi Pitágoras. O mentor da Itálica foi Pitágoras, que incitado por uma incrível dedicação à ciência, depois de ter escutado com atenção o sírio Ferecides, o filósofo de maior renome e autoridade entre os sábios do seu tempo, deambulou para conhecer os lugares mais longínquos da terra, e depois de iniciado em quase todos os mistérios Gregos e bárbaros, chegou àquela parte da Itália a que chamam Magna Grécia, e nessa sede escolhida ensinou Filosofia, com grande afluência e nobreza de ouvintes entre os habitantes de Crotona, e chamou à sua escola Pitagórica, por causa de si mesmo, e Itálica, pela região.

Não há consenso sobre a época. Sobre a sua época, há um dissídio espantoso entre os autores. Todavia, a partir dos escritos, parece poder concluir-se com maior probabilidade que atingiu o auge no período que vai da sexagésima à septuagésima Olimpíada. A propósito desta questão, Clemente de Alexandria, no livro 1 das *Tapeçarias*, S. Agostinho, no livro 18 da *Cidade de Deus*, capítulo 37; Lívio, no livro 1, década primeira, e Dionísio de Halicarnasso, livro 2.

Enumeram-se os seguidores de Pitágoras. Enumeram-se, entre os seguidores de Pitágoras, o seu filho Telauges, Empédocles, Epicarmo, Arquitas de Tarento, Alcméon de Crotona, Hípaso de Metaponto e Filolau. Mas, no que diz respeito à evolução da seita, as coisas deram-se deste modo: a Pitágoras sucedeu o filho Telauges, a este Xenófanes, a ele Parménides, a Parménides Zenão de Eleia, a Zenão Leucipo e Demócrito, a Demócrito muitos outros, entre os quais Nausífanos e Naucides, a quem depois sucedeu Epicuro. Advirta-se, porém, que alguns distinguiram a seita Eleática, sob Teleauges, filho de Pitágoras, da Iónica, como se fosse uma terceira, que alguns fizeram depender da Itálica.

Os Epicuristas não tanto como filósofos, mas como gado dos Filósofos. Sobre o grupo dos Epicuristas, nada diremos no momento presente, porque estes não foram propriamente Filósofos, mas φιλοσωματοῖ, ou seja, como diz S. Jerónimo, o gado dos filósofos, visto que constituíram o sumo bem do homem num só prazer do corpo, negando a providência de Deus e a imortalidade das almas e por isso são indignos de serem contados entre os filósofos.

O fundador da escola iónica foi Tales. O primeiro dos sete sábios. Sobre a sua época. Quem lhe sucedeu. O fundador da escola iónica foi Tales, como referem Leandro e Heródoto; de nacionalidade fenícia, e como outros consideraram mais correctamente, milésio, da nobilíssima cidade iónica de Mileto. Daí que (como refere Eusébio, segundo Taciano, na *Preparação Evangélica*, cap. 3) tenha sido o primeiro dos sete sábios, e, como afiançou Aristóteles, no livro 1 da *Metafísica*, capítulo 3, foi o primeiro a instituir a Filosofia Natural. Atingiu o apogeu por volta da quinquagésima olimpíada, como afirma Clemente de Alexandria, no primeiro livro das *Tapeçarias*. Sucederam-lhe, por ordem, Anaximandro, Anaxímenes, e Anaxágoras de Clazómenas, que transferiu a escola da Iónia para Atenas, e teve como sucessor Arquelau, preceptor de Sócrates, que os oráculos da Pítia consideraram o mais sábio de todos. Os seus mais nobres alunos foram Aristipo, fundador da seita Cirenaica, Antístenes, da Cínica, e Platão, da Académica.

DA SEITA DOS ACADÉMICOS E DOS ESTÓICOS

Em que tempo viveu Platão. Na época de Platão, que foi entre a octogésima oitava e a centésima oitava olimpíada, existiram muitos homens importantes em todo o tipo de ciências.

Contemporâneos de Platão. Seus elogios. Na história, Xenofonte; na Astrologia, Eudoxo; na Retórica, Isócrates; na filosofia pitagórica, Arquitas de Tarento; na Cínica, Diógenes. No entanto, o próprio Platão brilhou entre os restantes com um resplendor mais forte e mais vasto, como se fosse a luz mais cintilante de todas as ciências. De facto, tinha tal riqueza oratória e tal encanto, como atesta Cícero no *De claris oratoribus*, que alguns disseram que se Júpiter falasse grego, não haveria de usar outro discurso senão o de Platão, o que as abelhas pareceram anunciar-lhe quando, na infância, pousaram sobre a sua boca.

Descodificou o texto sagrado. Além disso, escreveu tanto e de forma tão hermética sobre as coisas divinas, que facilmente se mostra o que alguns autores deram a conhecer, que ele deslindou os textos sagrados como um intérprete aplicado e dessas fontes irrigou os

seus pequenos jardins. Refere, pois, Clemente de Alexandria, no livro 1 das *Tapeçarias*, e Eusébio, no livro 9, capítulo 3, da *Preparação Evangélica*, que Aristóbulo Judeu, Peripatético de cognome, nos comentários aos livros de Moisés, editados por ele mesmo, que enviou ao rei Ptolomeu Filometor do Egípto, afirmou que os escritos de Moisés tinham sido traduzidos para a língua grega antes do império de Alexandre e dos Persas, e que tinham sido lidos por Pitágoras e por Platão. Ora Platão, na Academia, que era um verdejante espaço suburbano, situado a mil passos de Atenas, ensinou Filosofia; daí que os seus discípulos fossem chamados Académicos, por causa do lugar.

Os sucessores de Platão. Teve como sucessores Xenócrates, Palémon, Crantor e Crates. Gostavam de dissimular a sua sabedoria e não aderir obstinadamente a nenhuma das posições em disputa.

Por que é que Arcesilau é o mestre da ignorância. Seguiu-se depois Arcesilau de Pítane, discípulo de Crates, fundador da Academia média, ou nova, a quem Lactâncio, com pleno direito, apelidou de mestre da ignorância, no livro 3, capítulo 5, pois foi o primeiro, na Academia, a negar publicamente que existisse qualquer coisa que pudesse ser conhecida. Depois de Arcesilau, após algumas interposições, brilhou Carnéades de Cirene, que alguns afirmam ter sido o mentor de outra Academia, ou seja, da terceira, porque concordava parcialmente com Arcesilau e parcialmente com Espeusipo.

De onde veio o nome dos Estóicos. Os Estóicos também tiraram o nome do local, ἀποτῆς στοᾶς, isto é, do Pórtico. Houve, de facto, em Atenas, um pórtico de notável riqueza, pintado por Polignato, onde eles costumavam reunir-se para as suas disputas. Zenão, o fundador desta seita, chamado Cítio, seguramente por ser de Cítio, em Chipre, presidiu à escola com cinquenta e oito anos, e tal era a sua notoriedade junto dos Atenienses que o ornaram com uma coroa de ouro e uma estátua de bronze.

Grave dissídio entre os Académicos e os Estóicos. Houve, porém, um grave e perpétuo dissídio entre Académicos e Estóicos. Os primeiros eram a tal ponto versáteis, na disputa, que persistiam apenas na leveza e na inconstância. Os outros agarraram-se com teimosia contra muitos paradoxos, e mais ainda contra muitas opiniões que os Poetas asseveraram, e não atingiram o meio-termo em nenhuma questão, todas reduziram à necessidade e à inflexibilidade.

Cleantes, o Estóico de nobre linhagem. Depois de Zenão, houve insignes Estóicos, como Cleantes, entre outros, a que Cícero chama o Estóico de grande linhagem; Diógenes Babilónico; Crisipo, filho de Apolónio, insigne pelo elogio da Dialéctica e escritor de inúmeros livros, de quem se disse ter amparado e sustentado nos seus ombros o pórtico dos Estóicos; e também Panécio, que Cícero confessa imitar, nos livros dos

Deveres. E depois, já no império de Nero, o filósofo Séneca, seu preceptor, e Epicteto, oriundo de Hierápolis, cidade da Frígia, cuja admiração pela sua vida tão longa sobressaiu entre os demais, como relata Luciano Sírio, que a lanterna de barro de Epicteto se tinha vendido por três mil dracmas por causa da sua notoriedade.

DA SEITA DOS PERIPATÉTICOS. DO ENGENHO E DO ENSINO DE ARISTÓTELES

Aristóteles foi o mentor dos Peripatéticos. O mentor dos Peripatéticos e o mais importante de todos foi Aristóteles, filho de Nicómaco, seguramente de Estagira da Macedónia, pelo que foi chamado Estagirita.

Em que tempo viveu. Nasceu por volta do ano 381, antes do parto da Virgem. Mas quando decorria o décimo sétimo ano da sua vida, tendo previamente escutado as lições de Sócrates por três anos, dedicou-se à disciplina de Platão, e entregou-se ao seu Ginásio, por volta dos vinte anos. Depois de regressar da delegação com a qual tinha sido enviado pelos Atenienses ao rei Filipe, ao ver que, na sua ausência, Xenócrates tinha presidido à escola da Academia, escolheu o Liceu, onde viria a ensinar Filosofia.

Disputava enquanto caminhava. E porque, de facto, disputava enquanto caminhava, rodeado pela turba dos alunos, ele próprio foi chamado Peripatético, e os seus seguidores, Peripatéticos.

Encómios de Aristóteles. Sobre o admirável engenho de Aristóteles e a sua agudeza de espírito, tanto nas descobertas como nos juízos e nas disposições, sobre a sua singular dedicação à ciência, sobre a absoluta perfeição em todo o tipo de doutrina, há muitos encómios nos textos dos escritores. Platão ora lhe chamava ‘Leitor’, porque se dedicava à leitura dos filósofos antigos com uma dedicação incansável, ora ‘Filósofo da verdade’, ora ‘mente da Academia’. Isto porque, certa vez, ao entrar no ginásio, como não estava lá Aristóteles, conta-se que terá dito: απεισιτῆς ἀλήθειας φιλόσοφον, isto é, “falta o filósofo da verdade”. E depois, tendo faltado de novo, disse: οὐκ ἔλθε νοῦς, ou seja, “a mente não veio”. E Quintiliano, sobre o mesmo assunto, diz: “E quanto a Aristóteles? Duvido se hei-de considerá-lo mais notável pelo conhecimento das matérias, pela riqueza dos escritos, pelo encanto do discurso, pela agudeza das descobertas ou pela diversidade das obras”. Plínio, por seu lado, tanto o apelida de “homem supremo em todas as ciências”, como “homem de uma subtileza imensa”. Já Averróis afirma que ele é um exemplo apresentado para que nele todos os homens possam compreender e admirar quanto a mente dos mortais é capaz de perceber e quanto é permitido progredir ao engenho humano.

Estátua erigida em sua honra. Pausânias, no livro 6, escreve que lhe foi dedicada uma estátua, o que também ele próprio tinha procurado erigir ao seu preceptor Platão.

Seus sucessores. Sucederam a Aristóteles nobres Peripatéticos; para além de outros, Teofrasto, Estráton de Lâmpsaco, físico de cognome, Demétrio de Falero, Jerónimo, Cratipo, Boeto e muitos outros, em diferentes épocas.

Intérpretes gregos. Teve também ilustres intérpretes, como Alexandre de Afrodísia, Porfírio, Temístio, Simplício, Pselo, Amónio, Plutarco e Filópono. Entre eles, deixando de lado os restantes, Alexandre, que foi contemporâneo de Justino Mártir e do médico Galeno, estudou quase todos os livros de Aristóteles com tanto conhecimento que nenhum Aristotélico haveria que não fosse Alexandrino.

Intérpretes Latinos. Também os Latinos esclareceram dignamente as obras de Aristóteles com os seus comentários, nomeadamente Severino Boécio, que consta ter vivido na época de S. Bento e com ele ter estabelecido amizade. Depois, Averróis, que por causa da sua diligente explanação obteve o epíteto de Comentador; e posteriormente Alberto Magno, seguido de imediato por S. Tomás, príncipe da Teologia escolástica.

Mas o que mais valoriza Aristóteles e lhe concilia a glória imortal é o facto de, estando as seitas de outros filósofos já quase extintas e sepultadas, a família peripatética crescer de dia para dia e florescer. Não só abraçaram a sua doutrina, nos tempos antigos, aqueles a quem ainda não tinha aparecido a luz da disciplina celeste, com o supremo estudo; como também os Filósofos e os eruditos Teólogos, iluminados pelo brilho da divina fé, hão-de servir-se dela muitas vezes, ao longo de vários séculos a partir de agora, para explicar as questões maiores e mais importantes, e não apenas na Física e na Dialéctica, como também nas questões de ordem moral e nas divinas.

Ora, costuma perguntar-se por que razão tão grande filósofo, a quem não faltava nem a força do engenho, nem a riqueza do discurso, para explicar claramente o que tinha apreendido com o intelecto; por que razão, repito, é tantas vezes obscuro, a ponto de dificilmente poder ser entendido, sobretudo naqueles livros a que chamam Acroamáticos, que são de doutrina mais importante e de feitura mais polida? Cumpre saber que, antes de Aristóteles, houve duas razões para obscurecer a filosofia: a primeira, daqueles que filosofaram poeticamente, a outra daqueles que filosofaram por hieróglifos; os primeiros teceram os princípios das artes liberais e os segredos da natureza através de fábulas, os outros por enigmas e figuras. Isto era deliberadamente feito por eles (como notaram Filon Judeu, no livro intitulado *Quod omnis probus sit liber*, e Laércio, no *Pitágoras*), para que os mistérios da filosofia não fossem objecto de desprezo para o vulgo e para a multidão ignorante; e também por isto, para desviarem

do seu estudo, remetendo-as para outras coisas consentâneas, as inteligências retardadas e inaptas para filosofar. Embora o objectivo deles não desagradasse a Aristóteles, este ingressou então por outra via de dissimulação. E assim, seguiu a brevidade Hipocrática na Acroamática, escreveu num estilo sintético, conciso e, por esse motivo, obscuro. Por vezes, quanto mais difíceis são as controvérsias, tanto mais disputa de forma obscura, porque não tendo a convicção suficiente quanto à parte onde residia a verdade, como tinha engenho hábil e prudente, envolvia, de propósito, a sua opinião na ambiguidade das palavras. A estas razões da obscuridade, acresceram ainda outras. De facto, depois de Aristóteles ter chegado ao fim da sua vida, os seus livros jazeram muito tempo enterrados na terra, daí que estivessem corroídos pela putrefacção em muitos locais, e quando foram extraídos, um tal de Apélicon de Teos, por seu livre arbítrio, preencheu mal aqueles locais e emendou-os. Sobre esta questão escreveu Estrabão, no décimo terceiro livro da sua *Geografia*, nestes termos: “Aristóteles deixou a biblioteca e a escola a Teofrasto, o primeiro de todos os que conhecemos a congregar os livros e a ensinar a sua ordem aos responsáveis pela biblioteca do Egipto. Teofrasto transmitiu-a a Neleu, e Neleu levou-a para Céspedes e doou-a aos descendentes, homens sem preparação, que tinham os livros fechados e negligentemente arrumados. Tendo conhecimento do desejo dos reis das vestes de ouro³⁰, que os governavam, no sentido de recolher os livros para guarnecer a biblioteca que era a de Pérgamo, esconderam-nos numa cova debaixo da terra, onde foram molestados pelos vermes e pela humidade, e por fim, já nesse estado, entregaram-nos a Apélicon de Teos, a troco de muita prata. Apélicon, como era mais dedicado aos livros do que à sabedoria, querendo reparar as corrosões, mandou-os transcrever, embora a escrita não fosse correctamente complementada. Por isso, publicou os livros cheios de erros”. É o que diz Estrabão. Também as versões latinas aumentaram a obscuridade de Aristóteles. Enquanto algumas transcrevem muito escrupulosamente palavra por palavra, copiam a sintaxe grega, e espalham as trevas sobre Aristóteles, de tal modo que nem parece falar grego nem latim, e por vezes torna-se difícil de perceber; outras, porém, usam de excessiva liberdade na versão, na medida em que agem mais como parafrastas do que como tradutores, procuram a afectação das palavras e o ornato do discurso, fogem ao contexto³¹, e afastam-se muito da opinião de Aristóteles, de tal modo que, por causa disso, os que se agarram a essas versões, castigam Aristóteles, repreendendo com repugnância grande parte da sua obra.

³⁰ Rei Ptolomeu II, do Egipto (Cf. Estrabão, *Geografia*, XIII). N. T.

³¹ Extra chorum uagantur.

PROÉMIO DO COMENTÁRIO À ISAGOGUE DE PORFÍRIO

SOBRE O AUTOR, O OBJECTIVO, O TÍTULO, A ORGANIZAÇÃO E A UTILIDADE DESTA OBRA

Acautelou-se, por lei, que, entre os Areopagitas, ninguém usasse do proémio

ao discursar. Foi instituído por lei, entre os Areopagitas – segundo refere Aristóteles no início da *Retórica a Teodecto* – que os advogados das causas não pudessem, de modo nenhum, usar do proémio, isto para que não gastassem o tempo numa longa divagação de palavras e em tortuosos meandros. Agia-se, por isso, com prudência, no Areópago e nos processos forenses. No entanto, no Liceu e no ensino das artes liberais, há outra norma. Nestes domínios, quando se pretende narrar alguma coisa de forma apurada e de acordo com o método filosófico, convém fazer uma apresentação prévia, de modo a que os espíritos se preparem para aprender. Isso é o que nós vamos fazer, nesta primeira abordagem ao comentário, mas com muito menos palavras do que os intérpretes costumavam fazer.

Nacionalidade, origem, vida e ensinamentos de Porfírio. Assim sendo, começemos pelo que acontece em primeiro lugar. O autor desta obra foi Malco, cognominado Porfírio, de nacionalidade fenícia, originário de Tiro, ou (como Barónio afirma por certo, no tomo II, dos seus *Anais*) de nacionalidade judia, nascido na Batânia, que é uma cidade da Judeia. Quanto aos ensinamentos, não era tão aristotélico como platónico, conforme demonstram os seus escritos. Viveu durante o império de Aureliano, Diocleciano, e depois de Constantino. Teve como preceptores Plotino e Longino Crítico; foi condiscípulo de Orígenes, como lembra Eunápio na *Vida de Porfírio*. Teve como aluno, entre outros, Crisaório, patrício Romano, a pedido de quem publicou esta obra. Isto porque, Crisaório, que vivia em Roma, tendo debruçado a sua atenção sobre as *Categorias* de Aristóteles sem conseguir compreendê-las, pediu por carta ao seu preceptor, que então, segundo parece, estaria junto do Lilibeu, o promontório da Sicília, ocupado a compor a história da erupção do Etna, e conseguiu que o mestre compusesse especialmente para si, este livrinho εἰσαγωγικόν, sobre *As Categorias* de Aristóteles.

Porfírio, mágico, desertor e opositor da fé cristã. De facto, Porfírio não só foi adepto das superstições das artes mágicas, como também um desertor e um opositor muito insolente da religião cristã, segundo atestam S. Jerónimo, na *Epístola aos Gálatas*, S. Agostinho, no livro 19 da *Cidade de Deus*, capítulo 23, bem como Suidas e outros autores. Não será verdadeiramente indigno de ser contabilizado entre os Filósofos, apesar de ser lido nas escolas?

Por que razão se lê nas escolas. Lê-se, porém, não só porque as matérias que compila neste livro, tirou-as em grande parte das fontes da doutrina de Platão e de

Aristóteles; mas também porque, tal como o povo Hebreu enriquecia com o ouro dos Egípcios, desprezando as imagens dos deuses que nesse material tinham sido moldadas; assim a filosofia cristã enriquece de bom grado com as doutrinas de quaisquer outros, mesmo dos adversários (se, porém, nada têm que falte à verdade). A isso reporta o dito de S. Agostinho, no livro 2 da *Doutrina Cristã*, capítulo 40: “os que são chamados filósofos, se por acaso disseram o que é verdade e se adequa à nossa fé, sobretudo os platónicos, não só não se devem temer, mas além disso, devem-lhe ser reivindicadas essas verdades, enquanto injustos possuidores, para que nós as possamos utilizar”.

Título da obra. O título da obra é εἰσαγωγή, isto é ‘introdução’, que não é mais do que o princípio pelo qual alguém começa a ser instruído, desde os primeiros elementos, em alguma arte ou doutrina. Cícero, no *Luculo*, chama-lhe primeira instrução. Aulo Gélío, no livro 16, capítulo 8, diz: “Querendo nós seguir e aprender as disciplinas dialécticas, foi necessário procurar e conhecer aquelas a que os Dialécticos chamam εἰσαγωγᾶς”.

Razão deste título. Mas, perguntam, e bem, os intérpretes, por que razão este tratado tomou um nome comum como próprio, pois não se intitula ‘introdução à Dialéctica’, mas ambiguamente ‘introdução’. Importa pensar que a razão é o facto de a Dialéctica anteceder as restantes partes da filosofia, na ordenação do ensino, e com todo o direito era a introdução que preparava para a aprendizagem, e por isso devia chamar-se por esse nome, como se fosse próprio, por antonomásia, na qualidade de primeira de todas, como prómio comum a toda a filosofia. Isto foi notado por Simplício, Boécio, Alberto Magno e outros comentadores.

O objectivo de Porfírio é tratar dos cinco conceitos universais. O objectivo de Porfírio é tratar dos cinco conceitos: Género, Espécie, Diferença, Próprio e Acidente, os quais se designam com o termo comum de Universais ou Predicáveis. Todavia, caiu em controvérsia, entre os autores, qual seria, de facto, o assunto desta obra.

Primeira posição sobre o assunto deste tratado. Na verdade, Amónio, no prefácio a Porfírio, e Boécio, no diálogo primeiro, coluna 2, bem como Averróis no grande prólogo aos *Posteriores*, além de outros, asseguram que o assunto são esses tais cinco conceitos, na medida em que são úteis para conhecer a doutrina das *Categorias*.

Segunda opinião. No entanto, Escoto, na questão 7 sobre este livro, bem como os seus seguidores e os Lovanienses, pensam ser o Universal. Tanto uns como outros recorrem a argumentos plausíveis.

Argumentos a favor da primeira opinião. Eis os argumentos dos que defendem a primeira opinião:

Primeiro. O objecto de uma obra é aquele que o autor se propõe explicar, mas Porfírio afirma que vai explicar estes cinco conceitos; logo, estes conceitos são a matéria tratada.

Segundo. Crisaório pediu a explanação desses mesmos conceitos para compreender as *Categorias* de Aristóteles; logo, se Porfírio correspondeu ao pedido, indicou esse mesmo assunto.

Terceiro. Toda a lógica é sobre a linguagem; este livro é parte da Lógica; logo, a sua matéria é a linguagem, e em particular, nada mais do que estes cinco conceitos.

Argumentos a favor da segunda posição. Os outros argumentam assim:

Primeiro. O assunto deste tratado, na medida em que isso pode ser feito, convém ser uno: ora, aqueles cinco universais não têm unidade, a não ser no Universal em geral; não só se supõe que o Universal está presente neste tratado, como são demonstradas as suas espécies, e tudo o que se predica sobre as espécies, excepto o que lhes diz respeito segundo as razões próprias, é atribuído ao Universal; estas são as condições do assunto; logo, o assunto da *Isagoge* é o Universal.

Segundo. A explicação do Universal pertence à Lógica; não há, porém, outra parte desta ciência em que se trate abertamente e numa perspectiva geral; logo, deve atribuir-se a esta obra como assunto próprio.

Conciliam-se as opiniões anteriores. Se estas duas posições contêm alguma diferença, deve preferir-se a segunda, com a tal moderação que vamos aplicar. Dissemos, se são diferentes, porque é provável que uns e outros autores pensem o mesmo. Porque os que constituem os conceitos como assunto, não os tomam na acepção material, enquanto sons, nem apenas como significados que dizem respeito ao gramático, mas como um certo conhecimento das coisas em si mesmas, na medida em que servem para compreender as *Categorias* e os modos de construir o discurso. Mas, isto equivale a considerar que estes universais, na medida em que conduzem às outras partes da Dialéctica, são matéria do presente tratado. Todavia, como tudo converge numa única razão comum do Universal, considera-se, e bem, que o assunto é o próprio universal. O que uns aceitam, por ser uno; e outros, por compreender claramente as suas partes.

O Universal, como é predicável, constitui o assunto desta obra. Porque se não quiserem chegar a acordo os autores da primeira posição, dizemos com Escoto que o Universal é o assunto desta obra, não tanto de acordo com a razão do Universal, como do Predicável. Visto que a Dialéctica direcciona, de facto, todas as suas forças para a verdade ou falsidade, necessidade ou contingência das proposições, em qualquer circunstância presta mais atenção ao modo de predicar do que ao modo de ser (como

iremos explicar de forma mais alargada na questão sobre a divisão dos Universais). E como o modo de ser diz respeito ao Universal, enquanto Universal; o modo de predicar, pelo contrário, diz respeito ao mesmo, enquanto predicável; segundo esta razão, nesta obra disserta-se essencialmente sobre o Universal.

Objecta-se. De onde se pode resolver a instância, que contra esta posição costuma levantar-se, nestes termos: perscrutar o que é o Universal compete ao primeiro filósofo, pois este considera a ordem e a distinção dos superiores e dos inferiores, a unidade formal e numérica, e sem o conhecimento destas coisas dificilmente se distingue o Universal. Sobre isto disserta Aristóteles, em parte no livro 4 e em parte no livro 7, a partir do capítulo 13.

Responde-se. Mas respondemos que a consideração do Universal, enquanto Universal, compete ao Metafísico; embora a sua consideração, enquanto predicável, seja especulação Lógica, própria desta obra. Na verdade, nos *Tópicos* disserta-se pouco sobre os Universais e apenas o modo como se aplicam às questões dialécticas.

Dissolvem-se os argumentos da primeira posição. Os argumentos a favor da posição que constitui os conceitos como assunto da *Isagoge* são fáceis de esclarecer:

Primeiro. Ao primeiro respondemos que Porfírio designou neste lugar todas as espécies do género, para indicar de forma mais precisa a matéria de que iria tratar.

Segundo. Ao segundo, que talvez Porfírio respondesse à demanda de forma mais cabal do que tinha sido proposto por Crisaório, porque não seria verosímil que o filósofo romano tivesse dúvidas apenas sobre o sentido das palavras. Um e outro pretendiam, pois, uma explicação dos universais. Um fez o pedido, o outro fez a exposição.

Terceiro. Relativamente ao terceiro, nós não negamos que a linguagem seja o assunto desta parte da Dialéctica, tal como se diz que a linguagem é o assunto das restantes partes. Na verdade, esta é essencialmente interna e favorável à razão comum do Universal. De facto, do mesmo modo que no objecto significado está o Universal e estão as espécies sob ele contidas, assim nos signos internos está o Uno, próprio do Universal em si, e outras coisas que dizem directamente respeito às espécies. Mas sobre este ponto diremos mais nos *Antepredicamentos*.

Demonstra-se que o ensino destes conceitos universais pertence à Dialéctica.

E assim, torna-se evidente que este ensino pertence à Dialéctica e faz parte dela, ainda que Boécio o tenha negado com aquela conjectura por que razão se chamava introdução à Lógica. Deixa-se levar, porém, por um leve indício, pois não é inconveniente haver uma ordem entre as inúmeras partes de uma mesma ciência, para que uma prepare o caminho que leva a outra. Porfírio não disse que esta *Isagoge* conduzia à Dialéctica,

mas às categorias, divisões, definições, etc., de modo a que não parecesse excluí-la do conjunto das partes da Dialéctica.

Estrutura da obra. A estrutura da obra resume-se a duas partes: a primeira delas contém o prefácio; a outra o comentário aos cinco conceitos. Mas esta segunda é bipartida. Na primeira parte, revela-se cada um dos universais em separado. Na última, comparam-se todos entre si, para que se torne visível o que têm de comum, de próprio e de peculiar. Sobre a sua utilidade, com Porfírio, dispensamo-nos de a referir.

PROÉMIO DO COMENTÁRIO AOS LIVROS DAS *CATEGORIAS* DE ARISTÓTELES ESTAGIRITA³²
SOBRE O AUTOR E O TÍTULO DESTES LIVROS

Alguns negaram que Aristóteles fosse o autor deste livro. O que nesta primeira abordagem aos livros de Aristóteles parecia dever dizer-se, tanto sobre a razão de os ensinar como de os escrever, foi genericamente insinuado, em parte no início da *Dialéctica*, em parte no próêmio da *Física*. Pelo que, na explanação de cada uma das obras, falta apenas este trabalho de demonstrar quem é o seu autor e qual o seu objectivo particular.

Boécio demonstra, através de três argumentos, que Aristóteles foi o autor deste livro. Ora, o facto de Aristóteles Estagirita ser o autor deste livro, embora Jâmblico tenha duvidado (da autoria de Boécio) e alguns autores de menor importância o tenham negado, é todavia ponto assente entre todos os Peripatéticos, o que confirma Boécio através de três argumentos sobre este ponto. Primeiro, porque Aristóteles, nas restantes obras, em tudo concorda consigo mesmo nesta obra. Segundo, porque a brevidade e a subtilidade do estilo levam a identificar Aristóteles. Terceiro, porque de outro modo teria elaborado uma obra incompleta, se, com a intenção de escrever sobre os silogismos, tivesse omitido as proposições, de que derivam directamente, ou os simples conceitos, de forma mais indirecta.

Demonstra-se que há várias obras de variados autores sobre os predicados. Existiram, pois, muitas obras semelhantes sobre os predicados, elaboradas por outros autores, que muitas vezes chegaram a dar lugar a enganos. De facto, ainda que omitamos Arquitas de Tarento, que foi o primeiro de todos a distribuir o ente em dez classes, e cuja obra, escrita em língua dórica, Mirandula afirma ter perdurado até ao momento, no livro 4, *De examine vanitatis*. Teofrasto, Eudemo e Fânias de Éreso discípulos de Aristóteles, escreveram, seguindo o seu exemplo, sobre os dez géneros supremos, e Adrasto de Afrodísia publicou um outro livro sobre o mesmo assunto, que costuma ser apresentado como de matriz aristotélica. Também na Biblioteca de

³² Trad.: F.M.

Filadelfo, foram encontrados dois, cujo autor é Amónio, que afirma que um deles é de Aristóteles.

Verdadeiro título da obra. O título da obra, da autoria de Porfírio, ainda que se afirme muitas outras coisas, foi todavia vulgarizado e aceite como *Categorias* de Aristóteles.

De onde vem o nome de *Categorias*. Porfírio acreditou que este vocábulo fora trazido por Aristóteles do uso forense para as escolas; κατηγορία significa, de facto, aquele discurso de acusação que se executa nos julgamentos para incriminar, pois κατηγορῶ significa ‘acusar’. E não é invulgar – diz Porfírio – que os grandes filósofos, quando descobrem algo desconhecido, ou inventem vocábulos, ou transfiram alguns do uso corrente que revestem de nova significação.

O nome de *Categorias* ou *Predicados* é entendido de vários modos. Mais fecunda, porém, é a interpretação de outros, que por entenderem que o verbo κατηγορέω significa o mesmo que ‘predico’ ou ‘enuncio’, consideram que κατηγορίαν é o mesmo que ‘a enunciação de algo sobre outra coisa’, e por isso dispõem as coisas nestas dez classes, de tal modo que as superiores sejam afirmadas sobre as inferiores, de acordo com a ordem da natureza; e com razão essas mesmas classes são designadas em grego por ‘*Categorias*’, e em latim por ‘*Predicados*’, um vocábulo cujo autor, entre os latinos, parece ter sido Boécio. Admite-se, todavia, seja ‘*Categorias*’, seja ‘*Predicados*’, por vezes em relação a toda a série constituída pelos superiores e inferiores; outras vezes apenas em relação ao género supremo de cada predicado. Ora, o que significa formalmente o predicado, é o que vamos apreciar nas questões.

MATÉRIA, ORDEM, UTILIDADE E DISPOSIÇÃO DESTE LIVRO.

Sobre a matéria deste livro há duas posições. Tão certo é, entre todos os intérpretes, que neste livro se trata dos predicados, como é entre eles ambíguo se a matéria principal são os conceitos ou as coisas.

Primeira posição. Averróis e Caetano, neste livro, bem como Avicena, no início da sua *Lógica*, afirmam que são as coisas.

1º argumento. Primeiro porque se disserta sobre os aspectos a partir dos quais os predicados se desenvolvem, pois é um tratado sobre os predicados, mas os predicados apenas se desenvolvem a partir das coisas; as coisas, e não os conceitos, é que se dizem géneros, espécies e indivíduos.

2º argumento. Em segundo lugar, trata-se principalmente daquilo cujas propriedades se transmitem, mas as propriedades, que são atribuídas a cada um dos predicados, dizem respeito às coisas e não aos conceitos; portanto, as coisas são o assunto principal.

2ª posição. Alexandre, Simplício, Amónio, Porfírio, Siriano e Boécio ensinam o contrário, ou seja, que a matéria mais importante são os conceitos, o que parece ter querido dizer Aristóteles, no capítulo 4 desta obra, quando ao distinguir os predicados o faz através dos conceitos, e assim, afirma que “aqueles que se dizem não ter qualquer composição significam os singulares ou a substância, ou a quantidade, ou a qualidade, etc.”

Opta-se pela segunda posição. A última posição é muito mais verdadeira, desde que não negue que na presente obra também se disputa sobre as coisas, que constituem os predicados, embora com uma importância secundária.

1ª razão. Fundamenta-se a primeira parte desta resolução. Primeiro, porque a Dialéctica é uma ciência totalmente linguística; portanto, todas as suas partes, enquanto tal, dizem especial respeito à linguagem, sobretudo interior.

2ª razão. Além disso, neste livro dá-se a conhecer os princípios para constituir proposições e silogismos; e como as proposições e os silogismos são constituídos por palavras significantes, e não por coisas significadas; logo, as palavras são o principal assunto tratado nesta obra. Segunda parte, de onde se torna evidente por que razão nem as palavras, enquanto significativas, podem ser suficientemente inteligidas sem alguma revelação das coisas significadas, nem Aristóteles as revelou de outro modo nos capítulos seguintes; na verdade, pela explicação da substância, da quantidade, etc., expôs o que eram os vocábulos simples que exprimem o seu significado.

Resolvem-se os argumentos da primeira posição. Daqui se torna manifesta a resposta aos argumentos da primeira posição, na medida em que contrariam a segunda. Em relação ao primeiro, embora possamos admitir que nos *Predicados* se coloca em primeiro lugar as coisas; negamos, todavia, que este tratado seja sobre o que se põe em primeiro lugar nos *Predicados*, mas sobre os signos pelos quais se exprimem, e que também têm a designação dos géneros, das espécies, etc. Quanto à segunda, deve negar-se que se trate em primeiro lugar as coisas cujas propriedades se explicam, pois como as palavras simples são mais evidentes, os seus significados são explicados não só pelas partes essenciais, mas também pelas propriedades. Acrescente-se que não só as propriedades das coisas mas também das palavras são tratadas nesta obra, pois, no capítulo 5, Aristóteles afirma que é próprio das substâncias significar algo que apenas se pode adequar às palavras.

Que lugar na ordem das artes cabe a este livro. No que diz respeito à ordem, este livro pode ser comparado, quer a outras partes da filosofia, quer às restantes partes da Lógica; se for considerado no primeiro modo, não falta quem lhe impute o último lugar, ou seja, o mesmo que atribuem à Metafísica (da qual alguns autores acreditam fazer parte este livro).

Muitos negam que tenha um lugar certo e provam-nos com argumentos. Outros não lhe concedem um lugar definido na ordem das artes, mas asseveram que pertence simultaneamente a todas as artes. Os primeiros recorrem a estes argumentos.

1º argumento. De todas as ciências próprias, só a Metafísica considera o ente como objecto proporcionado; logo, só ela deve considerar a imediata divisão do ente em dez géneros, que nesta obra se estudam aprofundadamente, pois a ela compete explicar uma certa natureza da qual é próprio perscrutar uma divisão semelhante nos inferiores.

2º Argumento. Os modos de predicar, a partir dos quais Aristóteles e os outros filósofos coligem os Predicados neste livro, fundam-se nos modos do ser, como foi dito em Porfírio, mas os modos de ser pertencem ao Metafísico, não ao Lógico; logo, os modos de predicar também lhe dizem respeito; além disso, as artes progridem na ordem do ensino, se a forma for explicada pela primeira arte e o fundamento, sem o qual esta forma não pode ser inteligida perfeitamente, pela última.

3º Argumento. O Dialéctico não considera quais são os materiais predicados, mas quais e quantos são os modos formais de predicar, e separados de toda a matéria; logo, inquire quantos são os géneros das coisas; o que é predicado não lhe diz minimamente respeito, mas ao Metafísico.

Alguns autores consideram que o estudo dos Predicados não diz respeito a nenhum filósofo³³ em particular. Quem nega que a explicação dos Predicados diga respeito a um determinado filósofo argumenta deste modo. Não há ciência nem arte que se debruce sobre todos os géneros de coisas, mas cada uma assume o encargo de ponderar uma determinada parte; logo, o trabalho de explicar todas as Categorias, que contêm todas as coisas, não há-de pertencer apenas a uma, mas a todas as artes em simultâneo.

Os Predicados dizem respeito ao Metafísico e ao Lógico por razões diferentes. Todavia, a posição comum de todos os intérpretes importantes é de que os Predicados dizem respeito simultaneamente ao Metafísico e ao Lógico, por diferentes razões; porque, para que se torne manifesto e se satisfaça as opiniões contrárias, deve advertir-se que as coisas, que se colocam nos predicados, podem ser encaradas de três maneiras.

³³ Artífex.

As coisas que se colocam nos predicados podem ser consideradas de três modos.

Primeiro, enquanto naturezas delas próprias, como se na primeira categoria se considerasse a natureza da substância, do corpo, etc. Segundo, na medida em que são universais e particulares no ser, ou seja, na medida em que os particulares incluem os comuns, mas por eles não são incluídos. Terceiro, porque são capazes de ser sujeito e ser predicado numa enunciação. Na verdade, o primeiro modo de considerar não é próprio de nenhuma ciência determinada, mas de todas as reais; e a segunda opinião apenas o comprova; de onde, porém, não resulta que a doutrina dos Predicados diga respeito a todas as ciências, porque o predicado não é apenas a natureza da coisa, mas envolve a série. O segundo modo é totalmente metafísico, como comprovam os argumentos da primeira opinião. O terceiro deve, com razão, ser adscrito à Lógica. Na verdade, toda a consideração que é instituída para as predicções é Dialéctica, pois ninguém nega que a terceira, da qual tratamos, é deste tipo, o que se descobre pela própria declaração.

Dissolvem-se as razões da parte contrária. Responde-se às razões em contrário. À primeira razão da primeira posição nada obtemos. À segunda responde-se que muitas vezes é preciso explicar, no que diz respeito à ordem correcta do ensino, qual é a capacidade e a função de alguma forma através de um fundamento não explicado, mas suposto; ou porque aparece aos rapazes nas noções elementares; tal como se ensina a virtude e o poder das letras, ignorando a natureza delas, assim os Lógicos conhecem a força dos predicados, estando suposto o seu fundamento, exposto pelos Metafísicos. À terceira responde-se que o Dialéctico precisa de conhecer todos os géneros de coisas quanto à razão de ser predicado e de ser sujeito, não para que compare por si o conhecimento das coisas, mas para que esteja provido de meios para tratar a fundo qualquer questão sobre a matéria proposta. O argumento da segunda já foi resolvido.

Dispõem-se os vários tratados da Lógica de acordo com as várias actividades do intelecto. Basta sobre a ordem deste tratado em relação às outras disciplinas, falemos agora sobre aquilo que diz respeito às outras partes da Lógica de Aristóteles, e isto é também o que se observa nas operações da mente. De facto, esta doutrina dos predicados responde à primeira operação, que apreende os simples, em que os nomes simples são reduzidos a classes. À segunda, pela qual compomos e dividimos, adaptam-se os livros *Da interpretação*, nos quais se disputa sobre a enunciação. À terceira, pela qual raciocinamos, correspondem os *Analíticos* e os *Tópicos*, em que são produzidos as consequências, os argumentos e os silogismos.

Esta doutrina é muito necessária a toda a prática dialéctica. A vantagem e a utilidade desta doutrina são vastíssimas para todo o uso dialéctico, pois fornece matéria expedita para concretizar as divisões e as definições, ao distinguir os Géneros, as Espécies e as Diferenças. De facto, abrange todas as naturezas e todas as propriedades para constituir a argumentação sobre qualquer assunto.

O tratado dos Predicados divide-se em três partes. A divisão da obra faz-se em três partes: a que vem antes dos predicados, os predicados e a que vem depois dos Predicados. A primeira contém quatro capítulos. A segunda, que é a principal, os cinco seguintes. A terceira e última, tanto na ordem como na utilidade e na dignidade, tem outros tantos no final.

[PROÉMIO] AOS LIVROS *DA INTERPRETAÇÃO DE* ARISTÓTELES³⁴

SOBRE O ESCOPO E O OBJECTIVO DESTA OBRA. SOBRE A ORGANIZAÇÃO, O TÍTULO E OUTRAS
COISAS DESTE TIPO.

Demonstra-se que o autor deste livro foi Aristóteles. Não se deve dar muita importância a um tal Andronico de Rodes, que Amónio refere no prefácio desta obra, de modo a que, por causa dele, se ponha em dúvida o autor destes livros – se terá sido Aristóteles, ou qualquer outro, como o próprio opina – dado que o modo grave de falar bem como a delicadeza e austeridade do estilo revelam como autor o príncipe dos Peripatéticos, como consideraram S. Tomás, Boécio, Amónio e outros seus seguidores.

Nem a razão que se usa é mais importante do que quem a usa. [Andronico] diz que o autor desta obra, no capítulo 1, chama paixões aos conceitos e afirma tê-lo explicado no livro *Sobre a Alma*; o que Aristóteles não fez nesse lugar. Mas não leu os textos 3 e 13 do primeiro livro *Sobre a Alma*, onde se designa com o nome de paixões as operações da alma; nem o texto 155 e seguintes do livro II, nos quais ensina repetidamente que a imaginação é uma paixão; e muitas vezes chama paixão³⁵ ao sentir e ao intuir. Ainda que neste ponto não tenha dito que explicou noutro lado de que modo os conceitos são paixões, todavia os conceitos ou disposições são esclarecidos, como fora estabelecido, nos livros *Sobre a Alma*. Por fim, para que não se possa duvidar, a passagem do livro 2 desta obra, capítulo 1, que trata das proposições do terceiro adjacente, afirma que o próprio autor tratou delas nas análises, que têm lugar no fim do primeiro livro dos *Primeiros [Analíticos]*, que é reconhecidamente aristotélico.

Portanto, o autor destes livros, depois de ter explicado os géneros e o poder dos vocábulos simples no opúsculo das dez *Categorias* e de os ter classificado por ordem, orienta-se agora para a primeira composição deste tipo de termos.

³⁴ Trad.: F.M.

³⁵ Pati.

Que ordem conserva Aristóteles nestes livros Da Interpretação. Esta composição ou nexos, como constitui uma enunciação, faz com que, nestes livros, disserte sobre a enunciação como se fosse uma matéria subjacente. Explora, primeiro, os seus princípios, por assim dizer os seus constituintes elementares, ou seja, o nome e o verbo. Depois as espécies, que são a afirmação e a negação. Por fim, as disposições, ou propriedades, isto é, as incompatibilidades e as oposições pelas quais as proposições debatem entre si, e as equivalências, pelas quais se associam mutuamente.

Que razões parecem apontar o significativo como assunto desta obra. Todavia, poder-se-á duvidar justamente se se deve constituir como assunto o significativo comum ao Nome, ao Verbo e ao Discurso? Não só porque Aristóteles explica todas estas coisas: no capítulo 1º, o significativo no geral; no 2º, o Nome; no 3º, o Verbo; no 4º, o Discurso, que subdivide em Enunciação, etc. Mas também porque Boécio e Alberto Magno consideram que por vezes se chama interpretação ao vocábulo simples. E não deixam de ter razão, pois por isso se diz que a interpretação é sobre a enunciação, porque divulga os conceitos internos da alma, mas qualquer vocábulo, ainda que simples, indica um conceito latente, como neste capítulo ensina Aristóteles. Também nós, na questão 2, falaremos disso; logo, é correcto dizer-se interpretação; e estes livros são sobre a interpretação no geral; logo, etc.

Ora, se se responder que sobre os vocábulos simples se disputou no tratado dos *Predicados*, totalmente constituído para orientar a primeira operação da mente, e que por isso não se pode tratar neste lugar por si mesmo, como matéria própria; certamente não se poderá dar nenhuma razão convincente pela qual se dispute de novo sobre o mesmo assunto na presente obra; ou pelo menos pela qual o Discurso não seja o assunto no geral, visto que não se trata noutro lado e requer uma investigação própria.

A enunciação é o assunto desta obra. Deve todavia dizer-se, partilhando a opinião comum de S. Tomás, de Amónio, de Simplício e de outros intérpretes, que nem o vocábulo simples, nem o Discurso são, por si só, o assunto desta obra. Também por esta razão, porque este tratado está entre os *Predicados* e os *Analíticos*, onde se disserta sobre a primeira e a terceira operação do intelecto. Por isso, a ordem regular postula que se estabeleça este sobre a segunda, mas nem o vocábulo simples nem o Discurso são, em si, segunda operação, como demonstraremos no 4º capítulo; logo, não constituem por si o assunto.

À conjectura produzida por Boécio e Alberto ao considerarem que o vocábulo simples se pode designar interpretação, responde o mesmo Boécio: “o título do livro é mais universal do que o estudo, mas esse não é um impedimento de maior.” Alexandre

afirma que se deve subentender interpretação filosófica. Esta é, sem dúvida, a posição de S. Tomás e de Amónio, ao ensinar que a interpretação deve ser assumida como Enunciação, apenas a que revela o parecer da alma. De acordo com esta doutrina, deve negar-se que os vocábulos simples e o Discurso não enunciativo sejam interpretação, porque embora revelem os conceitos, todavia não revelam os assentimentos e opiniões, que só podem ser designados por linguagem interna. De onde se constata ser falso o que se presumiu, que o Discurso exige um tratamento particular, pois não é, em si mesmo, uma operação distinta da primeira.

Por que razão, se disputa sobre os vocábulos simples aqui, nos livros dos Predicados, e nos Primeiros Analíticos. Poder-se-á, então, perguntar por que razão se volta de novo ao estudo dos simples, concluído no livro dos *Predicados*? S. Tomás dá a resposta na passagem, em que afirma que a consideração do Nome e do Verbo deve ser tripla: uma enquanto significam coisas simples; outra, porque são partes a partir das quais a Enunciação se desenvolve; a terceira, pelo modo como se apresentam nos silogismos, como extremo maior ou menor, ou como termo médio. Assim sendo, S. Tomás afirma que Aristóteles, nas *Categorias*, dissertou sobre os vocábulos simples vistos do primeiro modo; neste livro, porém, trata-se deles perspectivados no segundo modo; e por essa razão recebem a designação de Nome e de Verbo. Por fim, nos livros dos *Primeiros Analíticos* deve disputar-se sobre eles quando considerados do terceiro modo. No estudo da Enunciação, foi então conveniente disputar sobre o Nome e o Verbo na medida em que constroem essa mesma Enunciação, pois é um preceito do próprio Aristóteles no livro 1 da *Auscultação Física*, capítulo 1: “no início de cada ciência deve-se transmitir os seus aspectos elementares, bem como os do seu assunto”.

Que a Enunciação é o assunto desta obra. Ora, tendo-se claramente constatado que a Enunciação é a matéria destes livros, permanece todavia um dissídio: será apenas a Enunciação simples, ou antes a Enunciação no geral, que compreende tanto a simples como a complexa? Alguns abraçam esta última parte. Primeiro porque Aristóteles, no capítulo 4, também trata da complexa. Segundo, porque tem uma verdade e uma qualidade próprias que se devem explicar individualmente.

Aristóteles, neste livro, trata apenas da Enunciação simples, por si mesma. Porém, é mais provável a primeira posição de Boécio, de S. Tomás e de Amónio, pois Aristóteles trata, neste lugar, da Enunciação que há-de ser útil posteriormente para a explicação dos silogismos; mas Aristóteles transmite apenas os categóricos; logo, não explica aqui a Enunciação hipotética por si mesma; sobretudo quando esta facilmente conduz aos simples pelos quais é composta. Ora, se Aristóteles se lembrou disso ao longo do

processo, fê-lo por acaso e apenas na divisão; depois nada tratou sobre a complexa. Mas a sua verdade e qualidade (que objectava ao segundo lugar) é facilmente percebida a partir da simples; introduziu quanto é preciso para a disputa futura, ora por uma, ora por outra, para deduzir a demonstração ao impossível, como irá constar do capítulo 1, livro 10, dos *Posteriores*.

Título da obra. O título do livro é *περὶ ἐρμηνείας*, isto é, *Da Interpretação*. Ora, a designação de ‘Interpretação’, segundo aprendemos com S. Tomás, Escoto, Alberto, Amónio e Alexandre, significa não só o vocábulo simples, mas a Enunciação. Todavia, Aristóteles rejeita o Discurso optativo, vocativo e depreciativo, porque indicam mais um afecto da alma do que um pensamento; e por isso, como se atesta no capítulo 4, pertencem aos Oradores, não aos Lógicos, que se apresentam apenas como investigadores da verdade. Do que foi dito, facilmente qualquer um poderá perceber que, quando Aristóteles progride do Nome e do Verbo para a Enunciação, e depois da Enunciação para o silogismo, conserva tanto a ordem da natureza, como do ensinamento. Da natureza, porque avança das partes que são mais antigas na origem e na natureza em direcção ao todo. Do ensinamento, porque a noção das partes é necessária para a compreensão absoluta do todo.

Estrutura da obra. Esta obra, para os gregos, compreende apenas um livro, para os Latinos, tem dois. A sua doutrina divide-se entre o prefácio e o próprio tratado. O prefácio apresenta uma espécie de súpula dos aspectos que devem ser tratados e está contido no primeiro capítulo. O tratado ocupa a parte restante, dissertando paulatinamente sobre cada aspecto. De facto, no início, é sobre as partes da Enunciação; depois sobre a própria Enunciação, suas disposições, quantidade, qualidade e oposição, que investiga especialmente nas proposições sobre o acontecimento futuro. Estas questões ocupam por completo o livro primeiro. O segundo dedica-se à explicação das Enunciações Absolutas e Modais, a maior parte das quais iremos remeter para o livro dos *Princípios*.

PROÉMIO AO SEGUNDO LIVRO DA INTERPRETAÇÃO³⁶

O que tratou no primeiro livro e o que vai tratar no segundo. A obra *Da Interpretação*, para os Gregos, é só uma, dividida em três secções, das quais esta é a última: para os Latinos, divide-se em dois livros, no primeiro dos quais Aristóteles tratou da enunciação simples e das suas partes: recordando o género, as propriedades e algumas divisões. Neste segundo livro, introduz outras divisões dessa mesma

³⁶ Trad.: F.M.

enunciação simples. Para que estas sejam evidentes, segundo o próprio Aristóteles, no capítulo 2 do primeiro livro dos *Primeiros Analíticos*, é preciso saber que, de entre as enunciações simples, algumas são absolutas, as quais se designam ‘sobre o ser’ porque nada ensinam a não ser que o predicado está no sujeito, como: ‘o homem é justo, o homem não é justo’; e que outras são modais, como acontece a ‘o homem está sentado’. As simples, sobre o ser, transmitidas sem divisões no livro primeiro, podem ser repartidas de dois modos.

Quais são as enunciações infinitas e quais as finitas. Primeiro, em infinitas e finitas: as infinitas são, define Aristóteles, as que são constituídas por um nome infinito (entenda-se, ou por um verbo, independentemente do que os Lovanienses reclamam com Boécio) por exemplo: ‘o homem é não justo’ ou ‘não homem é justo; as finitas são as que nada têm de infinito, como ‘o homem é justo’, ‘o homem não é justo’. Segundo, em enunciações de extremo complexo, como ‘Sócrates é um homem justo’, e de extremo não complexo, ou como dizem, dividido, tais como ‘Sócrates é homem, Sócrates é justo’. Aristóteles, portanto, nos dois primeiros capítulos deste livro, disserta sobre as proposições do ser segundo uma e outra divisão. No terceiro, sobre as modais. No quarto, responde a uma dúvida levantada pelo que foi dito. S. Tomás, Alberto e outros intérpretes não consideram que estas condições, finito e infinito, complexo e dividido, etc, sejam diferenças que dividam a enunciação, mas acidentes que modificam o predicado, ou o sujeito, ou o verbo; embora entendam que não são diferenças essenciais, não negam que sejam acidentais, o que para nós é suficiente. Pareceu-nos bem apresentá-las, então, de acordo com as divisões, para que este ensinamento seja consentâneo com aquele que se transmite no terceiro livro dos *Princípios* desta Academia.

COMENTÁRIOS AOS LIVROS DE ARISTÓTELES ESTAGIRITA SOBRE OS *PRIMEIROS ANALÍTICOS*³⁷

SOBRE O TÍTULO, O ASSUNTO, A DIVISÃO E A ORGANIZAÇÃO DESTES LIVROS

Nota acerca do título. Estes dois livros e os outros dois que se seguem são designados por Aristóteles com o nome comum de ἄναλυτικά, isto é, ‘analíticos’, ou ‘livros analíticos’, como se constata a partir do capítulo 1 do livro 2 *Da Interpretação*, bem como do capítulo 2 do livro 1 dos *Elencos*, do 3º do livro 6 da *Ética a Nicómaco*, e do 12º do livro 7 da *Metafísica*, além de outras passagens. Distinguem-se, então, entre si, porque os dois primeiros intitulam-se ἄναλυτικῶν προτέρων, isto é, ‘dos primeiros

³⁷ Trad.: F.M.

analíticos’, ou ‘da primeira análise’. E os outros dois, ἄναλυτικῶν ὑστέρων, isto é, ‘dos segundos analíticos’, ou ‘da segunda análise’.

No entanto, esta distinção do título não parece ter sido aplicada por Aristóteles, mas pelos seus intérpretes, como notou Galeno, no livro em que faz uma recensão das suas obras. De facto, Aristóteles, quando faz menção destes livros em separado, chama aos dois primeiros, ‘do raciocínio’; e aos segundos, ‘da demonstração’, como se torna evidente no primeiro dos *Segundos Analíticos*, capítulo 3.

O que é a Análise. Ora, para que se entenda qual a razão deste título, dever-se-á ter em conta que, segundo Aristóteles, no livro III da *Física*, capítulo 5, texto 45, bem como Alexandre e Filópono, no mesmo ponto, a análise nada é senão a reconversão de alguma coisa às suas partes, ou princípios; como quando uma casa é decomposta nas pedras, madeiras, cal e restantes matérias com que foi construída, se não de verdade, pelo menos pela mente e pela cogitação. E quando a geração é dividida em matéria, privação e forma.

Dois tipos de reconversão. Ora, esta reconversão é variada e largamente evidente nos ensinamentos, como verificaram S. Damasceno, no capítulo 1 da sua *Filosofia*, Filópono, nesta obra, Eustrácio no início do livro II dos *Segundos*. Os dialécticos, porém, transmitem dois géneros que lhe são próprios e peculiares: um da consequência, a que Eustrácio chama silogístico; o outro do consequente.

O que é a análise da consequência. A análise da consequência é a redução da consequência aos seus princípios. Ora, os princípios da consequência são os termos e as proposições, adequada e congruentemente colocados segundo a forma para inferir algo.

Dissolver a consequência é mostrar a sua qualidade. E assim, dizemos então que decompos a consequência quando demonstramos a sua qualidade, porque é constituída pelos termos e proposições adequadamente dispostos pelas regras da arte e segundo os modos e figuras para tirar conclusões.

O que é a análise do consequente. Quais os princípios do consequente. A análise do consequente é a redução do consequente aos seus princípios. Na verdade, os princípios do consequente são os termos e as proposições com conclusão, que se produzem quando estão devidamente associadas e coerentes, segundo a matéria. Logo, dir-se-á que decompõe o consequente quem, por exemplo, demonstrar que a conclusão inferida se deduz dos princípios que contêm em si a causa da verdade da conclusão.

Decompor o consequente é demonstrar a conclusão inferida dos princípios verdadeiros. De onde se compreende que a Dialéctica não só decompõe a ponto de se deter na descoberta e observação das partes, como julga acerca de todos os assuntos e

pondera a sua exactidão, do mesmo modo que os pedreiros medem os comprimentos da obra com régua e fio de prumo; as alturas com o nível e os ângulos com o esquadro.

Por que se designam livros analíticos. Ora, como estes quatro livros expõem a doutrina das duas análises, são designados ‘analíticos’ ou ‘da decomposição’. Os primeiros são sobre a primeira decomposição; os outros dois, sobre a segunda; porque nuns se trata da decomposição da consequência, que é anterior; e nos outros da decomposição do consequente, que vem depois; para que, de facto, a verdade e a ilação do consequente se mostre como deve ser, convém que primeiro se constate a qualidade da consequência.

Por que é estes livros se designam ‘sobre a decomposição’. Todavia, poderá alguém perguntar, e com razão, tendo em conta que nestes livros não só se ensina a decomposição, mas também a composição e a estrutura, a que os gregos chamam σύνθεσις, por que razão o seu nome foi dado preferencialmente a partir da decomposição e não da composição. Respondemos que a causa é o facto de as partes que constituem o silogismo e a demonstração chegarem de forma mais distinta à observação da mente através da decomposição, porque se escondem na própria composição, por estarem agrupadas e misturadas. E depois porque é mais fácil completar um raciocínio do que dividir um já feito nos vários elementos a partir dos quais se desenvolveu; o primeiro processo faz-se muitas vezes pelo engenho, o outro não se faz senão pelos preceitos. E assim, quem sabe decompor, sabe também compor, mas não o contrário, como dissemos na introdução, com o apoio de Eustrácio.

Primeira posição sobre o assunto destes livros. No que diz respeito ao assunto destes livros, haverá talvez quem considere, com Clichthove e Marsílio, que é a argumentação, porque neles se disserta sobre todas as suas partes, nomeadamente do Raciocínio, do Entimema, da Indução e do Exemplo.

Segunda. Outros haverá, que com Averróis e Alexandreensem pensem que é a demonstração, porque Aristóteles, no início deste primeiro livro, promete que vai tratar da demonstração.

A terceira, que é a verdadeira, ensina que é o silogismo simples. Todavia, deve abraçar-se a posição de Alberto Magno, de Egídio, de Filópono, dos comentadores de Lovaina e de outros intérpretes que acreditam que o assunto atribuído aos *Primeiros analíticos* é o silogismo simples, apreciado segundo a forma, isto é, sem considerar nenhuma razão de alguma matéria particular em que se desenvolva; e de facto, nestes livros trata-se destas coisas, de acordo com o objectivo instituído; e não se disserta

sobre o entimema, nem sobre outras partes da argumentação, a não ser por causa do silogismo.

Há dois tipos de silogismos. Dissemos o silogismo simples, e não um qualquer, porque como há dois tipos de silogismos – um simples, constituído a partir de enunciações simples; e outro hipotético, que é formado pelas complexas e associadas – Aristóteles tratou apenas o primeiro tipo, e não o segundo, pelo menos não separadamente nas obras conhecidas até agora; mas de passagem nos *Tópicos*, ao explicar os lugares pelos antecedentes e consequentes e pela comparação, como se pode ver no segundo e no terceiro livros desta obra. Ora, Teofrasto e Eudemo, Peripatéticos, escreveram algo sobre este silogismo e foram imitados por Boécio. Filópono também neste livro, nos comentários ao capítulo 22, aflora sumariamente o que tinha sido transmitido por eles sobre o mesmo assunto. Alguns aspectos refere também Diógenes Laércio, na *Vida de Zenão Cítio*, cujos alunos colocaram muito empenho neste tipo de silogismos.

Qual é o principal assunto destes livros e por que se adequa. Nada obsta à nossa posição sobre o assunto destes livros o que Aristóteles diz, na primeira abordagem desta obra, sobre a intenção de tratar da demonstração. Fá-lo por isto, para mostrar que o principal assunto ao qual a doutrina das duas análises se refere, como escopo, é a demonstração; o que não impede que o principal, mas também o assunto particular destes dois livros, seja o raciocínio; como ele próprio indicou claramente no capítulo 4 do livro 1, onde anuncia que vai tratar do raciocínio. E se alguém objectar que o silogismo é o assunto de toda a Dialéctica, conforme foi transmitida por Aristóteles, e que por isso não pode ser o assunto atribuído a estes livros, responder-se-á que o silogismo pode ser entendido de dois modos: ou segundo a forma e a matéria, em simultâneo – e considerando em particular que esta é demonstrativa, provável, sofisticada, apócrifa; ou segundo a forma e a matéria passível de ser provada, mas no geral, e sem avaliar nenhuma em particular. Na primeira acepção, o silogismo é assunto de toda a Dialéctica aristotélica. Na segunda, porém, apenas destes livros.

SOBRE A ORGANIZAÇÃO E A DIVISÃO DESTES LIVROS

Apresenta-se a opinião dos modernos. A Dialéctica está distribuída em três partes, segundo os Estóicos. Sobre o lugar que estes livros reivindicam entre os restantes, segundo a organização do ensino, há um dissídio. Isto porque alguns dos filósofos modernos consideram que os *Primeiros Analíticos* não antecedem os *Tópicos*, levados pelo argumento de que a Dialéctica, segundo a posição dos Estóicos, que os

Peripatéticos não desmentem, se distribui em *inuentio*, *iudicium* e *dispositio*. A *inuentio* é, por natureza, anterior à *dispositio*, como atesta Marco Túlio, nos *Tópicos*. E demonstra-o com um exemplo da Architectura. Se alguém decide construir uma casa, começa por preparar as pedras, as madeiras, a cal e outros materiais deste tipo; depois de trabalhadas todas estas coisas e polidas pela arte, reúne-as adequadamente entre si e coloca cada uma no seu lugar. Ora, a *inuentio* é semelhante àquela primeira preparação da futura obra; e a *dispositio* à sua adequada construção. E por isso, tendo Aristóteles estudado a *inuentio* nos livros dos *Tópicos* e a *dispositio* nos *Analíticos*, parece que os *Tópicos* devem explicar-se antes dos Analíticos, de acordo com a convencionada ordem da disciplina.

Rejeita-se a posição anterior. No entanto, não se pode admitir esta opinião. Mais precisamente que a *inuentio* é anterior ao *iudicium* e à *dispositio*; isto deve entender-se apenas quando estas duas partes versam sobre uma única e mesma coisa, o que na matéria tratada não acontece. De facto, a *inuentio* nos *Tópicos* e a *dispositio* nos *Analíticos* não dizem respeito à mesma coisa; visto que nos *Tópicos* se explica somente a *inuentio* dos argumentos prováveis, como se torna evidente no desenvolvimento dessa obra; nos *Primeiros Analíticos* transmite-se indiscriminadamente a *dispositio* ou a colocação de todos os argumentos, segundo a forma. No entanto, como notou Boécio nos *Tópicos* de Cícero, quando se divide a Dialéctica em razão da definição, da divisão e da argumentação; em qualquer uma destas partes a *inuentio* e o *iudicium* têm lugar. E não é uma qualquer acumulação dos conceitos que produz a definição, a divisão e a argumentação, mas tem de ser determinada e constringida por determinadas leis. E assim, convém investigar primeiro e inventariar as partes da definição; e depois dispô-las adequadamente, o que acontece, de forma semelhante, na divisão e na argumentação.

Nestes livros, estão contidos simultaneamente a *inuentio* e o *iudicium*. Certamente, nos *Analíticos* e nos *Tópicos*, não é só a *inuentio*, nem só a *dispositio*, mas são ambas que se transmitem abertamente. Pois Aristóteles estuda, na primeira secção dos *Primeiros Analíticos*, a estrutura das figuras e os modos dos silogismos que pertencem à *dispositio* e ao *iudicium*; na segunda, a *inuentio* geral do argumento ou do meio; e na terceira, de novo o *iudicium*, já do raciocínio constituído. De igual modo, no livro 1 dos *Segundos Analíticos*, disserta sobre a composição e o *iudicium* da demonstração; e no segundo sobre a *inuentio* da definição, que é meio da demonstração. E nos *Tópicos*, quer no 1º, quer no 8º livro investiga a *dispositio*, e nos restantes seis a *inuentio*. Em relação a isto, embora a *inuentio* seja anterior à *dispositio* no costume da arte – pois convém inventariar antes e depois dispor o que foi inventariado – todavia

não é preciso que se ensine sempre primeiro a *inuentio*. Acontece, por vezes, transmitir-se antes a *dispositio*, naturalmente quando a *inuentio* não pode ser perfeitamente inteligida sem a noção prévia da *dispositio*. Este método de ensino seguiu Aristóteles na maior parte dos dois livros *Analíticos*, como se constata do que foi dito.

Quem pensa que a disputa dos Tópicos é anterior à dos Analíticos. Por isso alguns Dialécticos modernos, assumindo o argumento pela precedência da *inuentio*, provam erradamente que a disputa dos *Tópicos* é anterior à dos *Analíticos*; e não têm uma opinião correcta. Pois postula a razão da doutrina exacta, como adverte Aristóteles no capítulo 4 deste livro, bem como no início da *Física* e no primeiro livro das *Partes dos animais*, capítulo 4, que nós progredimos do mais comum para o menos comum e dos géneros para a espécie. Esta razão da ciência que se deve ensinar, comprova-a Sócrates no *Fedro* de Platão, e diz que foi transmitida por Hipócrates, como tinha recomendado anteriormente no livrinho *Da Natureza humana*. E por isso, tendo tratado nestes dois livros do raciocínio dialéctico, que é dessa espécie, daí resulta que esta disputa deva ser lançada antes dos *Tópicos*.

Transmite-se a posição verdadeira. E assim, esta obra vem depois dos livros *Da Interpretação*, e imediatamente antes dos livros dos *Segundos Analíticos*, porque depois da explicação dos conceitos simples e dos enunciados a partir dos quais se constitui o raciocínio simples, é o que se segue, para que se dispute do silogismo simples, e sucede a esta disputa o tratado analítico da demonstração, que é a espécie mais importante do silogismo simples.

Sobre o número dos livros Analíticos. Filópono, nesta obra, e Mirandula, no livro 4, *De examine uanitatis*, capítulo 4, referem terem existido quarenta livros analíticos sob o nome de Aristóteles, descobertos outrora na Biblioteca de Filadelfo Ptolomeu, rei do Egipto. Consta que teriam sido naturalmente compostos por Eudemo, Teofrasto e Fânias, por imitação do seu mestre Aristóteles, alguns livros sobre as *Categorias* e a *Interpretação*, bem como *Analíticos*. De entre eles, é provável que muitos tenham sido apresentados ao rei, com a esperança de obter lucros, sob o título de Aristóteles, para aumentar a magnificência da sua copiosa biblioteca. Laércio, na *Vida de Aristóteles*, enumera nove livros dos *Primeiros Analíticos*, para além de dois sobre o silogismo. Na verdade, o catálogo de Laércio não corresponde satisfatoriamente aos livros de Aristóteles que chegaram até nós. Ora bem, no que diz respeito aos que temos sobre a matéria tratada, nos primeiros dois – que Alexandre, Filópono, Galeno e outros intérpretes esclareceram com comentários – está contida a doutrina da primeira análise; e no primeiro, para falarmos em traços gerais, Aristóteles disserta sobre a natureza do

raciocínio. No segundo, revela as suas faculdades, bem como as disposições e os vícios que nelas se encontram. Quão grande é, de facto, a necessidade desta arte, atesta-o Aristóteles no livro 4 da *Metafísica*, capítulo 4, texto 9, quando chama ao seu desconhecimento *απαιδευσία* por excelência, isto é, ‘rudeza ou ignorância’.

PROÉMIO AO PRIMEIRO LIVRO DOS *PRIMEIROS ANALÍTICOS* DE ARISTÓTELES³⁸

Os *Analíticos*, como algumas outras obras de Aristóteles, estão divididos em secções. Mas a divisão em capítulos não é da responsabilidade de Aristóteles nem dos intérpretes gregos. Portanto, se tivermos em atenção as secções, a que Aristóteles chama *στήματα*, este livro contém três secções.

Divisão dos Analíticos em secções. Na primeira, depois de transmitido o objectivo principal, bem como a matéria de toda a disciplina da decomposição, e lançados os seus fundamentos, explica-se por que artificio se deve construir o raciocínio, tanto a partir das proposições sobre o ser, como das modais. Na segunda, ensina-se de que modo se descobre o meio para raciocinar. Na terceira, de que forma os silogismos construídos para uma determinada figura e modo devem ser decompostos e examinados.

Sua divisão em capítulos. Se, pelo contrário, olharmos para os capítulos, do primeiro até ao vigésimo primeiro, inclusive, trata-se da referida estrutura e composição dos silogismos. Do vigésimo primeiro ao trigésimo segundo, inclusive, transmite-se a razão para descobrir o meio e preparar a abundância de proposições para raciocinar. Do trigésimo segundo ao quadragésimo segundo, que é o último capítulo deste livro, disserta-se sobre a decomposição e o exame dos silogismos. E nestes quarenta e dois capítulos dividiu Boécio o primeiro livro, que outros dispuseram em menos.

COMENTÁRIOS AOS LIVROS DE ARISTÓTELES ESTAGIRITA SOBRE OS *SEGUNDOS ANALÍTICOS*³⁹

TÍTULO E MÉTODO DESTES LIVROS, ETC.

O que havia para explicar neste ponto sobre o título e o método destes livros, consta claramente dos aspectos que aprofundámos no início dos livros dos *Primeiros Analíticos*, e a partir daí qualquer um poderá facilmente compreender qual é a matéria subjacente a esta obra.

A análise é dupla. Qual diz respeito a este livro. Na verdade, como a análise é dupla – uma relativa à forma, a outra à matéria – e como a primeira foi tratada naquele lugar; daí resulta que a outra tenha sido reservada para este livro.

³⁸ Trad.: F.M.

³⁹ Trad.: F.M.

A matéria subjacente a esta obra é o silogismo demonstrativo. Assim sendo, Aristóteles ensina nestes livros a desfazer e decompor o silogismo na matéria, não numa qualquer, mas na mais importante de todas, a que é necessária e demonstrativa; por isso se torna evidente que o assunto destes livros é o silogismo demonstrativo, cuja análise se transmite nele em particular, como é posição comum dos intérpretes Gregos e Latinos, e também do próprio Aristóteles, no livro 1 dos *Primeiros*, capítulo 4, onde afirma que o seu propósito é tratar da demonstração nesta obra.

Argumenta-se que o assunto é também a definição. Todavia, Averróis, neste local, bem como o Lincolniense, seguindo Alexandre e Teofrasto, pensam que nestes livros não se considera apenas a demonstração, mas também a definição em si mesma, e de tal modo que a sua matéria contém não só a demonstração mas também a definição. O que também se pode confirmar pelo facto de, no segundo livro desta obra, Aristóteles tratar da *inventio* da definição. E além disso porque, como a definição faz parte do modo de dissertar, esse estudo pertencerá ao Lógico; ora, uma vez que Aristóteles, em nenhum lugar, para além do referido, dissertou sobre essa matéria, conclui-se que o assunto desta obra compreende não só a demonstração como também a definição em si mesma. Não terá êxito quem responder que a definição pertence à doutrina dos *Tópicos*, pois Aristóteles não ensina a construir a definição nos *Tópicos*, mas examina-a já construída, como notou Alexandre no mesmo lugar.

Defende-se a verdadeira posição e responde-se ao fundamento da outra. Ora, estes argumentos nada produzem contra a posição que aprovámos. Pois em relação ao primeiro deve dizer-se, com Eustrácio, no início do livro segundo desta obra, e Egídio, no próêmio do primeiro livro dos *Primeiros Analíticos*, que Aristóteles, no lugar citado, não pretendeu⁴⁰, por princípio, tratar da definição, mas apenas da demonstração. Em relação ao segundo, há quem responda que Aristóteles não quis escrever separadamente sobre a definição por ter considerado que nela havia menos dificuldade; e assim, dedicou-se por completo à argumentação e ao esclarecimento das suas partes.

Obras em que Aristóteles terá tratado da definição. Todavia, parece-nos provável a posição de Alberto Magno, no primeiro tratado da sua *Lógica*, capítulo 5, quando pondera que esta parte da Dialéctica não foi negligenciada nem esquecida por Aristóteles, mas sacrificada pela injúria dos tempos, e que sobre ela teriam existido escritos da sua autoria, certamente registados no catálogo em que estão os livros da *Lógica* editados por Aristóteles; entre os que não são conhecidos, enumeram-se cinco livros das definições e um livro das divisões, que talvez contivessem essa doutrina.

⁴⁰ Obseruit, parece forma de obseruire, que o dicionário não regista. Talvez corruptela de obseruare ou seruire.

Qual é a ordem destes livros em relação aos outros dialécticos. Sobre a ordem destes livros, não deixam de discutir os intérpretes. Pois, para não repetir o que escrevemos no início dos *Primeiros* sobre essa questão, Filópono e Avicena, que Averróis recorda, no prólogo deste livro, pensam que os *Tópicos* devem ser interpostos entre os livros da primeira e estes da segunda decomposição. O que Filópono justifica alegando que, tal como a mente se dispõe e se prepara para o conhecimento demonstrativo e para a ciência com os argumentos mais prováveis; assim a doutrina dos prováveis, que se transmite nos *Tópicos*, se deve explicar antes da demonstrativa. O mesmo confirma Avicena com este fundamento: deve avançar-se dos mais comuns para os menos comuns; mas os prováveis, de que se trata nos *Tópicos*, são mais comuns do que os demonstrativos, que se explicam nesta obra; pois, afirma, todos os demonstrativos são prováveis, mas não o contrário; logo, os *Tópicos* devem antepor-se a estes livros.

Estes livros precedem os *Tópicos*. Deve, todavia, defender-se a opinião contrária, que Alexandre segue, no primeiro dos *Elencos*, capítulo quarto, bem como Alberto Magno, no primeiro tratado deste livro, capítulo primeiro, e ainda Algazel e Alfarabi, como atesta o próprio Alberto, no capítulo segundo do mesmo tratado. S. Tomás e Averróis, no prólogo deste livro, bem como outros Autores, asseveram que estes livros estão proximamente ligados aos que tratam da primeira decomposição. O que demonstra suficientemente a sequência da doutrina e se pode concluir de Aristóteles, no livro 1 dos *Primeiros Analíticos*, capítulo 4, onde disse ter estabelecido para si mesmo estudar a fundo a demonstração. No entanto, convém começar pelo silogismo, porque se deve explicar primeiro o que é mais comum e depois o que é menos.

Responde-se aos fundamentos dos outros. Ao argumento de Filópono deve responder-se que, embora para se provar algo se admita primeiro as razões prováveis, se elas forem suficientes, e depois se costume, de facto, apresentar as demonstrativas; todavia as coisas dão-se de outro modo no ensino da disciplina do silogismo demonstrativo e provável; quando a razão do método e a ordem, como consta do que já foi dito, pedem que dissertemos primeiro sobre umas e depois sobre as outras. Ao argumento de Avicena deve conceder-se o que assume, mas negar-se que os prováveis, como mais comuns, contêm em si os demonstrativos; pois são elementos opostos entre si, como se torna evidente da divisão do silogismo em Demonstrativo e Dialéctico, Apócrifo e Sofístico; a partir dos quais se constitui o dialéctico dos prováveis e o demonstrativo dos necessários; e assim, não os prováveis, mas os probatórios, isto é, aptos e idóneos para comprovar, mostram-se mais abrangentes que os demonstrativos, porque estes requerem uma matéria determinada

e definitiva, sem dúvida necessária; e os outros existem indiscriminadamente em relação a toda a matéria pela qual se pode provar alguma coisa.

Quando se deve começar pelos mais comuns. Porque se alguém chamar mais comuns, na questão proposta, àqueles por assim dizer comuns de direito, que circulam pela maioria ou por quase todas as ciências, e que deste modo se consideram os prováveis; então, terá de se contestar que se deve começar pelos que se dizem mais comuns neste sentido. Na verdade, quando Hipócrates, Platão, Aristóteles e outros Filósofos afirmam que nós devemos começar pelos mais comuns, chamam mais comuns àqueles que ao predicar se mostram mais abrangentes, e não aos que por qualquer outro modo servem para várias disciplinas.

Máxima importância deste tratado entre os escritos dialécticos. Então, tendo avaliado a nobreza da doutrina, principalmente por duas razões, que são a importância e a veracidade da matéria abordada, como ensina Aristóteles no início dos livros *Sobre a Alma*, se considerarmos a primeira causa, é evidente que esta parte da Lógica deve ser anteposta às restantes, como Alberto Magno adverte no primeiro capítulo deste livro; visto que entre os restantes modos de dissertar, o silogismo obtém o lugar principal: e entre os silogismos, a demonstração, pois o necessário e o demonstrativo são muito mais nobres do que o provável. Daí que Ptolomeu, no primeiro do *Almagesto*, recomende que não procuremos os prováveis, mas os demonstrativos, que são invariáveis e perpétuos. Também em função da segunda causa esta parte da Dialéctica obtém grande dignidade; pois é sobre a matéria estável e determinada, tal como a natureza da demonstração.

Mas Aristóteles cultivou-a de forma tão subtil e apurada que Alexandre de Afrodísia terá dito justamente que ele ensinou a demonstrar, demonstrando. Todavia, Temístio, no proémio da sua *Paráfrase* a este livro, lamenta a obscuridade desta obra, pois geralmente – diz – todos os escritos de Aristóteles, quanto à composição, se encontram, por assim dizer, cobertos e repletos de um certo fumo, o que se percebe sobretudo nesta obra, tanto por causa do próprio tipo de elocução que aqui (porventura em qualquer parte) é o mais conciso e preciso possível; como por causa dos capítulos, que parecem dispostos sem qualquer ordenação.

PROÉMIO AO PRIMEIRO LIVRO DOS *SEGUNDOS ANALÍTICOS* DE ARISTÓTELES⁴¹

Na demonstração, podemos observar quatro aspectos principais: matéria, forma, fim e meio de demonstrar; sobre o último disserta o Filósofo no livro seguinte; neste livro, estuda os três primeiros, pela mesma ordem com que os apresentámos.

⁴¹ Trad.: F.M.

Disposição do primeiro livro. E assim, do primeiro capítulo até ao décimo, explica a matéria da demonstração. Do undécimo até ao 22º, expõe qual a figura mais adequada à demonstração. Do capítulo 23º até ao fim do livro, disputa longamente sobre a ciência, que é o efeito e o fim da demonstração; e ora compara as ciências entre si, ora com os outros hábitos da alma. Além do mais, porque nos artefactos tanto a matéria como a forma se adaptam ao mesmo fim, explica brevemente, no início do livro, de que tipo será a ciência que é o fim da demonstração.

PROÉMIO AO LIVRO SEGUNDO DOS *SEGUNDOS ANALÍTICOS* DE
ARISTÓTELES⁴²

Posições várias sobre a matéria deste livro. Relativamente ao intuito de Aristóteles neste livro, nem todos têm igual parecer, pois Teofrasto e Alexandre acreditam que a definição se apresentou como escopo a Aristóteles, pelo facto de ser um outro modo de conhecer pela demonstração, que convém explicar em si mesma. S. Tomás acredita que a matéria é o princípio da demonstração, como se abstrai do simples e do complexo, e é conduzido por esse argumento que o Filósofo disserta no último capítulo sobre os princípios complexos e nos precedentes sobre as causas e a definição, que não são complexas.

Refutação. Afinal, nenhuma posição é satisfatória. A primeira não, porque o próprio Aristóteles, no capítulo quarto do livro 1 dos *Primeiros*, afirma que estes livros se dedicam à demonstração e que por causa disso neste não explica a definição, por princípio, mas apenas em função da razão pela qual está sujeita à demonstração; e na verdade, Alberto, no tratado 1, sobre a Lógica, capítulo 1, considera que falta o seu estudo próprio. A segunda também não, porque se disputou sobre os princípios complexos em si mesmos no livro primeiro, e em breve descobriremos por que razão se faz menção delas no presente livro.

O meio demonstrativo é a matéria. Logo, a verdadeira posição, que transmitem Simplicio, Eustrácio e Alberto, assevera que o escopo deste livro é dar a conhecer a *inuentio* do meio demonstrativo; não seria, pois, exacta a explicação da demonstração se não se transmitisse publicamente o meio em que ela deve estabelecer-se, porque como ensinou o próprio Aristóteles no livro 2 dos *Primeiros*, capítulo 28, não basta conhecer a estrutura do silogismo, se não se chegar à capacidade de os realizar, que é concedida pela *inuentio* do meio. Então, tendo-se explanado, no livro anterior, que a demonstração é um tipo de silogismo, bem como as suas partes, propriedades e efeitos, daí resulta que neste livro se dispute sobre o seu meio.

⁴² Trad.: F.M.

Divisão de todo o livro. Divide-se então o livro em duas partes. Na primeira, que compreende dez capítulos, porque a definição é o meio mais importante da demonstração, disputa-se largamente sobre ela; na segunda, que contém os restantes oito capítulos, demonstra-se que não só a definição, mas todas as causas podem ser meios de demonstrar. No entanto, uma vez que o meio está contido nos princípios, faz-se uma digressão, no último capítulo, para mostrar de que modo se teriam gerado os princípios da demonstração.

Mas, na verdade, embora consideremos a doutrina deste livro extremamente útil para o conhecimento perfeito da demonstração, todavia, ou por ser conspícua em si, ou por a termos transmitido, na sua maior parte, no livro anterior, uma única questão sobre o meio constitui a matéria de todo o livro. Satisfeitos, vamos abster-nos de comentários mais longos, porque quanto mais fazemos algo de boa vontade, tanto mais vemos o mesmo feito pelos outros. Além disso, estamos a compor um manual para a escola, que não queremos aumentar de mais com coisas menos necessárias.

COMENTÁRIOS AO PRIMEIRO LIVRO DOS *TÓPICOS* DE ARISTÓTELES ESTAGIRITA⁴³

SOBRE O AUTOR, A MATÉRIA, A ORDEM E A UTILIDADE DESTA OBRA.

O próprio Aristóteles afastou a ambiguidade da primeira questão, no livro 2 *Do Peri hermeneias*, capítulo 2, e no livro 1 dos *Primeiros Analíticos*, capítulo 2, lugares em que atribui a si próprio a autoria desta obra. No que diz respeito à matéria, sendo o silogismo útil de qualquer modo para confirmar ou refutar alguma coisa, divide-se em quatro tipos, a saber: Demonstrativo, Apócrifo, Dialéctico e Sofístico; e como se disputou nos dois últimos livros sobre o Demonstrativo e Apócrifo; resta apenas que, nos livros seguintes, se disserte sobre os outros dois; o que Aristóteles dispôs de modo a disputar nestes oito livros sobre o Dialéctico ou provável, e no último, que entre os Latinos foi dividido em dois livros de *Elencos*, estuda o Sofístico.

Qual o assunto desta parte. Logo, se procurarmos qual o assunto de toda esta parte da Dialéctica, há-de ser o silogismo, que abrange o Dialéctico e o Sofístico; se apenas o assunto destes livros que se denominam *Tópicos*, será o Dialéctico, cuja disposição própria é formar opinião. De resto, como para o elaborar são precisas duas coisas; primeiro, descobrir argumentos adequados a provar ou desaprovar a questão; segundo, dispor correctamente os argumentos encontrados; Aristóteles preserva esse método, pois, no livro primeiro, lança por assim dizer alguns fundamentos comuns à *inuentio* e à

⁴³ Trad.: F.M.

dispositio; depois, estuda a *inuentio* nos seis livros seguintes, e no oitavo somente a *dispositio*.

Título e ordem da obra. Considere-se agora não só a matéria e a disposição da obra, mas também o título e a ordem relativamente aos restantes livros da Dialéctica. Na verdade, pelo facto de a maior parte deles se dedicar a transmitir ‘lugares’, isto é, as ‘posições dos argumentos’, são chamados *Tópicos*, isto é, ‘locais’. É uma vez que, de facto, o silogismo Dialéctico é posterior, na ordem da natureza e da dignidade, ao Demonstrativo, com toda a razão os livros dos *Segundos* (independentemente do que reclama Boécio) são apresentados antes destes. Tamanha é a sua utilidade que Aristóteles terá julgado que devia anunciar, a título de recomendação, o seu objectivo lógico de ensinar a discutir no Ginásio, mas vamos ouvi-lo dissertar sobre estas coisas nos primeiros capítulos.

PROÉMIO DO COMENTÁRIO AOS DOIS LIVROS DOS *ELENCOS DE ARISTÓTELES ESTAGIRITA*⁴⁴

Tal como aqueles que dissertam sobre os costumes para aperfeiçoar a vontade, não consideram ter cumprido a sua função, se tiverem estudado todos os tipos de virtudes e as disposições de cada uma e indicado as leis pelas quais se podem comparar, mas sem introduzirem a natureza dos vícios, que se lhes opõem, bem como a razão e o método de lhes fugir; assim os que observam abertamente as acções, pelas quais o intelecto se aperfeiçoa, não devem apenas considerar as que conduzem à compreensão da verdade, mas também as que as desviam para os perigos dos erros. Com este conselho, Aristóteles, depois de dissertar aturadamente nos anteriores livros dos *Tópicos* sobre o silogismo dialéctico, para que nada falte ao conjunto desta obra, passa a explicar as argumentações falaciosas e vãs dos sofistas, e ensina de que modo as realizam, para que as possamos dissolver diligentemente.

O silogismo sofisticado é a matéria desta obra. Por isso, a matéria desta obra (que entre os Gregos está contida num livro único, mas que os Latinos dividiram em dois por conveniência) é o silogismo sofisticado, cuja elaboração se estuda no primeiro livro, e a sua desconstrução no segundo. Os livros intitulam-se *Dos elencos sofisticados*, isto é, *das aparentes*, ou *das fantásticas refutações*, não porque a disputa que há-de vir nestes livros seja apenas sobre a replicação (trata-se de muitos outros sofismas) mas porque entre os objectivos a que o sofista se propõe no desejo de simular a sabedoria, a replicação obtém o primeiro lugar.

⁴⁴ Trad.: F.M.

Fica, então, estabelecido que estes livros, omissa a explanação do contexto, lembram uma breve suma, não só para que possam ser totalmente assimilados pelos Dialécticos num tempo determinado, mas porque acreditamos que se deve vir a perceber uma utilidade maior do que se prolongarmos a matéria, por si muito capciosa e intrincada, com comentários prolixos.

OUTROS TEXTOS DE LÓGICA

SINAL E SIGNIFICAÇÃO⁴⁵

1. Definição e natureza do sinal

Definição de “sinal” transmitida por Santo Agostinho. As coisas que Aristóteles ensinou sumária e sucintamente no capítulo anterior são o fundamento do que ele expõe no decurso da obra. Por conseguinte, é necessário examinar com atenção e esclarecer este assunto, principiando pela definição de “sinal”, que Santo Agostinho no livro 2, capítulo 1, de *Sobre a Doutrina Cristã* estabelece deste modo: “O sinal é aquilo que manifesta aos sentidos algo diferente dele mesmo, originando o seu conhecimento”. Com acepção semelhante, ele afirma no livro *Sobre os Princípios da Dialéctica*, capítulo 5, que o sinal é aquilo que se manifesta aos sentidos, representando, além de si próprio, algo ao espírito. Ou seja, diz-se “sinal” o que, percebido pelos sentidos, é a causa, em virtude da sua capacidade de significar, do conhecimento de uma coisa diferente.

Definição de “sinal” inventada pelos dialécticos posteriores a Santo Agostinho. Reconhecendo, porém, os dialécticos posteriores que estas definições eram apenas adequadas para os sinais instrumentais, e não para todos, estabeleceram outra mais extensiva que actualmente se considera a mais verídica e que é a seguinte: “O sinal é aquilo que representa algo à potência cognoscitiva”. Para se tornar evidente que esta definição se distingue de ambas as definições de Agostinho, devem fazer-se algumas considerações.

Reconhece-se, em primeiro lugar, que o sinal pode entender-se em duas acepções. Em primeiro lugar, a palavra “sinal” pode entender-se em duas acepções: numa acepção restrita e segundo a primeira instituição; e numa acepção lata e consoante o uso dos filósofos. No primeiro caso, o sinal inclui apenas o que é percebido pelos sentidos. Com efeito, dado que todo o conhecimento se origina nos sentidos e o sinal é aquilo pelo qual somos induzidos a conhecer uma coisa, resulta que os seres humanos

⁴⁵ Trad.: A.C.

denominam “sinal” o que manifesta algo aos sentidos. No segundo caso, a ideia de “sinal” inclui tanto os sinais sensíveis como os inteligíveis (...).

Reconhece-se, em segundo lugar, que o sinal diz respeito não só à potência cognoscitiva, mas também ao objecto significado. Para melhor esclarecimento deste assunto, deve referir-se que segundo São Boaventura [nos *Comentários às Sentenças*], livro 4, distinção 1, questão 1, existem em qualquer sinal duas relações: uma, com o objecto significado; outra, com a potência cognoscitiva à qual o objecto é dado a conhecer. Por exemplo, o fumo, se não estiver em relação com um fogo oculto que o produz e que tenha capacidade de manifestá-lo à potência cognoscitiva, de modo algum leva ao conhecimento do objecto que é causa do fumo. E isto está expresso não apenas nas definições de Santo Agostinho, mas também na definição comum dos dialécticos quando afirmam que o sinal é aquilo que imprime nos sentidos a imagem de si próprio, originando o conhecimento de uma coisa diferente. Ou então: é aquilo que torna algo presente à potência.

(*In Libros de Interpretatione*, livro 1, capítulo 1, questão 1, artigo 1, pp. 5-6)⁴⁶

2. Divisão dos sinais

Sinais rememorativos, demonstrativos e de prognóstico. Não é invulgar entre os escolásticos a divisão dos sinais em rememorativos, demonstrativos e de prognóstico (...). Os rememorativos são os que trazem à memória um acontecimento passado. Assim, quando Deus, no *Génesis*, capítulo 6, desejou erigir o arco-íris disse: “Irei colocar o meu arco nas nuvens do céu e recordar-me-ei da minha aliança”. Os demonstrativos são os que dão a conhecer coisas presentes, como o fumo, que é sinal de “fogo”. Os de prognóstico são os que prenunciam o futuro; por exemplo, as diferentes cores do céu ao pôr-do-sol, conforme o verso do poeta: “O céu azul pressagia chuva; o da cor do fogo, vento de leste”.

A referida divisão dos sinais não é por espécies. Esta divisão não corresponde propriamente a diferentes espécies de sinais, visto que os sinais podem ter, segundo o mesmo modo de significar, aquela diversidade de significações a respeito do presente, do passado e do futuro, como é manifesto nos dois últimos exemplos. Com efeito, o fumo e a cor do céu concorrem do mesmo modo para o conhecimento dos seus significados em virtude da sua capacidade natural, e se o sinal for conhecido. Porém, a significação segundo a diversidade de tempos é totalmente accidental, como também acontece nas palavras que significam por convenção, pois umas têm a significação de tempo presente e outras de tempo futuro (...).

⁴⁶ Trad.: A.C.

Alguns sinais são naturais, outros convencionais; uns são formais, outros instrumentais. São dignas de nota as seguintes divisões dos sinais: naturais e convencionais; e formais e instrumentais. Os primeiros são referidos por quase todos os intérpretes de Aristóteles neste lugar [nos livros *Sobre a Interpretação*]. Os escolásticos referem-nos baseando-se no Mestre das Sentenças, livro 4, distinção 1, e seguindo Santo Agostinho no livro 2, capítulo 2, da sua obra *Sobre a Doutrina Cristã*.

Demonstra-se sucintamente a suficiência da divisão dos sinais em naturais e convencionais. Define-se “sinais naturais” e “convencionais”. A suficiência desta divisão, que em seguida vai ser examinada, demonstra-se deste modo: qualquer coisa que represente uma coisa diferente ou possui a capacidade de representá-la pela sua natureza ou em virtude de outra (com efeito, não pode conceber-se outra forma). Se a possuir pela sua natureza, é um sinal natural; se em virtude de uma imposição, é um sinal convencional ou, como o designa Santo Agostinho, um sinal atribuído; e de acordo com outros, “arbitrário” ou “artificial”. Os sinais naturais são aqueles que significam o mesmo para todos ou, preferentemente, os que pela sua natureza têm a capacidade de significar uma coisa diferente. Ao invés, os sinais convencionais são aqueles que significam segundo a vontade dos homens e, por assim dizer, segundo uma convenção, como pode confirmar-se pela obra *Instituições Dialécticas*, livro 1, capítulo 8.

A divisão dos sinais em formais e instrumentais não passou despercebida aos filósofos antigos. A segunda divisão não convenceu os antigos, quiçá por pensarem que os sinais formais são impropriamente sinais. Mas não hesitará denominá-los “sinais” quem reflectir sobre a definição de “sinal” exposta na questão anterior. São de facto sinais todas as coisas que representam algo distinto delas mesmas à potência cognoscitiva. Porém, as espécies impressas nas potências tornam presentes os objectos que representam; por conseguinte, devem ser incluídas com razão nos sinais. Nem isso passou despercebido a Aristóteles quando incluiu os conceitos nos sinais. Emite a mesma opinião Alberto Magno na *Ética*, livro 4, tratado 3, capítulo 2, onde designa pelo nome de “sinais” as espécies inteligíveis. E São Tomás no *Opúsculo* 9 [sic], questão 2, denomina as concepções da mente “representações da essência de Deus”. Ele exprime-se de modo semelhante na *Suma contra os Gentios*, livro 2, capítulo 98, e no comentário ao capítulo 1 da epístola aos Hebreus; e na obra *Sobre a Verdade*, questão 4, artigo 1, afirma com maior clareza que a significação reside mais propriamente no verbo mental que no oral (...). Referimos este assunto para não parecer que foi exposta sem a aprovação dos antigos a divisão dos sinais em “formais” e “instrumentais”. Portanto, os formais são imagens e similitudes das coisas, os quais, formando-se no íntimo da

potência, levam ao conhecimento do objecto. Os instrumentais são aqueles que, apreendidos cognitivamente, originam o conhecimento de uma coisa diferente.

Que esta divisão seja adequada demonstra-o Egídio [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 3, questão principal 2, artigo 3. Tudo aquilo por meio do qual conhecemos algo diferente ou deve ser primeiramente conhecido enquanto objecto ou não.

Define-se “sinal formal” e “instrumental”. Se deve ser primeiramente conhecido, é um sinal instrumental, de contrário é formal. Por isso, diz-se “formal” porque determina o conhecimento configurando a potência cognoscitiva, quer em relação a um fim quer a um princípio, como em seguida iremos referir. Damos preferência a estas divisões porque se realizam segundo diferenças características e intrínsecas dos sinais e inteiramente opostas. Na verdade, significar de acordo com a natureza e por convenção são modos incompatíveis. Da mesma forma, significar com o conhecimento do sinal como objecto e sem o conhecimento do conceito, que são, respectivamente, diferenças específicas do sinal instrumental e do formal, opõem-se totalmente entre si.

(In *Libros de Interpretatione*, livro 1, capítulo 1, questão 2, artigo 1, pp. 12-13)⁴⁷

3. A significação das palavras

As palavras pronunciadas são sinais dos conceitos; e as escritas, sinais das pronunciadas. Entre as coisas que Aristóteles exprime neste capítulo, a primeira é a seguinte: “As palavras pronunciadas são sinais dos conceitos; e as escritas, sinais das pronunciadas”. A respeito da primeira parte, existem três opiniões.

Opinião de Escoto e de Gabriel: os conceitos não são significados pelas palavras pronunciadas. A primeira é a de Escoto [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 27, questão 3 e questão 1 desta obra [*Super Perihermeneias*], e também de Gabriel [no *Comentário às Sentenças*], livro 1, distinção 22, questão única, artigo 3, bem como de autores mais recentes, que afirmam que as palavras pronunciadas estão em lugar dos conceitos do intelecto, mas que não os significam, excepto se forem algumas palavras peculiares impostas para significarem conceitos, como os termos “conceito” e “palavra” [isto é, “palavra mental”]. Eles demonstram que as palavras pronunciadas estão em lugar dos conceitos por nos servirmos delas para dar a conhecer as coisas apreendidas pela mente e que não podemos significar pelos próprios conceitos. Aliás, se pudéssemos conversar mentalmente, não proferiríamos as palavras.

⁴⁷ Trad.: A.C.

Comprova-se com argumentos. Demonstra-se, porém, em primeiro lugar que os conceitos não são significados pelas palavras, dado que, se assim fosse, resultaria que todas as proposições seriam falsas. Na verdade, servimo-nos das palavras na proposição em vez dos seus significados, pelo que, se significassem conceitos, o sentido da proposição “o homem é animal” seria “o conceito de ‘homem’ é o conceito de ‘animal’”. Mas não existe maior falsidade.

Em segundo lugar, seguir-se-ia que todas as palavras são equívocas. Efectivamente, se a palavra “homem” for análoga à que exprime o conceito “homem” e à que representa a imagem de um homem pintado num quadro, não será análoga àquela que nos representamos na mente.

Em terceiro lugar, a palavra significa aquilo que o ouvinte entende; mas quem ouve o falante percebe as coisas e não os conceitos (a não ser que reflecta de caso pensado sobre eles) e, portanto, ela não significa os conceitos. Isto é confirmado por Aristóteles nos capítulos terceiro e seguinte [da obra *Sobre a Interpretação*], onde afirma que as palavras significam por estabelecerem os conceitos do ouvinte, ou seja, por incutirem nele o conhecimento. Porém, esses conceitos, como afirmei, são conceitos de coisas.

Em quarto lugar, são muitas as palavras a que não correspondem conceitos; por isso, não é em absoluto verdadeiro que as palavras signifiquem por meio de conceitos. O antecedente demonstra-se em primeiro lugar pela autoridade de Santo Agostinho na obra *Sobre a Trindade*, livro 5, capítulo 3, o qual afirma que a muitas palavras significantes proferidas oralmente não corresponde nenhum conceito na mente. E ele acrescenta que as coisas divinas não se dizem como se pensam nem se pensam como se dizem. Portanto, segundo a sua opinião, servimo-nos por vezes de palavras a que não correspondem conceitos (...).

Opinião de Boécio: apenas os conceitos são significados pelas palavras. A segunda opinião é a de Boécio na segunda edição desta obra [comentário ao *Sobre a Interpretação*], que criticou de tal modo a primeira opinião que adoptou uma totalmente oposta, considerando que apenas os conceitos são significados pelas palavras. Ela é também defendida por Porfírio, que assevera ser essa a opinião de Aristóteles, como pode concluir-se do capítulo em que ele afirma que as palavras são apenas sinais dos conceitos.

Argumentos que corroboram a última opinião. Demonstra-se em primeiro lugar esta opinião com fundamento em que as palavras foram impostas para substituir os conceitos, pelo que elas significam somente conceitos. A consequência é evidente, pois,

ao significarem os conceitos, representam-nos ao espírito para eles realizarem a sua função. Portanto, se as palavras foram inventadas para substituir os conceitos, apenas elas devem dá-los a conhecer. Isto está expresso em Santo Agostinho na obra *Sobre a Ordem*, livro 2, capítulo 12, onde afirma que a razão criou a linguagem, dado que sem ela os seres humanos não poderiam comunicar os seus pensamentos. E é também manifesto nos anjos, aos quais todos recusam uma linguagem externa, admitindo, porém, que eles podem conversar, servindo-se de conceitos.

Demonstra-se em segundo lugar porque os vocábulos “hircocervo”, “quimera” e outros semelhantes apenas significam concepções do espírito, como ensina Egídio [no comentário às *Sentenças*], livro 2, distinção 2, questão 3, artigo 1. Portanto, deve dizer-se o mesmo dos outros vocábulos, dado possuírem idêntico modo de significar. Pode afirmar-se a mesma coisa dos sincategoremas, por exemplo da palavra “se”, nesta frase: “Se os boatos fossem verdadeiros” (...).

Aristóteles é de opinião que as palavras significam tanto os conceitos como as coisas. Prova-se com passagens das suas obras. A terceira opinião, que é intermédia em relação às outras, sustenta que as palavras significam tanto os conceitos como as coisas. Ela está expressa em Aristóteles neste livro [*Sobre a Interpretação*]. Com efeito, no primeiro capítulo ele afirma que os sons emitidos pela voz são sinais dos estados de alma, isto é, dos conceitos; e no último, ensina que pelo facto de o objecto existir ou não existir a proposição é verdadeira ou falsa, não dependendo, porém, a verdade da proposição do objecto, a não ser que a palavra o dê a conhecer por meio do conceito (...).

Demonstra-se uma parte, a saber, que as palavras significam as coisas. Que as palavras signifiquem as coisas torna-se evidente pela Sagrada Escritura no segundo capítulo do *Génesis*, onde ela ensina que Deus conduziu todos os animais à presença de Adão para ele lhes atribuir os seus nomes. E Adão designou com os seus nomes todos os animais. Além disso, no capítulo 17 do *Génesis*, mudando-lhe o nome, Deus chamou a Abrão “Abraão”. E no capítulo 32, chamou a Jacob “Israel”. E Cristo Senhor, em João, capítulo 1, impôs o nome a Pedro: “Hás-de chamar-te ‘Cefas’ ” – disse ele. Também Santo Agostinho em *Sobre a Trindade*, livro 7, capítulo 3, escreveu: “As palavras manifestam, além de si próprias, aquilo de que falamos, mas nós falamos das coisas”.

(*In Libros de Interpretatione*, livro 1, capítulo 1, questão 3, artigo 1, pp. 26-28; artigo 2, pp. 28-31)⁴⁸

Sem dúvida, ambas as opiniões, tanto a de Escoto como a de Boécio, são convincentes. Quando ouvimos as palavras, imediatamente o nosso espírito é impellido

⁴⁸ Trad.: A.C.

para a percepção de coisas determinadas, certificando-se ao mesmo tempo das concepções do falante; deste modo, ouvidas as palavras, apercebemo-nos dos juízos e dos conhecimentos dos homens acerca das coisas. Deve, portanto, reconhecer-se forçosamente que, quer as coisas quer os conceitos, são significados pelas palavras, pois aquilo mediante o qual somos induzidos ao conhecimento de uma coisa é sinal dela.

Em segundo lugar e em especial, que as palavras signifiquem as coisas demonstra o o primeiro argumento em defesa da opinião de Escoto; certamente, se não as significassem, todas as proposições seriam falsas.

Em terceiro lugar, os conceitos são também significados pelas palavras, de acordo com o primeiro argumento em defesa da opinião de Boécio, que se exprime deste modo: as palavras significam em virtude de uma imposição voluntária e intencional, portanto, significam tudo aquilo que essa intenção alcança. Mas a intenção dos homens na imposição das palavras foi manifestar os conceitos; por isso, as palavras são sinais dos conceitos. Os antecedentes são manifestos e demonstra-se a menor: a linguagem humana foi instituída tendo em vista as relações e a convivência entre os homens, como depois de Platão no *Crátilo* ensina Aristóteles na *Política*. Mas esta convivência consiste sobretudo na comunicação dos pensamentos, que se realiza pela linguagem externa, segundo Santo Agostinho em *Sobre a Ordem*, livro 2, capítulo 12 (...).

Em quarto lugar, se as palavras não fossem sinais dos conceitos, não seria possível a mentira, pois “mentir”, de acordo com a própria etimologia do vocábulo, quer dizer “contra mentem ire”, o que não parece ser outra coisa senão exprimir o que não existe na mente. Disto resulta, segundo São Tomás [na *Suma Teológica*], segunda parte da segunda parte, questão 110, artigo 3, que a mentira é intrinsecamente um mal, dado que, sendo as palavras por natureza sinais dos conceitos, isto é, impostas por natureza para manifestarmos aos outros os nossos pensamentos, é iníquo dar a entender que existe na mente o que realmente não existe. Na verdade, dado que a palavra, como declara Santo Agostinho no *Segundo Sermão sobre a Natividade de João Baptista*, é veículo do verbo interior e, se interiormente não existe verbo (coisa que, no entanto, se dissimula estar associada ao veículo), então está-se enganando claramente os outros.

Se as palavras significam de modo imediato as coisas e os conceitos. Há um tema de difícil resolução na opinião comum: se as palavras significam em primeiro lugar e de modo imediato os conceitos segundo a mesma significação, e secundariamente as coisas; ou, ao invés, em primeiro lugar as coisas, e secundariamente os conceitos; ou, por último, as coisas e os conceitos de modo imediato e consoante diferentes significações.

Primeira opinião: a palavra significa primeira e imediatamente o conceito, e de modo mediato as coisas. Escoto, embora considere mais provável a opinião que depois defende no *Comentário às Sentenças*, livro 1, ou seja, que as palavras significam apenas as coisas, sustenta, no entanto, de acordo com o parecer de alguns autores, que os conceitos são significados primeira e imediatamente, e as coisas de modo mediato e segundo a mesma significação (...).

Segunda opinião: a palavra dá a conhecer primeiramente as coisas e depois os conceitos. Alguns opinam que as palavras dão a conhecer primeiramente as coisas segundo a mesma significação, e mediante as coisas os conceitos. Esta opinião, embora ninguém a exponha com clareza, pode atribuir-se a Escoto, que ensina que pelas palavras são significadas as coisas enquanto conhecidas. Ele, porém, adverte que não é significado um conjunto (as coisas conhecidas), pois tratar-se-ia de um significado composto accidental. Contudo, ele afirma que é dada a conhecer uma coisa enquanto objecto de conhecimento. Isso não parece poder ser explicado de maneira mais simples do que dizer que com uma única significação é dada a conhecer em primeiro lugar a coisa e em seguida o seu conceito (...).

Terceira opinião: a palavra, pela dupla significação, atinge imediatamente a coisa e o conceito. Por último, a terceira opinião declara que existem diferentes significações das palavras: uma a respeito dos conceitos e outra das coisas (...). Demonstração: a significação ou é a própria imposição da palavra (o que preferentemente aprovamos) ou se fundamenta nela e com ela se multiplica. Mas a imposição para significar os conceitos é diferente da imposição para significar as coisas; portanto, etc. Demonstra-se a menor: os seres humanos desejaram primeiramente comunicar os seus pensamentos de acordo com um impulso comum e explícito, e em seguida procuraram descobrir o modo apropriado para essa comunicação. Esse modo consistiu na imposição das palavras para significarem as coisas; portanto, estão presentes duas actividades e mesmo duas imposições. O antecedente deste argumento é demonstrado por Agostinho e Platão ao corroborarem a segunda opinião. E também insinuam a distinção entre essas imposições (...).

Prefere-se a terceira opinião e responde-se aos argumentos da primeira opinião. Entre estas opiniões, a terceira parece-nos mais evidente (...). Contudo, que as palavras sejam em primeiro lugar sinais dos conceitos não deve entender-se de modo significativo, como se primeiramente fossem significados os conceitos, mas de modo impositivo (por assim dizer), dado que é necessário que entre as coisas e as palavras, ao serem impostas, medeiem os conceitos. E, como afirma o Filósofo, a condição

imprescindível para que uma palavra signifique uma coisa é o conceito. Na verdade, uma coisa não é significada como ela é em si mesma, mas segundo o nosso modo de conhecer.

(*In Libros de Interpretatione*, livro 1, capítulo 1, questão 3, artigo 2, pp. 28-31)⁴⁹

O UNIVERSAL

1. Definição e acepções

Entendido na acepção comum, o universal é uma coisa que se refere a muitas. Por exemplo, o vocábulo “homem”, que significa todos os homens; e o céu, que origina muitas coisas.

Universal simples e complexo. O universal divide-se em primeiro lugar em complexo e simples. O uso de um e de outro é frequente entre os filósofos. Denomina-se “universal complexo” uma proposição da qual se deduzem várias outras, como “o todo é maior que a sua parte”, ou qualquer proposição com o sinal da universalidade, como “todo o homem é mentiroso”. A respeito deste universal, iremos discorrer nos livros do *Perihermeneias* e dos *Segundos Analíticos*. O universal simples é o que se refere a muitas coisas e não possui a complexidade da proposição. Costuma dividir-se segundo quatro modos: como causa (*in causando*), como significante (*in significando*), como existente (*in essendo*) e como predicado (*in praedicando*).

Definição do universal in causando, in significando, in essendo e in praedicando. Os universais *in causando* são as causas comuns das coisas, como Deus Magnificante, os espíritos celestiais e os orbes celestes. Os universais *in significando* são, por exemplo, os cometas, que prenunciam a iminência de muitas moléstias; e as palavras pronunciadas, as escritas e os conceitos, que dão a conhecer não apenas uma coisa, mas muitas, como a palavra “homem”, quer emitida pela voz, quer escrita, quer representada na mente. Com efeito, ela não significa apenas “Sócrates” ou “Platão”, mas a natureza comum ao ser humano e, por conseguinte, todos os homens singulares. Os universais *in essendo* são as naturezas comuns existentes em muitos inferiores, como “homem” e “cavalo”. Eles são efectivamente naturezas comuns e existem nos seus singulares porque em Sócrates e Platão existe realmente a natureza humana; e em Bucéfalo, a natureza equina. Os universais *in praedicando* são aqueles que se afirmam de muitas coisas. Por exemplo, “homem”, de todos os homens; e “cavalo”, de todos os cavalos.

O universal in causando não é um verdadeiro universal. Entre estes universais, os que são *in causando* todos os autores os excluem do número dos verdadeiros

⁴⁹ Trad.: A.C.

universais. Na verdade, Deus Magnificante, os orbes celestes e outras causas que denominamos “universais” são simplesmente e de modo absoluto entes singulares, como é evidente. E nada é mais incompatível com um universal que um singular, visto ser o seu oposto. O mesmo argumento demonstra que os universais *in significando* não são efectivamente universais por serem também entes singulares e apenas como nomes se consideram universais. E porque os nominalistas porfiam que não existem, além dos sinais, universais *in essendo* e *in praedicando*, apenas atribuem aos nomes aquela denominação.

(*In Isagogem Porphyrii*, questão 1, artigo 1, pp. 60-61)⁵⁰

2. O tema da relação, da aptidão e da unidade

O universal interpreta-se de três modos. Deve advertir-se que o universal pode interpretar-se de três modos. Em primeiro lugar, pela coisa que se denomina “universal” e se diz “substrato”, como “homem”, “animal” e coisas semelhantes. Em segundo lugar, pela aptidão e capacidade dessa coisa. Em terceiro lugar, pela relação aos particulares que resulta de tal capacidade (...).

Duvida-se de que modo deve entender-se o universal na definição. No entanto, os autores mais recentes puseram em dúvida de que modo deve entender-se o universal como agora foi interpretado: segundo a unidade e a aptidão, ou segundo a relação aos particulares? Ambas as acepções são formais e a ambas pode ajustar-se a definição do universal.

A opinião comum afirma que deve interpretar-se como relativo. Demonstra-se. De acordo com a opinião comum dos filósofos, o universal deve interpretar-se como “relativo”, o que Porfírio ensinou com muita clareza no capítulo sobre a espécie ao afirmar que, coagido pela necessidade, definiu o género pela espécie e vice-versa, pois apenas os relativos se definem necessariamente de modo recíproco. Demonstra-se primeiramente que é um relativo: formalmente, na sua verdadeira acepção, o universal é uma relação de razão; mas neste lugar ele é entendido formalmente; portanto, deve interpretar-se como relativo. A premissa menor e a consequência são evidentes (...).

Contudo, a opinião mais verosímil parece ser a que afirma que o universal deve interpretar-se como um absoluto, implicando aptidão para existir nos particulares. Ela é defendida pelo mestre Fonseca na *Metafísica*, livro 5, e na *Isagoge Filosófica*, que a considera comum a todos os autores. E isso conclui-se primeiramente da própria definição do universal, na qual não se refere a relação, mas apenas a aptidão e a unidade. Por outro lado, não é verosímil que os filósofos tenham pretendido definir a

⁵⁰ Trad.: A.C.

relação e que em nenhuma parte a tenham explicado. Conclui-se em segundo lugar em virtude da semelhança com a causa anteriormente referida, visto que, ao defini-la, não foi mencionada a sua relação com o efeito, mas apenas a causalidade. Conclui-se em terceiro lugar porque a propriedade específica do universal é a aptidão e a capacidade para existir ou para se predicar dos seus inferiores, como opina Paulo Veneto no proémio da *Lógica*, questão 1, no qual não refere a relação. Com efeito, o universal consiste formalmente numa certa comunidade e extensão, pelas quais a natureza comum se torna extensiva a muitas coisas. Porém, tal comunidade resulta sobretudo da referida capacidade e não da relação; portanto, a natureza do universal reside juntamente na aptidão e na unidade. Em quarto lugar e por último, isso é confirmado pelos actos dos universais. Com efeito, o acto de existir em muitos singulares e o acto de se predicar a respeito deles são actos do universal enquanto universal; mas a esses actos corresponde a aptidão e a unidade, e não a relação. Portanto, a aptidão constitui formalmente o universal.

(In *Isagogem Porphyrii*, questão 1, artigo 5, pp. 69-70)⁵¹

Que unidade é exigida ao universal. Uno per se e per accidens. Devemos ainda examinar com diligência as três condições do universal: 1. é uno; 2. tem aptidão para se predicar; 3. acerca de muitos. A respeito de cada uma delas, vamos expor algumas considerações. No que se refere à unidade, “uno” é idêntico a “indiviso”, como ensina Aristóteles na *Metafísica*, livro 5, capítulo 6, e no livro 10, capítulo 1. Ele exprime-se no primeiro lugar deste modo: “Em geral, aquilo que é indivisível, em virtude de ser indivisível, diz-se ‘uno’”. No mesmo lugar, Aristóteles divide o uno em “uno *per se*” (“por essência”) e *per accidens* (“por acidente”); em seguida, divide ambos os membros em várias subdivisões, embora não dê a conhecer com definições, mas com exemplos, cada uma delas, e entre as unidades essenciais refira algumas que não possuem em absoluto essa natureza.

Definição de uno per accidens. O uno *per accidens* é o que é constituído por partes não unidas segundo um nexó físico; ou que é constituído por partes que, embora estejam unidas fisicamente, são nas suas espécies entes completos. Tal união ou unidade realiza-se entre a substância e os seus acidentes, entre dois acidentes existentes na mesma substância, como se verifica no leite em relação à sua brancura, e na brancura e na doçura relativamente ao leite. Além disso, entre as coisas que existem no mesmo lugar ou no mesmo tempo. Dizemos, assim, que um montão é uno por ser um conjunto de coisas existentes no mesmo lugar; e que são uno Aquiles e Heitor por terem vivido

⁵¹ Trad.: A.C.

no mesmo tempo. É igualmente uno o que está unido com um vínculo externo, ou segundo uma ordem, motivo por que denominamos uma coisa “feixe” por causa do vínculo, e outra “tábua” ou “casa” em virtude de substâncias conglutinantes; e ainda outras “Estado” e “exército” em virtude da ordem (...).

Definição de uno per se. Unidade per se formal e numérica. O uno *per se* é o que possui uma determinada essência relativamente a um só género ou a uma só espécie, quer seja simples (como Deus Magnífico e os géneros supremos) quer composto (como os corpos físicos e as espécies metafísicas) (...). Esta unidade divide-se Aristóteles no mesmo lugar em genérica, específica e individual. Nós, em virtude da clareza, dividimo-la com Caetano no opúsculo *Sobre o Ente e a Essência*, capítulo 4, questão 6, deste modo: entre as unidades *per se* ou “de essência”, uma é formal, outra numérica. A formal é aquela que corresponde à natureza comum, dividindo-se em genérica e específica, segundo a natureza em que se realiza, e a numérica é própria dos indivíduos. A primeira define-se como a indivisão da natureza comum em si mesma, e a numérica como a indivisão da natureza singular em si própria. Segundo aquela, diz-se que o homem e a besta constituem uma unidade em relação a “animal”, e Platão e Sócrates em relação a “homem”. Segundo esta, Sócrates é idêntico a si próprio (...).

Acrescenta-se a unidade de precisão das naturezas comuns. Além das unidades até agora referidas, existe uma outra que é relativa às naturezas comuns em si mesmas quando não realizadas nos seus inferiores (quer ela lhes convenha em virtude de uma actividade do intelecto quer por si própria). Irei examiná-la pouco depois. Esta unidade é apenas a indivisão da natureza comum nos seus inferiores, devendo, porém, afirmar-se que, além de estar firmemente estabelecido por todos os autores mais penetrantes, isso se demonstra deste modo: “unidade” é idêntico a “indiviso”; mas a natureza comum, em virtude da prioridade pela qual precede a realização nos seus inferiores (quer isso aconteça por si mesma quer pela actividade do intelecto), é indivisa; possui, portanto, por isso mesmo, outra unidade, denominada “de precisão” porque não convém à natureza [comum] a não ser enquanto prescinde dos seus inferiores e como que se liberta deles (...).

A unidade de precisão participa da condição das duas unidades per se. Porém, em qual das unidades deve incluir-se a unidade de precisão? Respondemos que com propriedade e rigorosamente em nenhuma delas. Contudo, ela participa da condição de ambas, mas sobretudo da condição da unidade numérica. Demonstra-se em primeiro lugar que ela não é formal nem numérica, visto que a formal, por ser uma propriedade do ente, é indissociável da natureza comum, mesmo quando realizada nos inferiores;

mas a unidade de precisão convém à natureza apenas no estado de abstracção. Além disso, esta unidade recusa a possibilidade de divisão nos inferiores; a formal recusa a impossibilidade de divisão em qualquer grau do ente; e a numérica convém aos entes singulares, atribuindo-lhes não apenas a indivisão, mas também a indivisibilidade. Ao contrário, aquela de que nos ocupámos [a de precisão] convém somente às naturezas comuns, conferindo-lhes apenas a indivisão e não a indivisibilidade. Ela tem, no entanto, semelhança com as outras: com a formal porque convém às naturezas comuns; e com a numérica porque não é passiva de divisão nas substâncias. Por este motivo, acrescentamos que a referida unidade se assemelha mais à numérica que à formal. Com efeito, a característica peculiar da unidade numérica é tornar a substância incomunicável, o que também realiza a unidade de precisão.

(In *Isagogem Porphyrii*, questão 2, artigo 1, pp. 73-75)⁵²

A INDUÇÃO

Disserta-se sobre a indução. Duas espécies de indução. É mais dificultoso discorrer sobre a indução. Averróis distinguiu neste livro [*Comentários aos Primeiros Analíticos*], capítulo 29, duas espécies de indução: a demonstrativa e a dialéctica. Ele denomina “demonstrativa” a que incide sobre matéria necessária, como neste exemplo: “Pedro é capaz de rir; Paulo é capaz de rir; portanto, todo o homem é capaz de rir”. Nesta indução – afirma ele –, não é necessário enumerar todos os indivíduos, mas conhecer que nalguns deles existe uma propriedade essencial, com base na qual se conclui necessariamente que ela existe na natureza comum. Com efeito, o que existe como essência nos singulares convém primeiramente ao universal. E ele denomina “indução dialéctica” a que incide sobre matéria provável, como neste caso: “Esta mãe ama o filho; aquela mãe ama o filho; portanto, toda a mãe, etc.”. Nesta indução, para concluir convenientemente, devem enumerar-se todos os singulares, de contrário, se algum fosse omitido, dado que o predicado das premissas é contingente, poderia suceder que não conviesse a esse singular e seria afirmado falsamente de toda a espécie. Esta doutrina de Averróis foi interpretada como se ambas as induções concluíssem formalmente: a primeira, por todos no decurso dos tempos; a segunda, por muito poucos (...).

A indução não é consequência formal. Portanto, a indução possibilita por vezes uma conclusão necessária quando infere indutivamente uma conclusão universal, se forem enumerados todos os particulares de uma natureza comum. Mas ela é apenas uma

⁵² Trad.: A.C.

consequência material por não possuir uma forma determinada, em virtude de poder ser maior ou menor o número de premissas, consoante o número de singulares por meio dos quais se estabelece a indução. Por exemplo, para estabelecer uma indução sobre os movimentos celestes, são suficientes dez premissas; sobre a ordem dos elementos, quatro; e sobre o aquecimento produzido pelo fogo, são necessárias infinitas. Relativamente à indução em matéria necessária, que Averróis denomina “demonstrativa”, propomo-nos discorrer sobre ela no início dos *Segundos Analíticos*.

(*In Primum Librum Priorum Aristotelis*, capítulo 1, questão 2, artigo 3, pp. 195-196)⁵³

Quatro espécies de argumentação. Embora eu tenha exposto este tema [da redução das argumentações ao silogismo] na terceira questão do capítulo primeiro do livro anterior, tanto quanto o exigia o esclarecimento da doutrina, contudo, com Aristóteles e outros intérpretes vou apresentá-lo agora com maior clareza. Como se conclui do que foi referido, existem apenas quatro espécies de argumentação: a indução, o exemplo, o entimema e o silogismo. Entre estas, somente a última é uma argumentação formal, ou seja, infere em qualquer matéria, em virtude da sua forma e da disposição dos termos, se as premissas forem verdadeiras, uma conclusão verdadeira. Porém, as outras espécies, se não forem reduzidas ao silogismo, do qual adquirem a capacidade de inferir formalmente, de modo algum inferem uma conclusão evidente. As regras para realizar essa redução serão expostas posteriormente com desenvolvimento quando tivermos examinado as características e a natureza dessas espécies (...).

A indução não gera propriamente ciência. Dado que a indução progride das partes para o todo, é necessário que no antecedente não seja omitida nenhuma parte ou que não seja enumerada de modo confuso, embora em matéria necessária não se exija tanta diligência, visto que se reconhece que o predicado convém por essência a alguns inferiores, sendo por isso atribuído sem erro [na conclusão] à natureza comum. Isto deu ensejo a Averróis para dividir a indução em “dialéctica” e “demonstrativa”. Mas nenhuma delas origina propriamente ciência, como foi demonstrado noutra lugar. Elas são, no entanto, úteis para persuadir e para proceder ao exame dos primeiros princípios [verificando *a posteriori* a sua verdade]. Daí que Vitorino na obra *Sobre a Invenção*, livro 1, tenha considerado que esta espécie de argumentação foi denominada “indução” porque induz o espírito do ouvinte a dar crédito a uma conclusão.

(*In Secundum Librum Priorum Aristotelis*, Summa doctrinae, pp. 281-282)⁵⁴

⁵³ Trad.: A.C.

⁵⁴ Trad.: A.C.

*Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de
Jesus aos Oito Livros da Física de Aristóteles Estagirita*

Coimbra 1592

PROÊMIO AOS OITO LIVROS DA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES⁵⁵

SOBRE A DESIGNAÇÃO E A DEFINIÇÃO DE FILOSOFIA

Platão, no Protágoras, enumera os seus princípios. Os Gregos designavam por σοφούς, isto é, ‘sábios’, todos aqueles que, na Antiguidade, pareciam distinguir-se dos restantes pela inteligência e pelo conhecimento das grandes questões.

A designação de filósofo e de Filosofia foi inventada por Pitágoras. Esta designação, que, na verdade, se revestia de uma espécie de arrogância e era para muitos motivo de inveja, foi alterada por intervenção de Pitágoras, que não só quis chamar-se filósofo, como foi o primeiro a aplicar o termo ‘filosofia’. Tendo discorrido com sabedoria e eloquência na corte de Leônicio, rei de Fliunte, este perguntou-lhe que arte ensinava e em que matéria era mais sábio. Diz-se que terá respondido que não sabia arte alguma e que não era σοφόν, ou seja ‘sábio’; mas φιλόσοφον, ou seja, ‘amigo da sabedoria’. A novidade deste termo agradou, não só porque atenuava a velha inveja dos sábios como atestava a dignidade singular da sabedoria. Desde então, espalhou-se por todo o lado a designação de Filósofo e de Filosofia; foi usado com igual aprovação não só pelos Pitagóricos, mas também pelos Platónicos e muitos outros, bem como por todos os que se seguiram. Santo Agostinho recorda este assunto no livro 14 *Sobre a Trindade*, capítulo 1, tal como Clemente de Alexandria, no primeiro das *Tapeçarias*, Jámblico no *De secta Pythagorica*, 1, e muitos outros⁵⁶.

Primeira definição de Filosofia. No entanto, nem todos definiram a Filosofia do mesmo modo. Assim, para alguns a Filosofia é ‘o amor pela sabedoria’. Esta definição, porém, como adverte Hugo de S. Vítor no livro 2 do *Didascalion*, capítulo 1, revela a etimologia do nome, mas não a natureza da matéria tratada, visto que a sabedoria não reside na vontade, de que é próprio o amar; mas no intelecto, de que é próprio o pensar e o saber. Ainda assim, é possível afirmar o que se disse, pois a Filosofia é definida como amor pela sabedoria porque é evidente que o verdadeiro conhecimento das coisas não existe, de modo algum, sem o amor. A isso se refere aquele passo do livro *Sobre a mais secreta sabedoria segundo os Egípcios*: “o Amor acompanha os que pensam, porque sem ele o intelecto, como se estivesse colocado em isolamento e silêncio, nada pode compreender”.

Segunda definição. Outros disseram que a Filosofia era o conhecimento e a ciência das coisas humanas e divinas⁵⁷. Esses entenderam pela designação de coisas

⁵⁵ Trad.: F.M.

⁵⁶ Lactâncio, no livro 4, cap. 2; Plutarco, no livro 1, *Sobre as sentenças*, cap. 3; Cícero, nos livros 1 e 5 das *Questões Tusculanas*.

⁵⁷ S. Damasceno, no livro 1 da *Física*; Séneca, nas *Epístolas*, 15; Cícero, no livro 2, *Dos deveres*.

humanas aquelas que estão dependentes da materialidade dos corpos e que nos são mais familiares; e por divinas, as que não se ligam à matéria por nexo algum e as que se escondem nos recessos da Natureza. Ou então, como é opinião de outros, por coisas humanas quiseram referir as que dizem respeito aos deveres de conservação da vida e à sociedade civil; por divinas, porém, quiseram dizer todas as outras, nomeadamente a contemplação intelectual, que afasta o filósofo dos homens comuns e o torna mais divino do que os restantes mortais. Esta definição, tenha ela nascido no pórtico de Zenão ou na Academia de Platão, perpassou por muitas escolas filosóficas; Platão refere-a no *Teeteto* e no *Fédon*, Cícero no livro 4 das *Questões Tusculanas*, Filon Judeu no livro *Sobre o modo de alcançar a erudição*. Todavia, ela não se ajusta a cada uma das partes da Filosofia, mas a todas elas tomadas no seu conjunto, pois nenhuma delas considera simultaneamente o humano e o divino.

Terceira definição. Além disso, Platão, no diálogo *Sobre a sabedoria*, introduz uma outra descrição, que afirma decorrer da doutrina de Pitágoras⁵⁸. S. Jerónimo, na *Apologia contra Rufino*, [diz]: “a Filosofia é a contemplação da morte”.

Dois tipos de morte. Ora, para que se possa compreender esta definição, é preciso saber que há dois tipos de morte: a que consiste no separação do espírito em relação ao corpo; e a outra, pela qual a mente permanece ainda no corpo, mas afasta-se de todos os maus desejos, para que, livre dos grilhões dos vícios, medite nas coisas celestes e divinas. De facto, como Sócrates debateu no *Fédon*, nada é tão contrário ao homem que quer ver a luz da verdade como o contacto com o corpo e a armadilha do prazer, que engana com falsas imagens a mente mergulhada em densas trevas e não permite que escape da turba e da confusão dos sentidos para observar o mundo e examinar a natureza das coisas.

Opinião de Mercúrio Trismegisto sobre o modo como se deve filosofar. Daí que o tal Mercúrio, cujo conhecimento de múltiplas coisas motivou o nome de Trismegisto, exorte, no *Asclépio*, todo aquele que aspira à Filosofia a que ponha de lado o corpo, tanto quanto possível, como se fosse uma veste, e dispa esse manto de ignorância, ligação à ruína, morte viva, cadáver que sente, sepulcro móvel, ladrão da própria casa; dado que ele odeia ao mesmo tempo que acaricia; e ao odiar enterra a mente no seu depósito terreno; e envolve-a com essa lama para que não experimente a inteligência que vem do céu.

Razão pela qual a Filosofia é contemplação da morte. Então, dado que ensina a procurar esta separação do corpo como uma espécie de morte, e com isto se glorifica ao máximo; a Filosofia, por causa desta missão tão nobre, ora é chamada contemplação

⁵⁸ Sobre esta definição, Clemente de Alexandria, 4, *Tapeçarias*; Filon Judeu, no livro *De mundi opificio*, Cícero, *Tusculanas*, 1.

da morte, ora libertação do espírito em relação ao corpo; outras vezes, desejo de morte, ou então treino para morrer. Para saber mais sobre esta opinião, veja-se: Xenofonte, livro 4, *Sobre os ditos de Sócrates*; Proclo, no livro *Sobre a alma e o demónio*; Alcino, no livro *Sobre a Doutrina de Platão*; Apuleio no livro *Sobre a Filosofia*.

Transmitem também outras definições de Filosofia Lactâncio, no livro 4, capítulo 2; Justino, filósofo e mártir, no *Diálogo com Trifon*, e ainda outros.

Quarta definição, deduzida sobretudo de Aristóteles. Mas aquela que nos parece a melhor de todas é a que refere S. Damasceno, no livro IV da sua *Dialéctica*, e Amónio, no início dos *Predicáveis*, a partir dos antigos, sobretudo de Aristóteles, no livro X da *Metafísica*, capítulo 3, a saber: “a Filosofia é o conhecimento das coisas tal como são”. Aquelas palavras – “como são” – têm o mesmo valor de “pelas suas causas”, se as tiverem, pois do mesmo modo que as coisas cujas causas se investigam conseguem existir pelas causas, assim se diz serem percebidas “como são”, quando por elas se conhecem. Ora, torna-se por isso evidente que a Filosofia deve perceber as causas, porque desse mesmo modo, a partir do espanto, isto é da percepção dos efeitos e da ignorância das causas, começaram os homens a filosofar, isto é, a procurar as causas, como ensina Platão no *Teeteto* e Aristóteles no livro I da *Metafísica*, capítulo 2. Posto isto, é justo considerar Filósofo, ou sábio, por completo, quem alcançar o conhecimento das causas. Todavia, às vezes entende-se por filosofia a aparente e imperfeita intelecção das coisas, o que acontece em Platão, no *Banquete*; e outras vezes, apenas pela primeira filosofia, nomeadamente em Aristóteles, no livro IV da *Metafísica*, capítulo 2, texto 5. Nós, porém, no desenvolvimento desta obra, vamos considerá-la preferivelmente à luz da noção que foi definida por último, segundo a qual se afirma que é o conhecimento das coisas tal como são.

SOBRE A DUPLA ORGANIZAÇÃO DA FILOSOFIA

Na Antiguidade, foram difundidas várias divisões da Filosofia, entre as quais vamos examinar atentamente duas, que se consideram mais célebres e de maior relevância para o nosso objectivo⁵⁹.

Primeira divisão da Filosofia. A primeira é aquela que organiza a Filosofia em Natural, Moral e Dialéctica. Neste contexto, porém, a Natural (como é evidente a partir do lato significado de natureza, de onde provém a designação) compreende, não só a Fisiologia, mas também a Metafísica e as disciplinas Matemáticas.

⁵⁹ Referem esta divisão S. Agostinho, *A Cidade de Deus*, 8, cap. 4; Lactâncio, no livro 3, cap. 13; Alcino, no livro *Sobre a Doutrina de Platão*; e Isidoro, no livro *Dialogi decem auctorem*.

Quem a tornou célebre. Ora, este tipo de disposição, que não reúne a concordância de todos os escritores quanto ao seu autor, foi recomendada por Platão, como atesta Alcino no livro sobre a sua doutrina, capítulo 3, e Eusébio de Cesareia, no início do livro 11 da *Preparação Evangélica*. A mesma disposição seguiram também Aristóteles, no livro 1 dos *Tópicos*, capítulo 12, Crisipo, Eudromo, Xenócrates e outros, que Laércio recorda na *Vida de Zenão*, seguindo Plutarco, livro 1, *Das Sentenças*, capítulo 1.

Razão que a comprova. Que esta forma de dividir a Filosofia é adequada e perfeita pode demonstrar-se do modo seguinte: a Filosofia orienta-se para a felicidade humana (como, de facto, assegura Santo Agostinho, seguindo Platão, no livro 19 da *Cidade de Deus*, capítulo 1: “o homem não tem nenhum outro motivo para se dedicar à Filosofia, senão o de querer ser feliz”)⁶⁰. A felicidade humana, no entanto, segundo afirma Aristóteles, nos capítulos 7 e 8 do primeiro livro da *Ética a Nicómaco*, consiste, por um lado, na acção consentânea à virtude; por outro, na contemplação da verdade. É preciso, então, que exista uma ciência que contenha a razão da honestidade e que eduque com vista à virtude e à probidade dos costumes. Esta é, na verdade, a Filosofia Moral. E além desta, uma outra, que perscrute os mistérios escondidos da natureza e se dedique, em exclusivo, à tarefa de conhecer a verdade; a esta se chama Física. Posteriormente, a aquisição e o uso deste tipo de ciências evidenciam-se pelo modo de dissertar, mas neste domínio, a mente, iludida pelo erro, tem muitas vezes alucinações. Deve, pois, instituir-se uma terceira arte que traga a luz e habilmente tome providências para que a falsidade não ocupe o lugar da verdade; esta é, então, designada por Dialéctica. E, por conseguinte, há precisamente o mesmo número de partes da Filosofia.

Confirmação. Isto mesmo confirma S. Tomás no início da *Ética a Nicómaco*, mais ou menos por esta razão: a principal preocupação do sábio diz respeito à ordem, uma vez que, como se pode ver no capítulo 2 do livro primeiro da *Metafísica*, ao sábio compete, primeiro que tudo, ordenar; ora, a ordem das coisas que se apresentam à consideração da filosofia é tríplice.

Ordem tríplice das coisas. Em primeiro lugar, aquela que a razão não produz, mas apenas observa e pondera; deste tipo é a ordem das coisas físicas. Em segundo, aquela que a razão apresenta a si mesma quando dispõe de forma ordenada entre si as suas noções e raciocínios. Em terceiro, aquela que a razão prescreve à vontade, para que ela, instruída pela virtude, procure seguir o que for correcto e honesto. A primeira requer a ciência natural, a segunda a racional, a terceira a moral. Portanto, a Filosofia nem precisa de mais, nem pode contentar-se com menos partes.

⁶⁰ Leia-se Platão, no *Górgias* e no *Teeteto*.

Esclarecimento pelo símile. Santo Agostinho, em parte no livro 8, capítulo 4, da *Cidade de Deus*, em parte no livro 11, capítulo 25, explica a razão desta tripartida variedade, por intermédio de um símile, mais ou menos nestes termos: tal como são três as condições que em qualquer artífice se exigem para que faça alguma coisa – natureza, saber e prática – das quais a primeira é avaliada pelo engenho, a segunda pela ciência e a terceira pelo produto; assim tiveram os filósofos de instituir uma tríplice disciplina: natural, por causa da natureza; racional, por causa do saber; moral, por causa da prática. E dado que o homem foi criado por Deus, de tal modo que, por intermédio do que nele é superior, alcance aquilo que é superior a tudo; pela ciência deste modo tripartido, alcança Deus, uno, verdadeiro e óptimo, sem o qual nenhuma natureza subsiste, nenhum saber instrui, nenhuma prática pode ser útil. Existem, assim, segundo a opinião de Santo Agostinho, estas três partes da Filosofia, como se fossem três graus, através dos quais, quem for sábio por completo, aspirando à aura celeste, procura o ponto mais elevado e consegue aproximar-se da semelhança a Deus. E por isso alguém as designou, com uma certa razão, três dons singulares, através dos quais as mentes humanas se iluminam, purificam e aperfeiçoam, seguindo o exemplo da hierarquia celeste⁶¹. De facto, a Dialéctica, ao distinguir o verdadeiro do falso pelo artifício da discussão, ilumina o espírito, espalhando sobre ele a luz da verdade; a Filosofia Moral, ao disciplinar os costumes, arranca as fibras dos vícios e assim purifica; a Natural, ao adornar a mente com uma intelecção mais elevada das coisas ocultas, aperfeiçoa. Podem encontrar-se outros símiles e razões para ilustrar esta questão em Fílon Judeu, no livro *Sobre a Agricultura* e em Laércio, no *Zenão Cítico*. Veja-se também Plotino, no livro 3 das *Enéadas*, capítulo 1, sobre a tríplice subida ao mundo inteligível.

Segunda divisão. A outra disposição da filosofia é aquela em que não se divide a Filosofia na sua globalidade, mas apenas a parte que reside na contemplação, ou seja a Metafísica, a Fisiologia e as disciplinas Matemáticas. No entanto, uma vez que esta divisão contém muitas dificuldades, relativamente às quais será útil e interessante apresentar uma explicação, vamos dissertar sobre ela de forma mais desenvolvida e organizada em artigos.

⁶¹ De acordo com a doutrina de S. Dionísio, no 3º cap. da *Caelestis Hierarchia*, que S. Tomás explica na *Suma Teológica*, 1ª parte, questão 106, art. 1.

QUESTÃO I

SE É CORRECTO DIVIDIR A FILOSOFIA CONTEMPLATIVA EM METAFÍSICA, FISILOGIA E
MATEMÁTICA

ARTIGO 1º

NÃO PARECE CORRECTO DIVIDIR-SE

Que aquela tripartida disposição da filosofia contemplativa que foi transmitida não é muito válida parece poder demonstrar-se deste modo:

Primeiro argumento a partir de Aristóteles e Platão. Aristóteles, no capítulo 2 do livro 4 da *Metafísica*, afirma que são tantas as partes da Filosofia quantos os géneros de substâncias. Logo, como a Matemática estuda não uma substância, mas a quantidade, é evidente que Aristóteles não a enumera nas partes da Filosofia. Além disso, Platão, nos *Amadores*⁶², onde traça o perfil do verdadeiro e legítimo filósofo, considera digno do nome de filósofo apenas aquele que se destaca na maneira de tratar as questões subjacentes à disciplina da vida social e dos costumes; e pensa, por isso, que só a doutrina moral é a verdadeira Filosofia.

Segundo argumento. Tal como a Matemática se empenha em conhecer a quantidade e as suas disposições, assim é preciso haver uma ciência que perscrute a relação, a qualidade e os outros acidentes, uma vez que estas coisas nem são menos difíceis de entender, nem deixam de exigir uma explicação específica, por causa da dissemelhança de naturezas. Logo, são muito mais as partes da filosofia.

Terceiro argumento. Do mesmo modo que a essência do ente móvel antecede, pela origem, o movimento e as restantes propriedades que a acompanham, assim pode conhecer-se sem eles e, encarada deste prisma, não diz respeito ao matemático, que se ocupa apenas da quantidade; nem ao “primeiro filósofo”, que abstrai a sua reflexão da matéria; nem sequer ao físico, pois ele não examina a natureza sem movimento. Deve procurar-se, então, uma outra ciência que tome em consideração a essência do ente móvel, quando entendida dessa forma.

Quarto argumento. Pelo contrário, basta uma só ciência para contemplar o ente em geral e todas as suas partes. Logo, a multiplicidade de ciências é supérflua. O antecedente pode comprovar-se de duas maneiras. Primeiro, porque tal como tudo o que conhecemos pela luz da revelação divina diz respeito a uma ciência transcendente, ou seja, à Teologia; assim tudo aquilo que apreendemos por nós próprios, pelo impulso da luz inata, pode ser reduzido a uma só ciência natural; visto que em ambos os casos a razão é igual. Em segundo lugar, porque como todas as coisas são unas enquanto entes, por unidade análoga, nada impede que no seu conjunto obtenham o modo de uma só ciência. Porque se alguém se opuser dizendo que, para fundamentar ou demonstrar a

⁶² *scilicet Banquete* (N. do T.).

razão de uma ciência una, não basta a unidade análoga, dado que a unidade das ciências é pretendida com base na unidade das abstracções, abstracções essas que são no mínimo três; contra isto, pode já objectar-se deste modo, com os argumentos expostos em seguida.

Três abstracções filosóficas. Quinto argumento. Aquelas três partes principais da Filosofia – Matemática, Física e primeira Filosofia – ou pelo menos duas delas, consideram apenas um objecto, que é o mesmo. Por conseguinte, não dizem respeito às tais diferentes abstracções da matéria, entre as quais se distinguem como ciências diversas; visto que a mesma coisa não parece, de modo nenhum, poder alcançar a tal tríplice variedade das abstracções. Explica-se, assim, o antecedente. De facto, o matemático considera a quantidade, como se sabe.

O metafísico considera os géneros supremos. Mas o metafísico também a deve contemplar, uma vez que contempla os géneros supremos que dividem o ente na primeira seriação; bem como o Físico, dado que é uma das principais disposições do ente móvel. Para além disso, o Físico disserta sobre o movimento e toda a substância, que está sujeita ao nascimento e à morte; ora, o primeiro filósofo trata das mesmas questões como se pode ver em Aristóteles, livros 7, 8 e 12 da *Metafísica*⁶³. Por fim, o “primeiro filósofo” toma em consideração as mentes livres da ligação à matéria, sobre as quais também o filósofo natural discute, como se mostra no livro 8 desta obra. Torna-se, então, evidente que as mesmas coisas são levadas em consideração pelas diferentes partes da filosofia contemplativa e até sob a mesma abstracção.

Sexto argumento. A abstracção relativamente à matéria acontece por mais de três modos: logo, se as ciências se distinguem pela abstracção desse tipo; então, hão-de ser mais do que três os membros da Filosofia. Comprova-se o antecedente. Com efeito, os atributos comuns a todas as coisas, a que se chama transcendentos, e também os géneros supremos existem, na realidade, em parte na própria matéria, em parte fora dela. Esta abstracção difere das três vulgares, como se torna manifesto a quem leve isto em consideração. Além disso, as inteligências, embora estejam completamente livres de matéria física, como podem, no entanto, receber em si novos acidentes, participam ainda, sem qualquer dúvida, no poder, ou como lhe chamam, na potencialidade, que é um certo género da matéria, tomada de forma imprópria. Daí que, no livro *Das Causas*, na nona proposição, se diga que as inteligências têm a sua ὕλην. Mas Deus, óptimo e máximo, como é um acto, e por isso absolutamente puro, está completamente afastado de todo o tipo de matéria.

⁶³ Livro 7 da *Metafísica*, cap. 2, 6, 7, 8,12,17; livro 8 da *Metafísica*, a partir do cap. 1 e livro 12 da *Metafísica*, cap. 2.

A matéria existe, numa determinada proporção, até nas coisas imateriais. Exige, portanto, outro tipo de abstracção, totalmente diversa daquela que convém às inteligências. Deve, assim, instituir-se uma ciência relativa ao transcendente e aos géneros supremos, uma outra sobre Deus, e ainda outra para as restantes mentes; pois nem todas estas coisas se poderão incluir apenas na Metafísica, a não ser que esta, sob o mesmo nome, se possa dividir pela múltipla variedade de três ciências.

ARTIGO 2º

REFERE-SE AS DIVERSAS POSIÇÕES DOS AUTORES E ESTABELECE-SE QUAL DELAS É A VERDADEIRA

Primeira opinião. Nesta questão, nunca houve desacordo entre os antigos Peripatéticos⁶⁴. Mas, na verdade, o assunto tem sido abordado pelas opiniões de alguns filósofos modernos e divide-se em posições contrárias. Há, então, quem defenda que existe apenas uma ciência, que percorre todo o domínio do ente e considera específica e distintamente todas as suas partes. Pelos Filósofos, porém, foi dividida naqueles três ramos já conhecidos para facilidade dos aprendizes, porque não se pode aprender ao mesmo tempo tão numerosos e tão diversos géneros de coisas compreendidos num só. E, de facto, o quarto argumento do artigo anterior dá-lhes razão.

Refutação. No entanto, este parecer não é satisfatório, não só por ser inovador, mas também por mostrar fraca aparência de probabilidade. É, de facto, inovador porque nunca passou pela cabeça de nenhum dos Filósofos reduzir todas as ciências a uma só. Quem disserta sobre a variedade das ciências, seja em que contexto for, fala sobre elas como coisas distintas no que diz respeito à sua natureza e à sua espécie. O que se pode ver sobretudo em Platão, entre outros, no diálogo *Sobre o reino*⁶⁵, no *Filebo*, no *Sofista*, no livro 10 da *República*. E também em Aristóteles, no livro 1 dos *Analíticos Posteriores*, capítulos 19 e 23, no livro 8 dos *Tópicos*, capítulo 2, no primeiro livro *Sobre a Alma*, capítulo 1, no livro 3, capítulo 8, e em muitas outras passagens.

Escurece o brilho da Filosofia. Um parecer deste tipo é também, por si próprio, menos provável porque, como é natural, escurece muito o brilho da Filosofia, na medida em que a lança e aprisiona no aglomerado de um só corpo confuso, como se fosse na ὁμοιομερίαν de Anaxágoras. E depois, quem pode fazer com que uma tão vasta miscelânea de coisas e uma variedade tão grande de naturezas opostas se adapte à compreensão de uma só ciência?

⁶⁴ Sobre este assunto veja-se Mirandulano, no livro 13, *De singulari certamine*, secções 6 e 7; e no início do livro 14.

⁶⁵ *O Político*.

Conclui-se o distinto e evidente conhecimento das matérias que caem sob o escopo das ciências. Com igual razão, poderia talvez dizer-se que toda a matéria, ou objectos, de todas as virtudes pertencem a uma só virtude. O que poderia haver de mais absurdo, na doutrina Moral? Além disso, pode demonstrar-se que a distinção das ciências não nasceu apenas da comodidade, mas também da própria natureza, porque – como ensinam Aristóteles, no livro 1 dos *Posteriores*, capítulo 23, bem como Platão no diálogo *Sobre o furor poético*, e os restantes filósofos reiteradamente – as ciências distinguem-se entre si pelas matérias que lhes sujeitam e atribuem, a que se chamam, sujeitos de atribuição; e do mesmo modo acontece com as potências através dos objectos. Por conseguinte, como é também voz comum dos que filosofam, uma vez que as potências – por exemplo, de nutrir, de sentir, de inteligir – diferem entre si num ponto essencial, de forma igualmente inequívoca hão-de as ciências distinguir-se umas das outras. Resumindo, a diferença entre os princípios que cada uma utiliza e os modos completamente diversos de observar e de abordar os objectos atestam claramente que esta distinção entre as ciências é intrínseca e natural.

Segunda opinião, que também se rejeita. Diversa é a opinião de quem afirma que, para além daquelas três partes da Filosofia, devem ser criadas muitas outras, de tal modo que a Metafísica contenha na sua designação e no seu seio, pelo menos, três ciências diversas quanto ao género: uma que contemple a divindade; outra que trate das inteligências; e uma terceira que discorra sobre o transcendente e os géneros supremos. Com esta opinião concorda o sexto argumento do artigo anterior, mas nem dizem a verdade nem seguem Aristóteles, como se há-de tornar evidente no desenvolvimento desta discussão.

Terceira opinião, correspondente à verdade. A terceira posição – a que devemos abraçar – pertence àqueles que pensam que nem a ciência é apenas uma, nem são diversas as metafísicas; mas apenas uma Metafísica, uma Fisiologia e várias Matemáticas; e que são todas elas entre si de tal modo diferentes pela natureza e difusas pela amplitude, que dessa diferença entre elas floresce toda a Filosofia, que se dedica à contemplação.

Comprova-se pelo testemunho dos filósofos⁶⁶. Confirma esta afirmação, em primeiro lugar, a autoridade de Platão, no livro *Sobre a doutrina platónica* de Alcino, capítulo 6, e também vários testemunhos de Aristóteles, como por exemplo, no livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 2 e no livro 11, capítulo 6. É seguido por S. Damasceno, no primeiro capítulo da sua *Fisiologia*; por Boécio no livro *Sobre a trindade*, capítulo 2;

⁶⁶ Temístio e Filópono neste passo; Eustrácio no início da *Ética*; S. Tomás no livro 11 da *Metafísica*, lição 7; Alberto Magno no livro 1 da *Metafísica*, cap.1; Escoto no livro 6, da *Metafísica*, questão 1.

por Avicena, no livro 1 da *Metafísica*, capítulo 1; Algazel, no início da sua *Filosofia*; Ptolomeu no *Almagesto*, livro 1, capítulo 1; e pela escola comum dos Peripatéticos.

ARTIGO 3º

PODE-SE DISTINGUIR CORRECTAMENTE AS PARTES DA FILOSOFIA CONTEMPLATIVA DE ACORDO COM A VARIEDADE DAS ABSTRACÇÕES EM RELAÇÃO À MATÉRIA E AO MOVIMENTO

Razão das abstracções nas ciências. Ora, para que a verdade apareça com toda a clareza, é preciso ter em conta, segundo afirma S. Tomás⁶⁷ no *Opúsculo 70*, questão 3, artigo 1º, bem como noutros locais, que ao objecto que cai sob a observação da ciência, convêm, por assim dizer, dois atributos: um em virtude da potência intelectiva, que aperfeiçoa e complementa; o outro por causa do hábito da ciência pelo qual se chega a ela. Em função da primeira causa, compete-lhe ser algo de imaterial, visto que a faculdade de inteligir é desprovida de matéria. Pela segunda, não pode deixar de obter certeza e imutabilidade, visto que a ciência se faz acerca de coisas necessárias, e é preciso que tudo o que é necessário seja seguro e imutável. Mas aquilo que está sujeito ao movimento, enquanto tal, tanto o pode ser como não, segundo diz Aristóteles no livro 9 da *Metafísica*, capítulo 9, texto 17. Assim sendo, é preciso que tudo aquilo que caia sob a contemplação da ciência, exija a si mesmo uma certa abstracção da matéria e do movimento.

De que modo se determina o número das artes contemplativas. Feitas estas advertências, já se poderá provar o nosso intuito deste modo: tantas são as ciências contemplativas, quantas as abstracções da matéria e do movimento. Ora estas são três, no total; logo, outras tantas serão as ciências contemplativas. Fundamenta-se a proposição maior, porque estas abstracções são necessariamente acompanhadas por modos diversos – chamam-lhes ‘cognoscibilidades’⁶⁸ – sob as quais as ciências atingem por si mesmas as coisas sujeitas, e cada uma delas produz uma distinção entre as próprias ciências. Daí que Aristóteles, no livro 6, capítulo 1, texto 2, da *Metafísica* e também no livro 12, capítulo 6, bem como no primeiro livro *Sobre a Alma*, capítulo 1, texto 17, e ainda noutros locais, tenha estabelecido o número das ciências em função da variedade das abstracções. Consta que Platão terá feito o mesmo, pelo que conta Alcino no livro sobre a sua doutrina, capítulo 7. A proposição menor explica-se pelo facto de existir uma abstracção da matéria sensível apenas singular; uma outra da matéria sensível também comum, que não é real mas racional; e uma de toda a matéria, simultaneamente real e racional.

⁶⁷ Em *Questões sobre a verdade*, questão 2, artigo 6, nota 1, no Prólogo da *Metafísica*, no livro 6, lição 1 e no princípio desta obra.

⁶⁸ *Scibilitates* (N.T.).

Adaptação das abstrações às ciências. A primeira delas diz respeito ao Filósofo Natural; a segunda ao Matemático; a última ao Metafísico. De facto, o Filósofo Natural toma em consideração, por exemplo, o homem, na medida em que é constituído pela alma e pelo corpo, afeito a qualidades que caem sob o domínio dos sentidos, a que se chama matéria sensível; mas não perscruta a matéria singular, uma vez que o singular, por si mesmo, não diz respeito à ciência. O Matemático contempla as disposições dos triângulos e outras do mesmo género, mas, apesar de elas estarem, de facto, ligadas à matéria sensível, não as avalia enquanto existentes desse modo na matéria. O Metafísico dedica-se ao conhecimento da causa primeira, e também das inteligências e das outras coisas, que não consistem na matéria, nem a incluem na sua constituição. Por conseguinte, o que dissemos sobre a abstracção da matéria deve ser entendido do mesmo modo quanto à separação do movimento. Torna-se então evidente que há três tipos de abstrações, e por isso, outras tantas partes da Filosofia especulativa; e não é preciso acrescentar-lhe outras, para além destas, porque tudo o que se submete à contemplação da ciência é percebido pelo intelecto através de uma das três noções mencionadas. Ora, esta razão é brevemente afluída por S. Tomás no lugar citado.

No entanto, nas mencionadas abstrações, ainda que por vezes não se avalie como móvel nem como material o que é, na realidade, móvel ou está unido à matéria, mesmo assim, porém, a falsidade não intervém, porque nem se atribui a uma coisa que a não tenha, nem se nega à que a tem; pelo contrário, o pensamento só separa e abstrai a matéria daquilo a que, na verdade, ela se une. Ao abstrai-la, porém⁶⁹, como ensina Aristóteles no livro 2 desta obra, capítulo 2, texto 18 e no livro 7 da *Metafísica*, capítulo 11, texto 3, não há lugar para a mentira nem para o erro; a capacidade de abstrair considera, quanto for possível, o que está unido em separado, o que é material sem a matéria e o que é móvel sem o movimento.

ARTIGO 4º

NAS DISCIPLINAS MATEMÁTICAS NÃO HÁ APENAS UM TIPO DE ABSTRACÇÃO DA MATÉRIA

Mas nós, quando indicamos uma abstracção tríplice da matéria, entendemos tríplice parcialmente na espécie, parcialmente no género. Pois, na verdade, embora a Fisiologia tenha uma abstracção na espécie e a Metafísica, do mesmo modo, apenas uma na espécie, as Matemáticas, porém, requerem uma no género e duas na espécie. Para que isto se torne claro, não se pode ignorar que a matéria está bipartida, sem dúvida nenhuma, em sensível e inteligível.

⁶⁹ Leia-se S. Tomás, *Suma Teológica*, 1ª parte, questão 85, artigo 1, ao 1º.

De que modo se divide a matéria, no seu sentido mais lato. A matéria sensível é a matéria-prima envolvida pelos acidentes que movem os sentidos. Mas quanto à inteligível, é controverso o que se possa dizer. S. Tomás, na *Suma Teológica*, 1ª parte, questão 85, artigo 1, acredita que é a mesma matéria-prima, mas encarada apenas na medida em que está sujeita à quantidade. Com S. Tomás concorda o Ferrariense, no livro 2 desta obra, questão 2, e Soncinas, no livro 6 da *Metafísica*, questão 11. No entanto, muitos outros não aprovam esta opinião. Na verdade, como se diz na opinião comum dos filósofos que o geómetra não abstrai a cognição da matéria inteligível, se a matéria inteligível fosse matéria prima, então a reflexão matemática poderia chegar à substância. Mas Aristóteles nega-o, no livro 12 da *Metafísica*, capítulo 8, texto 44 e com ele todos os intérpretes gregos, em parte no livro 2 desta obra, desde o texto 18, em parte no livro 1 *Sobre a Alma*, texto 17. E isto pode demonstrar-se a partir desta razão: os Matemáticos, nem quando definem, nem quando demonstram, fazem qualquer menção da matéria ou de outra substância. E com toda a razão, visto que as disposições matemáticas não precisam de uma menção desse tipo, como aquelas que convêm à quantidade tomada em si mesma, sem qualquer ordem para a substância, como ser igual ou desigual, ser divisível, ter proporção ou qualquer outra deste tipo. Asseguram, então, estes autores que a matéria inteligível é uma grandeza, isto é, uma linha, uma superfície, um corpo, e que se diz matéria por causa da semelhança ou da analogia que tem com a matéria-prima (tal como esta recebe as formas substanciais, assim a outra recebe as accidentais, à sua maneira). No entanto, é designada por inteligível porque, dizendo respeito ao Matemático, não é pelos sentidos que pode ser percebida, mas pelo intelecto.

Opinião de Alexandre. Esta última posição parece mais verosímil e foi seguida por Alexandre de Afrodísia, no livro 7 da *Metafísica*, capítulo 10, sobre o texto 55, por S. Tomás, no livro 1 dos *Posteriores*, capítulo 23, e ainda por muitos outros autores⁷⁰.

A abstracção Matemática é dupla. E assim, feitas estas explicações, estabelecemos que a abstracção Matemática não é una na espécie, mas dupla. De facto, as coisas matemáticas ou se afastam, através do pensamento, apenas da matéria sensível, ou simultaneamente também da inteligível. Se for do primeiro modo, dizem respeito ao Geómetra; se for do segundo, ao Aritmético. Então, o Geómetra, como testemunha Aristóteles, no livro 2 desta obra, capítulo 2, texto 20 e no livro 1 da *Retórica a Teodectes*, capítulo 2, deve contemplar as disposições da grandeza e o Aritmético, por seu lado, deve ocupar-se das propriedades do número.

⁷⁰ Leia-se Vicomercato, no cap. 2 do livro 2 do comentário a esta obra; Teófilo Zimara no livro 1, *Da Alma*, no texto 17, e António Zimara, propos. 8, nos *Teoremas*.

Por que é que as Matemáticas são várias, a Física só uma e a metafísica também apenas uma. Tendo em conta o que foi dito, torna-se claro por que é que as matemáticas são várias, e a Fisiologia, pelo contrário, é só uma, bem como a Metafísica. Evidentemente porque qualquer uma destas exige apenas uma abstracção, enquanto as primeiras exigem duas. No entanto, até aqui nós tratámos apenas daquelas Matemáticas que se consideram simples e puras. Existem, porém, outras para além destas que se designam por mistas, porque se situam no meio entre a Fisiologia e as Matemáticas, no seu estado puro, daí que os seus objectos digam respeito, em parte, ao Filósofo Natural, e em parte ao Aritmético ou ao Geómetra, como por exemplo, a Música e a Perspectiva. De facto, o número sonoro, de que se ocupa a Música, pela sua dimensão numérica é algo de aritmético, pela sua dimensão sonora, é algo de físico. Sobre este assunto [leia-se] Aristóteles no livro 2 desta obra, capítulo 2, e também os seus intérpretes, sobre os textos 18 e 19, bem como no livro 3, a propósito do texto 71⁷¹. De toda a disposição das artes Matemáticas tratam também Proclo, no livro 1 do *Euclides*, Alcino, no livro *Sobre a doutrina de Platão*, capítulo 6, e Hugo de São Victor, no capítulo 2 do *Didascalion*, a partir do capítulo 7.

ARTIGO 5º

EXPLICAÇÃO DE ALGUMAS DÚVIDAS, PARA ESCLARECER MELHOR O QUE SE DISSE ANTERIORMENTE

Para que se torne mais claro o que discorremos sobre a variedade e a distinção das abstracções, devemos explicar algumas dúvidas que a muitos dos filósofos, sobretudo modernos, parecem inexplicáveis na nossa posição. Em primeiro lugar, dizem não compreender de que modo o Metafísico afasta o pensamento da matéria, tanto de forma real como racional, visto que não só trata de todas as coisas que subsistem totalmente fora da matéria; mas também dos transcendentais e dos géneros supremos, alguns dos quais existem parcialmente na matéria, como por exemplo a substância e a qualidade; outros estão por completo imersos na matéria, nomeadamente a situação e o hábito. E ainda mais, dado que contempla também a própria matéria-prima, como consta do livro 7 da *Metafísica*, capítulo 3.

Certos predicados metafísicos estão, em parte, separados da matéria e, em parte, ligados a ela. Para dissolvermos esta dificuldade, deve entender-se que entre os predicados que directamente e por si mesmos dizem respeito ao assunto da primeira Filosofia há alguns que são pura Metafísica, ou seja, nenhuma parte deles, por si mesma, é tratada como assunto por qualquer outro especialista em Artes, como por exemplo as inteligências; outros há que não são pura Metafísica, são daqueles que

⁷¹ Leia-se também Escalígero, nas *Exercitações exotéricas*, exercitações 321 e 322.

implicam matéria em alguns inferiores, mas em outros isso não acontece, como por exemplo, a substância, o bom, o uno e outros deste tipo. É por isso que, embora no tribunal da “Primeira Filosofia” todos estes se considerem verdadeiramente separados da matéria, porém, isso não se verifica sempre do mesmo modo; ora, os primeiros é porque não têm qualquer contacto com a matéria; os outros, porque não a incluem no seu conceito e quando são considerados em si mesmos não mostram qualquer diferença, para que, na realidade, se encontrem fora dela. A esta abstracção chama S. Tomás, no livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, bem como muitos outros, na senda de Avicena, livro 1 da sua *Metafísica*, capítulo 2, abstracção segundo a indiferença⁷².

Pergunta. Perguntam, todavia, os defensores da opinião contrária, que razão haverá, então, para que as coisas que existem parcialmente na matéria e parcialmente fora dela se considerem mais afastadas do que ligadas à matéria, visto que não parece poder apresentar-se qualquer razão idónea para que se diga uma coisa em detrimento da outra.

Resposta. Queremos responder-lhes que não dissemos isto sem uma excelente razão. E, na verdade, o mesmo se aplica nos termos já enunciados – “ser algo abstraído da matéria” e “ser-lhe indiferente”, ou, “não a reivindicar para si, por natureza”, como explica S. Tomás no lugar citado. Por isso, tal como afirmamos com toda a verdade que o animal, em si mesmo, é indiferente ao grau do racional, mesmo que esteja, de facto, parcialmente unido a ele, na medida em que está contido no ser humano, e parcialmente separado, pois está incluído nas bestas. De igual modo afirmamos com legitimidade que a substância está afastada e separada da matéria, ou seja, é independente e indiferente a ela; ainda que por um lado esteja livre da matéria, pois está naturalmente contida nas inteligências, por outro está imersa nela, na medida em que se encontra nas substâncias dotadas de corpo.

Mas, no que se refere aos outros géneros supremos, que nem simplesmente nem pela indiferença estão separados da matéria, esses não dizem respeito por completo ao Metafísico, mas somente enquanto cognição divisiva, na medida em que lhe compete, em termos gerais, dividir o ente nas suas partes.

De que modo o Metafísico deve considerar a matéria. Por isso, uma vez que nesta divisão também ocorrem géneros deste tipo, daí resulta que tem igualmente de os conhecer, na medida em que os investiga para perceber toda a amplitude do ser, embora esta seja uma cognição imperfeita e quase perfunctória. Do mesmo modo, também o “Primeiro Filósofo” considera a matéria, porque nela incide, tendo em conta que o ente se reparte em acto e potência, cujo principal indício é a matéria. E assim, as coisas que

⁷² Leia-se Soncinas, 12, *Metafísica*, q. 1.

não subsistem de forma alguma fora da matéria, não as trata o Metafisico senão de passagem e quase por acidente, apenas por acaso, dado que lhe compete, pela sua função como presidente comum de todos os filósofos⁷³, instituir e preservar a República das ciências e atribuir a cada disciplina a matéria própria e específica a que se deve dedicar⁷⁴. Por esta razão, com todo o seu direito e dignidade, transpõe livremente as metas do próprio objecto formal, como se há-de dizer noutra lugar de forma mais pormenorizada. A partir do que foi dito, torna-se evidente a resolução da dificuldade apresentada, e se for tida em atenção, será útil para dissolver muitas outras dúvidas, que ocorrem frequentemente nesta matéria.

Dúvida acerca das abstracções Matemáticas. Subsiste ainda uma outra dúvida acerca das abstracções da Matemática, que não podemos deixar envolver no silêncio, a saber: como há-de ser possível que o Aritmético e o Geómetra, na contemplação, não façam uso da matéria-prima, uma vez que a quantidade, como atesta Aristóteles no livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 1, bem como noutros locais, depende, enquanto ser, da substância corpórea, e de tal modo que não pode ser entendida sem a matéria?

Explicação da dúvida. Deve responder-se, porém, que a quantidade segundo a sua essência, com conhecimento perfeito de todos os números, não pode ser verdadeiramente entendida sem o explícito conceito da natureza corpórea; no entanto, não compete à Aritmética nem à Geometria o conhecimento deste tipo de quantidade⁷⁵. Ora, aquelas disposições dos números e das grandezas não persistem até ao ponto de explorarem claramente a sua natureza, chegando mesmo a perscrutar a sua ligação essencial à matéria. Salientam este aspecto, para além de outros, Filópono, Temístio, Simplicio e Averróis, não só no primeiro livro 1 *Sobre a Alma*, no texto 35, como também em outros locais; e do mesmo modo Alense, no prólogo da *Metafísica*, se é realmente sua aquela obra.

ARTIGO 6º

DISSOLVEM-SE OS ARGUMENTOS APRESENTADOS NO INÍCIO DA QUESTÃO

Cumpra agora dissolver os argumentos que colocámos no início da questão. Em relação ao primeiro, deve dizer-se que Aristóteles utilizou, naquele contexto, o termo 'Filosofia' numa acepção um pouco mais restrita, certamente apenas como ciência que discorre sobre as coisas que subsistem por si mesmas. E que Platão, nos

⁷³ Artifices (N. do T.).

⁷⁴ Sobre o modo como o Metafisico deve considerar a matéria discorrem Averróis, na digressão ao texto 9, livro 7 da *Metafísica*; Egídio, no prólogo desta obra, Soncinas, no livro 4 da *Metafísica*, questão 15; e Janduno, no livro 12, da *Metafísica*, questão 1.

⁷⁵ Leia-se, sobre este assunto, o que diz Alberto Magno, no livro 5 da *Metafísica*, tratado 3, cap.2; Antonio Andreas, no livro 6 da *Metafísica*, questão 3; Teófilo Zimara, no livro 1, *Sobre a Alma*, no texto 17; António Zimara, nos *Teoremas*, 7.

*Amadores*⁷⁶, ou falou por hipérbole, para amplificar o sentido, ou então não exprimiu a sua maneira de pensar, mas a de Sócrates, a quem dá voz nesse diálogo.

Sócrates direccionou toda a filosofia para os costumes. Consta que Sócrates direccionou toda a Filosofia para o objectivo de bem viver e para a formação dos costumes. Não foi decerto somente dele, mas também de outros, o juízo acerca da Filosofia Moral. Os estóicos, porém, ornavam-na somente com o título de Filosofia, daí que a definissem como sabedoria, ciência dos bons e dos maus e arte de gerir a vida. Sobre este assunto, se quiserem, leiam Epicteto, no *Enchiridion*, capítulo 67, e Plutarco, no opúsculo *An seni gerenda sit Respublica*.⁷⁷

Ao segundo respondemos que a qualidade, a relação e os outros acidentes não são considerados pelo Filósofo senão sob alguma daquelas três abstracções, e por isso pertencem necessariamente a alguma das três ciências. Por exemplo, as cores, uma vez que, com razão, se consideram apenas em relação à matéria sensível, pertencem ao Físico; os triângulos, uma vez que se afastam da matéria sensível e não da inteligível, pertencem ao Geómetra; as ciências, uma vez que são independentes da matéria, pertencem ao Metafísico.

A quem compete o estudo das relações? E o mesmo se deve dizer também das relações, porque, por exemplo, a desigualdade entre duas espécies de anjos compete ao Metafísico; a proporção entre dois números ao Aritmético; a relação da fonte de calor com aquilo que vai aquecer ao Físico. E observando desta perspectiva o que dissemos mais atrás, não será difícil atribuir a cada ciência o que está contido em cada uma das categorias.

Explicação mais pormenorizada deste argumento. Se, todavia, ainda houver alguém que não se considere satisfeito com este argumento, e defenda que, para além da quantidade, há muitos outros acidentes materiais, cujo conhecimento, como acontece com a quantidade, o Filósofo procura tirar da matéria sensível, de tal modo que possa e deva até encontrar uma nova ciência sobre eles, distinta da Fisiologia e das Matemáticas; esse alguém há-de entender que, enfim, embora admitamos que os acidentes deste tipo se podem considerar desse modo, não se deve valorizar, porém, essa consideração ao ponto de uma outra ciência ter de se ocupar dela, com toda a dignidade. No entanto, as coisas dão-se de outro modo no que diz respeito à quantidade, que, por causa da recôndita fecundidade das múltiplas afeições que reivindica para si, na medida em que se abstrai da matéria sensível, não criou apenas uma, mas várias disciplinas.

⁷⁶ Scilicet *Banquete*.

⁷⁷ *Será que a República deve ser governada por um ancião?* (N. do T.)

O ente móvel, considerado em si mesmo, compete ao estudo da Física.

Relativamente ao terceiro ponto, cumpre negar que a essência do ente móvel, considerada em si mesma e antecedendo pela origem todas as suas propriedades, não pertença ao Físico. Nem tampouco se deve dizer que ele não observa a natureza sem movimento por também não contemplar a própria essência do ente móvel tomada em si mesma, mas sim por não excluir do seu estudo o movimento, enquanto movimento, como fazem as outras ciências. Muito pelo contrário, aplica a maior parte do seu esforço na investigação e na explicação do movimento.

Relativamente ao quarto, deve negar-se a proposição antecedente e dizer-se, quanto à sua primeira confirmação, que as coisas conhecidas pela luz natural da razão humana não podem dizer respeito a uma só ciência natural pelo simples facto de as coisas conhecidas pela luz da divina revelação e da fé pertencerem a uma só ciência transnatural, porque a luz natural do intelecto não é mais do que a própria faculdade e a força do entendimento, que para o acto da ciência concorre apenas de forma eficiente, e por si próprio, não se orienta mais para este acto do que para o inteligível, mais para uma do que para outra intelecção.

Razão pela qual não se retira a distinção das ciências a partir da luz inata do intelecto. Assim sendo, embora não possamos, partindo dessa luz, demonstrar cabalmente a unidade das ciências; o mesmo não acontece com a luz da divina revelação. Antes de mais porque não é a própria potência, mas reveste-se de potência através de um dom celeste e impele-a para determinados actos. Depois, porque não concorre para o consentimento apenas de modo eficiente, mas também objectivo e até formal, dado que a razão formal do objecto da Teologia, que se diz passível de revelação, é dominada por essa luz, que é como a razão de atingirmos os pensamentos a que damos assentimento. Mas, uma vez que se deve pedir a unidade e a distinção das ciências à razão formal do objecto⁷⁸, e a razão formal de tudo o que nesta condição de vida se conhece pela luz da revelação divina é una, tal como é una a luz de onde descende; acontece, então, que temos apenas uma ciência sobrenatural e várias naturais. E assim, torna-se claro que nada se pode concluir do primeiro argumento, pelo qual se confirmava a proposição antecedente. Mas à última, já se respondeu devidamente.

Que filósofos⁷⁹ e com que variedade examinam a quantidade. Relativamente ao quinto, deve negar-se o que foi previamente afirmado e, para sua confirmação, declara-se que a Matemática, a Fisiologia e a Metafísica consideram a quantidade, mas

⁷⁸ Consulte-se Capréolo, no prólogo às *Sentenças*, questão 3 até ao fim; e Caetano, 1ª parte, *Suma Teológica*, questão 1, art. 3.

⁷⁹ Artífices (N. do T.).

cada uma delas em função do seu domínio, isto é, sob a sua abstracção própria⁸⁰. A matemática considera-a, como é evidente, no âmbito de algumas relações que dizem absolutamente respeito à quantidade, enquanto quantidade. São deste tipo o igual e o desigual, o excesso e o defeito, a simetria e a proporção, bem como muitas outras, enumeradas por Aristóteles no livro 4 da *Metafísica*, capítulo 2, texto 5. A Fisiologia considera-a na medida em que a quantidade é uma propriedade do ente móvel e fundamento de todos os acidentes sensíveis. A Metafísica, porque é inevitável que o “primeiro Filósofo”, pelo menos quando o ente se divide pelos dez géneros, incorra na quantidade. Relativamente ao resto deste argumento, por uma razão semelhante se deve admitir que o Metafísico trata da substância que está sujeita a nascimento e morte, e também do movimento, sem contemplar as naturezas destas coisas como matéria que lhe é própria e particular, mas na medida em que dizem respeito ao conhecimento divisivo da substância ou do acto em geral; ou então (o que também se pode dizer da quantidade), segundo uns certos conceitos genéricos; ou, por fim, porque assim o determina o encargo comum com que a “Primeira Filosofia” preside às restantes artes, como atrás lembrámos⁸¹.

Em que medida a Fisiologia deve considerar as substâncias afastadas do contacto com a matéria. Deve admitir-se também que o Físico toca alguns aspectos das substâncias materiais, não como se perscrutasse a natureza delas considerada em si mesma, mas na medida em que mostra a sua eficiência relativamente aos movimentos dos corpos celestes e prova que não se dá um progresso infinito nas coisas que se movem para que também sejam movidas⁸². E assim, embora o que se aduz no argumento não incida apenas numa só parte da Filosofia, não se deve por isso pensar que isso acontece sob a mesma abstracção, ou que nas ciências se confundem ou misturam as abstracções da matéria, como será manifesto a quem prestar atenção ao que dissemos.

Ao sexto, já é bastante evidente o que se deve responder, no que aos géneros supremos e transcendentos diz respeito. No entanto, o que se contrapõe relativamente a Deus e às inteligências exige uma explicação mais difícil. Mas pode ser desenleada deste modo. Como se diz que a abstracção da matéria preside à distinção das ciências, não se deve assumir o nome de matéria numa acepção tão ampla que se espalhe por tudo aquilo que de alguma forma se ligue à matéria, mas de modo a que compreenda apenas

⁸⁰ Janduno, livro 6 da *Metafísica*, questão 3.

⁸¹ S. Tomás, livro 1-2, questão 66, artigo 5, ao 1º e livro 3 da *Metafísica*, lição 4.

⁸² Sobre esta questão, veja-se Avicena, no livro 1 da *Metafísica*, capítulo 1; Egídio, no livro 1 do comentário ao *De generatione*, questão 14; Javelo, livro 12 da *Metafísica*; Soncinas, livro 12 da *Metafísica*, questão 1; Zimara, no *Teorema* 53; Escalígero, *Exercit.* 6, n. 3; Averróis, no livro 12 da *Metafísica*, texto 5.

a matéria sensível e inteligível. A causa disto é o facto de, como expusemos anteriormente, as ciências serem distinguidas pelas abstracções da matéria, uma vez que não são conduzidas, por si mesmas, aos seus objectos, a não ser enquanto, de algum modo, se afastam da matéria; e devem por isso mesmo ser afastadas da matéria, para que, pelo seu modo próprio, se ajustem ao intelecto, que vão aperfeiçoando.

A nossa alma, na sua origem primitiva, é uma tábua rasa. Ora, mostra-se claramente que para conciliar um ajustamento deste tipo não é preciso que o objecto da ciência seja reivindicado pela potencialidade que, de certo modo se diz matéria; visto que o intelecto não é, de modo algum, alheio a ela, como aquele que, desde a sua primitiva razão está todo em potência, à semelhança de uma tábua, em que a mão do artífice ainda não induziu qualquer cor, não imprimiu qualquer imagem. Torna-se, assim, evidente que, embora Deus esteja tão livre da matéria que afaste de si até mesmo a potencialidade, a que chamam matéria Metafísica; porém, o grau desta abstracção maior não basta para que se institua uma Filosofia sobre Deus e outra sobre as inteligências, uma vez que este tipo de abstracção, por si mesma, não faz nada pela ciência.

De acordo com o que foi dito, ninguém há-de concluir que a ciência que se considera sobre Deus, na medida em que o Teólogo ascende à sua contemplação, ou seja, a sagrada Teologia, não é distinta da “primeira Filosofia”. Pelo contrário, é realmente distinta, tal como a razão formal, que o objecto dela introduz, e a luz pela qual é atingida; esta mesma luz, do mesmo modo que é infundida nas nossas mentes pelo sopro da divindade celeste, também não trata da abstracção das coisas de que se ocupa⁸³. Mas, de facto, como esta divina Filosofia ainda não tinha revelado o seu brilho aos antigos filósofos, foi por eles omitida na repartição das ciências.

QUESTÃO II

SERÁ A FILOSOFIA NATURAL VERDADEIRA E PROPRIAMENTE UMA CIÊNCIA, OU NÃO?

ARTIGO 1º

O QUE PENSARAM ALGUNS DOS ANTIGOS SOBRE A QUESTÃO APRESENTADA E ARGUMENTOS A FAVOR DA SUA OPINIÃO

A opinião antiga foi a de Heraclito de Éfeso e do seu discípulo Crátilo (como atestam Platão, no *Teeteto*, e Aristóteles, no livro 4 da *Metafísica*, capítulo 4), ou seja, que a Filosofia Natural não era uma ciência. O mesmo afirmou Pitágoras⁸⁴, asseverando

⁸³ Sobre esta questão, leia-se S. Tomás, *Suma Teológica*, 1ª parte, questão 1, artigo 1 e no 3º das *Sentenças*, distinção 33, questão 1, artigo 2; Henrique de Gand, *Suma Teológica*, 1ª parte, artigo 3, questões 3 e 4; Alense, *Suma Teológica*, 1ª parte, questão 1, parte 2 e os restantes doutores no prólogo.

⁸⁴ Sobre Pitágoras, Laércio na sua *Vida* e Tertuliano no *De Anima*.

que toda a compreensão da subtilidade da Física estava contida nas opiniões. Também Sócrates⁸⁵, depois de ter aplicado toda a sua capacidade intelectual à investigação dos segredos da natureza – das realidades naturais, como ele dizia – foi dissuadido pela sua mutabilidade e inconstância, e porque estabeleceu, para si mesmo, que nessas matérias nada pode saber-se ao certo, dedicou-se à Filosofia Moral. Mas já os professores da Nova Academia não só negavam a ciência das coisas Físicas, como diziam também que todas as coisas são incertas e duvidosas, e que a própria verdade se esconde, encoberta ou confusa, seja por causa de algumas trevas da natureza, seja por causa da similitude das coisas, a tal ponto que nada de verdadeiro se pode conhecer, mas apenas o que é verosímil. E uma opinião deste tipo, como afirma S. Agostinho no livro 3 *Contra os Académicos*, beberam-na os Académicos⁸⁶ das fontes de Platão, mas o próprio Platão foi receptáculo, por um lado de outros mais antigos, por outro de Sócrates, seu professor; que, primeiro nos mistérios da natureza, como dissemos, e depois também nas questões que dizem respeito à vida comum e aos costumes, ridicularizava com a sua ironia acutilante aqueles que se arrogavam saber alguma coisa.

Os mundos platónicos. Platão ensinava, pois, que havia dois mundos⁸⁷: o inteligível, no qual habitava a própria Verdade; e o sensível, que nós percebemos pela visão e pelo tacto, e de cuja contemplação se ocupam os Físicos. O primeiro é verdadeiro, o outro verosímil; sobre o primeiro produzem-se verdades, sobre o outro apenas opiniões. E com estas palavras, Platão parece, de facto, ter concedido apenas a opinião ao Filósofo Natural.

Enfim, foi esta a discussão comum sobre a Verdade entre os antigos filósofos, porque parecia fugir de tal maneira ao acesso da mente humana que os mortais não conseguiam de modo algum chegar até ela e só perdiam o seu tempo a procurá-la.

O poço de Demócrito⁸⁸. E por isso, Demócrito, como escreve Lactâncio no capítulo 3 do livro 3, a procurava submersa num poço sem fundo; Anaxágoras declarava-a envolta em trevas; e Empédocles afirmava serem estreitas as vias dos sentidos pelas quais o conhecimento entra no espírito.

Alguns mestres da ignorância dos filósofos. Neste caso específico, alguns filósofos da Antiguidade ensinavam a quem os ouvia não tanto o que sabiam, mas o que não sabiam e esforçavam-se por persuadi-los de que nada se podia considerar certo ou evidente,

⁸⁵ Sobre Sócrates, Teodoreto, no livro *Sobre a matéria e o mundo*, e Xenofonte, no livro 1 de *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*.

⁸⁶ Sobre os académicos, veja-se Cícero, nas *Questões Académicas*; S. Agostinho, 19, *Cidade de Deus*, cap. 4, e no livro *Contra os Académicos*.

⁸⁷ Sobre estes mundos, Plotino, no livro 4 das *Enéadas*, 6; Ficino, no mesmo livro, e no *Convívio de Platão*; Eugubino, livro 3, *Sobre a Filosofia perene*, cap. 8; Clemente de Alexandria, no livro 5 de *Tapeçarias*; Eusébio de Cesareia, no livro 2, da *Preparação Evangélica*, cap. 12.

⁸⁸ *Puteus Democriticus* (N. do T.).

sobretudo na investigação da verdade Física⁸⁹. E, de facto, não faltam argumentos pelos quais pareça comprovar-se esta sentença.

1º argumento. O primeiro será: a ciência é um hábito absolutamente certo, uma vez que se manifesta sobre coisas certas e perpétuas, como ensina Platão, no *Cármides*, e também Aristóteles, no livro 1 dos *Posteriores*, capítulo 2, e no livro 6 da *Ética*, capítulo 3, bem como em muitos outros lugares; mas a Filosofia Natural não se pode considerar nestes termos. Logo, não é uma ciência. Comprova-se esta proposição porque a Filosofia Natural considera os elementos e os corpos formados a partir deles, que indistintamente nascem e morrem; e contempla também o movimento das esferas celestes, a influência dos astros, o eclipse do Sol e da Lua, e muitas outras coisas do mesmo género, que não são perpétuas, nem sequer mantêm sempre o mesmo estado enquanto existem. A força deste argumento é ainda corroborada por outro, segundo o qual se diz que o nosso intelecto, para comparar a ciência das coisas, abstrai a sua consideração das condições da matéria e do tempo; mas as coisas que nascem e morrem estão imersas na matéria e caem sob a medida do tempo, por isso dele dependem, como ensina Aristóteles, no quarto livro desta obra.

Segundo argumento: toda a verdadeira e perfeita ciência contém a natureza comprovada do objecto que lhe está sujeito; e, além disso, não conhece bem as propriedades que dela dimanam, como assegura Aristóteles, no livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 1; porém, no que diz respeito à natureza das coisas constantes, sobre as quais trata o Filósofo Natural, só o Metafísico penetra na sua essência, como também afirma Aristóteles, tanto no lugar citado, como no livro 4 da mesma obra, capítulo 2, texto 5. Por conseguinte, a Filosofia Natural não pode verdadeira e perfeitamente ser uma ciência. Houve quem dissesse que talvez Aristóteles falasse, nessas passagens, ou da essência no sentido geral, enquanto essência, e esta consideração pertence ao Metafísico; ou da essência das coisas materiais, não no seu todo, mas apenas enquanto predicados comuns tanto às coisas naturais como às que são desprovidas de matéria, tais como o ser e a substância considerada de forma absoluta⁹⁰. O conhecimento destes predicados é, de facto, próprio do Metafísico. Mas o que terá dito até agora não escapa à força do argumento. E se o Metafísico reivindicou para si o conceito de substância, como ninguém pode conhecer perfeitamente a essência de alguma coisa que pertença à categoria da substância sem conhecer o conceito de substância, isto faz com que o Físico não consiga compreender perfeitamente a essência de qualquer ente natural, enquanto se mantiver dentro dos seus limites.

⁸⁹ Sobre isto fala, de forma mais satisfatória, Mirandula, no livro 2, *De examine vanitatis*.

⁹⁰ Assim S. Tomás, no *Opúsculo* 70; Escoto, no prólogo das *Sentenças*, questão 1; Soncinas, no livro 4 da *Metafísica*, questão 11; Javelo, no 1º também da *Metafísica*, questão 9; Janduno, na *Metafísica*, questão 3.

Terceiro argumento: o Filósofo Natural estuda a matéria sensível (como afirma Aristóteles no livro 2 *Sobre a geração e a corrupção*, no capítulo 1, texto 6, e como se torna evidente de todo o desenvolvimento da disciplina Física), mas a matéria sensível é um ente por acidente; visto não ser mais do que a matéria-prima disposta pelos acidentes que movem o sentido; no entanto, a ciência não se faz sobre um ser por acidente, como se torna evidente a partir do capítulo 2 do livro 6 da *Metafísica*, texto 4, e do capítulo 7 do livro 11.

Quarto: a Magia⁹¹ faz parte da Física e, todavia, não é ciência; logo, a Física não pode ser simplesmente denominada de ciência. A proposição maior prova-se pela própria definição de Magia, que se estabelece nestes termos: a Magia é a parte da Fisiologia que, a partir da mútua e oportuna conjugação de forças naturais, ensina a produzir efeitos para além de tudo o que possa imaginar⁹². Justifica-se a menor porque, como ensina Aristóteles no livro 1 dos *Magna Moralia*, capítulo 1, e no livro 1 da *Ética*, capítulos 1 e 4, toda a doutrina existe por causa de algo bom e a Magia foi inventada para a desgraça dos homens.

Quinto: a Fisiologia, como é evidente para quem folheia os livros dos Filósofos, está cheia de múltiplos erros e ensina a cada passo inúmeras coisas contrárias à fé católica. Daí aquele comentário de Tertuliano, no livro *Sobre as prescrições dos heréticos*, de que as heresias são sustentadas pela Filosofia; e o outro de S. Jerónimo, no livro *Contra os Pelagianos*, de que todos os venenos dos heréticos emanaram das fontes dos filósofos e diz, muito bem, que alguns dos nossos filósofos são patriarcas dos heréticos⁹³. Logo, como a ciência deve ser, o mais possível, alheia a toda a falsidade e erro, não nos parece, neste contexto, que a Fisiologia possa considerar-se uma ciência.

Sexto (este será a favor dos Académicos): toda a nossa capacidade cognitiva tem início nos sentidos; mas os sentidos, como ensina a experiência, erram muitas vezes, iludidos pela vã espécie das coisas. Por conseguinte, nenhum conhecimento certo pode chegar ao intelecto, e assim, a ciência pura e simplesmente não existe. Os Peripatéticos negam esta conclusão, mas os Académicos comprovam-na. Pois, se os sentidos, que são os mensageiros e os intérpretes da verdade, anunciam mentiras, como é que o intelecto poderá distinguir o verdadeiro do falso? E a que juiz da verdade há-de recorrer? A si próprio? Ele que, pela sua origem primitiva, está desprovido de toda a ciência, e nem sequer tem qualquer noção de verdade induzida pela natureza. A outro?

Mas a condição de todos os outros é semelhante à sua. Então, será muito melhor recusar

⁹¹ A respeito desta definição de Magia, consulte-se Francisco de Victoria, no *Relectiones de arte magica*, questão 3; Célio, no livro 6 das *Lições Antigas*, capítulo 12; e Júlio Escalígero, nas *Exercitações exotéricas*, exercício 327.

⁹² Extra omnem admirationem captum: lit. “toda a capacidade de admiração”. (N. do T.)

⁹³ Tertuliano, no livro *Contra Hermógenes*.

o assentimento a todas as coisas do que afirmar categoricamente o que quer que seja, correndo o perigo de errar. E será também mais prudente não pensar nada do que confiar o espírito ao naufrágio da falsa opinião do sábio, sobretudo na doutrina Física, cujo conhecimento, não só parte das coisas que caem nos sentidos, como também volta a elas numa alternância recíproca e nelas se conclui.

ARTIGO 2º

A FÍSICA É VERDADEIRA E PROPRIAMENTE UMA CIÊNCIA.

Os princípios da Filosofia balbuciante. Nos primeiros tempos, a dignidade e a perfeição da Física não eram suficientemente evidentes para que obtivesse o estatuto de ciência, não só numa época menos culta, quando a Filosofia era muito nova e ainda balbuciava; como também depois, quando os grupos de Filósofos discutiam e lutavam entre si de tal modo que não chegavam a acordo entre eles sobre praticamente nada⁹⁴.

Confirmação do seu estatuto. Apesar disso, depois que a teimosia desses tempos chegou ao fim, foi como se a Filosofia, salva das tempestades, alcançasse bom porto; foi então considerado como dado adquirido, confirmado pelo reconhecimento e pelo consenso de todos, que a Física devia ser integrada no conjunto das ciências.

Conclusão da questão. Logo, podemos concluir que a Física é verdadeira e propriamente uma ciência. O que se comprova, em primeiro lugar, por aquela divisão vulgarizada, que acima mencionámos, na qual a Filosofia, ou seja a Sabedoria, se divide em ciência Física, Dialéctica e Moral. É também confirmado pelo testemunho de Aristóteles, no terceiro livro desta obra, capítulo 4, texto 24, no primeiro *Sobre as partes dos animais*, capítulo 1, e no segundo da *Metafísica*, capítulo 3, texto 3, onde chama à Filosofia ciência natural; bem como no livro 4, também da *Metafísica*, capítulo 5, texto 23, onde contradiz Heraclito e Crátilo, defensores da parte contrária, ou seja, da ignorância, e acaba por os refutar por completo.

E talvez não tivessem uma opinião diferente aqueles grandes filósofos que mencionámos atrás, sobretudo Pitágoras, Sócrates e Platão. É, pois, provável que quando os dois primeiros repetiam que nada podiam saber, pelo menos na disciplina Física, quisessem dizer que a aquisição da sabedoria era tão difícil que o que sabemos, comparado com o que ignoramos, é quase nada. Mas, na verdade, o seu intuito não era tanto confessar a ignorância, mas dissimular a ciência com a modéstia, de modo a reprimir a insolência dos que, embora estivessem muito longe da verdadeira e clara sabedoria, se arrogavam o nome de sábios sem qualquer fundamento⁹⁵.

⁹⁴ Sobre este dissídio entre os filósofos, Platão, no *Sofista*; Eusébio de Cesareia, no livro 14 da *Preparação evangélica*; S. Agostinho, no livro 18 da *Cidade de Deus*, capítulo 41; e Tertuliano, no livro *Sobre a Alma*.

⁹⁵ Cícero atesta-o no livro 5 das *Questões Tusculanas*, segundo Heraclides do Ponto.

A modéstia de Sócrates, que afirmava nada saber, quando os outros proclamavam nada desconhecer. Por isso, foi neste género recomendada, em primeiro lugar, a modéstia socrática e isso foi motivo de louvor para Pitágoras, porque pela sua autoridade, como anteriormente narrámos, foi mudada a designação de sábio para Filósofo.

Mas relativamente a Platão, como se atesta nos seus escritos⁹⁶, não há dúvida de que pensou criar uma ciência para as várias matérias e que a Filosofia Natural devia ser contabilizada entre as ciências.

Comentário de Platão sobre as ciências inatas e a reminiscência. Embora inserisse nesta afirmação muitas outras coisas erradas⁹⁷, disse ele que nas nossas almas, antes de elas se submeterem à prisão deste concreto e terreno corpo, havia formas inteligíveis de todas as coisas e que eram inatas, como se fossem noções inscritas, depois adormecidas pelo contacto do corpo, como se bebêssemos o veneno do esquecimento, mas que podem ser posteriormente estimuladas por um estudo que delas se aproxime e pela acção dos fantasmas. E assim, afirma de novo que nenhuma ciência pode ser adquirida, nem o aprender pode ser outra coisa senão um recordar, como consta do *Ménon*, do *Fedro* e de outras obras suas.

Platão, por vezes, com a designação de Dialéctica quer dizer Metafísica. Por isso é que afirma, no *Filebo* e no livro 7 da *República*, que apenas a Dialéctica – e sob esta denominação, como advertem Alcino e outros Platónicos, compreende a “Primeira Filosofia” – dizia eu, que só a Dialéctica é digna da designação de ciência, mas nem por isso nega que a Fisiologia deve ser contabilizada entre as ciências. Fala também nesse lugar sobre a ciência de um modo tão conciso que apenas lhe convém a faculdade de ser suportada pelas restantes, como se presidisse a partir da sua posição superior, o que é próprio da “Primeira Filosofia”⁹⁸. No entanto, aquela sua opinião sobre os dois mundos continha alguns outros mistérios de uma disciplina mais confidencial, que hão-de ser referidos num outro momento mais oportuno. Mas, independentemente do que eles possam ter pensado, a verdade da nossa afirmação é garantida por estes argumentos.

Primeiro argumento. Considera-se que possui conhecimentos todo aquele que conhece um efeito necessário pela causa necessária; e como o Filósofo Natural conhece múltiplos efeitos através das causas necessárias, logo, há-de considerar-se que ele

⁹⁶ Especialmente no *Epinómides*.

⁹⁷ Aristóteles refuta este erro no livro 1 da *Metafísica*, capítulo 7 e noutros locais; S. Ireneu no livro 2, *Contra os hereges*, a partir do capítulo 60; S. Agostinho no livro 12 *Sobre a Trindade*, capítulo 15; S. Tomás na 1ª parte da *Suma*, questão 84, artigo 3 e no livro 2, *Contra os gentios*, capítulo 83; Alberto Magno, no livro 1 da *Metafísica*, tratado 1, capítulo 8.

⁹⁸ Leia-se Alcino, no livro *Sobre a doutrina de Platão*, capítulo 6; Ficino, no livro 7 da *República* e Teófilo no 1º livro, capítulo 1, *Sobre a Alma*.

possui conhecimentos. A proposição maior é incontestável e torna-se evidente a partir da definição de ciência difundida por Aristóteles, no livro 1 dos *Posteriores*, capítulo 2. Prova-se a menor. O Filósofo Natural sabe, então, por exemplo, que todo o corpo é divisível, porque é contínuo; que a matéria não pode, por força da natureza, subsistir sem alguma forma, porque é uma potência pura; que o homem é capaz de dominar as disciplinas científicas porque é dotado de uma alma possuidora de razão; e muitas outras coisas deste género. Ora, que este conhecimento dos efeitos ou das disposições se faz através das causas, ninguém poderá negar. No entanto, mesmo que os adversários neguem que a necessidade nelas se revela., são plenamente convencidos por esse argumento, uma vez que quando a realidade não pode ser de forma diferente, é porque está presente a imutabilidade e a necessidade. E que estas coisas não podem ser de forma diferente facilmente depreende quem observa o que é contínuo e o que é uma pura potência.

Segundo argumento: não é menos certo e necessário o facto de o homem ser capaz de dominar as disciplinas do que o facto de o triângulo ter três ângulos iguais a dois rectos. E como isto pode ser demonstrado nas disciplinas matemáticas, é compreendido como verdadeira e perfeita ciência; logo, como a outra afirmação pode ser demonstrada no âmbito da Física, e visto que em ambos os casos a condição é semelhante, não pode produzir-se uma razão idónea pela qual uma certa e determinada disposição necessariamente se espalhe mais pela natureza do triângulo do que do homem⁹⁹.

Terceiro argumento: se algo impedisse que se pudesse estabelecer uma ciência sobre as coisas naturais, seria a mutabilidade e a inconstância delas e estas não levantam impedimentos; por isso, nada o pode fazer. Comprova-se esta proposição. Primeiro porque nem todas as coisas naturais são fluidas e mutáveis, visto que a natureza das próprias esferas celestes as defende da morte. Depois porque embora os corpos sublunares se dissolvam, todavia nunca se desviam do grau da sua natureza e da sua essência, nem perdem as capacidades que por perpétuo e invariável nexos reivindicam para si mesmas. Puderam, por isso, as propriedades desse tipo ser expostas por uma demonstração a seu respeito, através da sua essência e definição, como se fosse uma causa; e, na verdade, esta demonstração há-de gerar uma verdadeira e perfeita ciência. Não, se pode, então, negar que a Filosofia Natural é verdadeira e propriamente uma ciência.

Último argumento: ainda que as realidades físicas fossem tão mutáveis como pensava Heraclito, mesmo assim devia haver uma ciência sobre elas, que pudesse

⁹⁹ Euclides, no livro 1 dos *Elementos*, proposição 32.

realmente demonstrar apenas isto, relativamente a elas: que são, de facto, mutáveis, mas conservam na sua mutabilidade uma constância estável. Injustamente negavam, então, qualquer estatuto de ciência ao Filósofo Natural. Leia-se S. Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 84, onde a partir da doutrina de Aristóteles, no livro 4 da *Metafísica*, capítulo 5, texto 22, revela a fonte do erro de Heraclito.

ARTIGO 3º

REFUTA-SE OS ACADÉMICOS, PARA QUEM, TANTO NA FÍSICA COMO NAS RESTANTES MATÉRIAS, TUDO ERA DÚVIDA E INCERTEZA.

Primeira razão pela qual se demonstra o carácter absurdo da Filosofia da Academia. No que diz respeito aos Académicos, que suprimiam toda a confirmação, a que os Gregos chamam συγκατάθεσιν, e asseveravam que nada podemos saber (o que também defenderam os filósofos Pirrónicos, a que os Gregos chamavam σκεπτικός, como se fossem ‘observadores’), com poucas palavras se desmente o dogma deles, deste modo: a natureza, como cada um de nós sabe por experiência, incutiu a todos os homens o apetite de investigar e conhecer a verdade¹⁰⁰. Por conseguinte, podem conhecer alguma verdade. De outro modo, um apetite deste tipo existiria em vão, visto que, como é opinião comum da Filosofia, nem Deus nem a natureza criam o que quer que seja em vão.

2ª razão. Seguinte: cada ser procura atingir a perfeição para a qual é direccionado por natureza; ora, o saber é uma perfeição, para a qual a natureza, ou melhor Deus, o autor da natureza, direccionou o homem; visto que a felicidade humana, como sabiamente ensina Aristóteles no livro 10 da *Ética*, capítulos 7 e 8, foi colocada no conhecimento e na contemplação. E, por conseguinte, uma parte da ciência pode ser alcançada pelo homem.

3ª razão. Prossigamos. Desde aquele tempo em que principalmente os Homens, abandonando a sua vida errante e agreste, se uniram para formar uma cultura e uma sociedade civil, quase em todos os séculos, houve alguns homens de excelente engenho que empenharam todo o estudo de uma vida no exercício das artes liberais e dedicaram-se a inquirir e a afirmar a verdade. Ora não é provável que fossem inúteis e vãos todos estes esforços dos homens. Logo, uma parte do verdadeiro e evidente saber por eles exercido foi divulgada pelas gerações posteriores.

4ª razão. Além disso, como argumenta S. Agostinho no livro *Sobre a verdadeira religião*, ainda que alguém duvide que possa chegar a saber alguma coisa, não duvida que duvida, pelo contrário, está certo disso. Porém, não está certo senão

¹⁰⁰ Sobre esta questão, Cícero, livro 2, *Sobre os fins* e no livro 2 das *Questões Académicas*; Laércio, no livro 9 e Sexto Pompeio, *Pirrónicos*, 1.

disso, que sabe; logo, tem de admitir que ele próprio, que duvida que sabe, sabe pelo menos isso. Por conseguinte, não é possível nada saber.

5ª razão. Do mesmo modo, como adverte o mesmo S. Agostinho no livro 2 *Contra os Académicos*, quando os Académicos afirmam que não podemos conhecer nada de verdadeiro, mas apenas o que é verosímil, não prestam atenção ao que dizem. Se, de facto, não conhecemos o verdadeiro em si; torna-se inevitável que ignoremos o que é verosímil; do mesmo modo que não pode acontecer que Crisipo saiba que é semelhante a Sócrates se ele próprio não conhecer Sócrates de alguma forma.

6ª razão. E mais, diz Arcesilau, o principal autor da nova Academia e mestre da ignorância: “se o sábio nada aprovar não se expõe ao perigo da falsa asserção”. É preciso, então, que o sábio esteja sempre a dormir ou que abandone todos os encargos. Se, de facto, a razão humana não pode estabelecer sem um traço de incerteza o que se deve abraçar ou evitar, certamente que nem sequer a vontade, que segue a razão, poderá amar ou odiar o que quer que seja sem essa mesma incerteza. Então, para que o sábio não aja irreflectidamente, há-de afastar-se de todas as actividades da vida comum. Pode imaginar-se algo mais idiota, ou mais adverso ao bom senso?

7ª razão. A fé ortodoxa condena a escola dos Académicos. Por fim, visto que este erro põe em causa toda a certeza e constância da verdade e o próprio estatuto de uma vida honesta, a Igreja de Deus, tão conhecedora dos preceitos da disciplina celeste, condena-o como verdadeira loucura, como persuade S. Agostinho, no livro 19 da *Cidade de Deus*, capítulo 18¹⁰¹. E o mesmo reflecte sobre esta questão, com maior detenção, no livro 3, *Contra os Académicos*; bem como S. Damasceno, na sua *Dialéctica*, capítulo 3; S. Epifânio, no livro 1, tomo 1 e no livro 3, tomo 2; e Tertuliano no livro *Sobre a Alma*.

ARTIGO 4º

DISSOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS DO PRIMEIRO ARTIGO

Resta-nos agora responder aos argumentos apresentados no início.

As ideias de Platão. Ora, Platão foi precisamente vencido pela dificuldade do primeiro, mesmo que afirmasse todavia a dignidade da Física e percebesse que é uma ciência, no *Timeu*, no *Fedro*, e em muitos outros lugares introduziu as ideias, isto é, aquelas formas separadas do contacto com a matéria e da multiplicidade de todas as coisas que nascem e morrem, sobre as quais se pode estabelecer uma ciência. No entanto, esta afirmação está muito longe da verdade. Pois as ideias não existem deste modo, como foi demonstrado por Aristóteles mais que uma vez; a não ser que talvez

¹⁰¹ Também Escoto no livro 1 das *Sentenças*, distinção 3, questão 4.

Platão (o que ponderamos noutra parte) fale sobre aquelas ideias que, segundo ensinam os Teólogos, existem na mente divina, como exemplo eterno do que se deve fazer. Mas não é preciso que o filósofo a elas recorra, quando compõe as suas demonstrações, como se torna evidente no livro 7 da *Metafísica*, capítulo 6, texto 20, bem como na doutrina dos livros dos *Segundos Analíticos*, e que claramente explica S. Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 84, artigo 1.

Dissolução do 1º argumento. Relativamente ao argumento, tendo aceitado a proposição maior, no que diz respeito à menor, deve negar-se que a Física não trata de coisas certas e perpétuas. Primeiro, porque as conexões entre os assuntos físicos e os predicados essenciais, bem como as disposições que estão ligadas à natureza dos assuntos por um vínculo indissolúvel, são certas e perpétuas. Depois porque embora os elementos e todas as coisas que se formaram integralmente da matéria celeste possam ser corrompidos; todavia, cada um deles suporta essa corrupção sozinho, por si mesmo, enquanto as naturezas comuns, sobre as quais incide propriamente a ciência, não é apenas por acidente, mas também por causa dos singulares em que se encontram. Por isso acontece que as naturezas deste tipo, pela sua própria capacidade, quando consideradas em si mesmas, são estáveis e constantes; trata-se obviamente daquela constância a que os Filósofos chamam negativa, porque, como se costuma explicar no livro 1 dos *Posteriores*, capítulo 7, não morrem nem se transformam por si mesmas. Para além de outros, desenvolvem esta questão S. Tomás, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 86, artigo 3 e nas *Questões sobre a verdade*, questão 1, artigo 5, bem como Alexandre, no livro 1 das *Questões Naturais*, capítulo 3. Mas deve também notar-se que existem, para além disso, algumas disposições das coisas naturais que não lhe pertencem por acaso, nem tão pouco por modo necessário, mas por um modo intermédio; certamente por uma necessidade, a que chamam Física, porque se ligam de tal modo às naturezas das coisas que exigem a sua existência; e deste modo se considera, por comparação, o movimento das esferas celestes, bem como o eclipse em relação à lua, e outras coisas deste tipo, que se encontram, se não num estado certo, pelo menos na sua maior parte, ou depois de afastados os impedimentos. Logo, reconhecemos que elas não convêm à demonstração perfeita em todos os aspectos.

Em relação à condição da matéria proposta exige-se a exactidão. Na verdade, nem em todos a subtilidade e a exactidão devem ser exigidas; mas na medida em que a natureza da coisa submetida o permite, como advertem Lincolniense, Janduno e muitos outros no mesmo ponto, a partir de Aristóteles, no livro 1 da *Ética*, capítulos 3 e 7, bem como no livro 2 da *Metafísica*, capítulo 3, texto 16.

Relativamente à restante parte deste argumento, deve afirmar-se, com S. Tomás, no livro 3, *Contra os gentios*, capítulo 84, que por isso se diz que o intelecto abstrai a sua observação do tempo e também do lugar, porque observa as naturezas comuns que são delimitadas em relação a um determinado tempo e a um determinado lugar¹⁰², como declara Platão no *Parménides* e Aristóteles no livro 1 dos *Posteriores*, capítulo 24, texto 43. E diz-se também que se abstrai da matéria porque a ciência não se debruça sobre a matéria singular.

Dissolução do 2º argumento. No que se refere ao segundo argumento, depois de aceite a proposição maior, deve negar-se a afirmação, cuja aprovação se estava a dissolver correctamente. À desaprovação desta dissolução deve responder-se que o Filósofo Natural pode conhecer perfeitamente as coisas físicas no seu género, isto é, no género Físico, desde que compreenda a matéria e a forma, bem como todos os predicados, que incluem a matéria no seu conceito. De resto, não pode chegar até elas, em todos os seus aspectos, através de um conhecimento absoluto, se não souber o que é o ente e o que é a substância, como bem comprova o argumento; todavia, o conhecimento destes predicados pertence, de facto, ao Metafísico. Por conseguinte, quem quiser conhecer a fundo as definições das coisas naturais até ao último predicado terá de pedir ao Metafísico a sua compreensão; ou melhor ainda, adoptar, nesta questão, o papel do Metafísico. E não se deve pensar que a Filosofia Natural perde um pouco da sua dignidade por, nesta matéria, solicitar a ajuda da “primeira Filosofia”, porque a ela, que é rainha de todas as ciências, se deve submeter todas as honras.

Explicação do terceiro. Relativamente ao terceiro argumento, diga-se que o filósofo Natural não só contempla a matéria e o modo como é disposta pelos acidentes; mas também a outra parte do composto físico, de que modo o ente subsiste por si mesmo, e igualmente o próprio composto que dela se desenvolve. Acrescente-se que nem todos os seres por acidente são completamente eliminados pelas ciências (como se torna evidente no número harmónico e na linha visual, que estão sujeitos à Música e à Perspectiva), mas apenas aqueles que não podem ser decompostos nas causas determinadas, nem originam disposições que sejam consideradas nas ciências, como o músico branco, o tesouro descoberto por acaso, e outras coisas deste tipo.

Explicação do quarto. Relativamente ao quarto argumento, para que seja evidente o que se deve responder, cumpre advertir que a Magia é dúplice¹⁰³: aquela a que os Gregos chamam *γοητεία* é maléfica, visto que consta, na sua maior parte, de

¹⁰² Sobre o sentido daquela afirmação, que o intelecto se abstrai da matéria, reflecte largamente Zimara, nos *Teoremas*, proposição 99.

¹⁰³ Sobre estas magias, S. Tomás, questão 16 *Sobre o mal* e no livro 3, *Contra os gentios*, capítulo 104; Alense, 3ª parte da *Suma* questão 16, parte 3; Francisco de Vitoria, no *Relectiones de arte magica*.

artimanhas e feitiços para dissimular a verdade, para desviar os homens da sua estabilidade mental, e para executar muitos outros crimes deste tipo, e por causa destas ligações com os demónios é funesta; a outra é denominada pelos gregos com a designação específica de *μαγείαν*, e aquela sua parte a que chamam Física difere da Fisiologia porque a partir do conhecimento das coisas naturais que ela transmite, ensina como interligar convenientemente mútuos acordos da natureza, bem como forças escondidas, e a proporcionar efeitos que causam grande admiração. S. Boaventura escreveu alguns exemplos desta questão no segundo livro das *Sentenças*, distinção 9, questão 3, bem como Guilherme Parisiense, na sua obra *Sobre o Universo corpóreo e espiritual*, capítulo 21; e assegura S. Justino que muitos outros exemplos do mesmo género terá produzido Apolónio, nas *Questões* que as pessoas propunham, questão 24. Deve admitir-se, então, que a primeira magia não faz parte da disciplina Física, nem sequer é uma arte, mas um abuso da arte, como se conclui pelo argumento e ensina S. Tomás, no *Quodlibet*, livro 4, questão 9, artigo 1, bem como Alberto Magno, no livro 1 da *Ética*, tratado 3, capítulo 2. Daí que a jurisprudência, quer da lei das Doze Tábuas, quer de muitas outras, a tenha punido¹⁰⁴. A outra, pelo contrário, deve afirmar-se como uma arte e uma ciência muito estimada pelos antigos filósofos, como se torna evidente a partir do que Platão ensina no primeiro *Alcibiades*, e depois Cícero no livro 1 *Sobre a adivinhação*, Plínio, no início do livro 30, Tertuliano, no livro *Sobre a Idolatria*, e Fílon, no livro *Sobre as leis especiais*. Esta é, então, uma ciência prática, que encara a praxis como um fim, como consta do que foi dito. Daí que não seja própria e intrinsecamente uma parte da Fisiologia, que é uma ciência especulativa, como vamos explicar na questão seguinte; mas é como um riacho derivado das suas fontes. Por isso, naquela definição que era afirmada no argumento, segundo alguns, se o nome de uma parte, ou a própria Fisiologia, for utilizado, deve ser entendido numa acepção mais vasta.

Dissolução do quinto. Relativamente ao quinto argumento, deve dizer-se que os erros que mancharam os livros dos filósofos não são da Filosofia, mas foram erradamente introduzidos por falha ou por descuido dos que se dedicam a filosofar. Daí que São Gregório Nisseno explique claramente, na *Vida de Moisés*, que os frutos da Filosofia Natural não são diferentes dos filhos que Moisés teve de uma esposa indígena, os quais Deus mandou circuncidar, através de um anjo enviado a persegui-lo, antes que Moisés conduzisse o divino legado para o Egipto. De forma semelhante, diz ele, devem ser eliminadas dos fundamentos da Filosofia Natural todas as coisas que não nasceram

¹⁰⁴ No direito civil, nos códigos sobre os malefícios, L. Nemo, L. Nullus, L. Culpa. Também no direito canónico, 26, questão 5. Leia-se também o decreto de Tibério contra os magos, em Dión, livro 5 da *História de Roma*.

dos princípios da própria arte, que é verdadeira; mas das opiniões dos homens privados da luz da fé, e que são falsas e contrárias à fé, como se fossem impurezas da descrença.

Dissolução do sexto. Relativamente ao sexto argumento, deve confessar-se que o nosso conhecimento provém dos sentidos, e que por vezes nos induzem em erro, mas isto não obsta a que possamos atingir uma compreensão certa de muitas coisas e até uma ciência. Em primeiro lugar porque, como consta da doutrina de Aristóteles, no livro 2 *Sobre a Alma*, capítulo 6, texto 63, há muitas coisas em que os sentidos nunca se enganam. De facto, não podem falhar acerca do próprio sensível, considerado segundo a razão comum. E depois, embora por vezes errem, são frequentemente corrigidos pelo intelecto; que, apesar de não possuir nenhuma espécie nem ciência incutidas pela natureza, possui todavia uma luz inata pela qual dá o seu assentimento aos princípios mais gerais sem qualquer perigo de erro ou de incerteza, e através da qual deduz, pelo raciocínio, muitas coisas a partir de outras, quer seja com toda a clareza e certeza, quer seja com mera probabilidade; e por vezes também apreende uma coisa sem discorrer, apenas com a observação.

Os Académicos são caluniadores da divina providência. Sobre esta questão, S. Tomás, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 84, artigo 6, e Escoto, no livro 1 das *Sentenças*, distinção 3, questão 4. Leia-se também Tertuliano, no livro *Sobre a Alma*, onde refuta a cegueira dos Académicos, porque negando aos sentidos qualquer tipo de confiança, perturbaram a ordem da natureza e censuraram a providência do próprio Deus, como se ela entregasse o encargo de inteligir e administrar as coisas a intermediários falaciosos e ilusórios.

QUESTÃO III

A FILOSOFIA NATURAL É UMA CIÊNCIA CONTEMPLATIVA OU PRÁTICA?

ARTIGO 1º

ARGUMENTOS QUE PARECEM PROVAR QUE É PRÁTICA

Vai-se tentar provar que a Filosofia Natural é uma ciência prática, e não contemplativa, com estes argumentos. Em primeiro lugar, a ciência contemplativa contenta-se com a simples observação das coisas, mas a Filosofia Natural não é assim, por isso não é contemplativa. A proposição maior aparece em Aristóteles, no livro 1 da *Metafísica*, capítulo 1, e no livro 3 *Sobre a Alma*, capítulo 10, texto 49. Prova-se a menor.

A semelhança é a grande intermediária do amor. De facto, a Filosofia Natural tende para o amor de Deus, e se, como explicam Alcino, no livro *Sobre a doutrina de Platão*, capítulo 30, e S. Tomás, no livro 1, *Contra os Gentios*, capítulo 2, toda a inteligência das coisas secretas conduz a mente humana a uma maior semelhança com a

natureza divina; então a semelhança, segundo o testemunho de Aristóteles, no livro 3 dos *Magna Moralia*, capítulo 11, e em muitos outros locais, é a grande intermediária do amor. Por este motivo, Salomão, no *Livro da Sabedoria*, 7, afirma que muitos foram recebidos na amizade de Deus por benefício da sabedoria. Por conseguinte, a Filosofia Natural tende para o amor de Deus, e como o amor é uma acção, ou uma obra da nossa alma, inclina-se, então, para uma obra. A isto se deve que a filosofia, através de uma força silenciosa, alicie ao desprezo das coisas humanas, como ensina a experiência, bem como os exemplos manifestos de muitos filósofos, os quais foram de tal modo tomados pela repugnância das coisas humanas, graças ao estudo da sabedoria, que recusaram o convite de todas as riquezas e volúpias da vida, como contam muitos escritores nas memórias de Sócrates, Diógenes, Empédocles, Anaxarco, Heraclito de Éfeso e muitos outros¹⁰⁵. Por isso, não parece que a Filosofia Natural se limite apenas à observação da verdade.

2º argumento. E depois, a Filosofia Natural não é livre, logo, não pode ser contemplativa. Esta conclusão parece ser devidamente compreendida, uma vez que, no âmbito dos saberes, designa-se ‘livre’ o que investiga por si próprio; e deste modo se considera toda a ciência contemplativa, como consta do capítulo 2, do primeiro livro da *Metafísica*. Comprova-se esta afirmação. Se a Filosofia Natural fosse, de facto, uma arte livre, seria então liberal. Mas demonstra-se que não é liberal por este motivo: porque não é uma daquelas sete que são enumeradas na conhecida divisão das artes liberais.

3º argumento. Além do mais, a ciência que Deus estipula sobre as realidades físicas é tão prática como especulativa; como explica S. Tomás, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 14, artigo 16; logo, também aquela que nós estabelecemos sobre as mesmas matérias, não há-de ser apenas especulativa, mas também prática.

4º argumento. Acrescente-se que sobretudo aquela parte da Fisiologia que considera as acções da vontade humana não parece ter menos justificação para ser enumerada entre as práticas do que aquela parte da doutrina Ética, que trata de examinar as mesmas matérias¹⁰⁶; visto que ambas se ocupam da actividade que é dirigida pela razão, ou seja, da praxis.

5º argumento. Finalmente, a arte de curar faz parte da ciência Física, visto que trata do corpo humano enquanto dependente da saúde e da doença, e porque uma determinada parte está sujeita ao ser móvel, mas a arte de curar é prática, é natural que se aplique às indicações necessárias para tratar os corpos e que concentre toda a sua

¹⁰⁵ Plutarco, no livro *Sobre o Exílio*; Laércio na *Vida de Sócrates*; Célio, no livro 19 das *Lições de Filosofia antiga*; Filon Judeu, no livro *Sobre a vida contemplativa*; e Teodoreto, discurso 6, *Sobre a providência*.

¹⁰⁶ Nos livros *Sobre a Alma*, quando se trata das potências e suas funções.

força na conservação e na recuperação da saúde. Por conseguinte, a Física há-de ser prática, porque estando uma parte sujeita a um género, o todo não pode pertencer a outro.

6º argumento. Acresce que Aristóteles chamava irmãs à Filosofia e à Medicina e achava que uma devia ser definida pela outra, dizendo que a Medicina era a Filosofia do corpo e a Filosofia, pelo contrário, a medicina da alma. E o mesmo terá pensado Demócrito, antes de Aristóteles, como refere Clemente de Alexandria, no *Pedagogo*, capítulo 2, bem como S. Isidoro Pelusiota, no livro 1 das *Epístolas*, epístola 437. Parece, portanto, que os filósofos juntaram estas duas disciplinas da natureza pela sua ligação e conformidade. Por isso acontece que, se a Medicina for incluída no número das artes práticas, a Fisiologia deve estar no mesmo grupo.

ARTIGO 2º

ESTABELECE-SE A POSIÇÃO VERDADEIRA E DISSOLVE-SE OS TRÊS ARGUMENTOS DA PARTE CONTRÁRIA

A Fisiologia é uma ciência contemplativa. Deve confirmar-se, então, que a Filosofia Natural é uma ciência contemplativa, como opinam Aristóteles, no livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 1 e no undécimo também da *Metafísica*, capítulo 6; Platão, citado por Alcino, no livro *Sobre a doutrina de Platão*, capítulo 7; S. Agostinho, no livro 8 da *Cidade de Deus*, capítulo 4; Boécio, na obra *Sobre a Trindade* e Hugo de S. Victor, no livro 2 do *Didascalion*, capítulo 2, bem como muitos outros filósofos em consenso unânime. Acrescente-se à autoridade a razão. Na verdade, as disciplinas contemplativas diferem das práticas neste ponto: é que as práticas, como indica o próprio nome de *praxis*, dizem respeito, por natureza, a uma obra qualquer, e consequentemente, direccionam a potência de modo a concretizar essa obra, transmitem as regras e os preceitos da operação; as contemplativas, pelo contrário, apresentam como finalidade apenas a verdade, isto é, somente a própria observação das coisas, sobre as quais discorrem. Posto isto, qualquer um percebe facilmente que a Filosofia Natural é contemplativa, visto que se dedica apenas a explicar a natureza das realidades físicas, e não revela quaisquer regras para executar uma obra, como se percebe pela observação do seu objectivo e do seu método. E não interessa que alguns a procurem obter, bem como a outras ciências especulativas, por causa da honra e da riqueza. No entanto, a distinção das artes e das ciências não se deve presumir pelo fim que alguém estabelece pelo seu arbítrio, mas pela finalidade a que elas, por si mesmas, se entregam.

Dissolução do primeiro argumento pela parte contrária. Relativamente ao primeiro argumento dos que impugnavam a nossa afirmação, sendo aceite a proposição

maior, deve negar-se a menor. E quanto à sua aprovação, deve dizer-se que a Filosofia se inclina para o amor de Deus e para o menosprezo das volúpias e das honrarias, todavia, não em termos práticos, como se desse ensinamentos nesse sentido, mas quer pelo motivo que é aduzido no argumento, quer porque a divina bondade que reluz nas coisas criadas é reconhecida pelo filósofo, e depois de conhecida, é amada. Identifica também a falsa vaidade das coisas vãs, e depois de a identificar, despreza-a.

Dissolução do segundo. Relativamente ao segundo, deve negar-se a proposição antecedente, cuja confirmação é desmentida, afirmando que a Física é, de facto, liberal, ou independente; visto que cultiva o espírito, uma parte livre e independente do homem. Todavia, não está contida naquela habitual repartição das artes liberais, porque, como adverte Hugo de S. Vítor, no livro 3 do *Didascalion*, nem todas as disciplinas liberais são nela referidas; mas apenas aquelas a que chamavam Enciclopédicas, por serem integradas no círculo de estudos, ou populares, pelas quais era costume que os adolescentes fossem instruídos antes de chegarem à Física, pelo que se costumava citar muito mais vezes as artes do que as ciências, como atesta S. Tomás na *Suma Teológica*, 1ª parte da 2ª, questão 57, artigo 3.

Dissolução do terceiro. Relativamente ao terceiro argumento, dir-se-á, como o mesmo S. Tomás na 1ª parte, questão 15, artigo 3, e nas *Questões sobre a verdade*, questão 3, artigo 3, que Deus entende as realidades físicas, quer pela via especulativa, quer pela prática. De forma especulativa, porque considera em absoluto as suas naturezas e afeições. Na prática, porque as pondera com razão, de modo a que se transformem de acordo com a sua própria regra e praxis, seja em acto, seja em potência.

A ciência divina sobre as realidades físicas é simultaneamente prática e especulativa.

E por isso, a cognição divina, embora seja em si mesma una e simplicíssima, todavia quando se inclina para as coisas físicas, quer pela sua eminente e excelente dignidade, quer pelo modo diverso e pela ordem que as realidades deste tipo têm em comparação a outras, obtém o estatuto de uma ciência simultaneamente prática e contemplativa.

A nossa não é igual. Mas a nossa Fisiologia estabelece-se de modo muito diferente. De facto, como as coisas naturais não dependem de todo da sua regra e praxis, acontece que de um só modo há-de ser levada a cabo, ou seja, através da observação, daí que seja apenas especulativa¹⁰⁷.

Dissolução do quarto. E, com efeito, o que se objectou sobre as acções da vontade não tem importância. Pois deve considerar-se que nem todas as acções provenientes da

¹⁰⁷ Leia-se Capréolo, na questão 2 do prólogo, na dissolução do argumento de Gregório contra a 1ª conclusão.

vontade contêm a razão da praxis, mas apenas aquelas que são dirigidas pelo juízo prático do intellecto.

Que acções obtêm a razão da praxis. E assim, a sua consideração não diz respeito directamente à Fisiologia, mas às artes a que pertence este juízo, ou ditame; como por exemplo, à doutrina Moral, que transmite a correcta norma de vida; e de modo semelhante, às outras artes, que prescrevem de que modo a sua matéria deve ser tratada.

ARTIGO 3º

DILUI-SE O ÚLTIMO ARGUMENTO DO PRIMEIRO ARTIGO E INVESTIGA-SE SE A ARTE DE CURAR É CONTEMPLATIVA

Para satisfazer plenamente ao último argumento, será preciso esclarecer neste artigo se a Medicina deve ser considerada entre as ciências práticas ou contemplativas. Nesta matéria, apresentam-se duas opiniões:

1ª opinião. Sua confirmação. A primeira é dos que pensam que não se pode dizer que é simplesmente prática nem contemplativa, mas parcialmente uma e outra coisa¹⁰⁸. Primeiro porque é bem conhecido de todos que os Médicos dividem a Medicina entre prática e teórica, e desta divisão fazem menção Avicena, no início da sua *Metafísica*, e Galeno, nas *Finitiones Medicae*. Depois, porque a arte de curar não só ensina que medicamentos se devem aplicar a cada doença, de cujo género trata a doutrina dos *Aforismos* de Hipócrates, que se refere toda ela à prática; como também considera, através da observação, a estrutura do corpo humano, a composição e outras coisas deste tipo. E assim, a arte de curar tanto parece ser prática como especulativa.

2ª opinião. Sua confirmação. A outra opinião, que nos parece mais aceitável, foi abraçada por Hugo de S. Victor, no livro 2 do *Didascalion*, capítulo 21; por S. Tomás, no *Comentário à Trindade de Boécio*, questão 5, artigo 1; por Escoto, questão 4, no prólogo das *Sentenças*; por Isidoro, no primeiro livro da *Ética*; por Averróis, *Collectio*, livro 6, capítulo 1 e no livro 1 do *Comentário ao De Anima*, 17; bem como por muitos outros¹⁰⁹, para quem, obviamente, se deve considerar a Medicina simplesmente prática. Isto pode explicar-se deste modo: a ciência não deve ser considerada contemplativa nem prática a partir dos objectos particulares de cada um dos hábitos que a constituem, mas a partir do que costumam chamar o seu sujeito de atribuição e a partir da finalidade de toda a sua arte.

Matéria tratada pela arte médica e sua finalidade. Ora, o sujeito de atribuição da Medicina é o corpo humano, na medida em que é passível de boa ou má saúde; a sua

¹⁰⁸ Como Lemosio, no primeiro dos seus *Commentaria in Galeno de morbidus medendis*; e também Aponensis, nas *Differentiae*, 4, embora diga que toda a Medicina pode dizer-se especulativa.

¹⁰⁹ Como Turisano, no *Micrologus*; Galeno, no livro 1; Fernélio, no início da sua *Fisiologia*; Amónio no prómio ao livro *In quinque voces Porphyrii*; e Galeno, *Epidemiae*, 6.

finalidade é, por outro lado, restituir a saúde, se tiver faltado; ou conservá-la, se não tiver faltado; e todas estas coisas, como é sabido, dizem respeito à prática. Logo, a arte médica deve considerar-se simplesmente prática. A proposição menor pertence aos médicos¹¹⁰ e a Aristóteles, no livro 1 da *Ética*, capítulo 7, e no livro 1 da *Retórica a Teodeto*, capítulo 2. Prova-se a maior. Primeiro, porque é conveniente que qualquer arte ou ciência tome o nome e a razão do objectivo para o qual dirige todos os seus pensamentos e todo o seu desenvolvimento, como se fosse para uma mira. Depois porque muitas outras artes absolutamente práticas se deviam ter declarado não tão absolutamente práticas. Por exemplo, a doutrina Moral, se não atendêssemos à sua principal finalidade, que é uma espécie de obra, a saber o correcto fundamento da vida e a conformidade dos costumes, ninguém diria que é absolutamente prática, visto que não são poucos os seus hábitos contemplativos, ou seja, que tomados em si mesmos não traduzem qualquer regra de actuação; como por exemplo os que se ocupam daquelas proposições: “que a justiça é superior à coragem”, “que as virtudes estão interligadas entre si”, e muitas outras. O mesmo é também evidente na *Dialéctica*¹¹¹, na qual ocorrem a cada passo hábitos muito semelhantes. Para aprovarmos o que foi dito, a exposição é um discurso que exprime o verdadeiro ou o falso; a demonstração é um silogismo constituído pelas verdades, as primeiras e as outras.

A ciência Moral e a Dialéctica são apenas práticas. Logo, visto que nada obsta a que a doutrina Moral, como ensina Aristóteles no livro 2 da *Ética*, capítulo 2, e a *Dialéctica*, como indica no livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 2; visto que nada obsta, dizia eu, a que estas artes sejam contabilizadas apenas entre as práticas, é razoável que a Medicina deva ser integralmente colocada entre elas.

Dissolução dos argumentos em favor da parte contrária. Ora, os argumentos que foram aduzidos pela parte contrária têm facilmente explicação. No que diz respeito àquela repartição da Medicina entre prática e teórica, deve responder-se, como S. Tomás e Avicena, no lugar citado, que o prático e o especulativo se assumem de um modo quando as ciências se distinguem reciprocamente por si mesmas; e de outro modo quando se divide a arte médica entre prática e teórica. Assim, de acordo com a primeira reflexão, a distinção da ciência extrai-se da sua finalidade última; de forma a que se considere prática aquela que tende para a acção, como a sua última e principal finalidade. De acordo com a outra, toma-se em consideração não a última mas a finalidade primária de qualquer arte; no entanto, é a mesma coisa que dizemos que uma parte da Medicina está mais longe da acção e da prática, pois a que trata de

¹¹⁰ Leia-se Galeno, 1, *Aforismos*, aforismo 1 e o livro 1 *Sobre o engenho da saúde*, capítulo 2; e também Averróis, no livro 1 de *Colliget*, capítulo 1; Haliabas, no livro 1 da *Theorica*.

¹¹¹ Leia-se Capréolo, no livro 1 das *Sentenças*, distinção 35, questão 2, art. 2.

determinados teoremas tirados das fontes da Filosofia Natural e por instantes não se ocupa directamente das regras para curar, podemos, de certa maneira, chamar-lhe teórica; mas a outra parte provoca a acção e segue de perto a própria praxis, que se ocupa expressa e claramente de fornecer preceitos, esta é a prática. E porque a Medicina se divide deste modo em teórica e prática, nada impede que se diga absolutamente prática, como se torna evidente daquilo que há pouco expusemos.

Explicação do 5º argumento do primeiro artigo. E assim, tendo em conta o que explicámos, já está à vista o que se tem de responder ao último argumento do primeiro artigo, e por causa do seu esclarecimento começamos por dizer isto. Deve, então, negar-se que a arte de curar faz parte da Fisiologia¹¹² e dizer-se, para sua aprovação, que embora o corpo humano, do qual se ocupa o médico, seja parte sujeita ao ente móvel, se ambos se estabelecem materialmente, ou seja, como coisa que existe; então, não é uma parte sujeita a ele, se avaliarmos a razão formal de cada um e o modo pelo qual chegam à consideração de quem os estuda¹¹³. O Médico atende, pois, ao corpo humano, na medida em que, pelo benefício e indústria da sua arte, pode combater um estado de saúde adverso e manter o favorável; o Fisiólogo, através de um estudo exclusivo da procura da verdade, observa a essência do ente móvel, as suas afeições e também (como testemunha Aristóteles no início do livro *Sobre o sentido e o sensível*) as causas da saúde e da doença, dado que derivam da natureza. E estas razões são diferentes entre si.

Do que foi dito também se torna claro que aquela parte da arte médica que considera alguns teoremas retirados da Filosofia Natural, ainda que se adapte à sua realidade, não faz parte da Filosofia Natural; e como esta mesma consideração é orientada para a prática pelo fundamento e pela intencionalidade de toda a arte, a não ser que alguém prefira dizer que ela deriva da Filosofia Natural, não é tratada pelo Médico enquanto Médico, mas pelo Médico que assume a função de Fisiólogo; e deste modo, não é directamente incluída na arte Médica, nem pelo seu regulamento e pela sua disposição pode dizer respeito à prática. Todavia, agrada-nos mais a primeira opinião, a de S. Tomás e Avicena.

Dissolução do sexto. Em que sentido se pode dizer que a Filosofia e a Medicina são irmãs. Ao que se objectava a partir do pensamento de Demócrito e de Aristóteles, respondemos que eles chamaram irmãs à Medicina e à Filosofia, isto é, à sabedoria, não porque se aproximam entre si por afinidade da prática ou da

¹¹² Leia-se Zimara, nos *Teoremas prop.* 21, onde refuta o *Conciliator*.

¹¹³ Artifex (N. do T.).

contemplanção, mas porque ambas curam, a primeira o espírito; a outra o corpo¹¹⁴. Acrescenta-se que a afinidade, em particular, entre a Fisiologia e a arte Médica não é pouca, dado que uma estuda a natureza e a outra extrai das leis da natureza os preceitos para curar; a primeira dedica-se ao grande universo, a outra ao pequeno; e por fim, a primeira acaba onde a outra começa, como diz Aristóteles no livro *Sobre o sentido e o sensível*.

QUESTÃO IV

O ENTE MÓVEL SERÁ OU NÃO O ASSUNTO DA FISIOLOGIA?

ARTIGO 1º

DISSOLUÇÃO DA QUESTÃO

Opiniões sobre o assunto da Fisiologia¹¹⁵. Há nove posições que tratam mais ou menos da matéria ou do assunto desta disciplina nas escolas de Filósofos. Três delas tornaram-se mais célebres.

1ª opinião. A primeira é partilhada por Avicena, no primeiro livro das *Sufficienciae*, por Algazel, no livro *Sobre a divisão das ciências*, por Magno Alberto, no início desta obra, por Lincolniense, por Egídio e por muitos outros defensores de que o assunto é o corpo móvel ou o corpo natural.

2ª opinião. A segunda pertence a Francisco Toledo e a João Maior, nesta obra, e a muitos outros que asseveram ser o ente natural.

3ª opinião. A terceira é a de Averróis, de Simplício e de S. Tomás, que seguem o Ferrariense, na questão 2 deste livro, Soncinas, no livro 4 da *Metafísica*, questão 10, e Caetano, no opúsculo em que disserta sobre esta questão com a devida detença. Estes estabelecem que o assunto é o ente móvel. Na verdade, embora os autores destas facções se oponham entre si, de modo algum se contradizem.

Os filósofos, nesta questão, concordam nas ideias, mas discordam nas palavras. De facto, se nos dispusermos a prestar atenção com espírito neutro, facilmente se há-de revelar que este dissídio não é tanto de ideias como de palavras, visto que, em boa verdade, o ente móvel, o corpo móvel ou natural e o ente natural são precisamente a mesma coisa. Pelo que Averróis, atendendo não tanto às palavras como à verdade da posição, umas vezes chama ao assunto da Fisiologia ente móvel, como no local citado e no livro 4 da *Metafísica*, comentário 1; outras vezes, corpo móvel, como no comentário 5, do livro 12 da mesma obra; e também corpo natural, como no comentário 5 do livro 7.

¹¹⁴ Leia-se Cícero, até ao fim da primeira *Tusculana*; Plutarco, no livro *Sobre a conservação da boa saúde*.

¹¹⁵ Parte destas posições são referidas por Caetano, no opúsculo *De subiecto Physiologiae*, e a outra parte por Janduno, nesta obra, questão 2.

Diferentes usos do termo móvel. E, então, para que a verdade brilhe ainda mais, cumpre notar que, de acordo com Alberto Magno, na questão 2 deste livro, o vocábulo ‘móvel’ pode ser usado pelos filósofos em dois sentidos: por um lado, para designar uma aptidão para o movimento que é uma propriedade do ente natural; por outro, para significar o princípio no qual tem origem este tipo de aptidão, isto é, a matéria e a forma substancial que são os princípios do movimento, tomando a acepção mais lata deste termo, visto que compreende na sua definição aquelas seis espécies que Aristóteles enumerou no livro das *Categorias*, no capítulo sobre as espécies do movimento.

O que existe entre o ente natural e o ente segundo a natureza. Para além disso, não se pode ignorar o que foi transmitido por Aristóteles no livro 2 desta obra, capítulo 1, texto 4, onde se diz que o ente natural é constituído de matéria e de forma; mas o ente segundo a natureza, de raiz mais vasta e completa, não é apenas o ente natural, mas também qualquer uma das suas afeições, como por exemplo, a capacidade de ser movido, a forma de existir, a delimitação num espaço, e outras deste tipo.

O corpo diz-se tríplice. E finalmente, ficamos a saber por S. Tomás, no livro 1 das *Sentenças*, distinção 25, questão única, artigo 1, e por Henrique de Gand, no livro 4 do *Quodlibet*, questão 14, que o corpo é tríplice: Matemático, Metafísico e Físico¹¹⁶. Matemático, pois é uma das espécies da quantidade contínua e tem três dimensões: longitude, latitude e profundidade. Metafísico, porque pela sua natureza de composição metafísica é constituído pelo género e pela diferença, ou seja, pela substância e pelo corpóreo; além disso, enquanto composição física, deriva da matéria e da forma, e posiciona-se na categoria da substância. Por fim, físico, pois é matéria-prima, uma parte do composto natural, já depois de ter obtido uma utilização, visto que não se considera corpo uma matéria-prima qualquer, mas apenas a que foi destinada pelos instrumentos a executar as funções vitais, ou a que é uma parte do ser vivo.

Em que sentido se diz que o ente móvel é o assunto da Fisiologia. Posto isto, quando dizemos que o ente móvel, o corpo móvel ou natural e o ente natural valem o mesmo, utilizamos o termo ‘móvel’ no seu último significado; pois o corpo móvel, tomado como corpo, resume-se ao segundo modo. De onde se torna claro que nem a matéria-prima, embora esteja sujeita à geração, nem as mentes privadas de massa corpórea, mesmo que se movam do seu lugar, estão compreendidas na designação de ente móvel, visto que não são constituídas de matéria e de forma. É também evidente que alguns seguidores de Escoto censuram sem razão a opinião de S. Tomás, como se tivesse estabelecido que o assunto da Fisiologia é o composto por acidente. Na verdade,

¹¹⁶ Leia-se Caetano, sobre o artigo 3, questão 7 da 1ª parte.

o ente móvel não é composto por acidente, nem uma ligação de facto, mas apenas de vocábulo, visto que vale o mesmo que o corpo para a categoria da substância.

Conclusão. 1ª razão. Logo, será esta a conclusão: o ente móvel é o assunto da Filosofia Natural. E assim se comprova. O ente móvel, sendo conhecido pela luz da razão humana, e tendo sido demonstradas algumas propriedades sobre ele, de qualquer modo há-de necessariamente pertencer a uma ciência, e não a outra, como se percebeu pela indução. Portanto, é à Filosofia Natural.

2ª razão. Em segundo lugar, o ente móvel é o assunto de uma ciência cuja natureza e afeições se explicam directamente no seu âmbito, como se percebe do que transmite Aristóteles no livro 1 dos *Segundos Analíticos*, capítulos 8 e 9. Ora, é assim que se estabelece o ente móvel em relação a esta ciência, como se torna claro a quem observar o seu fundamento e o desenvolvimento da sua doutrina. Logo, ele é o assunto da Filosofia Natural.

3ª razão. Em terceiro lugar, todas as condições requeridas por consenso dos filósofos quanto aos assuntos das artes estão reunidas no ente móvel, em relação à Fisiologia. Logo, deve necessariamente ser-lhe atribuído como assunto próprio. Comprova-se a afirmação. Primeiro porque a distingue das outras ciências, como qualquer um perceberá facilmente, a partir do que discutimos mais atrás¹¹⁷. Depois porque é próprio de uma natureza una, visto que pertence directamente à categoria da substância. Por fim, porque todas as coisas que cabem no debate da Física se referem a ele.

4ª razão. Confirma-se ainda esta afirmação pelo facto de o assunto de qualquer ciência se considerar aquele que, de acordo com as regras, costuma colocar-se na definição da afeição própria e específica que nela se observa; ora, na definição de movimento, que é a principal das propriedades estudadas pelo Físico, está colocado o ente móvel. E assim se define, pois, o movimento, no terceiro livro desta obra, capítulo 2, texto 16. O movimento é o acto do ente móvel, enquanto móvel.

5ª razão. Por último, Aristóteles, no livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 1, parece ter claramente aprovado esta opinião com estas palavras: “a faculdade natural é, de facto, a ciência contemplativa do que pode ser activado pelo movimento”.

Resposta à objecção. E para que não queira alguém forçar as palavras para colher desta passagem a opinião de outros, que, no início da questão, afirmámos ser, de facto, discrepante da nossa e contrária à doutrina aristotélica. No mesmo ponto, diz Aristóteles que a Física assenta no conhecimento da substância que tem em si mesma o princípio do movimento e do repouso, isto é, da substância móvel, para que facilmente

¹¹⁷ Na questão 1 deste proémio.

se demonstre o que anteriormente advertimos – que na disciplina peripatética o ente móvel, a substância móvel e os semelhantes valem absolutamente o mesmo. Daí que sejam utilizados indiscriminadamente no livro 10 da *Metafísica*, sumário 2, capítulo 2 e no livro 11, sumário 7, capítulo 1, bem como no livro 1 *Sobre o Céu*, capítulo 1, texto 1, e no livro 3, capítulo e texto 1. Por isso, não é preciso que, depois de explorada e constituída a matéria, componhamos, como alguns incorrectamente fazem, uma questão mais longa do que esta passagem sobre os vocábulos.

Convém que a reflexão filosófica seja sobre ideias e não sobre palavras.

Platão afirmou, e com toda a razão, que: “ se desprezarmos as palavras, quando é preciso, seremos mais ricos em factos”; e Galeno: “os homens começaram a desprezar as verdadeiras coisas, precisamente quando, com excessos de minúcia, transferiram as controvérsias para os nomes”.

ARTIGO 2º

ARGUMENTOS CONTRA O QUE SE CONCLUIU NO ARTIGO ANTERIOR.

1º argumento. Opõe-se, porém, algumas coisas que parecem destruir a opinião sobre o assunto da Física que até agora apresentámos. Antes de mais, será permitido argumentar assim. Na Física, o ente segundo a natureza estabelece-se em relação ao ente natural do mesmo modo que, na “Primeira Filosofia”, o ente no geral em relação à substância; ora, o assunto da “Primeira Filosofia” não é a substância, mas o ente no geral, como estabeleceu Aristóteles no início do livro 4 da *Metafísica*; logo, o sujeito da Física não será o ente natural, mas o ente segundo a natureza.

2º argumento. Se não houvesse substâncias privadas de matéria, como pensavam os Físicos antigos, a Fisiologia seria a “Primeira Filosofia”, como atesta Aristóteles, no livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 3, e no livro 11, capítulo 6; logo, a “Primeira Filosofia” distingue-se da Fisiologia apenas pela observação das substâncias imateriais; e por isso, o Metafísico não estuda o acidente, nem a substância entendida no geral. No entanto, como elas não se devem deixar incógnitas, nem há, de facto, outro filósofo¹¹⁸, para além do Físico, a quem tenhamos de confiar, por direito, o seu conhecimento; conclui-se, obviamente, que o Físico também se ocupa dessas coisas, a ponto de não circunscrever, de modo algum, o assunto da Fisiologia aos limites das coisas naturais.

3º argumento. Nenhuma ciência põe à prova o seu assunto, mas assume-o como conhecido, como se pode concluir do livro 1 dos *Posteriores*, capítulo 1, onde Aristóteles diz que se deve pressupor que há um pré-conceito sobre o assunto. Ora, no

¹¹⁸ Artifex (N. do T.).

livro 6 desta obra, capítulo 3, texto 32, põe à prova o que é o corpo móvel. Por conseguinte, de modo nenhum pode dizer-se que o corpo móvel é o assunto da Física.

Antecipação. E se alguém contestar que, no local citado, não se prova o que é o corpo móvel, mas que todo o móvel é um corpo? Caetano, na sua contestação sobre o assunto da Filosofia Natural, insiste e persiste neste ponto.

Compete à Metafísica distribuir os assuntos pelas outras disciplinas. Absolutamente nenhuma das artes, cujo assunto seja complexo ou complexamente conhecido, põe à prova a junção das partes, de onde provém o próprio assunto; ela já teria, de qualquer modo, estabelecido e definido o seu assunto, o que não é concedido a qualquer ciência particular (pois todas aceitam que lhes seja transmitido pela ciência comum, rainha de todas as artes); no entanto, o Físico, como reconhecem os adversários, põe à prova a ligação do móvel ao corpo. Logo, não pode reivindicar o corpo móvel como seu assunto.

4º argumento. Se o ente móvel fosse o assunto da Física, seguir-se-ia que o Filósofo Natural não abstraísse o seu pensamento da matéria, mas ele abstrai; visto que nos livros *Sobre a Alma* se observa a natureza da alma racional, que não depende da matéria. Por conseguinte, deve procurar-se outro assunto para a Física, que, como é evidente, por um lado, seja livre da concreção da matéria; mas por outro, esteja necessariamente ligado a ela.

5º argumento. O Astrólogo disserta sobre o ente móvel, enquanto móvel; logo, o ente móvel não distingue a Física das outras disciplinas. Comprova-se esta afirmação porque, como se constata tanto dos princípios ensinados na Astrologia, como de Aristóteles, no livro 1 da *Metafísica*, capítulo 7, texto 19, e no livro 10 da *Metafísica*, capítulo 2, texto 4, bem como de Proclo, no primeiro livro dos *Comentários a Euclides*, o Astrólogo não só observa a figura dos corpos celestes e a distância da terra como também o movimento. E por isso o Astrólogo também estuda o ente móvel, enquanto móvel, não na sua totalidade, mas em parte.

6º argumento. O movimento não é uma disposição própria do ente móvel; logo, é falso o que dissemos atrás para confirmar a conclusão. Prova-se o antecedente porque a quantidade é movida fora da matéria a que está ligada por vontade divina, como se torna evidente na divina Eucaristia, e os anjos também mudam de lugar; mas estas disposições não se mantêm sob o ente móvel, porque não são constituídas por matéria e por forma.

7º argumento. A quantidade e o repouso parecem ser as propriedades mais fortes do ente móvel; pois a primeira é o fundamento dos restantes acidentes materiais, e

a outra é o fim do movimento, pelo menos local; no entanto, todo o fim é superior ao que se dirige para o fim, como se demonstra a partir do que ensina Aristóteles, no livro 2 desta obra, capítulo 3, texto 31. Acrescente-se que os Pitagóricos colocaram a estabilidade ou o repouso no género dos bens; e o movimento no dos males. Por conseguinte, não afirmámos correctamente que o movimento é a principal disposição do ente móvel.

ARTIGO 3º

RESPONDE-SE AOS ARGUMENTOS DO ARTIGO ANTERIOR

Resolução do 1º. São, então, estes os argumentos que nos devem de alguma forma dissuadir da opinião sustentada sobre o assunto da Fisiologia. Deste modo, respondemos ao primeiro que, embora o ente no geral diga respeito à substância e o ente segundo a natureza esteja ligado ao ente móvel, têm entre si uma certa razão de semelhança, na medida em que qualquer um é superior a outro com que se compare; todavia, no que diz respeito ao propósito do argumento, são muito diferentes entre si. De facto, as principais disposições da Metafísica, como o uno, o verdadeiro e outras deste tipo, competem primeiro, não à substância, mas ao ente no geral. E as propriedades da Física, como a sujeição ao movimento, a disposição pela quantidade, a delimitação no espaço, e outras do mesmo tipo, estão mais de acordo com o ente natural, do que com o ente segundo a natureza. Sendo assim, visto que deve considerar-se o assunto de qualquer ciência aquilo em que incidem, primeiro que tudo, as principais disposições que nela se estudam; conseqüentemente, o assunto da “primeira Filosofia” há-de correctamente constituir-se o ente em geral; e o da Fisiologia o ente natural, não o ente segundo a natureza.

Resolução do 2º. Ao segundo argumento, deve confessar-se, com Aristóteles no lugar citado, que se não existissem substâncias absolutamente imateriais, não existiria uma “primeira Filosofia”; e não pelo facto de o Metafísico observar apenas as substâncias livres da matéria; nem por se distinguir do Filósofo Natural somente pela observação delas; mas porque, se este tipo de substâncias fosse definitivamente afastado da natureza das coisas, o ente móvel iria trocar com a substância no geral e iria encerrar em si mesmo todos os acidentes e toda a amplitude do ente.

Os antigos intérpretes da natureza não distinguiram a Fisiologia da Metafísica. Posto isto, já nada restaria ao estudo da “primeira Filosofia”, daí que, entre os Físicos antigos, que nada de concreto reconheciam para além da matéria, se dissesse que a Filosofia Natural era a “primeira Filosofia”. Torna-se, então, evidente que, a partir

do que foi dito, Aristóteles não considerava de modo algum que o conceito geral de substância ou de ente dizia respeito ao Filósofo Natural.

Resolução do 3º. Relativamente ao terceiro argumento, admitida a proposição maior (cuja explicação mais profícua se encontra em Escoto, no livro 1 da *Metafísica*, questão 1, e em Ferrariense, no capítulo 12 do livro 1 *Contra os Gentios*)¹¹⁹, deve negar-se que Aristóteles provou, no livro 6, que o corpo móvel se produz na natureza das coisas, ou que tudo o que se move é um corpo; mas apenas que todo o móvel é constituído por partes e divisível, o que tinha sido negado pelos antigos. Na verdade, Leucipo e Demócrito introduziram uns pequenos corpos indivisíveis e simultaneamente móveis, a partir dos quais todas as coisas foram consolidadas. Há também, no lugar citado, o que chamamos uma finalidade de comprovação aristotélica que os adversários não contestam, e que facilmente verá quem examinar com atenção o fio daquele debate, onde Aristóteles conclui uma longa série de argumentos com estas palavras: φανερόν ὅτι πᾶν τὸ μεταβάλλον ἔχει διαιρετόν, ou seja, “torna-se verdadeiramente manifesto que tudo o que se move é divisível”.

Objecção. Se alguém objectar então (o que pode acontecer relativamente a quase todas as posições sobre o assunto da Fisiologia) que Aristóteles, no primeiro livro desta obra, explica que em qualquer composto são considerados pelo Físico dois componentes principais, a saber, a matéria e a forma; e que também põe à prova as partes do ente móvel, ou do ente natural, de onde se conclui que não se pode supor que o assunto seja o ente móvel ou o ente natural.

Resolução. E porque o fazem também outros artífices quanto aos assuntos das suas artes, dever-se-á responder que, na verdade, Aristóteles prova que, no local citado, são consideradas a matéria e a forma, a partir das quais se constitui o ente móvel; e ataca os que demoliam os princípios da natureza; e assumindo verdadeiramente a função do Metafísico, como ele próprio aconselha, no texto 8, capítulo 2, bem como Avicena, no livro 1 dos *Sufficiencia*, capítulo 2. Deste modo, Aristóteles não nega que isso deve acontecer, e não é desadequado ao costume dos Filósofos demonstrar qual é o assunto da ciência de que se ocupam; tal como adverte, para além de muitos outros, Caetano, nos *Comentários*, 1ª parte, no artigo 3, questão 2.

Resolução do 4º. Observação múltipla da alma racional. Relativamente ao quarto argumento, para podermos responder-lhe é preciso ter em conta que, na observação da alma racional, manifestam-se três dimensões, a saber¹²⁰: a própria

¹¹⁹ O mesmo em António Andreas, no livro 1 da *Metafísica*; Zimara, nos *Teoremas*, prop. 53; Averróis, no último comentário deste livro.

¹²⁰ Leia-se Averróis, no livro 3 *Sobre a Alma*, comentário 17; Alberto Magno, no livro 1 *Sobre a Alma*, tratado 1; e Janduno, no mesmo livro, questão 2.

essência da alma considerada em absoluto; o seu estatuto no corpo e o seu estatuto fora do corpo. Remetendo para a discussão mais alongada desta questão no primeiro livro *Sobre a Alma*, respondemos, entretanto, com poucas palavras, que o conhecimento da alma racional, tomada de modo tripartido, é próprio do “primeiro Filósofo”, a quem compete estudar as inteligências, e ao seu modo, transfere-se para o estado delas, algures por lá, quando se separa do corpo. Mas a primeira e a segunda observações pertencem, com toda a propriedade e de acordo com a sua tarefa, ao Filósofo Natural. A primeira, não só porque a alma, sobretudo a racional, tem, de facto, segundo a sua quiddidade, uma relação com a matéria; mas também porque compete ao Físico descortinar a essência do homem, que não pode ser entendida se não for conhecida a natureza da alma. A segunda, por um lado, porque a alma, neste estado da vida, é parte do homem em acto e precisa da matéria; tanto para a tarefa de tomar forma, como para executar as suas acções. Por conseguinte, relativamente ao argumento, aceita-se a proposição maior, mas nega-se a menor; e quanto à sua aprovação, deve dizer-se que, embora a alma racional possa, por si mesma, subsistir separadamente; depende, porém, da matéria do modo que dissemos, e também tem uma ordem, de acordo com a sua natureza e em relação ao corpo, de que é forma. E isto é suficiente para que não se diga que o Filósofo Natural se abstrai da matéria, quando se dedica ao estudo da alma, visto que, na verdade, observa a matéria, relativamente à qual é determinada aquela ligação da alma.

Resolução do 5º. A teoria do movimento celeste é própria do filósofo¹²¹. Em relação ao quinto argumento, deve negar-se o que se assume, pois, embora o Astrólogo estude o movimento celeste, não é como ser móvel, enquanto móvel, que o considera.

O Astrólogo não estuda o movimento como sendo um acto do ente em potência. Primeiro, porque pouco lhe interessa a essência e as causas dos corpos celestes; depois porque não analisa o movimento como acto do ente em potência, mas de acordo com razões matemáticas, como por exemplo, os números, a igualdade, a medida, a proximidade, e outros atributos deste tipo. Sobre esta questão, leia-se Simplicio, no livro 2 desta obra, no texto 16; Alcino, no livro *Sobre a doutrina de Platão*, capítulo 6; Averróis, no livro 2 *Sobre o céu*, comentário 57, e no livro 1 da *Metafísica*, comentário 9; e ainda Gregório, no livro 1 das *Sentenças*, distinção 24, questão 2, artigo 2.

Resolução do 6º. Relativamente ao sexto argumento, deve dizer-se que a quantidade que subsiste fora do corpo através de faculdade divina pode mover-se por si mesma; no entanto, não obtém isso pela sua própria natureza, mas por acção da força de um prodígio precedente, através do qual consegue existir por si mesma. Mas quando nós

¹²¹ Artifex (N. do T.)

dizemos que o movimento apenas convém ao ente móvel, falamos somente de uma conveniência natural. Ora, no que diz respeito à movimentação dos anjos, deve-se afirmar que ela não é um movimento Físico, de que se trate neste livro; visto que os anjos são desprovidos de massa corpórea, sem a qual, no âmbito da Física, nada pode mover-se, como ensina Aristóteles, no livro 6 desta obra.

Resolução do 7º. Ao sétimo deve responder-se que, embora a quantidade permanente, quando tomada em si própria, seja superior ao movimento, os Filósofos, porém, devem atribuir ao movimento um lugar principal entre as disposições do ente natural, porque, como se pode ver no livro 8 desta obra, no capítulo 3, texto 22, tem de ser uma característica mais física, dado que se habituaram a inquirir e explicar através dela a essência, o grau e a espécie das coisas naturais; de tal modo que o movimento é considerado o mestre de quase toda a cognição filosófica. Mas quanto ao que se objectou sobre a quietude, temos de dizer que a designação de quietude, como notaram Escoto, no livro 4 das *Sentenças*, distinção 48, capítulo 2, e Durando, na questão 3 da mesma obra, pode ser usada com duas acepções: uma delas, simplesmente como privação de movimento; a outra, como existência móvel em sede paterna e natural; como se fosse por um certo prazer e tranquilidade que nela se obtém, visto que se mantém melhor lá, e não só tem uniformidade no seu modo de ser, como conserva a ordem e a beleza do universo, tanto quanto lhe seja possível. Por conseguinte, se a quietude for entendida neste último sentido (assim falavam dela os Pitagóricos), pode admitir-se que ela seja a finalidade do movimento, e mais perfeita do que ele; mas, na verdade, isto de modo nenhum obsta a que, ainda assim, o movimento seja a disposição mais física, por aquele motivo que há pouco referimos. E por isso é que não foi a quantidade, nem a quietude, nem o lugar, nem o tempo, nem qualquer outra disposição deste tipo que deu o nome ao assunto da Fisiologia, mas apenas e só o movimento.

QUESTÃO V

QUE ORDEM OU LUGAR CABE À FILOSOFIA NATURAL NO CONJUNTO DAS RESTANTES DISCIPLINAS

ARTIGO 1º

SOBRE A HIERARQUIA DOS SABERES

Visto que a Filosofia Natural, tanto na hierarquia de saberes¹²² como da dignidade, pode ser comparada às outras ciências, e como o entendimento desta comparação é muito útil para filosofar de acordo com as regras, não será minimamente desadequado ao nosso intento reflectir também agora sobre esta questão. Deixando de

¹²² Sobre a hierarquia de transmissão dos saberes, escreveu Boécio, no livro *Sobre a doutrina escolar*; Plutarco, no livro *Sobre as contrariedades estóicas*; Filon Judeu, no livro *Sobre a agricultura* e S. Agostinho, no livro *Sobre a ordem*.

lado as outras artes, comparemos a Filosofia Natural somente com a Matemática, a Moral e a Metafísica.

1ª Conclusão. A primeira conclusão será: a Matemática, na hierarquia dos saberes, está antes da Filosofia Natural. Esta é a opinião de Hugo de S. Vítor, no prólogo da *Hierarquia Celeste*, e no livro 2 do *Didascalion*, capítulo 18; bem como de S. Tomás, no *Opúsculo* 70, questão 5, artigo 1, e no 8º capítulo, do livro 6 da *Ética*. É também a de Henrique de Gand, na *Suma Teológica*, artigo 7, questão 7; de Simplício, neste lugar, e de muitos outros; bem como de Aristóteles, segundo parece, no livro 6 da *Ética*, capítulo 8, onde diz que qualquer rapaz pode tornar-se Matemático ou sábio, mas Físico não. Isto mesmo confirma o costume dos antigos no modo como se deve transmitir os saberes.

Platão afastava do Museu quem não conhecia a matemática. Na verdade, Platão (para não falarmos dos outros) mantinha afastados do Ginásio todos aqueles que não tivessem sido instruídos nas Matemáticas e sobretudo os que não se tivessem já exercitado no pó geométrico; nas portas da Academia estavam precisamente inscritas estas palavras: μηδεὶς ἄγεωμέτρητος εἰσίτω, isto é, “não entre aqui quem não conhece a Geometria”. É também por isto que o mesmo Platão, no livro 7 da *República*, chama προπαιδείας, por assim dizer, instruções preliminares, aquelas em que os espíritos dos adolescentes se deviam previamente exercitar e aperfeiçoar para os outros níveis de conhecimento.

As Matemáticas ajudam a perceber outras artes. Estabelece-se, por fim, uma conclusão pelo facto de haver menos dificuldade na aprendizagem das Matemáticas; e daí que, por causa dessa facilidade de serem aprendidas, adoptem como seu o nome comum das disciplinas entre os Gregos. A Física, como perscruta a energia escondida da natureza e depende, em grande parte, da informação vaga e errónea dos sentidos, requer observação e experiência de longa duração, pelo que é muito mais difícil e laboriosa.

2ª conclusão. A segunda conclusão será: a Física, na hierarquia dos saberes, está antes da Filosofia Moral. Esta foi abraçada por Crisipo, Arquedemo, Boeto, Sidónio e Eudemo, como referem Laércio, na *Vida de Zenão*, e Amónio, no prólogo às *Categorias*. E ainda S. Tomás, no capítulo 8 do livro 6 da *Ética*, lição 7. Justifica-se, antes de mais, por esta razão: porque nos aspectos que dizem respeito à disciplina de vida, à regulação e à moderação das vontades dos homens, a experiência é muito mais falaz e incerta e também muito mais árdua do que nas Físicas, e é preciso um juízo muito mais maduro para o entendimento das coisas que devem estabelecer os costumes, orientar a família e sustentar a República.

É preciso um raciocínio mais maduro para a Moral do que para a Física. A isto diz respeito a afirmação de Aristóteles, no livro 1 da *Ética*, capítulo 3, que o jovem de modo nenhum é um ouvinte idóneo da disciplina Moral porque, seguramente, no reino das perturbações, não pode ser firme o juízo sobre as atitudes que se devem tomar; enquanto o espírito flutua no turbilhão ondulante das paixões, não percebe de que modo deve dominar os vícios; só depois de ter conseguido uma certa estabilidade, há-de ser prudente e consciente, como ensinou Aristóteles, no livro 7 desta obra, capítulo 3, texto 20, imitando Platão, no *Crátilo*. Confirma-se também esta conclusão pelo que aconselham Alexandre, Simplicio e Averróis, no início desta obra, e também Aristóteles, no último capítulo do primeiro livro da *Ética*, ou seja, que para a Filosofia Moral têm necessariamente de se solicitar muitos conhecimentos às fontes da natureza e ao estudo da verdade Física, como por exemplo, o que é a alma.

A Filosofia Moral é a medicina do espírito. Na verdade, como afirma Platão no *Primeiro Alcibiades*, não podemos saber de que modo se deve tratar alguma coisa se não tivermos o conhecimento e o exame prévios da sua natureza; e a Filosofia Moral é a terapeuta da alma. Convém, por isso, que o Filósofo Moral obtenha do Natural quais são as faculdades da alma, para que possa ensinar quais são as que se devem submeter e quais são aquelas em cuja acção se situa a felicidade. Por conseguinte, Aristóteles, ao formar a ciência dos costumes, apresenta muitas vezes a Fisiologia como se fosse pai dela, e Platão, no último local citado, estabelece que se deve avançar para a jurisprudência a partir da Filosofia.

3ª conclusão. A Metafísica, na hierarquia dos saberes, é a última de todas as ciências. Esta conclusão deve ser entendida apenas sobre as ciências que podem ser aprendidas pela faculdade do engenho humano. Foi, então, transmitida por Avicena, no primeiro livro da sua *Metafísica*, capítulo 3; por S. Tomás, no livro 1 *Contra os gentios*, capítulo 4; por Egídio, no prómio desta obra; por Alberto Magno, no livro 1 da *Metafísica*, tratado 2, capítulo 10; e por muitos outros, geralmente Peripatéticos, de comum acordo.

Confirmação. E facilmente se comprova pelo facto de a hierarquia dos saberes postular que, como esta ciência considera as coisas mais ocultas e afastadas do contacto dos sentidos, ela deve ser aprendida em último lugar; e ninguém desconhece que a Metafísica se encontra nesse patamar; visto que ela se ocupa do estudo das coisas transcendentais, como indica o seu próprio nome e atesta Aristóteles, no livro 1 da *Metafísica*, capítulo 2, e no primeiro *Sobre as partes dos animais*, capítulo 5.

O filósofo ascende gradativamente à Metafísica através das outras ciências.

Resta acrescentar que a aprendizagem das matérias que são tratadas noutras ciências prepara e aguça o espírito para a divina Filosofia, como explica S. Agostinho no livro 2 *Sobre a ordem*, afirmando que a razão humana, como aspira a conhecer o que existe acima da natureza, para que não realize a sua subida em vão, nem caia do alto, deve considerar as disciplinas inferiores a si como um degrau equivalente a um asse.

ARTIGO 2º

COM QUE ARGUMENTOS SE CONTESTA AS CONCLUSÕES DO ARTIGO ANTERIOR

Qualquer uma das conclusões que acabámos de estabelecer tem os seus opositores. A primeira tem Alberto Magno, neste livro, Amónio, no início dos *Predicáveis*, e outros mais antigos, Plotino e Boécio, defensores de que a Matemática, na hierarquia das ciências, devia ser posterior à Filosofia Natural.

1ª objecção contra a 1ª conclusão. O parecer deles é fundamentado por estes argumentos. De um extremo ao outro não pode haver passagem senão pelo meio; mas a Matemática é intermédia entre a Fisiologia e a Metafísica; logo, tem de ser totalmente aprendida entre uma e outra. Comprova-se a afirmação, porque a Matemática reivindica para si uma abstracção intermédia, visto que o Fisiólogo considera o que nem real nem racionalmente se abstrai da matéria; o Metafísico o que se abstrai racional e realmente; e o Matemático o que se abstrai não real, mas racionalmente; e deste modo, a abstracção da Matemática é, em parte, diferente das outras duas, e em parte semelhante a elas, tal como o meio com os extremos. Com isto se relaciona o facto de os Pitagóricos e também Platão, émulo da sua doutrina, terem colocado as disciplinas matemáticas a meio caminho entre as divinas e as naturais.

2ª objecção. E depois discutem nestes termos: como toda a nossa cognição tem origem nos sentidos, deve adquirir-se em primeiro lugar a ciência que trata das coisas próximas dos sentidos; e a Física é deste tipo, visto que trata das coisas que caem, em primeiro lugar, no domínio dos sentidos. Logo, deverá ser aprendida antes das ciências matemáticas.

Também impugnaram a segunda conclusão Temístio, no início desta obra, e Eustrácio, no livro 1 dos *Comentários à Ética de Aristóteles*, e antes deles, Zenão e Diógenes Babilónico foram de opinião que não convinha nada que quem segue os estudos de Filosofia acomodasse o espírito primeiro à ciência da natureza e só depois à dos costumes.

Objecção contra a 2ª conclusão. Em defesa desta sentença poderia arranjar-se um argumento deste tipo: ninguém pode filosofar correctamente se não estiver provido

da honestidade dos costumes, mas é a disciplina Moral que nos ensina e prepara para ela. Por isso, deve ser procurada em primeiro lugar. Explica-se a proposição maior, porque, como ensina a experiência e declaram os Filósofos de comum acordo, os vícios espalham a cegueira e as trevas pela mente e servem de impedimento a que veja a luz da verdade. Daí que Platão afirme, no *Fédon*, que ninguém pode filosofar se não conseguir afastar-se, tanto quanto possível, das afeições e Séneca assegura que o homem, enquanto serve as letras, é escravo das paixões e dos vícios, não pode tornar-se filósofo, mas filólogo, isto é, sofista, um vil serviçal da aura popular.

1ª objecção contra a 3ª. Por último, alguns dos Filósofos Neotéricos rejeitam a terceira conclusão, asseverando que a Metafísica, na hierarquia dos saberes, é pura e simplesmente anterior a todas as outras disciplinas¹²³. Primeiro porque estuda as causas supremas das coisas, nomeadamente Deus e as inteligências, bem como os géneros supremos e a transcendência, cujo conhecimento total é necessário para perceber distintamente o assunto de todas as outras ciências; visto que, segundo dizem, ninguém possui uma inteligência perfeita de qualquer coisa sem inteligir as causas de que depende e os seus predicados comuns.

2ª objecção. E depois porque as outras ciências são subalternas da Metafísica, como exprime Platão, no livro 7 da *República*, e Proclo, no livro 1 do *Comentário a Euclides*, bem como outros respeitáveis Peripatéticos, como S. Tomás no *Tratado sobre a natureza do género*, se é dele essa obra. Por isso, como a ciência subordinante, na ordem de aprendizagem, é naturalmente anterior às subordinadas, uma vez que os princípios destas dependem dos princípios da outra, parece-nos claro que a Metafísica, na hierarquia dos saberes, deve ser a primeira de todas as ciências.

ARTIGO 3º

EXPLICAÇÃO DOS ARGUMENTOS ANTERIORES

Resolução da 1ª objecção contra a 1ª conclusão. Ainda que os argumentos propostos sejam prováveis na espécie, no entanto, não são conclusivos. Por isso, respondemos ao primeiro que a abstracção da Matemática é intermédia porque convém à abstracção da Física e da Metafísica, tal como o meio aos extremos, como prova o argumento; todavia, não a ponto de se concluir que a disciplina Matemática, na hierarquia de aprendizagem, deva ser colocada entre a Física e a “primeira Filosofia”; do mesmo modo que, pelo facto de se situar a cor púnica entre o branco e o negro, não se poder concluir de imediato que o corpo anteriormente coberto pela cor púnica deva preferencialmente tornar-se branco. E deste modo, podem as artes matemáticas dizer-se

¹²³ Como Mirandulano, no livro 10, *De singulari Certamine*, parte 2.

médias quanto à abstracção, visto que Platão e os Pitagóricos as chamaram médias, todavia não é de acordo com a hierarquia dos saberes, de que se trata.

Resolução da 2ª. Relativamente à segunda objecção, cumpre dizer que se as coisas que em primeiro lugar se mostram aos sentidos são as mais difíceis de explicar e as que requerem mais experiência, e como deste modo se estabelecem as coisas Físicas quando comparadas com as Matemáticas; logo, a disciplina das coisas deste tipo não pode ser adquirida antes, mas depois daquelas que se afastam muito mais dos sentidos. Acrescente-se ainda que nem todos os entes Físicos estão mais perto dos sentidos do que os Matemáticos; ainda que a essência do ente móvel, que antecede a quantidade pela origem, seja uma coisa Física; todavia, está mais distante da percepção dos sentidos e mais escondido nas entranhas da natureza do que a quantidade matemática.

Resolução da objecção contra a 2ª conclusão. Relativamente ao argumento que se opunha à segunda conclusão, deve responder-se que, embora não se deva negar que a probidade de vida contribui muito para a compreensão das disciplinas, na medida em que purga a mente das afeições que prejudicam o espírito, para que ela possa pensar; todavia, não se conclui necessariamente por isso que a disciplina Moral precede a Fisiologia. Primeiro porque muitas pessoas contaminadas pelos vícios aprendem as ciências; depois, porque nem só a probidade dos costumes permite chegar aos princípios da Filosofia, mas também, e sobretudo, pelo esforço individual, pela disciplina doméstica, pelo exemplo dos outros e por muitos outros meios dispostos para esse objectivo, a que se acrescenta a intervenção divina.

Resolução do 1º argumento contra a 3ª conclusão. Quanto às objecções levantadas contra a terceira conclusão, vamos dissolvê-las deste modo. À primeira, respondemos que a perfeita aquisição da ciência é dupla: uma é perfeita apenas no seu género; a outra é absoluta e excelente em todos os géneros e sob todos os aspectos. Por conseguinte, se falarmos desta última acepção, admitimos que a Metafísica, na hierarquia dos saberes, precede tanto a Física como as restantes partes da Filosofia, como comprova o argumento e confessa S. Tomás, no início desta obra. Se tomarmos como referência a primeira acepção, temos de negar o que inteligia a nossa conclusão; e para uma explicação mais detalhada deste ponto, leia-se o que expusemos na primeira questão deste proémio¹²⁴. Mas, visto que a Metafísica, de acordo com aquela última perspectiva, é a primeira de todas as disciplinas, com razão há-de alguém perguntar por que é que a nossa conclusão a proclamou, não a primeira, mas a última, em absoluto.

Responde-se à dúvida. A esta dúvida deve responder-se que foi por causa disto: porque os filósofos falam, quase sempre, do primeiro género do saber, que é

¹²⁴ Leia-se Escoto, no 1º das *Sentenças*, distinção 3, questão 2, § 2º.

muito mais comum e frequente. E depois porque a ciência que, na hierarquia dos saberes, é considerada, em absoluto, no primeiro lugar, é a que trata as coisas que nos são francamente mais evidentes, e mais fáceis de entender, de modo a que o seu entendimento nos prepare para o entendimento das seguintes e nos construa uma espécie de caminho; e do que foi dito se conclui que a Matemática e a Física se posicionam deste modo em comparação com a “primeira Filosofia”.

Resolução do 2º argumento contra a 3ª conclusão. Relativamente à segunda objecção contra a mesma conclusão, o discurso será sobre a idêntica e perfeita subordinação, tal como costuma ser descrita no capítulo 10 do livro 1 dos *Posteriores*. Cumpre afirmar que a Metafísica não subordina as outras ciências. Como correctamente debate Egídio, neste local, Herveu no prólogo das *Sentenças*, questão 6, e Soncinas, no livro 4 da *Metafísica*, questão 9, toda a ciência própria e perfeitamente subordinada tira da subordinante os princípios das suas conclusões, como atesta Aristóteles, no livro 1 dos *Posteriores*, no ponto citado. Ora, ninguém desconhece que as outras disciplinas possuem muitos princípios próprios e específicos, que não tomam da “primeira Filosofia”¹²⁵. O mesmo se conclui, de novo, pelo facto de os princípios que as ciências subordinadas usam costumarem ser atestados por uma demonstração ostensiva e pela causa nos subordinantes, mas nas outras ciências não são poucos os princípios imediatos que, por isso, não passam por qualquer demonstração deste tipo.

As outras ciências são de certo modo subordinadas à Metafísica. Não negamos, porém, que as outras ciências são de certo modo subordinadas à Metafísica, quer por causa da finalidade, uma vez que o “primeiro Filósofo” reflecte sobre a finalidade suprema, para a qual se orientam, afinal, todas as ciências inferiores; quer também em função dos princípios, visto que de certo modo lhe compete refutar os que negam os princípios das disciplinas com o empenho da eloquência sofisticada e, se for preciso, demonstrar que a própria demonstração desses princípios conduz à desgraça. Ora, os autores citados no argumento falaram deste tipo de subordinação, que, todavia, não submete as outras ciências à primeira Filosofia de tal modo que se deva pensar que os seus princípios dependem em absoluto dos princípios dela. E por isso não se pode concluir que, de acordo com a referida subordinação, na hierarquia dos saberes, a Metafísica realmente precede as outras disciplinas.

¹²⁵ Trombeta, no livro 11 da *Metafísica*, questão 1; Nifo, no prólogo desta obra; e Javelo, no livro 1 da *Metafísica*, questão 2, apresentam esta mesma razão.

ARTIGO 4º

SOBRE A HIERARQUIA DA DIGNIDADE ENTRE A FÍSICA E AS OUTRAS PARTES DA FILOSOFIA.

Se observarmos a hierarquia do saber e o próprio método, percebe-se que a Física, de certo modo, antecede as outras partes da Filosofia, como tornámos claro na discussão anterior; o próximo passo é explicar qual é o estatuto que entre elas ocupa no que diz respeito à dignidade. Vai-se, então, distinguir a dignidade de uma ciência contemplativa, tanto em comparação com as que impelem para a acção, como com as que consistem na própria contemplação. Mesmo entre as contemplativas, quer pela importância da matéria abordada, quer pela certeza e pela evidência do que demonstram, há umas que superam as outras, como ensina Aristóteles, no livro 8 dos *Tópicos*, capítulo 2, e no início dos livros *Sobre a Alma*.

1ª conclusão. Eis, então, a primeira conclusão. Se a Física for comparada com as disciplinas práticas, deve simplesmente ser superior a elas pela sua dignidade. Comprova-se, primeiro, porque as ciências contemplativas, e entre elas a Física, como se dedicam apenas à observação das coisas, são procuradas por causa de si mesmas, como se conclui do livro 1 da *Metafísica*, capítulo 2; além disso, o que se procura por causa de si mesmo é mais importante e honroso, como se torna evidente a partir do livro 1 da *Ética*, capítulo 7, porque não tem a razão da sua dignidade dependente de outrem. Comprova-se também porque as ciências meditativas chegam muito perto da felicidade especulativa do homem, que Aristóteles prefere, por completo, à prática, no livro 1 da *Ética*, capítulos 6, 7 e 8. Também no livro 12 da *Metafísica*, capítulo 7, texto 39, e em muitos outros locais, seguindo Platão no *Filebo* e no livro 5 da *República*, persuade a que a contemplação seja preferida à acção, bem como, por outras palavras, no livro 6 da *Metafísica*, capítulos 1 e 2, onde, depois de ter dado a conhecer a divisão das ciências entre contemplativas, agentes e eficientes, atribuiu o primeiro lugar às contemplativas.

Objecção. E se alguém objectar que a ciência Moral está incumbida de corrigir o modo de vida, que é uma função tanto mais útil e necessária do que a contemplação, quanto para nós é mais importante viver honestamente do que contemplar correctamente? Por isso, como atesta Aristóteles, no livro 1 da *Ética*, capítulo 2, a Política orienta as outras artes, e orientar é próprio de uma faculdade superior.

Dissolução. Dever-se-á responder que a função da doutrina Moral, como prova o argumento e confessa Aristóteles, no livro 6 da *Ética*, capítulo 7, é mais útil à sociedade humana e mais necessária à vida, no entanto, não é por isso mais honrosa, nem de todo mais importante para a razão da ciência. De facto, a honra e a dignidade de uma ciência, enquanto ciência, não devem ser avaliadas pelo fruto ou pela necessidade, mas pelo modo com que atinge o seu objecto e a sua finalidade. E esse modo, como se

depreende do que foi dito, é mais eminente nas ciências contemplativas do que nas práticas. No que diz respeito à Política, importa dizer que ela não orienta as outras ciências como se lhes prescrevesse, quer a matéria de que tratam, quer o método de investigação (isto é próprio da Filosofia suprema), mas apenas as dispõe para o uso e utilidade civis, estabelecendo as artes que devem ser aprendidas ou exercitadas, em que momento e por quem, como explica Aristóteles no mesmo local. Mas esta prerrogativa de orientação não vale a ponto de, por causa dela, se dever julgar a Política mais nobre que as outras disciplinas, visto que nela é preponderante a razão de atingir a finalidade e o objecto. E, de momento, basta sobre a comparação da Física com as artes práticas. Vamos agora cotejá-la com as contemplativas.

2ª conclusão. Se tivermos em conta a importância do assunto abordado, a primeira em dignidade é a Metafísica; a segunda a Filosofia Natural; por último, a Matemática¹²⁶. Faz fé a esta afirmação, pela comparação da Física com a Metafísica, aquele dito aristotélico do livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 3: “se as substâncias separadas não existissem, a Física seria a primeira Filosofia”; e também aquele outro, do sétimo livro da mesma obra, capítulo 11, texto 39: “a Física é a segunda Filosofia”. Em seguida, comprova-se por completo a conclusão por esta razão. De facto, como a substância ocupa, no plano das coisas, a primeira categoria, consideram-se mais importantes as ciências que se dedicam à substância do que as que se dedicam aos acidentes; e entre as ciências do primeiro género, aquelas que observam as substâncias livres de matéria, e por isso colocadas no grau mais elevado da realidade, brilham mais do que as que estudam as que se misturam com a matéria; e assim, a Matemática compreende a quantidade, a Física as substâncias materiais e a “Primeira Filosofia” as substâncias desprovidas de matéria.

3ª conclusão. Se ponderarmos com cuidado a certeza e a evidência da demonstração, o primeiro lugar em dignidade é devido à Matemática, o segundo à Filosofia Natural e o terceiro à Metafísica. Esta opinião é defendida por S. Tomás, no opúsculo 70 *Sobre a Trindade de Boécio*, questão última, artigo 1, e por muitos outros¹²⁷. Deve entender-se, por comparação, sobre a certeza do nosso intelecto. Confirma satisfatoriamente a primeira parte desta conclusão a opinião comum dos filósofos, afirmando que as demonstrações das Matemáticas são as mais sólidas de

¹²⁶ Sobre a supremacia da Metafísica entre as outras ciências: Platão, no *Filebo*, e no livro 7 da *República*; Aristóteles, no capítulo 2 do livro 1 da *Metafísica*; Proclo, no capítulo 4, do livro 1 do *Comentário a Euclides*; Simplicio, no texto 8, livro 1 da *Física*; Averróis no livro 1 *Sobre a Alma*, comentário 1.

¹²⁷ É também a de Panfilo, na *Quaestio de certitudine scientiae*; em parte a de Egídio, no prólogo desta obra e na questão 24, do livro 1 da *Metafísica*; em parte a de Soncinas, no livro 4 da *Metafísica*, questão 14, e a de Liconiense nos *Posteriores*, cap. 23.

todas, como atesta Aristóteles, no livro 1 da *Ética*, capítulo 3, e no livro 2 da *Metafísica*, capítulo 3, bem como Averróis no mesmo lugar e Ptolomeu, no próêmio da grandiosa *Compositio*. Corrobora-se igualmente toda a conclusão porque a consideração matemática, apesar de não ter dificuldade e de quase não precisar de experiência, é livre da matéria sensível e do movimento, e assim, menos incerta. A Natural coloca todo o seu empenho no que é constituído por matéria e sujeito a transformação, cujas afeições são mais recônditas, de tal modo que não costumamos conseguir percebê-las para além da ambiguidade das opiniões.

O brilho da mente humana enfraquece com o fulgor das coisas mais sublimes. Quanto à *Metafísica*, como existe em nós (e assim, falamos sempre na presença dela), oferece uma certeza menor que as duas anteriores; o que se conclui porque as coisas que caem sob a sua observação, ainda que, tomadas em si mesmas, alcançam um grau mais elevado de certeza, visto que estão livres de matéria e de toda a mutação; no entanto, na nossa condição de vida, são percebidas a muito custo através de um longo estudo, e algumas delas são de natureza tão excelente que, diante delas, o brilho da nossa mente enfraquece, como o olho da coruja diante do esplendor do sol. O que afirma Aristóteles, no livro 2 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 1, e no primeiro *Sobre as partes dos animais*, capítulo 5, e muito bem explica Platão, no *Fédon* e no *Teeteto*.

Dissolução de uma dúvida. Então, se alguém perguntar: qual das duas Matemáticas, a Aritmética e a Geometria, é a mais distinta? Responderemos: a Aritmética. De facto, se tivermos em conta a certeza da sua demonstração, ela é mais certa, como prova Aristóteles, no livro 1 da *Metafísica*, capítulo 2, porque discute sobre o que é mais elementar e mais simples, isto é, sobre os números, que são percebidos sem a disposição das partes; a Geometria, por seu lado, discute sobre a grandeza, que não se dá a conhecer sem esse tipo de disposição. Se atendermos, porém, à dignidade do assunto, percebe-se, então, a maior importância da Aritmética, porque se debruça sobre o número, e como este se afasta mais da matéria, vence assim a grandeza no que diz respeito à distinção¹²⁸; além disso, porque conhecer as subtilezas, as proporções e os mistérios dos números é uma obra notável do engenho humano, de tal modo que Platão, no *Epinómides* e no livro 7 da *República*, disse que quem afasta a Aritmética, afasta toda a prudência e toda a humanidade. Leia-se o que escreveu Aristóteles sobre esta sentença nos *Problemas*, secção 30, problema 5.

Explicação de outra dúvida. Nesta discussão, resta, por fim, explicar aquela dúvida: uma vez que as ciências contemplativas, na hierarquia da distinção, se precedem

¹²⁸ Leia-se Bessarion, no livro 1 *Contra os Caluniadores de Platão*, cap. 8, onde antepõe a Geometria a todas as matemáticas pela certeza, o que não está correcto, como prova também Escalígero, na exercitação 321, do *Comentário sobre Cardano*.

reciprocamente de modo diverso, e tanto umas como outras têm a sua graça e beleza, quais delas devem, em absoluto, estar à frente das outras? Deve responder-se que, na verdade, a Metafísica, pelo esplendor da sua dignidade, eleva-se acima de todas; segue-a a Fisiologia; e abaixo estão as Matemáticas. Por conseguinte, visto que a importância do assunto é mais sólida e ilustre, ela prepondera pela própria natureza da sua certeza, como se conclui do que ensina Aristóteles, no livro 6 da *Metafísica*, capítulo 1, texto 2, e no livro 11, capítulo 6; além disso, se o estatuto de uma ciência fosse absolutamente concluído pela certeza do que demonstra, a informação certa do assunto mais desprezado devia merecer mais valor e consideração do que o conhecimento menos certo de um assunto mais nobre, o que é absurdo dizer-se e contrário à opinião de Aristóteles, que no primeiro livro *Sobre as partes dos animais*, capítulo 1, assegura que a ciência das coisas transitórias é mais certa, mas menos digna, que a ciência das coisas eternas.

SOBRE A DIVISÃO DA FILOSOFIA EM ARISTÓTELES

Quase todos os filósofos que, antes da época de Aristóteles, atingiram o apogeu com louvor do seu engenho e da sua ciência, direccionaram o espírito apenas para uma ou outra parte da Filosofia, em que se destacassem. Deste modo, a contemplação exclusiva da natureza deteve Tales, Anaxímeno e Anaxágoras. Pítaco, Periandro, Sólon, Licurgo e outros como eles escreveram sobre o governo da república. Zenão, e com ele toda a escola eleática, dedicou-se aos preceitos da Dialéctica. Aristóteles, pelo contrário, praticamente não deixou uma única parte da Filosofia, que, com máximo empenho, não tivesse investigado, compreendido e esclarecido nos seus escritos¹²⁹. E assim, deixou os mais antigos a uma longa distância atrás de si, e até aos seus mestres, Sócrates e Platão, tão admirados no seu século e por toda a posteridade, conseguiu superar. Sócrates, de facto (além de tudo, um grande filósofo, sobre o qual quase todas as escolas de filósofos fazem recair o início da sua disciplina, nomeadamente os Platónicos, os Académicos, os Cirenaicos, os Cínicos, os Peripatéticos, os Megáricos e os Estóicos), sem qualquer organização por disciplinas, como refere Plutarco na *Vida de Aristóteles*, discorria ora num sentido, ora noutro, e mais parecia rebater as opiniões dos outros, do que expor o que pensava. Também Platão, por outro lado, homem de singular e divino engenho bem como de vasto e profundo saber, como geralmente punha os outros a discutir, conservava o costume socrático de dissimular a sua sabedoria e distrair os espíritos dos

¹²⁹ Sobre a supremacia da doutrina e do engenho de Aristóteles, veja-se Laércio, na *Vida de Aristóteles*; Cícero, no livro 2 do *Orador*; Averróis no prómio da *Física*; Plínio, no livro 8, cap. 16, e no livro 18, cap. 34; Apolodoro no *Chronicle*; Lucrécio, no livro 3; Célio, no livro 17, cap. 17, das *Lições Antigas*, e no livro 29, cap. 8; Fonseca, no prómio da *Metafísica*, a partir do cap. 3.

leitores com a ambiguidade. Por isso acontece que (como afirma S. Agostinho, no livro 8 da *Cidade de Deus*, capítulo 4) dificilmente alguém será capaz de discernir o que ele próprio pensava. E assim, para resumir, nem Sócrates nem Platão deixaram um tipo de saber certo ou perfeito em rigorosamente todos os aspectos; nem tão pouco explicado por uma exposição certa e constante. Aristóteles, pelo contrário, abordou não só a Lógica e a Física, como também a Ética e qualquer outra faculdade. Tendo orientado o encadeamento da doutrina desde os primórdios das coisas até ao seu fim, com uma ordem de admirável elegância, preparou perfeitamente cada ouvinte no seu género; pelo que é designado, de pleno direito, pai das artes liberais e pedra lúbia dos Filósofos.

Obras de Aristóteles. Quanto aos livros de Aristóteles, Laércio refere-os na *Vida* dele, e eleva aos quatrocentos a soma total daqueles em relação aos quais não há qualquer dúvida de autoria¹³⁰, mas a maior parte desapareceu por acção da injustiça dos tempos; de tal modo que, agora não restam mais que cento e vinte.

Breve divisão das obras. As matérias neles tratadas podem ser reduzidas a cinco géneros ou capítulos. Uma parte contém o processo de escrita das cartas, da Poética e da Retórica. Outra, os preceitos da discussão. A terceira, a doutrina civil e moral. A quarta, a ciência das coisas naturais. E a quinta, a das transcendentais. Deixando de lado as restantes, neste ponto, vamos dar uma breve vista de olhos ao conjunto das coisas que são próprias da Física.

Aristóteles era um acérrimo investigador da natureza. Aristóteles percorreu esta parte com tanta diligência e com uma riqueza de aspectos inovadores tão impressionante que nada lhe parece ter escapado, seja na terra, no mar ou no céu. Daí que, embora muitos o considerassem inferior a Platão na compreensão das coisas divinas; contudo, no entendimento da natureza, obteve o primeiro lugar na avaliação de todos.

Por que motivo chamaram demónio a Aristóteles. O que esteve na origem de tanto os Platónicos como os Peripatéticos lhe terem chamado demónio foi o facto de ter tratado com máximo rigor e detalhe as matérias naturais sujeitas ao orbe da lua, onde diziam habitar o género dos Demónios¹³¹.

Divisão da Fisiologia de Aristóteles. A Fisiologia aristotélica distribui-se, então, por cerca de dez partes.

¹³⁰ Sobre os livros de Aristóteles, leia-se Plutarco na *Vida* dele. Sobre a sua biblioteca, Estrabão, no livro 13 das suas *Geografias*.

¹³¹ Leia-se Bessarion, no livro 1 *Contra os caluniadores de Platão*, capítulos 3 e 7; Carpentário no *Comentário a Alcino*; e Célio Rodogino, no livro 2, capítulo 11.

Livros da Física. A primeira está contida nos oito livros da *Física* e disserta genericamente sobre os princípios e as causas das coisas naturais e das suas disposições comuns.

Livros do Céu. A segunda, compreendida nos livros do *Céu*, desce às partes sujeitas ao ente móvel e trata da estrutura e da composição de todo o universo, bem como dos cinco corpos simples – ou seja, do céu e dos quatro elementos conhecidos – visto que sofrem mutações de lugar e requerem uma morada definida no mundo.

Livros da Geração. A terceira, que se dá a conhecer nos livros *Sobre a geração*, explica o que universalmente convém às coisas dissolúveis e transitórias, e deste tipo são a geração, a corrupção, a alteração, o acréscimo e a mistura.

Livros dos Meteoros. A quarta, que os livros *Sobre os meteoros* abrangem, expõe os conhecimentos sobre os compostos imperfeitos, a que se chama ‘Meteoros’, como por exemplo, a neve, o gelo, o granizo, o cometa e os que aparecem graças à reflexão da luz, como o arco-íris. Aqui devia acrescentar-se o tratado sobre os metais, as pedras e as outras coisas que se geram no seio da terra, mas este não subsistiu, embora se possa ler algumas coisas sobre esse assunto, ainda que esparsas, em parte nos livros *Sobre os Meteoros*, em parte noutros livros¹³².

Livro de Teofrasto sobre as pedras e os metais. Teofrasto, por seu lado, escreveu dois livros sobre metais e um sobre pedras. Também sobre metais fala Plínio, nos livros 33 e 34 da *História Natural*, e sobre pedras, nos livros 36 e 37. O mesmo tema trata Alberto Magno, na sua obra *Sobre os Minerais*.

Livros Sobre a Alma. A quinta parte, nos livros *Sobre a Alma*, investiga as causas e as razões, tanto da alma em geral, como da que foi provida de razão e de inteligência.

Livros dos Pequenos Naturais. A sexta, que é uma espécie de acrescento aos livros *Sobre a Alma*, discorre em parte sobre as disposições gerais, algumas de todos os seres vivos, outras apenas de alguns deles, como por exemplo, sobre a sensação e o sensível, o sono e a vigília, a vida e a morte, e outras deste tipo.

Livros da História dos Animais. A sétima, que se designa *História dos Animais*, recorda muitas coisas sobre a variedade e as características dos seres animados. Esta obra, como não foi entretecida com as argúcias das demonstrações subtis, mas pelo simples fio de uma narração, aproxima-se mais da história que do registo científico.

Livros das Partes dos Animais, Da geração dos animais, da locomoção dos animais e do movimento dos animais. Seguem-se, por fim, as outras três partes, a

¹³² Entre as obras de Aristóteles, Laércio refere um livro sobre pedras.

primeira das quais disserta e tem o título *Sobre as partes dos animais*, a outra *Sobre a geração dos animais*, e a última *Sobre a locomoção dos animais e o movimento dos animais*, quase no mesmo estilo. Os Gregos chamam a toda a doutrina sobre os animais ‘os livros dos oitenta talentos’, porque foi essa a quantia que Alexandre terá gasto para salvar guardar as coisas que neles são abordadas¹³³.

Livro das Plantas. Aristóteles terá ainda prometido, no início dos *Meteoros*, que iria ocupar-se das plantas, o que afirma ter cumprido no livro 5 da *História dos animais*, capítulo 1, mas esses livros, por injustiça dos tempos, não chegaram até nós, e nem sequer a Alexandre de Afrodísia, como o próprio testemunha no capítulo 4 do livro *Sobre a sensação e o sensível*. De facto, aqueles que por toda a parte circulam com o nome de Aristóteles não têm o sabor das águas da fonte aristotélica, e a própria explicação do saber denuncia a falsidade do título. Teofrasto investigou esta matéria, em nove livros, que ainda se conservam na íntegra, sobre a história das plantas, e outros seis sobre as causas das plantas; e também Plínio, desde o livro 12 ao vigésimo.

Livro do mundo para Alexandre. Ora, no que diz respeito ao *Livro do mundo para Alexandre*, advertimos que não está provado se é ou não de Aristóteles. Muitos citam-no como aristotélico, nomeadamente Justino Filósofo, na sua *Parénesis*; Bessarion, no livro 3 *Contra o caluniador de Platão*, capítulo 10; Fernélio, no livro 3, *Das ocultas causas das coisas*; Eugubino, no livro 4 da *Filosofia Perene*; João Piccola della Mirandola, no livro 4, *De examine vanitatis*, capítulo 1. Outros há que, embora admitam que seja peripatético, negam, porém, que seja aristotélico, para além de outros motivos, porque o seu discurso é mais burilado e mais floreado, a ponto de, por vezes, se aproximar das delícias poéticas; o que é totalmente alheio à gravidade e à brevidade de Aristóteles. E, por isso mesmo, P. Vítor julga ser Nicolau Damasceno o seu autor, mas está claramente enganado, pois Nicolau viveu nos tempos de Augusto, e aquele livro foi escrito, muito antes, para Alexandre da Macedónia. Consideram outros que foi escrito por Teofrasto. Quanto a nós, parece-nos melhor, nesta questão absolutamente dúbia, suspender a opinião do que afirmar o que quer que seja.

Por fim, advertimos também que, entre os intérpretes de Aristóteles, não parece ser pequena a dissensão sobre a relação e a ordem dos livros que enumerámos¹³⁴; no entanto, julgamos preferível não dizer nada sobre essa questão, neste momento.

¹³³ Sobre esta questão, veja-se Plínio, no livro 8 da *História Natural*, capítulo 16, e Budeu, no livro 2, *De asse*. (Segundo os testemunhos, teriam sido, de facto, oitocentos talentos N. do T.)

¹³⁴ Sobre esta questão, Teófilo Zimara, no prómio ao livro *Sobre a Alma*.

POR QUE MOTIVO OS LIVROS DA *FÍSICA* SE INTITULAM Περὶ τῆς φυσικῆς ακροάσεως, OU SEJA, *SOBRE A AUSCULTAÇÃO NATURAL*

A diversidade do título destes livros. Adrasto, nos seus livros sobre a ordenação dos tratados de Aristóteles, refere que esta obra é designada por uns *Sobre os princípios* e por outros *Sobre a audição física*; e ainda que outros intitularam os primeiros cinco volumes *Sobre os princípios* e outros três *Sobre o movimento*. É evidente que Aristóteles se serviu, por vezes, deste tipo de variação e diferenciação do título¹³⁵. No entanto, o título mais comum e mais divulgado de toda esta obra é *Sobre a audição física*, ou *Sobre a auscultação natural*.

É, porém, evidente por que razão se chama *Física* a este tratado; porque abrange o conhecimento e a explicação daquelas coisas que dizem respeito à natureza universal. Sobre o motivo pelo qual terá recebido o nome de ‘auscultação’ não há acordo entre os comentadores, como se pode ver em Averróis, Filópono, e Egídio neste proémio, e em Alberto, no tratado 1, capítulo 4. Mas, deixando de lado estas controvérsias, observaram, para além de muitos outros, Simplício, neste local, Plutarco, na *Vida de Alexandre*, Cícero, no livro 5 *Sobre os fins*, e ainda Clemente de Alexandria, no livro 5 das *Tapeçarias*, que Aristóteles deu a conhecer dois tipos de livros (Cícero, no local acima citado, e Galeno, no fragmento *Faculdades Naturais*, referem que Teofrasto também seguiu este método de escrever).

Livros exotéricos de Aristóteles. O primeiro tipo inclui os que designou ἑξωτερικοῦς, isto é, ‘externos’ ou ‘populares’, a que ele próprio faz menção no livro 1 *Sobre os costumes para Eudemo*, capítulo 5, e no primeiro *Sobre a Alma*, capítulo 4, texto 54¹³⁶.

Os livros acroamáticos. O segundo tipo inclui os que chamou ἀκροαματικοῦς, isto é, ‘auscultatórios’, que igualmente recorda na *Epístola a Alexandre*, referida por Gélio, no livro 20, capítulo 4, acrescentando que Aristóteles tinha o costume de atribuir o horário matutino, no Liceu, à exercitação da disciplina auscultatória; e, por sua vez, o da tarde à exotérica.

Diferença entre eles. De facto, os primeiros livros contêm um método de escrita mais fácil e menos elaborado; são desse tipo aqueles em que se divulga os princípios da Poética e da Retórica, bem como a história dos animais. E, por isso, se

¹³⁵ Como no livro 1 do *Céu*, capítulo 5, texto 38 e no capítulo 6, texto 54; bem como no livro 3 da mesma obra, capítulo 1, texto 5.

¹³⁶ Sobre estes livros, Amónio, no prefácio às *Categorias*; Eustrácio, no livro 1 da *Ética*, capítulo último, e entre os mais modernos, Vicomercato, neste passo e no início dos *Meteoros*; Carpentário, na *Disputa sobre a ordem das partes da Filosofia*, e no capítulo 5, livro 1, De *secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios*; e ainda Ludovico Vives, na *Censura de Aristotelis operibus*.

designam exotéricos ou externos, porque se podem adaptar ao senso comum e à capacidade intelectual do vulgo e não requerem tanto a voz de um intérprete. Os outros livros, porém, envolvem o conhecimento da Filosofia, mais subtil do que o modo vulgar de filosofar, e oposto ao saber popular; deste modo, são chamados ‘Auscultatórios’ precisamente porque os alunos devem escutá-los com maior empenho e atenção, enquanto os professores devem explicá-los com maior cuidado. Assim sendo, estão nesta secção todos os livros Metafísicos e sobre a alma, para além de outros e destes, cuja explicação agora empreendemos. De acordo com isto, torna-se clara a razão do já mencionado título.

Por que motivo os livros da Física assumem a designação preferencial de *acroamáticos*. Por que motivo, então, é que estes livros, entre todos os *acroamáticos*, são preferencialmente assinalados por este título? A causa parece ser porque servem de introdução a toda a Física e encerram em si mesmos os seus primeiros fundamentos e muitas questões difíceis; e também porque, como neste passo adverte Pselo, devem ser ouvidos da boca do professor com particular atenção.

Queixa de Alexandre a Aristóteles. Simplicio, por outro lado, considera que estes livros são aqueles sobre cuja edição Alexandre da Macedónia se queixou a Aristóteles através de carta¹³⁷; visto que pretendia ultrapassar todos os mortais, não só pelo império e pela glória da arte bélica, mas também pela ciência; e pensava que este louvor lhe tinha sido roubado pela divulgada explicação das matérias mais secretas, que nesta obra estão contidas. Plutarco, na *Vida de Alexandre*, explica o queixume do rei, todavia, não a propósito destes livros mas da *Metafísica*.

SOBRE A ORDENAÇÃO E A MATÉRIA DOS LIVROS DA AUSCULTAÇÃO FÍSICA

Opinião dos que pensam que os oito livros da Física são da Metafísica. Não faltou, entre os filósofos mais recentes¹³⁸, quem insistisse que a *Física* começa nos livros *Sobre o Céu* e que se deve atribuir os oito livros da *Física* à “primeira Filosofia”, sendo colocados no começo da Filosofia, não como parte directamente ligada à Física, mas como úteis e necessários, em primeiro lugar, à disciplina Natural.

Razões dessa opinião. Os seus principais argumentos são os seguintes: porque nesta obra se trata da substância e da natureza, sobre as quais discorre a “primeira Filosofia”. E depois porque a função do Metafísico é demonstrar que as formas platónicas que por si mesmas subsistem fora do individual, não existem; mas sim outras, também isoladas da matéria, ainda que singulares, o que também demonstra Aristóteles,

¹³⁷ Leia-se Temístio, neste passo; Gélio, no local citado; e Bessarion, no prefácio à *Metafísica*.

¹³⁸ António Mirandulano, livro 15, *Monomachia*, a partir da secção 2.

no livro 8 desta obra, quando explica que deve chegar-se à substância una, livre de mutação e da massa corpórea, da qual todo o movimento deriva. Por fim, porque o início dos livros *Sobre o Céu* contém um exórdio claramente comum a toda a Fisiologia.

Contestação da posição anterior. No entanto, a opinião contrária, que todos os intérpretes, tanto Gregos como Latinos, bem como a escola comum dos Peripatéticos abraçam, é absolutamente verdadeira e pode ser abundantemente confirmada pelo testemunho de Aristóteles que, na primeira entrada desta obra, afirma para si próprio que deve dissertar sobre os princípios da Fisiologia, o que concretiza claramente no desenvolvimento do livro 1. E também porque nos textos 8 e 12 ensina que não é próprio desta disciplina demonstrar os dogmas de Parménides e de Melisso, mas de algo superior, isto é, da primeira e divina Filosofia. Acrescenta-se a clara razão de que em toda esta obra se disserta sobre princípios e disposições do ente móvel. As que são trazidas pela parte contrária não têm importância.

Esclarecimento das razões. E assim, a explicação da primeira e da segunda razões torna-se suficientemente evidente a partir do que ensinámos mais atrás na questão 1, artigos 5 e 6. O mais importante é que o Físico e o Metafísico colaborem algumas vezes no tratamento da mesma matéria, embora cada um de acordo com a abstracção própria.

Relativamente à terceira, cumpre dizer, por isso, que Aristóteles apresentou aquele notável exórdio nos livros *Sobre o Céu* porque, depois de explicado o ente móvel no geral, encetava novo tratado, que não devia começar *ex abrupto*.

E assim, deve estabelecer-se que estes oito livros são da *Física auscultação*, que precede as outras disciplinas fisiológicas na hierarquia dos conhecimentos. Contêm, de facto, os princípios comuns, em que repousa toda a Filosofia Natural, e a explicação do ente móvel, considerado em absoluto. Todavia, deve haver uma hierarquia no ensino das disciplinas (como ensina Aristóteles no prólogo desta obra e no início do livro *Sobre as partes dos animais*) de modo a que se tratem primeiro as que são mais gerais, e depois cada uma é exposta, em particular, nos devidos momentos.

Assunto dos oito livros da Física. Por isso, será agora fácil entender que a matéria abordada nesta obra é o ente móvel no geral, numa suposição simples, ou seja, separado das suas partes e observado apenas em si mesmo. Por este motivo, distingue-se do assunto de toda a Física, que é o ente móvel em suposição absoluta, isto é, considerado quer em si mesmo, quer segundo as suas partes, como reconheceram S. Tomás e outros intérpretes.

Organização desta obra. O assunto que será tratado por cada livro, aqui o tendes em poucas palavras. No primeiro, trata-se dos três princípios das coisas físicas: matéria, forma e privação. No segundo, da natureza e das causas das coisas naturais. No terceiro, do movimento e do infinito. No quarto, do lugar, do vácuo e do tempo. No quinto, das espécies, da unidade e da oposição dos movimentos. No sexto, da divisão do movimento nas suas partes constituintes. No sétimo, e finalmente no oitavo, investiga-se o primeiro movimento e os seus atributos.

PROÉMIO AO PRIMEIRO LIVRO DA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES¹³⁹

Aristóteles foi um diligentíssimo respeitador da ordem. Do mesmo modo que, em toda a natureza, nada se pode encontrar mais divino ou mais belo para a espécie do que a ordem¹⁴⁰; assim nada existe que assegure maior esplendor e dignidade a uma disciplina do que a ordem e a disposição das matérias, que nela se transmitem. Quando estas faltam, todas as coisas jazem como um corpo sem nervos e sem articulação, dissolvendo-se numa confusão fútil e conturbada. Daí aquele encadeamento contínuo na Fisiologia de Aristóteles e a harmonia de todas as partes convenientemente organizadas entre si, como se fosse a estrutura de um corpo uno. Certamente por isso, o Filósofo, que é, em qualquer obra, mas sobretudo nos livros Acroamáticos, pouco inclinado à clareza, conseguiu admiravelmente moderar a dificuldade das coisas com uma artificiosa destreza no seu tratamento, como se as tivesse iluminado com a difusão de uma luz.

Método de ensino. Por conseguinte, expõe Aristóteles o método e o encadeamento do seu ensino na primeira parte deste livro, que contém o prefácio e se completa num só capítulo. A segunda, por sua vez, que está compreendida nos oito capítulos restantes, dedica-a toda aos princípios de investigação das coisas físicas, de modo a indagar, em primeiro lugar, o número dos princípios, claramente aduzidos dos pareceres dos antigos filósofos sobre esta matéria; para depois explicar então quais são eles. De facto, Alexandre de Afrodísia, no início do livro segundo da *Metafísica*, defendeu que esse livro é um próemio comum a toda a filosofia contemplativa e por isso pertence a este lugar. Todavia, nós aprovamos por completo a posição contrária, que todos os intérpretes gregos e latinos abraçaram, sobretudo porque as matérias, sobre as quais Aristóteles dissertou nesse livro, dizem respeito não à Física, mas à “primeira Filosofia”, como se tornará claro para o leitor.

¹³⁹ Trad.: F.M.

¹⁴⁰ Leia-se S. Agostinho, no livro *Da natureza do bem*, cap. 3, e nos livros *Da ordem*.

PROÉMIO AO SEGUNDO LIVRO DA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES¹⁴¹

Alguns dos filósofos modernos¹⁴² chamam menor ao livro da *Metafísica*, que é o segundo para os latinos e para os Gregos A, τὸ ἕλαττον, isto é, o primeiro, pois são de opinião que pertence a esta obra sobre a auscultação natural, e que é o seu próêmio, mas teria sido afastado deste lugar, como uma cabeça do restante corpo, por um erro dos antigos. Todavia, o consenso comum aos intérpretes Gregos e Latinos rejeitou esta posição, e com razão. Eles nem deslocam do lugar o segundo livro da *Metafísica*, nem começam com ele essa obra.

Objectivo de Aristóteles. É, porém, objectivo de Aristóteles tratar aqui não só da matéria e da forma, como pensa Filópono, mas também da finalidade e do eficiente, pelo menos, como pensa Simplicio; mas tanto da forma e da matéria enquanto naturezas, como de todos os quatro géneros de causas, em geral. Nestes aspectos se consome, de facto, toda a explicação deste livro.

Lançam-se neste livro os fundamentos da Fisiologia. Mas nem neste livro, onde, como diz Averróis, se lançam os fundamentos de toda a Filosofia Natural, Aristóteles foi obrigado a deixar de lado essa variedade quadripartida; pois antes da sua observação e conhecimento, nem a força das coisas naturais, nem a essência, nem a mutação física, a cuja investigação o Fisiólogo se dedica com tanto empenho, podem ser inteligidas¹⁴³. E se alguém perguntar com que direito o Filósofo Natural disserta sobre as causas, pois esta contemplação parece ser própria do Metafísico, deve responder-se que é próprio do Metafísico tratar das causas no geral, enquanto causas, e perscrutar a título particular as que estão separadas da matéria, embora considere também a própria matéria ao seu modo, como dissemos noutro lado¹⁴⁴. É verdade, por isso, que cada um dos outros artífices trata as causas em função da sua arte. De facto, o Dialéctico trata delas para demonstrar que são adequadas e idóneas. O Físico, porque dizem respeito a coisas naturais e têm uma orientação para o movimento. Os outros, por fim, na medida em que dizem respeito à inteligência das coisas que são próprias da sua faculdade.

¹⁴¹ Trad.: F.M.

¹⁴² Francisco Beato, no livro 2 da *Metafísica*, seguiu o cardeal Sadoletto.

¹⁴³ Leia-se Alberto Magno, 3, *Metafísica*, tratado 3, cap. 1; Averróis, 2 da *Metafísica*, comentário 6.

¹⁴⁴ No próêmio desta obra, questão 1.

PROÉMIO AO TERCEIRO LIVRO DA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES¹⁴⁵

Depois de Aristóteles ter dissertado, nos dois livros anteriores, sobre os princípios e as causas das coisas naturais em termos gerais, ocupa-se agora de perscrutar as suas afeições.

Quanto é importante na filosofia o estudo do movimento. E, antes de mais, institui que vai tratar do movimento, cujo estudo é de capital importância na filosofia. Primeiro porque as partes da filosofia contemplativa distinguem-se entre si pela diversa abstracção do movimento, como dissertámos no proémio desta obra. Segundo, porque o movimento está presente em todas as coisas naturais, como uma espécie de princípio vital. De facto, ensina Platão no livro 10 das *Leis*, que tal como aqueles que contêm em si o princípio da locomoção e que se dizem mover-se por si próprios vivem; assim participam de certo modo na vida aqueles que de alguma forma são passíveis de movimento. Terceiro, porque a forma e a matéria, sobre as quais Aristóteles tratou em parte no livro 1 e em parte no livro 2, foram investigadas e percebidas pelo movimento, e a noção do movimento foi a tal ponto associada ao conhecimento da natureza, que este não pode ser obtido sem a intervenção dela. Quarto, porque a contemplação do movimento demonstra em grande parte o caminho para ver as causas latentes e escondidas dos efeitos naturais, bem como a força, a espécie, o grau e a perfeição dessas mesmas causas. Quinto, porque a Filosofia partiu do movimento tanto para a investigação das mentes que circundam as esferas celestes, como também da última causa, isto é, de Deus, para o qual, como fonte e princípio de todas as coisas, é preciso que se direcione todo o movimento. Portanto, por todas estas razões, Aristóteles dedica-se com particular empenho ao estudo do movimento. De resto, dado que é algo de contínuo, pois pode ser infinitamente dividido em partes separadas, mas não pode ser inteligido perfeitamente sem a noção do infinito, por isso mesmo, depois da explicação do movimento, promete tratar do infinito. O que executa de forma apurada e com o proveito das outras artes; visto que a Geometria, a Astronomia, a Cosmografia, a Geografia e todas as que se ocupam da máquina do mundo exigem da Fisiologia que rejeite a mole infinita, porque representam e descrevem o universo conhecido e finito.

Organização do livro. É assim bipartida a organização deste livro. Na primeira parte, explica-se o que é o movimento e em que consiste; na outra, disserta-se sobre o infinito.

¹⁴⁵ Trad.: F.M.

PROÉMIO AO QUARTO LIVRO DA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES¹⁴⁶

Ensino tripartido deste livro. Depois de transmitir a doutrina do movimento e do infinito no último livro, Aristóteles expõe as restantes propriedades das coisas físicas. Contém, então, este livro uma explicação tripartida do lugar, do vácuo e do tempo; sobre os quais compete ao filósofo natural saber e dissertar. Sobre o lugar, não só porque convém que as coisas constituídas de matéria estejam contidas e circunscritas a um determinado lugar, mas também porque o corpo não existe sem o lugar. Sobre o vácuo porque muitos dos antigos pouco o distinguiram do lugar e foram da opinião de que o lugar e o vácuo são absolutamente o mesmo, e que o lugar não se pode considerar sem o vazio. Sobre o tempo, porque todo o movimento acontece no tempo; e tudo o que nasce e morre está sujeito ao tempo e é delimitado pela sua medida.

Por que é que Aristóteles não tratou do lugar antes do movimento. Todavia, Aristóteles trata primeiro do lugar, como notou Simplicio, porque o lugar está primeiro do que o tempo e até do que o movimento. No entanto, não dissertou sobre o lugar antes do movimento porque do mesmo modo que ao abordar as causas das coisas naturais, tratou primeiro das que são intrínsecas e que constituem a essência da coisa, isto é, da matéria e da forma, e só depois das externas, ou seja, do fim e da causa eficiente; assim julgou adequado investigar inicialmente as afeições que são inerentes às coisas físicas, e o movimento é desse tipo, para depois debater aquelas que estão fora, entre as quais o lugar.

PROÉMIO AO QUINTO LIVRO DA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES¹⁴⁷

Do mesmo modo que a razão do movimento se funda de forma vastíssima nas coisas da natureza, assim a sua contemplação na Fisiologia é variada e envolta em muitas dificuldades.

Escopo do livro. É por isso que, neste livro e também naqueles que se seguem, Aristóteles trata desse assunto. Na verdade, tendo deixado explicado no livro terceiro o que é o movimento, e em que tipo de sujeito incide, investiga agora os outros aspectos respeitantes à sua observação.

Organização. Assim sendo, na primeira parte deste livro transmite as espécies do movimento; na segunda explica a sua unidade e diversidade; na terceira, disserta sobre a sua oposição.

¹⁴⁶ Trad.: F.M.

¹⁴⁷ Trad.: F.M.

PROÉMIO AO SEXTO LIVRO DA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES¹⁴⁸

Os antigos Peripatéticos, como no proémio deste livro e do anterior atesta Simplicio, dividiam toda a obra da *Auscultação física* em duas partes, asseverando que nos primeiros cinco – ou como parecia melhor a Porfírio e a alguns outros, nos primeiros quatro livros – estão contidas as proposições comuns a todas as coisas da natureza; nos restantes, pelo contrário, trata-se do movimento. Não que também nos outros, excepto no primeiro e no segundo, não se tenha disputado sobre o movimento; mas porque nesses, o tratamento do infinito, do lugar, do vácuo e do tempo tinha reivindicado a maior parte; nestes, porém, os aspectos que dizem respeito ao movimento são tratados individualmente e com mais delonga. Aristóteles, portanto, na primeira parte deste livro, demonstra que o movimento é constituído por partes divisíveis, não por indivisíveis, como opinaram alguns Filósofos, que introduziram os átomos, isto é, as partículas inseparáveis. Na segunda parte, ensina de quantos modos se pode dividir o movimento. Na terceira, qual é também a divisão da quietude. Na última, ataca Zenão e dissolve alguns argumentos deste e de outros filósofos.

PROÉMIO AO SÉTIMO LIVRO DA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES¹⁴⁹

Alguns intérpretes de Aristóteles rejeitaram este livro, por ser apócrifo ou supérfluo. Mas reconhecem que é aristotélico, pois o estilo e a razão da doutrina são claramente consentâneos com a restante obra, como afirmam Simplicio, Averróis, S. Tomás e outros. Nem causa obstáculos que o argumento e o objectivo deste livro sejam praticamente os mesmos do livro oitavo. Aristóteles parece, neste livro, ter esboçado a obra futura a traços rudimentares, como fazem os pintores, para que compreendêssemos depois mais facilmente cada aspecto, instruídos por uma certa noção prévia do que no livro oitavo seria tratado com mais detalhe. Este livro foi, então, dividido em duas partes. A primeira contém alguns teoremas sobre o princípio do movimento e debruça-se essencialmente sobre essa questão, para que demonstre como se produz na natureza das coisas o primeiro movimento, que é uno, o primeiro motor. A outra compara entre si as coisas que movem e as que são movidas, no que diz respeito à velocidade e à lentidão do movimento. Não deve, porém, causar admiração a ninguém o facto de Aristóteles ter, neste livro, um discurso sobre Deus, primeiro princípio das coisas, cuja contemplação e conhecimento parecem ser próprias do primeiro filósofo, que escrutina as causas supremas das coisas e os princípios mais universais. Com efeito, o Metafísico e o

¹⁴⁸ Trad.: F.M.

¹⁴⁹ Trad.: F.M.

Fisiólogo, com diferentes abordagens, disputam sobre a causa primeira. Um considera a natureza da causa primeira e os atributos que não dizem respeito ao movimento; o outro, ocupa-se da contemplação do mesmo até certo ponto, na medida em que produz a locomoção celeste e confina em si a análise de todas as causas naturais.

PROÉMIO AO OITAVO LIVRO DA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES¹⁵⁰

Este livro oitavo, como é o último de todos os livros da análise da *Física*, contém um ensino particularmente cuidado e muito digno do Filósofo. Pois nele Aristóteles eleva-se da diversidade e instabilidade das coisas efêmeras e materiais à contemplação e ao conhecimento de Deus. De facto, tal como o Bem-aventurado Dionísio ensina no capítulo segundo da *Teologia Mística* e no capítulo sétimo dos *Nomes Divinos*, o nosso intelecto é conduzido das coisas criadas à noção de Deus, por uma tríplice via; ou seja: a via da eminência, da negação e da causalidade. Tríplice via que nos é aberta pelas três realidades que se verificam em qualquer criatura: pois, a criatura é um ente tirado do nada por outro. A condição de ente designa perfeição, e quanto a isto, conhecemos Deus pela via da eminência, quando, excluída qualquer imperfeição, lhe atribuímos tudo aquilo que sobressai com excelência nas criaturas, como a vida, a sabedoria e a bondade. Ser tirado do nada implica imperfeição, removendo a qual totalmente da natureza divina, afirmamos que se chega ao conhecimento de Deus pela via da negação. Tirado do nada por outro indica causalidade, segundo a qual conhecemos a Deus pela eficiência e qualquer modo de causar¹⁵¹.

Ora, neste livro, Aristóteles prossegue, seguindo esta terceira via: se, de facto, do movimento e da ordem das causas que movem ordenadamente se demonstra que devemos chegar a uma causa única e a um primeiro motor, Deus, que está acima de toda a mudança e volume corporal, tem de se demonstrar que toda a mudança do céu é realizada por aquele que não teve princípio nem terá fim.

LIVRO VIII.

EXPLANAÇÃO DO CAPÍTULO I

a. *Ortus autem ne est interdum motus...* (Será, porém, que entretanto surgiu o movimento...) **Questão da eternidade do movimento.** No início deste capítulo,

¹⁵⁰ Trad.: A.A.P.

¹⁵¹ Ler São João Damasceno: livro I *De Fide Orthodoxa*, cap. 4. São Tomás: In I *Sentenças* d.35, q. I, art.I. Henrique de Gand: I. p. *Summa*. art.24. Durando: In I *Sentenças* d.3. q.I.

Aristóteles introduz a discussão, sobre se o movimento, segundo um antes e um depois, é eterno, como a vida nos seres vivos, em que a própria natureza adere perpetuamente ao que dela consta, ou se, pelo contrário, tem um começo e um dia terá de cessar. Não fala, no entanto, do movimento celeste ou de qualquer outro, especialmente considerado, mas de todos, em geral e de modo indeterminado, segundo a interpretação que de Aristóteles dão Santo Tomás, Simplício, Temístio, Pselo, Avicena e outros Árabes, à excepção de Averróis, cuja opinião certamente rejeitará quem analisar com cuidado o contexto do discurso de Aristóteles. De facto, neste lugar, não se faz qualquer menção do movimento celeste: mas, seguindo o seu método, Aristóteles, partindo das coisas mais comuns, acede ao movimento celeste, de cuja eternidade se esforça por nos convencer.

b. Omnes sane... (Realmente, todos...) ***Todos os que se ocuparam de modo adequado da natureza admitiram a existência do movimento.*** Costumava Aristóteles, pelo menos nas controvérsias mais importantes, antes de apresentar a sua opinião, trazer a terreiro o que fora dito pelos outros acerca do mesmo assunto. É o que acontece neste lugar. De facto, quanto ao que os outros fisiólogos que falaram adequadamente da natureza pensaram acerca da eternidade do movimento, (Aristóteles) trata-o com brevidade. E diz, em primeiro lugar, que todos admitiram o movimento, quer porque consideraram o mundo como originado, quer porque quase todo o seu ensino e reflexão desembocam no seu início e no seu fim, que não podem verificar-se sem o movimento proveniente. De facto, a respeito da unidade ou pluralidade do mundo, refere deles opiniões diversas das quais tratámos expressamente com o próprio Aristóteles nos livros *Sobre o Céu*.

c. Si igitur fieri... (Se, portanto, pode acontecer...) ***Doutrina de Anaxágoras.*** Apesar de todos os fisiólogos que referiu pouco antes estarem de acordo na afirmação da existência do movimento, nem todos o consideraram perpétuo e eterno. Uma vez, porém, que estabelece que estes devem ser postos de lado, ensina em primeiro lugar que de dois modos poderia acontecer que o movimento tivesse um começo: ou que, como pensou Anaxágoras, todas as coisas, após um repouso infinito, começaram pela mente a agitar-se e a separar-se mutuamente e por esta separação se fez surgir o mundo criado e adornado; ou então, como entendeu Empédocles, que cantou nos seus poemas que as coisas, por um espaço determinado de tempo, ora se movem ora repousam, daqui para ali, num perpétuo avanço e recuo, isto é, pela força, ora da atracção ora da repulsa, se diversificam.

d. Haec igitur... (Isto, por conseguinte...) Avança para a busca da verdade da controvérsia proposta, expondo em primeiro lugar, qual será a sua utilidade, retomando depois a definição de movimento do livro 3º desta obra. Em seguida antepõe a afirmação de que tudo o que se move podia antes ser movido, e que só é passível de movimento o que tem poder de o sustentar de tal modo que seja suficientemente claro, quer a partir da própria definição de movimento, quer pelo consenso unânime dos mortais e da verificação de cada movimento singular.

e. Igitur et haec necesse est... (Portanto, também é necessário...) **Primeiro argumento de Aristóteles a favor da eternidade do movimento.** Prova que não houve nenhum primeiro movimento, mas que este existiu antes de qualquer outro. Raciocina do seguinte modo: Se o movimento tivesse tido um início temporal, ou o motor e o móvel desse primeiro movimento tinham tido um começo ou tinham existido desde toda a eternidade. Se por sua vez tivessem começado, teria sido por algum movimento. Pelo que aquele movimento que antes se dizia ser o primeiro já não seria o primeiro. Se pelo contrário tivessem existido sempre, seguir-se-ia que o móvel eterno teria ficado sem movimento por muitos séculos, o que não só é em si mesmo absurdo, como também não é difícil de refutar. Primeiro, porque não se vê nenhuma razão pela qual um motor mova agora e não antes. Depois, porque se não tivesse movido sempre, certamente algum impedimento o teria demorado nessa moção. Ora, para a remoção deste impedimento teria sido necessário algum movimento pelo qual chegasse à acção, e conseqüentemente já houve outro anterior ao primeiro movimento, o que repugna em absoluto. Portanto, tem de se confessar que o movimento existiu desde a eternidade.

f. Nam unico quidem modo... (Pois com certeza de um único modo...) **Diversos géneros de motores.** Há vários géneros de motores: uns movem naturalmente e determinados para um único modo de mover, como o quente, que é só para aquecer. Outros movem por arbítrio próprio e por prazer, produzindo movimentos contrários, ou seja aquilo que sobressai na ciência e na arte. A respeito destes últimos motores, poderia alguém pensar que não é correcto afirmar que se lhes retira a causa da imobilidade, o obstáculo ao movimento, quando movimento e repouso são espontâneos. Objecta Aristóteles que eles estão sujeitos à lei comum, de tal modo que sem uma mudança prévia não passam do repouso ao movimento. Pois são sempre atraídos por algum movimento induzido do exterior, pela chegada do movimento, ou por outra coisa semelhante. **Como os agentes naturais produzem movimentos**

contrários. Move inclusive os agentes naturais a que a natureza concedeu um único modo de agir, a produzir por sua vez, movimentos ditos, ainda que menos propriamente, contrários. Assim, o calor, que aquece com a sua presença, pela sua ausência, desaparecido o ardor, arrefece. Tal como o timoneiro, enquanto está presente é causa de salvamento, se falta é causa de naufrágio.

g. *Ad haec quodammodo...* (Assim, de que maneira...) **Segundo argumento.** Continua a confirmar o estabelecido acerca do antes e depois com um novo argumento assumido: antes e depois não podem existir sem tempo, porque são partes ou diferenças de tempo. Logo, se o tempo começou, uma vez que não existia antes, antes de começar já existia. **Quanto ao não haver tempo sem movimento.** Sem movimento não há tempo, uma vez que se define o tempo como o número do movimento. Logo, antes que houvesse tempo, já existia tempo, o que repugna. Devemos, pois, confessar que o tempo e o movimento são eternos.

h. *At de tempore...* (Mas acerca do tempo...) **Platão afirmou que o tempo foi gerado com o mundo.** Prova a eternidade do tempo com o testemunho de outros filósofos. De facto, que o tempo sempre existiu, todos o ensinaram, excepto Platão, que no *Timeu* ensinou que ele foi gerado com o mundo.

i. *Item si absque momento...* (Ora, se sem momentos..) **Terceiro argumento.** De novo, que não houve nenhum nascimento ou início do tempo, prova-o assim: em qualquer tempo é lícito tomar um momento que consideramos o único presente; mas o momento é a fronteira de dois tempos: termo do passado e início do futuro; logo, houve tempo antes de qualquer momento e depois de qualquer momento haverá tempo, e assim o tempo antes e depois será eterno. Daqui conclui Aristóteles que também o movimento tem de ser eterno, uma vez que o tempo é o número do movimento, como se conclui do que foi dito no quarto livro desta obra.

k. *Eadem autem ratio est...* (É também razão disto...). **Quarto argumento.** Mostra que o movimento será imortal. De facto, na mesma medida em que não tivesse sido gerado, seria necessário que antes aparecesse algum primeiro movimento; se acontecer isso, será necessário que, no extremo, surja algum posterior. De facto, o móvel não desaparece simultaneamente com o desaparecimento do movimento, mas permanece. E ao mesmo tempo aquilo que produz o movimento, admitamos que pode cessar de mover, ainda perseverar, pelo que de novo teremos o encontro do motor e do móvel, num só, e isto independentemente daquele

movimento, uma vez que em ambos se conserva a capacidade de, num para agir, noutro para sofrer a acção.

EXPLANAÇÃO DO CAPÍTULO SEGUNDO

a. *Quod ast haec...* (Mas porque isto não é possível...). **Censura Empédocles.** Do que até agora discutiu, conclui que é fictício, do âmbito do fabuloso, afirmar que o movimento teve um começo, ou que terá um fim. Depois, porque não era suficiente confirmar a sua opinião sobre a eternidade do movimento, senão também rejeitar dos outros filósofos as posições que lhe são contrárias, empreende essa rejeição neste capítulo, onde invectiva Anaxágoras e Empédocles, que negam a eternidade do movimento. Ataca, pois, Empédocles, que, ao dizer que a repulsa e a atracção necessariamente e à vez, movem as coisas, e durante alguns intervalos de tempo, suspendem o movimento e o repouso, não apresenta nenhuma causa pela qual isto deveria ser assim; que a natureza das coisas o exigiria. E diz que isto mesmo teria talvez dito Anaxágoras, que introduziu um único princípio do movimento, se alguém quisesse saber dele porque é que a mente não se esforçou em qualquer acção desde toda a eternidade, e porque é que o Caos só por um determinado tempo move e produz a separação das coisas. **A natureza é extremamente amiga da ordem.** Refere tudo isto, que se opõe à natureza das coisas, como se a natureza, que é particularmente cuidadosa da ordem, empreendesse algo sem ordem e método.

b. *Infiniti autem...* (Porém, do infinito...) **Onde há razão e proporção, existe ordem.** Prova ser alheio à ordem, querida pela natureza, que as coisas ficassem imóveis por um tempo infinito e depois comesçassem a mover-se, pelo facto de a ordem se encontrar onde há método e proporção: ora, não há qualquer proporção entre o finito e o infinito. Acrescenta depois que as coisas naturais são de dois géneros: De facto, há as que se comportam sempre do mesmo modo, como a projecção do fogo num lugar elevado e a geração do leão pelo leão; outras, ao contrário, não são assim, mas variam, como aparece nos seres vivos que nem sempre crescem, mas por vezes diminuem, o que não acontece sem uma causa e uma determinação da natureza. Pelo que, sendo verdade que se as coisas tivessem estado em repouso por tempo indefinido, e depois fossem movidas, não pertenceriam a nenhuma destas, é suficientemente claro que esta doutrina contraria as leis da natureza.

c. *Quocirca...* (Consequentemente...) **Empédocles raciocinou de modo mais correcto do que Anaxágoras.** Empédocles, diz, filosofou mais rectamente do que Anaxágoras, pois este, suposto antes de todo o movimento um repouso infinito, desfaz a ordem natural. Aquele, enquanto estabelece as tais ocasiões de movimento e de repouso, manifesta alguma ordem. Ainda que tenha falhado por não fornecer qualquer causa para tão insigne alternância: de facto não é de modo nenhum conveniente que um investigador ou observador da natureza afirme qualquer coisa, sem a experiência ou qualquer outra razão.

d. *Nam ea quae posita...* (De facto, as causas propostas...) **Preocupação. O argumento da concórdia e da discórdia.** Diria alguém que Empédocles apresentou uma causa dessa alternância, isto é, a concórdia e a discórdia. Objecta Aristóteles que tal causa não é verdadeira e adequada. De facto, embora, como pode ver-se nas facções políticas, as coisas pela concórdia se componham e pela discórdia se decomponham, no entanto, a razão ou essência da concórdia e da discórdia, não consiste em que alternadamente movam e por espaços iguais de tempo, esta afaste e aquela aproxime do Estado.

e. *Omnino autem...* (Porém, de modo nenhum...) **Argumenta contra Demócrito. Umhas coisas têm causas eternas, outras não.** Empédocles defendia a sua posição quanto à eternidade sem apresentar qualquer causa para aquela alternância, para além de que teria sido assim desde a eternidade e que daí, por uma lei estabelecida, seria necessário que fosse assim, porque o que é eterno não tem causa. Aristóteles denuncia esta afirmação como pouco filosófica e ao mesmo tempo lança os dardos da acusação contra Demócrito, que afirmava a eternidade das coisas físicas dizendo que não se devia procurar qualquer outra razão. E na verdade Aristóteles reconhece que há coisas eternas, que não têm causa, como são os primeiros princípios. Estes, de facto, pertencem à verdade eterna e não têm qualquer causa. Por isso são conhecidos por si e por si afiançados, como consta do que nos dois livros seguintes é discutido. Diz, apesar de tudo, que se encontram algumas realidades eternas que têm causa, como o triângulo constar de três ângulos emparelhados por duas rectas. A causa desta afecção é a própria definição de triângulo. Donde é evidente que algo eterno tem causa, o que era negado por Demócrito.

f. Quae autem hisce... (Que de facto estas coisas...) **Primeiro argumento contra a eternidade do movimento.** Propõe três razões pelas quais se pode provar que o movimento não existiu sempre. A primeira é a seguinte: Nenhuma causa incluída entre termos é perpétua, como também não é infinita. Mas toda a mudança está entre termos, uma vez que existe entre dois extremos contrários; logo nenhuma é perpétua, e conseqüentemente nenhum movimento é eterno.

g. Deinde uidemus... (Depois, vemos...) **Segundo argumento.** A segunda razão é: Algo que antes estava em repouso move-se, como quando um lápis ou o ar entram em movimento. Pode, pois, acontecer o mesmo em todo o universo, ou seja, que nele comece a haver um movimento que antes não existia. Na realidade, se o movimento não pudesse ter início, seguir-se-ia que aquilo que se move estaria eternamente em movimento, e o que repousa repousaria para sempre. O que repugna claramente à verdade.

h. Longe autem... (Muito mais, porém...) **Terceiro argumento. O homem, pequeno mundo.** A terceira razão é o que observamos nos seres animados, sobretudo no homem, que contém em si uma certa imagem de todo o universo, por isso se lhe chama pequeno mundo (microcosmos). Que o mesmo parece que poderia acontecer no macrocosmos e na natureza universal; e alguns seres animados, sem que preceda um autor externo, ou outro qualquer movimento pelo qual sejam movidos, começam a mover-se. Logo, em toda natureza pode ter havido repouso antes do seu movimento.

i. Atque horum quidem... (Destes, porém...) **Resposta ao primeiro argumento.** Rebate os argumentos anteriores: E, com efeito, responde ao primeiro, que de movimentos que actuam entre contrários não pode surgir um só e mesmo movimento, uma vez que se encerram entre termos opostos; tal como de um instrumento musical de uma só corda, não é o mesmo, o som produzido pelo primeiro toque e o produzido pelo segundo. Assim, seja o que for que se tenha de dizer a respeito dos outros movimentos, nada impede que a transformação num corpo imortal dure por todos os séculos, sem interrupção, uma vez que ela não contém a repugnância dos contrários, que impede a perenidade.

k. Moueri autem... (Mover-se, porém...) **Resposta ao segundo.** Responde ao segundo argumento, concedendo que se pode mover algo que antes não se movia. De facto, o que tem um motor externo não admira que se mova com a sua presença e

repouse na sua ausência. E assim exige que todas as vezes que algo inanimado recomeça a mover-se, esse movimento seja precedido por um que o torne motor, e este outro, e assim até ao infinito, sem terminar. **Resposta ao terceiro.** Ao terceiro, por sua vez, responde em primeiro lugar, que é visível que os seres animados são atingidos por movimentos externos, seguramente alterações provenientes de um corpo próximo ou de outro lado, como o arrefecimento e o humedecimento. Por isso diz que também o próprio movimento pelo qual se vai de um lugar para o outro, a maior parte das vezes, tem uma causa externa, pela qual, como é evidente, o espírito ou o apetite é impelido a produzir esses movimentos. O que mostra o exemplo dos animais a dormir, que são aparentemente despertados do sono sem que preceda qualquer movimento; na verdade, porém, algum movimento terá surgido, seguramente subida ou descida de vapores que ocupavam o cérebro, o fim da digestão ou qualquer outra coisa que faz acordar. De facto, ainda que não impeçam nenhuma função externa dos sentidos, interiormente não estão livres de algum movimento, já que não podem viver sem o acto de respirar ou de se alimentar. É, portanto, falso o que se afirmava no argumento, ou seja, que os seres animados entretanto começam a agir sem que apareça algum movimento. Assim, na sequência será claro que as razões propostas por Aristóteles não se opõem à eternidade, quer do tempo, quer das coisas criadas. Observa neste capítulo do texto 15, um excelente louvor da natureza, que ama de tal modo a ordem, algo sem dúvida divino, da qual brota em grande parte a beleza do universo, que não busca outra coisa para além dela. **Que a ordem contém a maior beleza do Universo.** Sobre cuja opinião, lê também o que escreveu Aristóteles no 1.º livro sobre *As partes dos Animais*, cap. 3. e nos *Problemas*, secção 19. q. 38. Platão no *Fédon*. Santo Agostinho, nos livros *A Natureza do Bem*, cap. 3. e livro. 6. *A Música*, cap. 14. e expressamente nos livros sobre *A Ordem*. Quanto ao mesmo texto 15, nota que Aristóteles não só admite enunciações da verdade eterna, mas ensina também que há uma causa eterna, pela qual os conteúdos das mesmas enunciações concorrem nos sujeitos. **Que no ensino de Aristóteles existe alguma causa eterna.** O que não importa pouco na argumentação contra os que julgam que no ensino de Aristóteles não há nenhuma causa eterna: o que São Tomás notou neste lugar.

QUESTÃO I

O QUE É A CRIAÇÃO E EM QUE É QUE SE DISTINGUE DA CONSERVAÇÃO

ARTIGO I.

A CRIAÇÃO É A PRODUÇÃO DE ALGO, A PARTIR DO NADA

Definição de criação. Os teólogos e filósofos definem assim a criação, a partir de São (João) Damasceno – livro 1. *A Fé Ortodoxa*, cap. 8. e livro 2. cap. 2. -, e Santo Agostinho – *A Cidade de Deus*, cap. 25: A criação é a produção de algo, a partir do nada.

A palavra “criação” toma-se e sentido duplo. Deve, no entanto, notar-se que a palavra criação se toma com um duplo significado: umas vezes em sentido estrito, outras em sentido amplo: No primeiro caso, segundo ensina São Tomás – *Suma teológica* I^a q. 45 a. 4 – só se considera criado aquilo que pode subsistir por si, como os anjos, os que gozam de alma racional, os corpos celestes. De facto, como a criação é produção de algo, e essa produção se ordena ao ser das coisas, só se diz que é criado em sentido estrito, aquilo a que convenha o ser em sentido próprio. Mas o ser no sentido próprio só convém ao que subsiste no seu ser, isto é, o que por si é capaz de subsistir. Segundo um outro sentido (que se aplica tanto ao que se diz ser criado em sentido próprio como ao que se diz criado em sentido impróprio), também se dizem criados outros seres para além destes, como se verá no que vai seguir-se.

Sentido da definição. Se, portanto, se considera a criação no primeiro sentido, este será o significado da definição proposta: a criação é o acto pelo qual algo subsistente por si próprio é produzido do nada, isto é, de tal modo que nada dele lhe pré-exista. Assim verdadeiramente nem a matéria nem as formas físicas, excepto a racional, se dizem criadas, porque não são coisas subsistentes por si, ou por força própria: nem sequer a pessoa, que é gerada por outrem. Pelo que, ainda que esta subsista por si, e a matéria e a forma que lhe dão consistência, não existam senão pela criação, todavia, quando emerge no seu todo, fora anterior a ela uma parte dela, ou seja, a matéria produzida por Deus, no início do mundo. Se, porém, tomamos criação no segundo sentido, terá de afastar-se da sua definição o inciso “por si subsistente”, e assim se considerará criado tudo o que se faz sem nenhum anterior sujeito subjacente, quer permaneça por si, quer não.

De quantos modos se diz que algo é produzido sem um sujeito pré-existente Além disso, no que se refere a este tema, de quatro modos se diz que algo se produz sem sujeito anterior subjacente¹⁵²: Primeiramente, aquilo sob o qual não se pode colocar nenhum sujeito, como o Anjo e a matéria-prima. Em segundo lugar, aquilo a cuja

¹⁵²Lê Capréolo, II *Sentenças*.d.I.q.I.ar.3 .

produção se pode colocar um sujeito, mas que se produz de modo que, tanto o sujeito como a forma, dos quais é por si composto, sejam produzidos simultaneamente pelo mesmo agente: razão por que se haviam de considerar criados Sócrates ou o Bucéfalo, se as respectivas forma e matéria, unidas entre si, se produzissem no mesmo momento. Em terceiro lugar aquilo cuja origem tem um sujeito subjacente, mas do qual não depende, nem quanto ao seu ser, nem quanto à sua produção, como a forma do homem. Em quarto lugar, finalmente, o que não depende do sujeito pré-existente, nem quanto ao seu ser nem quanto à sua efectividade; o sujeito, porém, não possui capacidade natural para isso, mas uma capacidade puramente obediencial e apenas em relação a um agente divino.

Diz-se que a graça é criada, mas impropriamente. Por isto, ainda que impropriamente, se diz que a graça e os outros dons sobrenaturais são criados, segundo a opinião comum dos teólogos: São Tomás, I-II. *Suma Teológica* q. 110. art. 2. Escoto, no IV das *Sentenças*. q. 4. Capréolo e Paludano, no mesmo lugar. q.1. Gregório, no II das *Sentenças*. d. 1, q. 6. Ferrariense 4. *Contra os infieis*, cap.57. e outros¹⁵³. Acrescentámos, no entanto, “apenas em relação a um agente divino”, por causa das formas dos artífices, que, apesar de na matéria encontrarem somente uma potência acolhedora ou obediencial, não dizemos que são criadas. Por isso que tal potência não existe apenas em ordem a um agente divino, enquanto tal, mas em ordem a qualquer artífice. Assim, pelo que fica dito, queremos que esteja ratificado que, para que alguma coisa se diga criada, basta que seja produzida sem algum sujeito subjacente; pelo menos algum dos quatro modos que referimos, guardada, porém, a diferença entre o que se considera propriamente criado e o que tal se considera impropriamente.

ARTIGO II

SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES CONTRA A DEFINIÇÃO DE CRIAÇÃO

Primeira objecção. Haverá, no entanto, quem objecte contra o dito acima, deste modo: A alma racional é criada, em sentido próprio; e, no entanto, não é um ente subsistente por si próprio. Logo, não são só os seres subsistentes por si, que se dizem criados em sentido próprio. A maior foi declarada por nós no último artigo e transmitida por São Tomás nas *Questões Disputadas*, na questão *De Spiritualibus Creaturis*, art.2.ad 8., por Capréolo, nas *Sentenças* II.d.1.q.3.ar.3. e por outros. A menor prova-se, primeiramente porque o que está noutra não pode existir por si; de modo que a alma racional não existe substancialmente por si, enquanto em acto é

¹⁵³Argentina [sc. Tomás de Estrasburgo], IV *Sentenças*.d.I., q.1, ar 3. Escoto: q. 3.art.I. Gabriel: III *Sentenças*.d.1. q.vni.

componente do homem, está noutra, ou seja no corpo. Segundo, porque se a alma racional enquanto está no corpo, fosse por si subsistente, própria e simplesmente atribuir-se-lhe-iam os idiomas, ou seja, os nomes das acções, pelo menos das que se operam nela própria, o que é rectamente negado por São Tomás, *Suma Teológica* I^a.q.75.art.2. ao afirmar: pode, por conseguinte, dizer-se que a alma entende, mas é melhor dizer que o homem entende pela alma.

Segunda objecção. Do mesmo modo, se Deus produz acidentes fora de qualquer sujeito, isso é criação no sentido próprio, segundo a opinião comum dos teólogos; e, no entanto, nesse acontecimento, o acidente não se diria subsistente por si, uma vez que isso repugna à sua natureza e é próprio da substância. Portanto, criação no sentido próprio também se pode dizer daquilo que não subsiste por si.

Primeira resposta à objecção. No primeiro destes argumentos, admitida a maior, deve negar-se a menor, e como primeira confirmação deve dizer-se que aquilo que está em algo de tal maneira que lhe seja inerente, do modo em que os acidentes estão no sujeito, ou naquilo do qual dependa o seu ser, ou como as formas materiais estão na matéria¹⁵⁴; isso, digo, não pode dizer-se subsistente por si, assim como a alma racional não está na matéria segundo nenhum destes modos, já que não adere como os acidentes, nem depende do corpo quanto ao seu ser, pois é imortal.

Como se verifica a subsistência da alma racional no corpo. Para uma segunda confirmação deve responder-se, que, embora a alma seja subsistente por si, como explicado há pouco, que é suficiente para se dizer que algo é verdadeiramente criado, no entanto, uma vez que quando está no corpo é em acto parte de um todo, que por direito de dignidade se atribui a origem de todas as acções, pelo que não é tão próprio entender a alma pelo homem como entender o homem pela alma.

Segunda resposta. No segundo, deve conceder-se a proposição, dizendo, porém, que o acidente fora do sujeito é subsistente por si, não no sentido em que adquire então uma existência substancial, perdendo a própria natureza, uma vez que ainda por seu próprio engenho e por força própria exige o esperado sujeito ao qual adira e ao qual se refira; mas porque enquanto assim é produzido e conservado pela força divina, é em acto independente de outro, enquanto não existe em algo ou sob algo do qual dependa o seu ser; modo de existir por si suficiente para como termo da própria criação. Acrescentámos “sob algo”, por causa da matéria, que, ao ser produzida com a produção do todo que é criado (do modo como foi produzida a matéria da terra no

¹⁵⁴Lê: São Tomás, I. *Sentenças* d.8 q.I.art.2.Ferrariense 2.*Contra gentes* c.68.Soto I. *Physica* q.3. Caetano *Summa Theologiae*.I p.q.90.ar.2

início do mundo) não se diz propriamente criada, porque está sob algo, ou seja a forma, da qual depende o seu ser.

Diversos graus do que é criado em sentido próprio. Deve, no entanto, observar-se que entre aquilo que é propriamente criado, há certos graus, dos quais alcançam o primeiro, as substâncias completas, como os Anjos, o segundo, as substâncias incompletas, como as almas racionais, todas criadas por Deus; do mesmo modo a matéria-prima, se divinamente se produz sem qualquer forma substancial, e os acidentes sem qualquer sujeito.

ARTIGO III

A CRIAÇÃO É UMA ACÇÃO EXTERNA E TRANSITÓRIA DE DEUS.

Para tornar mais clara a definição de criação, deve saber-se que o que é discutido entre os teólogos é se a criação é uma acção activa externa de Deus, que deva dizer-se verdadeiramente transitória, não só quanto à produção, porque tem um termo externo, mas também subjectivamente, porque não permanece no agente, mas passa para o objecto atingido e é recebida nele. São Tomás, *Suma Teológica* I^a.q.45.art.3. e noutros lugares, M. Alberto, nas *Sentenças* II.d.I.art.6. (e em *De quattuor coevis* q.I.art.2). Escoto, nas *Sentenças* II.d.I.q.5. Ricardo, no mesmo lugar, q.2. e 3. no primeiro princípio. Durando, q.1. Capréolo, q.2.art.I e muitos outros julgam que a criação activa é uma acção interna de Deus, isto é, o próprio conhecer e querer de Deus em relação à criatura¹⁵⁵. A criação passiva, por sua vez, é a relação da criatura, ou a própria criatura em relação com Deus, como princípio da totalidade do ser.

Prova. Esta opinião prova-se, primeiro, porque, uma vez que Deus age eficazmente só com a inteligência e a vontade, cuja acção é imanente, parece que seria inútil outra acção externa para criar. Depois porque, como se lê em Aristóteles, no livro 3. desta obra, capítulo 3. texto 22., toda a acção transitória está unida ao movimento, na criação, porém, não há movimento, uma vez que todo o movimento supõe um sujeito em que se insere, segundo o testemunho do próprio Aristóteles, no I. livro desta obra, c. 7. texto 64. e no livro V.c.2.texto15.

Opinião de outros, mais verosímil. No entanto, ainda que esta opinião seja muito provável, parece mais verosímil a opinião contrária, que afirma que a criação é uma verdadeira acção de Deus, externa, transitória, pela qual se dá o ser às criaturas naturais, ainda que não se distinga realmente delas.

¹⁵⁵Caetano *Summa Theologiae* I.p.q.25. Ferriense 2.*Contra gentes* c.18.Bassólio, II *Sentenças*.d.1.q.6.art.I.

Seus apresentadores. Isto defende Gregório nas *Sentenças* II.d.I.q.6. Auréolo, em Capréolo, no mesmo lugar q. 2.art. 2. Egídio, no livro *De esse et essentia*.q.7.e nas *Sentenças* II.d.I.q.3. Argentinas, d.19.q.1.art.1. Ockham, nas *Sentenças* I.d.43.q.1. e em muitos outros lugares.

Primeiro argumento. Em primeiro lugar, porque sendo a criação um certo e real influxo da potência divina executiva e uma feitura, segundo o que se diz no Salmo 148 – *Ele disse e foi feito* – e no símbolo – *feitor, isto é, criador do céu e da terra* –; assim, na verdade, como toda a execução e efectivação exigem uma acção externa, não se vê de que maneira a criação seja apenas o conhecer e querer divinos em relação.

Segundo argumento. Depois, porque as coisas que dizem relação a Deus, não existem sem mudança daquilo de que se dizem, segundo ensina Santo Agostinho, em 5. de *A Trindade* capítulo último. Portanto, como a criatura se refere a Deus, não existe sem alguma mudança: esta mudança, porém, não é senão a criação; logo, a criação é uma mudança, e, por conseguinte, não apenas o querer divino em relação.

Terceiro argumento. Finalmente, a relação pela qual a criatura se refere a Deus como sua causa eficiente, é real (o que quase todos os defensores da opinião contrária admitem), tem, por conseguinte, uma razão fundadora entre as que Aristóteles enumera no 5º. livro da *Metafísica*. cap.15. texto 20, mas não pode ter senão a efectivação passiva, pela qual se produz a criatura. Assim, a efectivação ou criação passiva é a sua razão fundadora, e, por conseguinte, a criação passiva não é a própria relação de criatura, ou a criatura enquanto diz relação com Deus. Caso contrário seria em absoluto a sua própria razão fundadora. Finalmente, a relação de criatura é algo posterior à coisa criada; a criação, porém, porque é a via para o ser, pelo menos segundo a natureza, precede a coisa criada. A criação, por conseguinte, não é a relação.

Resolução dos argumentos aduzidos a favor da parte contrária. Ao que se aduz a favor da parte contrária, isto é, que a acção interna do conhecer e querer de Deus, que tem uma eficácia infinita, é por si suficiente para criar, deve responder-se que é de facto suficiente, mas com o acto da potência executante, e realizada a acção externa, sem a qual é impossível Deus produzir seja o que for fora de si. De modo que nem Deus pode concorrer com o fogo no aquecer, sem uma acção externa, que não se distingue realmente da acção de aquecer do fogo, como dissemos noutra lugar¹⁵⁶. Quanto ao testemunho de Aristóteles, no livro 3º. desta obra, deve dizer-se que a acção física de que aí se trata está unida ao movimento; a criação, porém, não é uma

¹⁵⁶Livro 2.c.7.q.12.art.3 .

acção física, nem propriamente mudança, já que se chama mudança, em sentido próprio, aquela pela qual o sujeito ou a matéria passa de um termo sob o qual se encontrava antes para outro.

O sujeito em que a acção criadora é recebida. Quanto aos que mesmo assim opõem que não existe um sujeito em que seja recebida a acção externa de que falamos, não é assim, pois uma acção pela qual, por exemplo, a alma é criada, pode receber-se na própria alma, que, de facto, no género das causas subjectivas é por natureza à sua produção. Ler Egídio no livro *De esse et essentia*, no lugar citado supra.

ARTIGO IV

ESTABELECE-SE A DISTINÇÃO ENTRE CRIAÇÃO E CONSERVAÇÃO

Segue-se a segunda parte da questão proposta sobre a distinção entre criação e conservação¹⁵⁷. Assunto do qual trata São Tomás, q. 104. primeira parte da *Suma Teológica*, art.1. e *De potentia* q.5.art.1. Herveu, no Tratado *sobre a Eternidade do Mundo*, quest.1. Henrique de Gand *Quodlibet* I.quest.7. e *Quodlibet* IX.q.1. Ferrariense 3. *Contra gentes*.c.65. Auréolo, em Capréolo. *Sentenças* II.d.I.q.2.art.2. Egídio, no tratado *De esse et essentia*.q.7.e alguns outros. Mas, posto de lado o choque das opiniões, trataremos o tema com brevidade: De facto é necessário ter presente que a conservação deve tomar-se de dois modos: um modo, tomando-a como a acção pela qual Deus imediatamente conserva o objecto criado subsistente por si; segundo como a conservação com que as causas segundas seguram alguns entes criados por Deus, mas cuja tutela lhes foi confiada, como, por exemplo, a forma e a matéria; esta, de facto, depende de tal modo do acto e da perfeição daquela, que se fosse totalmente desprovida dela, nem Deus, com um novo e mais forte impulso, poderia suprir a sua acção: recairia no nada.

Primeira proposição. Posto isto, eis a primeira proposição: a conservação, no primeiro sentido, é a mesma coisa que a criação.

Segundo Santo Agostinho, os mundos celestes ainda hoje são criados. Prova-se: de facto a criação e do mesmo a conservação referem-se a termo idêntico; pois o ser que Deus concede criando é o mesmo que dá conservando. O que é de tal modo verdade, que Santo Agostinho, cap.12.livro.4. de *A interpretação literal do Génesis*, disse que ainda hoje são criados os mundos celestes; isto é, que o mesmo ser que receberam de Deus, no início do tempo, o recebem também agora dele permanentemente.

Segunda proposição. Segunda proposição: a criação e do mesmo modo a conservação distinguem-se por uma diferença não intrínseca, mas accidental. Esta

¹⁵⁷Sobre o mesmo assunto dissertou Baconthorp em II *Sentenças* d.1.q.2.art.3.Basólio *Sentenças* d.1.q.ultima.

proposição infere-se do facto de a conservação assim entendida só diferir da criação porque ela diz respeito ao ser já conseguido, ou ao ser conotado com a posse de si mesmo, ou, se se preferir, enquanto implica negação da novidade; mas a criação leva ao ser do objecto, enquanto se produz do nada, considerado em absoluto. Ora, esta negação, ou, como lhe chama Egídio no lugar citado, relação conotada, produz uma diferença não essencial, mas somente accidental.

Terceira proposição. Terceira proposição: a conservação, entendida no segundo sentido, não é a mesma coisa que a criação. Isto é claro, porque nenhuma conservação pode ser a mesma coisa que a criação, excepto naquilo em que se concede o ser do nada, mas recebido antes. No entanto, nenhum agente criado pode conceder a alguma coisa o ser a partir do nada (entenda-se como agente principal e com força própria; ainda que, como causa instrumental, possa ser divinamente despertada por Deus uma força acima da sua natureza para realizar tal acção). O mesmo ilustra-se também com o exemplo da forma em relação à matéria. Pois, a conservação, pela qual a forma conserva a matéria, e a criação da mesma matéria não podem deixar de se distinguir realmente entre si.

O modo como a forma conserva a matéria. O que se prova do seguinte modo: diz-se que a forma conserva a matéria, na medida em que a põe em acto. Este pôr em acto, porém, não é senão o modo como a forma se insinua na matéria, e se lhe dá, modo que, como afirmámos no livro 2., é a mesma coisa que a forma, e por conseguinte, distingue-se realmente da matéria, uma vez que uma coisa é a matéria e outra a forma. Pelo que se torna claro que a acção pela qual a forma conserva a matéria, se distingue realmente tanto da matéria como da criação, que é a mesma coisa que a matéria criada.

Como é que os corpos celestes conservam a terra. Isto torna-se claro por outro exemplo: com efeito, Deus, na primeira efectivação das coisas, criou a terra; esta começou o céu imediatamente a conservá-la com o seu influxo, como faz ainda agora. É claro que a conservação desta se distingue realmente da terra (e assim da sua criação), uma vez que o céu não conserva doutro modo o elemento da terra, senão produzindo nele as qualidades benéficas, produção que sendo a mesma coisa que as próprias qualidades, é necessário que se distinga do elemento da terra, que é diferente das qualidades.

QUESTÃO II

SE A CRIAÇÃO SE PODERIA CONHECER PELA LUZ DA RAZÃO E SE ARISTÓTELES A
CONHECEU

ARTIGO I

QUE PODERIA SER CONHECIDA E DE FACTO FOI CONHECIDA

Estado da questão: expõe-se a parte afirmativa. Não é acerca da criação das coisas manifestada no início do tempo, mas acerca da criação considerada em absoluto, que surge a pergunta. Isto é, se esta se pôde conhecer pela inata luz da razão, sem a inspiração divina. Dúvida à qual se deve responder afirmativamente, com S. Tomás, nas *Sentenças* II.d.q.I.art.2., Henrique de Gand, *Quodlibet* 8.quest.6., o Alense nas *Sentenças* 2.p.q.6.art.6., Escoto *Quodlibet* 7. e muitos outros. Também os Padres ensinam o mesmo, com grande consenso.

Prova-se com o consenso dos Padres: Agostinho e Gregório Nazianzeno. E em primeiro lugar S. Agostinho, II de *A Cidade de Deus*, cap.4. Exceptuando, diz, a voz dos profetas, o mundo pela sua ordenadíssima mutabilidade e mobilidade e o belíssimo espectáculo de todas as coisas visíveis, proclama, de certo modo tacitamente que foi feito e que não poderia ter sido feito senão por Deus. O mesmo demonstrou, num brilhante discurso, São Gregório Nazianzeno, no discurso 2. *De Theologia*, dizendo: Tal como aquele que observa a cítara construída e trabalhada pelo artesão, e ouve o seu toque, contempla o próprio artífice da cítara e mentalmente o considera artista de cítara, ainda que lhe seja desconhecido de cara. Assim aquele que se apercebe da harmonia do mundo, entende que o mundo foi construído por um arquitecto divino, ainda que o não veja. O mesmo é confirmado por Santo Atanásio, no discurso *Contra os ídolos*, Teodoreto, no discurso 2. *Sobre a Providência*, São Dionísio 7.cap. de *Os Nomes Divinos*, São João Damasceno, 1 livro sobre *A Fé Ortodoxa*, São Gregório Nisseno livro *A Vida de Moisés*, Orígenes, liv.4. *Contra Celso*, Eusébio, liv.7. *A Preparação Evangélica*.cap.2.e outros¹⁵⁸.

Testemunho da Sagrada Escritura: São Paulo e Sabedoria. O mesmo é indicado pela Sagrada Escritura, como São Paulo *aos Romanos*.1. O que é invisível em Deus tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras. E a *Sabedoria*, 13: pois na grandeza e beleza das criaturas, se poderia conhecer e ver o criado.

Razões de ordem física. Além disso, esta afirmação pode ainda confirmar-se pelo facto de existirem muitas razões físicas que mostram claramente que Deus tem o poder de criar: e também que o mundo não tem o ser de si, mas de algum princípio e fonte das coisas. Razões sobre as quais algo proferiremos aqui:

¹⁵⁸Atanásio, Dionísio, Damasceno, Gregório Nisseno, Eusébio .

Primeira: o agente age segundo o que é, mas Deus é de tal modo, que não depende de outro, nem exige algo que preexista ao seu ser. Portanto, também no agir, não reclama ou supõe matéria preexistente, nem qualquer outra coisa.

Segunda: quanto mais excelente é a causa menos necessidade tem de apoios para agir. Ora a natureza é mais excelente do que a arte, e Deus mais do que a natureza. Portanto, enquanto a arte supõe a natureza composta, e a natureza a matéria, Deus não exige a preexistência de nenhum dos dois; assim poderia produzir as coisas do nada.

Terceira: o ser divino, no qual se funda a razão da potência divina, é infinito, porque não é limitado por qualquer género de ente, mas contém em si, no seu todo, a razão da totalidade do ser. Logo, a potência de Deus é infinita e assim pode tudo o que não implica contradição; esta, porém, não está implicada na criação, por isso Deus pode criar.

Quarta: uma vez que, além de Deus, nada tem o ser absolutamente perfeito, mas, ao contrário, recebido com imperfeição e participado, nenhuma criatura pode existir por si e conseqüentemente receberá o seu ser de uma causa superior, isto é, do primeiro e perfeitíssimo ente, no qual o próprio ser está de modo absoluto e essencial, como na sua primeira origem; é, pois, necessário que todas as coisas tenham a sua origem em Deus. Além disso, muitas dessas coisas, como as inteligências, a matéria prima, a alma racional, não se podem produzir senão pela criação; uma vez que não podem efectivar-se pelas causas segundas nem são feitas de algo pre-existente, portanto. Pelo que a criação pode deduzir-se pela luz natural da razão; pois que estas razões, pelas quais assegurámos ela dar-se, sem a fê divina, pelo próprio impulso da luz natural, podem investigar-se e encontrar-se, como será claro a quem considerar com atenção.

E, claro, que muitos dos antigos filósofos realmente a conheceram e celebraram consta daquilo que refere Justino, filósofo e mártir, na sua *Parenese*, Santo Agostinho. II. *A Cidade de Deus*, c.4. e liv.12.cap.17. Lactâncio liv.7.cap.3.Eugubino 7. *Da Filosofia Perene*, a partir do capítulo 3º.

ARTIGO II

QUE É VEROSÍMIL ARISTÓTELES TER CONHECIDO A CRIAÇÃO

Quanto, porém, ao que diz respeito a Aristóteles, há quem afirme que ele ignorou completamente a criação, e diz que não há nada mais alheio e contrário à doutrina peripatética do que pensar que algo pudesse ser criado do nada por Deus. Pensaram que esta fora a mente de Aristóteles¹⁵⁹: Eudemo e Alexandre, segundo

¹⁵⁹Defensores da parte negativa: Eudemo, Alexandre, Pletho, Averróis, Henrique e Gregório .

Simplício, no início desta obra, Pletho, no livro sobre aquilo em que Aristóteles não está de acordo com Platão, cap.1., Averróis, no comentário deste livro.⁴ Simplício, sobre o text.6. digressão contra Filópono. Herique de Gand, *Quolibet* 8. quest.9. Bessarião, livr.2. *Contra os Caluniadores de Platão*, cap.6., Gregório de Rimini, em *Sentenças* II. dist.1.quest.1., Marsílio, quest.1. art.2., e outros. Podemos realmente convencer-nos disso, em primeiro lugar, porque Aristóteles, em I. desta obra, cap.4., tex.33., e frequentemente noutros lugares, recomenda e defende aquele gasto axioma dos filósofos, que de nada nada se faz¹⁶⁰. Depois, porque quando fala da acção sempre lhe supõe um sujeito. Donde 5.da *Metafísica* c.12, text.17. define a potência activa como a potência de modificar outra coisa, isto é, de afectar de vários modos o sujeito. E quando trata da causa agente, define-a sempre pelo movimento, que, sem dúvida, exige um sujeito pre-existente. Finalmente, porque em 2. da *Metafísica* cap.1. text.4. diz que os princípios das coisas que existem sempre, como a matéria e a forma dos corpos celestes, não têm causa.

Parte afirmativa, mais verosímil. Os que a defendem. Mas há quem pense de modo diferente, ou seja, que Aristóteles conheceu a criação, não a que se exprime com a novidade de ser, isto é, aquela pela qual Deus, desde as primeiras origens do mundo produziu as coisas; mas aquela pela qual, desde a eternidade, como ele pensava, formou o universo. Esta a opinião de Avicena, 9. da sua *Metafísica* c.4. S. Tomás, neste livro, ao texto 4. Escoto, *Quodlibet* 7. e em II. *Sentenças*, dist. 1, quest. 3. Alberto, *De quatuor coaevis*, quest. 1., art. 1. Herveu, no *Tratado acerca da eternidade do mundo*, questão 4. e muitos outros¹⁶¹.

Passos em que Aristóteles parece expô-la (a parte afirmativa). Para defender esta causa, que julgamos a mais verosímil, podem aduzir-se de Aristóteles muitos e claros passos. Em primeiro lugar, de facto, em 2. *Retórica*, cap.23. afirma que os Demónios são obra de Deus, em 2. *Sobre A Geração*, cap.10., text.58. diz que Deus completou o universo de forma elegante e artística, com todos os seus acordes, concedendo a eternidade aos seres que a podiam comportar. E em 2. *Metafísica*, cap.1., text.4, ensina que a causa primeira é causa do ser das outras. Sobre este passo adverte, de forma pertinente, S. Tomás que Aristóteles faz Deus causa não só do movimento, mas também daquilo que por ele se move. Além disso, no mesmo livro, cap.2., que não existe progresso até ao infinito nas causas agentes, mas que tem de se chegar a uma causa eficiente de tudo, ou seja Deus. De novo .12. *Metafísica*. cap.7., text.38.,

¹⁶⁰De igual modo, Baconthorp II *Sentenças* d. I. q. I; Abulense sobre c.32 do *Deuteronomio*.

¹⁶¹Amónio I *De interpretatione* cap. ultimo. Caetano c. 3 *De esse et essentia* q. 10. Soncinas 12 *Metaphysica* q. 15 e 16. Escalígero, *Exercitationes 41 in Cardanum* q. 3, art. 1. Argentina in II *Sentenças* d.4,q. Javelo 12 *Metaphysica* q. 5.

diz que o céu e a natureza dependem de Deus: e no cap. 8., text. 43. chama a Deus princípio absoluto e primeira causa. Passos dos quais parece poder claramente deduzir-se que Aristóteles não ignorou a criação das coisas, e que Deus é a causa eficiente do mundo.

Resposta aos argumentos da parte contrária. As citações que se fazem a favor da opinião contrária, explicam-se quase de uma única maneira: Aristóteles fala aí, não da acção divina, mas da nossa acção terrena e natural, que se realiza no tempo e com mudança. Nela, de facto, do nada nada se faz. Exige um sujeito pre-existente. Donde a afirmação de Averróis, I *Sobre o Céu*, cap.3. text.20: Aristóteles, diz, não afirmou que o céu não era ingénito, em sentido absoluto, mas no sentido em que dizemos tirado de algo contrário ou de sujeito pre-existente. Portanto, Aristóteles tinha o hábito de explicar a força da potência activa e da causa eficiente de modo físico; não porque julgasse que não houvesse nenhuma outra potência ou causa, além das físicas, pois em 9. da *Metafísica* cap.1., text.1, admite que existe outra potência activa, além da que age pelo movimento, mas porque as outras causas facilmente se descobrem pelas físicas. Aquele passo do cap.1., liv. 2. da *Metafísica*, deve interpretar-se de outro modo, ou seja: a causa eficiente, final e exemplar das realidades que existem sempre, isto é, dos corpos celestes, das inteligências, que nunca perecem, o que realmente se identifica com Deus, não tem causa. Do que não há nada mais verdadeiro. Assim, este passo opõe-se mais à primeira opinião e de modo nenhum se opõe à segunda; antes, pelo contrário, apoia-a, uma vez que nada exclui da causa passiva, senão Deus.

QUESTÃO III.

FOI O MUNDO CRIADO DESDE A ETERNIDADE OU NÃO?

ARTIGO I.

QUE PENSARAM OS ANTIGOS FILÓSOFOS ACERCA DA QUESTÃO PROPOSTA?

Consenso da Antiguidade quando a uma criação nova do mundo. Quase todos os filósofos que viveram nos tempos anteriores a Aristóteles coincidiram na opinião segundo a qual o mundo, pelo menos como se apresenta actualmente, no conjunto das coisas, o desenvolvimento que tem hoje, não foi constituído eternamente, mas no início do tempo¹⁶². Assim, de facto, pensa Trismegisto, de cujas fontes se diz que bebeu a Grécia inteira; assim Museu, Lino, Epicarmo, Orfeu, Hesíodo e Homero, que descreveram poeticamente as coisas divinas; assim Anaxágoras, Zoroastro, Melisso, Empédocles, Ferécides, Filolau, Demócrito, e Zareta Caldeu, que ouviu e seguiu Pitágoras, ainda que Tertuliano diga no *Apologético* que o mundo de Pitágoras era

¹⁶²Lê Aristóteles *De Caelo* c10. Trismegisto Diodoro I l *Rerum Antiquarum*. S. Agostinho livro 18, c. 39. Genebrardo *Cronologia*, que o considera mais antigo .

ingénito. Por outro lado, o que teria pensado Platão sobre este assunto, não consta de modo nenhum nem dos seus discípulos, nem dos Peripatéticos.

Alguns procuram conciliar Aristóteles com Platão, nesta questão. De facto muitos dizem que Platão e Aristóteles tiveram a mesma opinião e não houve entre eles diferença de opinião, mas apenas de palavras, e que assim Platão considerou o mundo eterno¹⁶³. Pelo que se objectas a estes que Platão, no *Timeu*, afirma, com palavras eloquentes, que o mundo teve um princípio, respondem Plotino e Proclo (para omitirmos a explicação de Alcino, Simplicio e outros) que Platão diz o mundo criado, porque está sempre a ser criado, e é feito por Deus como a luz pelo sol. Outros, entre os quais o Judeu Filão, seguidor de Platão, Laércio, na *Vida de Platão*, Cícero, nas *Tusculanas*, Ático, Severo, Plutarco, Afrodísio, e outros pensam de preferência que Platão negou a eternidade do mundo, o que é evidentemente a interpretação genuína da doutrina platónica, como será patente ao que ler mais cuidadosamente o *Timeu*, o *Crítias* e os livros da *República*; posição que Aristóteles, neste livro, cap.1, text.10.. acerca da mente do seu mestre, nunca duvidou ser a dele e a que passou para a Academia¹⁶⁴.

Erro de Platão sobre a eternidade da matéria. Ainda que, no que diz respeito à matéria do mundo, Platão a considere agitando-se desordenadamente desde tempos imemoriais, para um lado e para o outro, até que Deus a chamou dessa disforme confusão para a beleza da ordem, decorando todas as suas partes de figuras harmoniosas e decentes, construindo assim finalmente o mundo.

Heráclides, discípulo de Platão. Apraz, no entanto, trazer para aqui o que disse Heráclides, discípulo de Platão, acerca desta opinião: Outrora, diz, o mundo era informe e lodoso, ainda sem ter conseguido a integridade da sua forma, com as marcas separadas das coisas. De facto, nem a terra tinha estabelecido o seu centro como fundamento de todas as coisas, nem o movimento perpétuo do céu se resolvia em torno de um centro certo, mas tudo imóvel, sem o uso do sol, definhava oprimido por um triste silêncio. Não persistia nada, para além da calma difusa da matéria disforme, antes que aquele princípio pelo qual foram produzidas e constituídas todas as coisas, produzindo um modo salutar de vida restituísse o mundo ao mundo, separasse o céu da terra e o mar do continente. Nesse tempo, primeiramente os quatro elementos, dos quais, como raiz e princípio de geração, tudo se gera, receberam a sua ordem e forma própria. Isto segundo ele¹⁶⁵.

¹⁶³ Como Porfírio, Jâmblico, Plotino, Proclo, Apuleio, Alcino, Crantor, Simplicio, Taurus, Bessarion.

¹⁶⁴ Como Santo Ambrósio, Santo Agostinho, São Justino Mártir, São Clemente de Alexandria, Teodoreto, Eusébio de Cesareia, Teofilato e Septímio.

¹⁶⁵Ler Alcino, livro *Sobre o ensino de Platão*, c.12 .

Erro de Platão sobre a eternidade da matéria donde nasceu o mundo. Lê Basílio, homilia 2., sobre o *Hexâmero.*, onde pensa que este erro dos Platônicos acerca da eternidade da matéria, do qual também os Pitagóricos e os Estóicos estiveram imbuídos, derivou das palavras do Génesis – a terra, porém, era informe e vazia, etc. – erro refutado por Tertuliano, contra Hermógenes e Lactâncio, liv 2, cap.9¹⁶⁶. Deste modo, pois, se exprimiram as opiniões daqueles que filosofaram acerca da eternidade da matéria, ainda que tenha havido outras disputas entre eles, enquanto uns falam de um único mundo, outros de vários. Sobre o que Santo Agostinho, 18. *A Cidade de Deus*, cap. 41. e no livro *Quod uult deus*, sobre as heresias, Teodoreto, no livro *De Materia et Mundo*, Cirilo de Alexandria, liv. 2 *Contra Juliano*, Clemente de Alexandria, 5. *Tapeçarias*, e muitos outros.

Continuando, Aristóteles, afastando-se de Platão, ensinou claramente que o universo existiu desde toda a eternidade. Por isso em Hierofonte, sacerdote, diz-se que é duplamente acusado: tanto porque no Liceu ensinou um único Deus contra os ritos pátrios em honra dos ídolos e da multidão dos deuses; como porque anunciou a eternidade do mundo, quando toda a Grécia o julgava erguido no início do tempo. Não falta, porém, quem diga que Aristóteles não assumia esta opinião como definitivamente demonstrada: mas que a teria lançado como provável com argumentos dialécticos, sobretudo porque queria convencer os que afirmavam que o mundo fora produzido por um movimento físico. Intrepretam assim a mente de Aristóteles São Tomás, *Suma Teológica* I.p.q.46.art.I. Alberto, neste livro trat.1.c.1. Udalrico, na sua *Suma* liv.4.Argentinas, nas *Sentenças* II .d.I.q.2.art.1. Como argumento principal para pensarem assim, aduzem o que Aristóteles, I. dos *Tópicos*. cap.9, designou por problema dialéctico: Se o mundo é eterno ou não.

Esta opinião, porém, não parece congruente com a mente de Aristóteles, que no .4. e .8. desta obra, .I. *Sobre o Céu*, .2. *A Geração e a Corrupção*, .12. *Metafísica* e, enfim, por toda a parte onde disserta sobre a efectivação do mundo, defende tenazmente a sua eternidade.

Aristóteles defende tenazmente a eternidade do mundo. Além de que grande parte da sua doutrina, que nele se refere à eficiência da causa primeira, se apoia sobre essa única asserção. Por isso, Afrodísias, quando lhe perguntaram o que mais lhe agradava em Aristóteles, respondeu que se agarrava à sua opinião sobre a eternidade do mundo, de preferência às outras, porque lhe parecia que apenas nela Aristóteles estava de acordo consigo. Não era objecção o facto de Aristóteles incluir isso nos

¹⁶⁶S. Clemente liv 8 das *Recognitiones*. S. Ambrósio I *Hexaemeron* c.1, Plutarco no *Simpósio*. Eugubino liv. 9 *Perenni Philosophia*. Mirandula I *Examine veritatis* c.11 .

problemas dialécticos. Primeiro porque sabia que muitos homens ilustres na ciência eram de opinião contrária, o que era suficiente para se considerar um problema. Depois porque proclamou isso não expressamente mas apenas como exemplo; nos exemplos, porém, como ensina em I. dos *Primeiros Analíticos* cap.39. não se requer a verdade.

ARTIGO II

QUE O MUNDO FOI CRIADO POR DEUS NO INÍCIO DO TEMPO, COMO ENSINA A FÉ: EM QUE ANO TERÁ SIDO CRIADO O MUNDO.

Conclusão. A fé católica, iluminada pela luz do Alto, e por muitos passos da Sagrada Escritura. Seja o que for que Aristóteles e outros tenham pensado, que o mundo não foi produzido desde a eternidade, mas no início do tempo, pelo império e a vontade de Deus criador, ensina-o a fé ortodoxa, que descendo da luz da primeira verdade, dissipa como névoa os erros que se lhe opõem, e derruba toda a montanha que se eleva contra a ciência de Deus.

Servindo um ensino mais rico, tratamos neste lugar dois temas: Um, acerca do ano em que se acha que o mundo foi criado por Deus; o outro sobre se a nova criação do mundo se pode demonstrar com argumentos físicos.

Opinião dos que crêem que o mundo surgiu no Outono. Quanto ao primeiro, o Abulense, quest.21. sobre o capítulo I. do *Génesis*, e noutros lugares, o Lirano, 1. e 7. do *Génesis*, e o 12. do *Êxodo*, além de alguns passos de *Hebreus*, e de Teólogos mais recentes, pensam que o mundo foi criado no Outono, em Setembro, estando o Sol à volta do fim da Virgem, ou do princípio da Balança.

Os Egípcios iniciavam o ano em Setembro. Que o mesmo pensavam os Egípcios, pode deduzir-se do facto de começarem o ano em Setembro, como refere Josefo, no.I.livro das *Antiguidades Judaicas*. Costume que não parece ter outra origem, senão o facto de estarem convencidos de que nesse mês se situavam os primórdios do mundo. Uma das principais razões em que se fundamentam os autores referidos (para omitirmos as que tiraram da Sagrada Escritura), é que era muito conveniente que as árvores fossem criadas por Deus no estado completo e até com frutos maduros. Primeiro porque as obras de Deus são perfeitas. Depois porque esses frutos foram imediatamente dados como alimento, tanto aos nossos primeiros pais, como aos animais selvagens, como consta do capítulo .1. do *Génesis*. Logo, como no mês de Setembro os frutos das árvores costumam estar maduros e prontos para serem comidos, parece claro que Deus produziu as árvores e todo o mundo nesse mês. Acrescente-se que, se no nosso hemisfério as árvores tivessem sido criadas na Primavera, aconteceria que entre nós nem no Outono do próprio ano da criação do

mundo, nem dos seguintes, deveriam as árvores ter frutos maduros, uma vez que tinham mostrado frutos maduros na Primavera. De facto, vemos que acontece o contrário.

Damasceno, livro .2. de *A Fé Ortodoxa*, cap.7. Leão, sermão.9. *De passione*, Atanásio, nas questões a Antíoco, q.17. (se é que se trata de obra sua). Rábano, sobre o cap.12. do *Êxodo*. Isidoro, 5. das *Etimologias*, no capítulo acerca dos tempos, Agostinho, nas questões do Antigo e Novo Testamento q.106. Cirilo de Jerusalém, catequese 14. Beda, no livro *Acerca da ordem dos tempos*, cap.28. Ambrósio, livro.I.do *Hexameron*, cap.4. Teodoreto, quest.72., sobre o *Êxodo*, e quase todos os mestres da teologia escolástica, afirmam que o mundo foi criado na Primavera, no mês de Março¹⁶⁷. O que foi também estabelecido pelo Sínodo de Jerusalém, conduzido por Teófilo, bispo de Cesareia, legado do Papa Vítor I. Os seus decretos são lembrados por Beda, no livro citado, capítulo.40. E isto não foi apenas opinião dos Padres, mas também dos antigos Astrólogos, que por isso viam o movimento do Sol no princípio do Carneiro. E dos poetas, o príncipe dos quais entre os Latinos, cantou assim:

*Não creio que outros dias tenham brilhado com a primeira
Origem do mundo nascente nem que tenha tido outro arranque.
Era a Primavera, o vasto mundo produzia a Primavera
E continha os inverniais sopros do Euro.*¹⁶⁸

Destas opiniões, ainda que nenhuma se apoie em argumentos totalmente certos e indubitáveis, é muito mais verosímil a que afirma que o mundo começou na Primavera, especialmente pela multidão e autoridade dos mestres que a defendem. Ora, como não só no hemisfério norte, mas também no hemisfério sul, a Primavera e o Outono são em meses diferentes, quando dizemos que o mundo foi criado na Primavera, falamos da Primavera do nosso hemisfério.

Excelência do hemisfério norte. Que as coisas se passaram assim, demonstra-o o facto de que era congruente que Deus entregasse o mundo recentemente criado na melhor época do ano, neste nosso hemisfério, que é o mais nobre e ilustre, como o demonstra o número, a grandeza e a beleza dos astros que brilham no Pólo Norte. E sobretudo porque nele se deveria edificar Jerusalém, consagrada pela presença de Cristo Senhor e pelos mistérios da nossa redenção, e também porque nele havia de se erguer a futura cabeça do mundo, Roma, mestra da santidade e da fé; e a Europa, onde a República Cristã sempre floresceu com uma especial dignidade, para o que é verosímil que Deus olhasse quanto na formação do mundo.

¹⁶⁷Afirmam que o mundo foi criado na Primavera: o Damasceno, Leão, Atanásio, Rabano, Isidoro, Agostinho, Cirilo, Beda, Ambrósio, Teodoreto e o Sínodo da Palestina .

¹⁶⁸Virgílio: *Geórgicas*, 2.

Elogio da Primavera. Opinião de Santo Ambrósio. Por outro lado, que a Primavera é o melhor tempo do ano, claramente o mostra a sua amenidade, temperatura e adequação ao germinar, conservar e desenvolver das coisas; no Outono, pelo contrário, tudo se desnuda e tende para a corrupção. Opinião a favor da qual escreveu Santo Ambrósio, cap.4. do primeiro livro do *Hexameron*: era necessário que o mundo começasse onde existia para todos a adequada temperatura primaveril. Por isso o ano exprimiu a imagem do mundo nascente, para que depois dos frios nebulosos e das sombras do Inverno, habitualmente brilhe o esplendor mais sereno do tempo da Primavera. Portanto, o primeiro surgir do mundo deu ao curso dos anos a maneira de um fruto, para que segundo essa lei surgissem as mudanças dos anos e no início de cada ano a terra produzisse novos géneros de sementes, como no princípio dissera o Senhor Deus: “Produza a terra a erva”. E, um pouco mais abaixo: convinha que o princípio do ano fosse o princípio da geração, e a própria geração fosse favorecida por mais fortes brisas. De facto os tenros começos das coisas não poderiam suportar o mal de frio mais áspero, nem aguentar as agruras do calor tórrido. Estas as ideias de Santo Ambrósio. Com elas consentâneo encontrarás o pensamento de Teodoreto, quest. 72. *Sobre o Êxodo*.

Sobre a criação do mundo no mês de Março. As prerrogativas deste mês. O dia da criação do mundo. Depois, que o mundo foi criado no mês de Março, o que o mestre da escolástica na história do *Génesis* afirma que é um dogma, a razão é: porque nesse mês Deus libertou Israel da escravatura do Egipto, durante ele uniu, no ventre da Virgem Maria, a Si a nossa natureza, e expiou os crimes dos homens com o sangue derramado na cruz. Por isso parece que era conveniente que no mesmo mês produzisse o homem e o mundo.

Quanto ao próprio dia da criação do mundo, Estrabão e Rábano, sobre o cap. 12 do *Êxodo*, dizem que foi o dia doze de Março. São Jerónimo, no livro acerca dos *Escritores Eclesiásticos*, e muitos outros afirmam que foi no dia vinte e cinco do mesmo mês. Acrescentam que no mesmo dia Cristo ressuscitou dos mortos, e mais, em dia de domingo; o que também é afirmado pelo Papa Leão na carta nona a Dióscoro. E o mesmo canta a Igreja no hino dominical: “No primeiro de todos os dias (isto é, o dia do Senhor), no qual o mundo se ergue criado, e o Criador, vencida, a morte, nos liberta.” Por isso deve-se adoptar esta opinião.

Resposta aos argumentos da parte contrária. A respeito do que parecia demonstrar que o mundo surgiu, não na Primavera, mas no Outono, deve responder-se, em primeiro lugar, que Deus não produziu (nem isso era exigido pela perfeição da

obra), em todo o mundo todas as árvores com frutos maduros; mas com bela variedade, criou, segundo a diversidade dos lugares, umas árvores florindo primaverilmente, outras carregadas de frutos maduros, e outras de frutos verdes.

Várias opiniões sobre o estado das árvores que Deus criou no princípio do mundo.

Porque se as árvorse exibiram frutos maduros por toda a parte, mesmo em muitas regiões que, como as que pertencem ao nosso hemisfério, contra o próprio Sol e céu, isso é efeito da graça do Pai supremo, em relação ao mundo recém-formado. E assim, onde isto acontece, dir-se-á que, para que no próximo Outono e nos seguintes tivessem frutos, teriam sido então conservadas pelo poder divino com os primeiros frutos até ao Outono. O que não é de espantar, uma vez que também os produziram contra a ordem antural, por decreto divino. Ou dir-se-á que as mesmas árvores, no princípio, umas tinham frutos maduros que pereceram antes do Outono, outras frutos verdes que alcançaram a maturidade no Outono; e assim, nos anos seguintes, respeitada a ordem de germinar e frutificar em todo o orbe, segundo a natureza e a variedade dos lugares.

ARTIGO III.

A CRIAÇÃO DE UM MUNDO NOVO NÃO SE PODE DEMONSTRAR COM ARGUMENTOS NATURAIS, AINDA QUE ABUNDEM OS ARGUMENTOS A FAVOR DA SUA PROBABILIDADE.

Quanto à questão que nos propusemos explicar em segundo lugar, isto é, se, posta de lado a fé, se pode demonstrar com argumentos naturais a novidade do mundo, responde São Tomás, na *Suma de Teologia* I^ap., quest.46., art.2. e livro .2. *Contra gentes* cap.38., e Capréolo, nas *Sentenças* II .dist.1. art.1., que não se pode¹⁶⁹. O que também afirmou São Gregório, na primeira homilia sobre *Ezequiel*. E, de facto, rectamente, uma vez que só pela capacidade da luz da razão não se pode aduzir nenhum argumento que claramente nos convença disso. O que deve entender-se da criação do mundo tomada de modo absoluto. De facto, que o mundo tenha existido desde a eternidade, no sentido em que o entendeu Aristóteles, é completamente improvável e será refutável com argumentos firmes e claros. Assunto de que se trata a seguir.

Que o mundo não poderia ter existido eternamente, como pensou Aristóteles. Prováveis argumentos convincentes da novidade do mundo. Aliás, para rejeitar toda a criação eterna do mundo, tanto a aristotélica, como qualquer outra, alguns costumam aduzir argumentos verosímeis:

1º Agostinho. Pelo consenso comum dos homens. Em primeiro lugar, porque, como dissemos acima, e o próprio Aristóteles admite, quer neste passo, quer em .1. *Sobre o*

¹⁶⁹Bassólio II *Sentenças* d.1, q.5 e Rabi Moisés liv 2, c. 27 .

Céu, c. 10.tex. 102, quase todos os filósofos da Antiguidade atribuíram um começo ao Universo. De tal modo que a mesma opinião parece ter sido tradicionalmente transmitida pelos primeiros habitantes da terra e recomendada à posteridade. Argumentos semelhantes, aduzidos por tão grave e unânime autoridade de sábios, como se fosse a voz da natureza e o sentir da verdade, costumam ter uma extraordinária importância na filosofia, como confessa Aristóteles no livro acerca *Da adivinhação através dos sonhos*, e no livro .7. da *Ética*.

Segundo argumento: Da criação das artes. Em segundo lugar, porque consta em que época floresceram os cultores das artes; como se lê em Santo Atanásio, no discurso *Contra os ídolos*, em Clemente de Alexandria, 1. das *Tapeçarias*, Josefo, 1. *Antiguidades*, c.2, Heliodoro, liv. 2, Estrabão, último da *Geografia*, Plínio, liv. 7 da *História natural*, cap.56. Polidoro, no livro *Da Descoberta das Coisas*, Diodoro, liv. 2. *Antiguidades* cap.2. e outros.

Terceiro argumento: Das histórias dos tempos antigos. Terceiro. Porque se investigamos as memórias da antiguidade, tudo o que os historiadores pagãos nos transmitiram é posterior ao dilúvio de Noé. Assim, Beroso Caldeu, cuja história foi considerada a mais antiga, começou no dilúvio, como observou Josefo, no livro 1. *Contra Ápio*. M. Varrão, o mais diligente investigador das origens, não referiu nada anterior ao cataclismo de Ogiges; ora, Ogiges foi contemporâneo do Patriarca Jacob. Trogo de Pompeia começa em Nino, que mil e novecentos anos depois da criação do mundo, fundou o reino da Assíria, que foi o primeiro de todos. Prova-se, portanto, a novidade do mundo a partir do facto de as tradições dos historiadores terem tido um início.

Daqui também o que diz Lucrécio no livro quinto do seu *Poema*:

*“Por outro lado, se não houve nenhuma geração original
Da Terra e do Céu, foram sempre eternos.
Porque é que antes da guerra de Tebas e do fim de Tróia,
Outros poetas não cantaram também outros factos?
Onde foram parar tantos feitos de tantos heróis,
E não floresceram cantos nobres de fama eterna?”*¹⁷⁰

Resposta de alguns. A estas razões contrapõem os defensores da eternidade que por algum acontecimento de imensa vastidão, a lembrança, as artes e os escritos da humanidade, desapareceram juntamente com as pessoas, pela água e pelo fogo. Pois dizem que, por determinados períodos de anos, costuma haver inundações e deflagrações de terras: inundações pela conjunção dos planetas húmidos com os signos pluviosos, deflagrações pela conjugação dos planetas secos com os signos do

¹⁷⁰Lucrécio: *De Rerum Natura*, V, 324-328 .

calor. Assim se renovaria o mundo do mesmo modo que voltaria o ornamento dos antigos.

Refutação. Acontece, porém, que esta resposta não satisfaz, porque, apesar de terem acontecido alguns cataclismos regionais, como Niliaca, Ática, Tessalónica; ainda que, atizado o incêndio da matéria sulfúrea no subsolo dos lugares, alguns pedaços de terra tenham desaparecido, é fantasioso pensar que haja alguma força na natureza que consiga introduzir em toda a terra uma inundação ou um incêndio, como recorda Aristóteles no livro 1. dos *Meteorológicos*, cap. 14¹⁷¹.

Quarto argumento: a partir do decréscimo dos corpos. Santo Agostinho, São Cipriano, Plínio, Homero. Por fim, alguns procuram provar que o mundo não existiu desde a eternidade, partindo dos sinais da decadência dos corpos humanos. Pois, como Santo Agostinho, 15. *A Cidade de Deus*, cap.9., São Cipriano, *Contra Demétrio*. Plínio, livro 7. *História Natural*, cap.16., Aulo Gélio, livro 3. *Noites Áticas*, cap.10. e outros autores atestam, quanto mais avança o tempo, mais pequenos são os corpos que a natureza apresenta. O que já noutros tempos afirmou Homero, *Iliada* 6. E Juvenal, na *Sátira* 15, com estas palavras:

A Terra produz agora homens maus e pequenos,

Logo, um deus qualquer observou, riu-se e odiou.

Pelo que, se os homens tivessem existido desde sempre, decrescendo pouco a pouco a sua estatura, já teriam chegado à estatura mais pequena.

Estes e outros argumentos semelhantes (dos quais São Tomás refere e desfaz alguns, *Suma de Teologia* I^a p. q. 46 art. 2, e Filão Judeu, no livro acerca da *Incorruptibilidade do mundo*, se é que se trata de obra sua) com alguma probabilidade apoiam a opinião da novidade do mundo, conseguida só pela luz da razão; opinião que, apoiando-se nos testemunhos da fé católica é certíssima.

QUESTÃO III.

DE QUE MODO SE DEVEM DESFAZER OS ARGUMENTOS DOS FILÓSOFOS A FAVOR DA
ETERNIDADE DO MUNDO

ARTIGO I

ARGUMENTOS DE ARISTÓTELES

Uma vez que tanto Aristóteles, como outros, que procuraram estabelecer a eternidade do mundo, se afastaram da verdade, vamos reunir e refutar os seus principais argumentos.

Primeiro argumento: a mobilidade natural. O primeiro argumento de Aristóteles apresenta-se assim, neste livro, texto 4. Se o movimento não existiu desde a eternidade, o motor e o móvel que o causaram, ou começaram a existir, ou

¹⁷¹Cf. Séneca: I.6. *Questões naturais* c. 27 e 29.; Cícero: 2. *A natureza dos Deuses* .

existiram sempre; se começaram a existir, foi, portanto, por alguma geração e movimento. Assim, aquele movimento que antes se dizia primeiro já não foi o primeiro. Se, porém, existiram sempre, é absurdo que na eternidade nem movesse nem o outro fosse movido. Sobretudo porque não se pode assinalar nenhuma razão para que depois se introduzisse o movimento. Por conseguinte sempre existiu o movimento e a universalidade das coisas.

Segundo argumento: a eternidade do tempo. Segundo argumento, a partir do mesmo tema, no texto 10: O tempo é eterno, logo também o movimento.

A argumentação a partir do “antes” e do “depois.” Prova-se o asserto: De facto, se o tempo teve um princípio, primeiro não existiu e depois existiu. Ora a noção de anterior e posterior não existe sem a noção de tempo. Portanto, antes que existisse tempo já existia o tempo. Tem, pois, de se admitir que sempre existiu o tempo.

Terceiro argumento: a natureza do momento. A terceira razão, do mesmo tema, texto 11: Não há tempo nenhum sem um momento; ora o momento é o fim do passado e o início do futuro. Não pode, por conseguinte, imaginar-se qualquer tempo antes do qual não exista nada e depois do qual já exista algo. O tempo é, pois, eterno.

Quarto argumento: Consequência necessária do movimento. Quarta razão, no mesmo capítulo, texto 12. Se o movimento viesse a ter fim, dar-se-ia um movimento posterior último, o que repugna. Portanto, o movimento é infinito, não só quanto ao começo, mas também quanto ao fim. Prova-se o asserto, porque mesmo depois de qualquer movimento, ficaria ainda algum móvel e motor pelo qual fosse movido; e assim, àquele movimento que se dissesse último, outro se seguiria.

Quinto argumento: a existência da ordem. Quinta razão, texto 15, capítulo 2. Deus e a natureza amam a ordem em todas as coisas. Mas que por um tempo quase infinito não houvesse movimento e depois começasse a haver é contra a ordem, porque a ordem consiste na proporção, e não existe qualquer proporção do finito para o infinito. Portanto, o movimento nunca começou; existiu sempre.

Sexto argumento: da imobilidade do primeiro agente. Sexta razão do capítulo 6, texto 53. O mesmo, agindo do mesmo modo, produz sempre o mesmo. Por isso, uma vez que o primeiro motor é sempre o mesmo e imóvel, ou sempre produziu o movimento ou nunca, mas esta última hipótese é manifestamente falsa. Tal argumento lê-se também no livro 12 da *Metafísica*, texto 30.

Sétimo argumento: a lei do agir de Deus e da natureza. Sétima razão, do capítulo 7, texto 56. Deus e a natureza do possível produzem o melhor. Ora é melhor que o movimento do céu seja contínuo e perpétuo. Porque do mesmo modo que é

preferível ser a não ser, assim é preferível ter existido sempre a começar a existir. Logo, o movimento do céu é contínuo e eterno.

ARTIGO II

OS ARGUMENTOS DOS OUTROS

Porque Proclo, Simplicio, Avicena e Averróis empreenderam defender a opinião de Aristóteles sobre a eternidade do mundo, devemos combater os seus principais argumentos.

Platão: o arquétipo do mundo. Portanto, argumentavam assim: o arquétipo do mundo, ou seja o modelo do mundo que existe na mente divina, é único e eterno; mas Deus, como várias vezes disse Platão no *Timeu*, formou este mundo, que cai sob os sentidos, como a mais perfeita imagem do arquétipo, portanto, assim como a fez singular e única, segundo o próprio modelo, assim o deve fazer eterno; de outro modo não seria imagem perfeita, pois não exprimiria o seu modelo, nem perfeita, nem convenientemente.

Segundo. Nada é mais próprio do bem do que difundir-se; ora Deus, pela Sua essência, é também bem infinito, logo foi extremamente conveniente que difundisse pelas outras coisas e lhes comunicasse a sua bondade. Não parece, porém, consentâneo que tenha adiado esta comunicação. Logo, mostrou-a sempre e assim produziu as coisas desde a eternidade. E a força deste argumento é corroborada: pois o fogo, se houver matéria e não surgir impedimento algum, faz aparecer a sua natureza queimando; o que corresponde à sua perfeição. Pelo que era justo que Deus desenvolvesse efectivamente, desde a eternidade, o seu poder criador, uma vez que aquilo que pertence à perfeição das coisas criadas de modo nenhum se lhes deve negar. A isto também corresponde o facto de que significa maior generosidade que se conceda mais cedo do que mais tarde; e que a graça tardia produz o ingrato; assim como tudo aquilo que ao dar-se não fica a fazer falta, se não se dá enquanto se tem, não parece ser tido de modo adequado.

Terceiro. Ou Deus quis criar o mundo e não pôde, ou pôde e não quis, ou não pôde nem quis. Ou quis e pôde. Se quis e não pôde, é fraco: o que não pode acontecer em Deus. Se pôde e não quis, é invejoso, o que é igualmente alheio a Deus. Se não pôde nem quis, é fraco e invejoso; logo, nem Deus é. Se quis e pôde, o que só a Deus pertence, segue-se que Deus criou o mundo desde a eternidade, portanto, etc.

Quarto. Tal como um querer novo em relação a uma acção antiga, assim está um querer antigo em relação a uma acção nova. Ora, um querer novo não pode ser causa de uma acção antiga; logo, também um querer antigo não será causa de uma

acção nova. Consequentemente do querer eterno de Deus não pôde senão seguir-se um efeito eterno.

Quinto. Deus começou a criar no início do tempo: ou porque lhe desagradou a anterior ausência de acção, ou porque caiu na construção do mundo de modo fortuito e por uma imprudente temeridade. Mas em Deus não têm lugar, nem o desagrado em relação a si próprio, nem o acaso, nem a temeridade: portanto nunca começou a criar, uma vez que não criou antes, de modo que criou desde a eternidade.

Sexto. Aquilo que existiu sempre e é, pela sua essência, causa da existência de outro, não pode fazer que exista de facto o que antes só existia em possibilidade. Ora Deus existiu sempre e pela sua essência é causa das coisas: logo não pôde fazer com que o que antes não existia começasse a existir. Portanto, não poderia ter criado depois as coisas a não ser que as criasse desde a eternidade.

Sétimo. Não pode apresentar-se nenhuma razão adequada para que se o mundo começou a existir, não tenha sido criado antes ou depois. Portanto, como Deus não faz nada sem a melhor razão, deve dizer-se de preferência que o mundo foi criado por Ele desde toda a eternidade, a dizer que começou no início do tempo.

ARTIGO III

RESPONDE-SE AOS ARGUMENTOS DE ARISTÓTELES

A regra da fé, como tribunal da verdade. Estas e outras razões semelhantes, que induziram as pessoas sem teologia e a luz da fé no erro de pensarem que o mundo não poderia não existir desde a eternidade, se a razão humana não pudesse refutá-las, deveria recorrer à regra da fé, como tribunal da verdade, mas a razão humana pode e de forma fácil, refutá-las e destruí-las.

Resposta à primeira objecção. Por conseguinte, ao primeiro argumento de Aristóteles, concedida a maior, deve dizer-se que o motor que não é Deus, como, por exemplo, a inteligência, e o móvel, como, por exemplo, o orbe celeste, começou a existir, não por geração ou movimento, mas por criação, que não pressupõe geração nem movimento.

Resposta à segunda objecção. O tempo e o espaço sempre foram imaginários. Ao segundo, deve negar-se o antecedente e, como prova, responder-se que, quando dizemos que não havia tempo antes, mas começou a haver depois, aquele antes não implica diferença de tempo verdadeiro e real, mas imaginário, que a seu modo, sempre existiu, tal como o espaço imaginário.

Resposta à terceira objecção. Ao terceiro, concedida a maior, deve negar-se a menor, que Aristóteles não prova, mas, como notou Santo Tomás, na *Suma de*

Teologia I^a p q46 art. 1, supõe a perpetuidade da antecedência e a sequência do tempo, que deveria provar-se.

Resposta à quarta objecção. *Mesmo depois do Dia de Juízo haverá algum movimento.* Ao quarto deve dizer-se, em primeiro lugar, que o movimento nunca faltará na natureza das coisas. De facto, mesmo depois do dia do Juízo Universal, não só os Anjos, mas também os homens poderão deslocar-se, se quiserem, e o fogo dos infernos, queimará os corpos dos lançados no fogo eterno, e, finalmente, acerca das substâncias intelectuais observam-se algumas mudanças: ainda que todas pudessem perecer por completo, se Deus negasse o concurso sem o qual todas as criaturas se aniquilam. Deve, além disso, dizer-se que, assim como no início do tempo formou um mundo novo, assim, no fim dos tempos renovará todas as coisas¹⁷². E não seria absurdo que permanecessem os móveis e aquilo que os move sem existir movimento, se assim o estabelecesse o senhor e autor universal, uma vez que isso conviesse nesse estado do mundo.

Resposta à quinta objecção. Ao quinto, admitida a proposição, deve negar-se o suposto, e, para provar isso, diga-se: de acordo, não há qualquer proporção do finito para o infinito; e a ordem das coisas naturais consiste em grande parte na proporção; mas Deus, que não está sujeito às leis da natureza, ao não querer que houvesse movimento desde a eternidade, esperava também uma ordem diferente, feita por Ele próprio, a partir da qual convinha que o mundo começasse a ser no início do tempo, de preferência a ter existido desde sempre.

Que Deus não criou o mundo no início em desordem. Não, foi, portanto, fora da ordem divina o mundo ter começado depois de um imaginário tempo infinito. O que dito nos permite avançar.

Resposta à sexta objecção. Ao sexto dizemos que se age sempre do mesmo modo e faz o mesmo, quando se age só na dependência das leis da natureza, o que não acontece com Deus, que age com liberdade absoluta¹⁷³.

Resposta à sétima objecção. Ao sétimo responde-se dizendo que a natureza faz o melhor que pode; mas o movimento não depende apenas da natureza, mas de um motor livre. Ora Deus, não faz sempre o melhor, uma vez que pode fazer coisas melhores até ao infinito; ainda que faça sempre o que, tendo em conta todas as circunstâncias, é mais conveniente. Ora seria mais conveniente que a criação do mundo se realizasse no início do tempo, como diremos em breve.

¹⁷²Sobre este assunto, lê os Doutores IV *Sentenças* d. 43; *Apocalipse* 21, 5 .

¹⁷³Ler a questão 5 deste capítulo segundo .

ARTIGO IV

DISSOLVEM-SE OS ARGUMENTOS DOS OUTROS

Por sua vez, os argumentos dos outros devem explicar-se deste modo:

Para que o mundo imite o arquétipo divino. O primeiro, assim: Este mundo foi tirado do arquétipo da mente divina e manifesta o seu modelo por uma imitação perfeita; perfeita, digo, não simplesmente, como observa São Tomás, primeira parte da *Suma de Teologia*, questão 47, art.1; mas enquanto foi feito tal como Deus concebera na sua arte divina que havia de o produzir. Nem devia ser eterno pelo facto de a sua ideia ter sido eterna, uma vez que Deus determinou não o produzir senão no início do tempo. Do mesmo modo, o facto de qualquer obra de arte imitar o arquétipo do artífice criado não implica que seja coeva do arquétipo, mas que o exprima e siga formalmente. Por fim, se o argumento proposto tivesse importância, seria necessário que a fábrica do mundo, tal como a sua ideia divina, fosse isenta da massa corporal, como rectamente argumentou Justino Filósofo¹⁷⁴, em *Quaestiones ad gentes*, q. 8.

Explicação do segundo: É muito próprio do sumo bem comunicar-se; mas esta comunicação às criaturas, uma vez que é absolutamente livre e espontânea, pôde Deus adiar-la o tempo que quis. E, de facto, nenhuma razão necessária exigia que fosse eterna; e Deus não está para as criaturas como para a estopa está o fogo, que ao agir pela necessidade da natureza, não pode, perante a matéria, não agir.

A comunicação de Deus às criaturas é livre. De facto, comunicar-se às outras causas, produzindo-as de tal modo que não possa deixar de as produzir, é uma perfeição simples; mas uma perfeição com alguma mistura de imperfeição, uma vez que agir sem liberdade e escolha inclui imperfeição, a qual não pode verificar-se em Deus. Nem convinha à divina liberalidade adiar o benefício da criação.

É próprio da liberalidade conceder ordenadamente. Pois é próprio da liberalidade divina dar de modo ordenado; não imediatamente, se convém mais adiar o benefício. Ora, como diremos a seguir, convinha adiar a criação do mundo.

Porque é que Deus não criou o mundo desde a eternidade. Explicação do terceiro: Deus pôde criar o mundo desde a eternidade, segundo o modo que progressivamente explicámos, mas não quis; não porque lhe faltasse o poder ou a inveja o detivesse, mas porque decidira, por desígnio da sua sabedoria divina, não o produzir senão no tempo. Primeiramente porque, como diz São Tomás – 2 *Contra Gentiles*, c.38 – é claro que, pela criação temporal do mundo, Deus nem age por necessidade natural, nem precisa de coisa nenhuma, mas é feliz em si mesmo¹⁷⁵. Finalmente, porque assim torna-se mais evidente a dependência das coisas em

¹⁷⁴Justino Filósofo .

¹⁷⁵Lê S. Tomás *Summa Theologiae*, I^a, q. 46, ar. 3 .

relação a Deus: uma vez que aquilo que não existiu sempre, claramente tem uma causa da qual provém, o que em algo criado desde a eternidade é menos evidente.

Por que razão a eterna vontade de Deus pôde ser a causa da nova procriação das coisas. Explicação do quarto: Assim como um querer novo, isto é, que começou a existir agora, não pode produzir uma acção antiga, isto é, que já existiu, porque toda a causa antecede, pelo menos segundo a natureza, o efeito, assim um querer antigo, isto é, que já cessou, não pode excitar uma acção nova, isto é, uma acção que agora comece a existir; porque aquilo que não existe de modo nenhum, não pode por si só fazer com que agora exista. Apesar de tudo, o querer de Deus anterior, isto é, que sempre existiu desde a eternidade e sempre existe, pode ser causa de nova acção e nova procriação do Universo. Não admira que a vontade divina de produzir o mundo tenha existido sempre e o mundo não; desde toda a eternidade, Deus quis criar o mundo, mas de modo a não querer criá-lo desde a eternidade. Opinião sobre a qual escreve Hugo de São Victor, 1 sobre *Os Sacramentos*, parte 2, caps. 10, e. 11: a vontade foi eterna, mas não foi eterna a obra dessa vontade; na verdade sempre quis fazer, mas não quis fazer sempre; e sim fazer algum dia o que sempre quis algum dia fazer. Portanto, quis sempre, pela sua bondade eterna e, pela sua sabedoria eterna sempre dispôs o que pelo seu poder eterno faz algum dia. Algo semelhante lerás em Santo Isidoro, livro I, *De Summo Bono*.

Como Deus, sem qualquer mudança ou inconstância, criou o mundo do nada. Explicação do quinto. Deus, levado pela sua excelsa bondade, no início do tempo, usou a sua potência eficaz na criação das coisas; não porque se arrependesse da sua quietude inicial; nem porque, por acaso ou fortuita inconstância, tenha resvalado na construção do mundo, mas porque, agradando-lhe o seu eterno repouso, agradou-lhe no início do tempo, a obra do mundo, concebida pela mente eterna, formar externamente, e isso sem uma nova mudança de conhecimento. Pois conheceu agir em repouso e repousar agindo, e pode ter, para uma nova acção, não um novo, mas um eterno desígnio, como dizíamos antes, e diz Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, 12.16. O que lê também no livro II, cap.10 das *Confissões* e em Santo Atanásio no sermão 2. *Contra os Arianos*.

Explicação do sexto: Deus é pela sua essência causa das coisas, não como se a existência das outras coisas se seguisse necessariamente da existência da essência divina¹⁷⁶, mas porque, não é por algum acrescento a si próprio, mas pela sua potência, que se identifica com a sua essência, que produz as coisas, mas livremente e intervindo uma acção externa, explicámos supra.

¹⁷⁶Sobre este assunto disputa S. Boaventura, I. *Sentenças* d. 44.q.3 .

É uma questão fútil, perguntar-se porque que é que Deus não criou o mundo antes. Explicação do sétimo: É uma questão ridícula, aquela pela qual se pergunta: se Deus estabeleceu criar o mundo no início do tempo, porque razão o não criou antes ou depois? Como é ridículo especular porque é que não fez mais ou maiores corpos. Pois, dado que fossem quantos fossem formados, deviam ser finitos, no termo sempre surgiria a mesma questão do pensamento, em busca de outro fim, e sempre se perguntaria porque é que Deus não produziu uma criação mais ampla. Portanto, pelo mesmo motivo é fútil e vão investigar porque é que Deus preferiu criar o mundo então e não antes ou depois: em qualquer momento que criasse o mundo, no tempo ou no início do tempo, sempre surgiria a mesma questão. Deve, pois dizer-se que Deus fez o mundo então, porque o quis fazer então e então, por um desígnio secreto da sua sabedoria, não sem uma óptima razão, ainda que desconhecida de nós, escondida entre os régios tesouros da Sapiência divina, determinou que o havia de produzir. Por fim, este argumento desfaz-se por um amplo discurso em São Clemente, livro 8 *Recognitionum*, em Santo Agostinho: II *A Cidade de Deus*, cap. 5.

QUESTÃO V

SE DEUS CRIOU O MUNDO POR UMA NECESSIDADE DA NATUREZA

ARTIGO I

A PARTE QUE NEGA É ABSOLUTAMENTE VERDADEIRA

Em ordem à explicação desta controvérsia, é de notar que agir segundo a natureza é agir de tal modo que não se poderia não agir¹⁷⁷. O que acontece de dois modos: um modo, quando o agente intervém na coisa só pelo impulso da natureza, para além de qualquer acto da inteligência e da vontade, como o fogo quando aquece. O segundo, quando, apesar de agir pela inteligência e bondade, não opera, porém, pelo prazer e a liberdade, de modo que não pode nem suspender nem evitar a acção. Assim, na natureza divina, O Pai, pelo acto de entender, gera o Filho; o Pai e o Filho pelo acto de amar geram o Espírito Santo. Posto isto, nenhum filósofo foi alucinado a ponto de julgar que Deus agisse por necessidade da natureza, no primeiro sentido, uma vez que todos atribuíram à natureza divina uma inteligência e uma vontade. Quanto ao segundo modo, porém, foi grande a dissensão entre eles, com uns a opinar que Deus criou livremente, e outros necessariamente. Controvérsia que devemos rebater aqui.

Argumentos pelos quais parece demonstrar-se que Deus age por necessidade da natureza. E, em primeiro lugar, a favor desta segunda parte da questão, é licito argumentar do modo seguinte: em qualquer agir de Deus, Ele necessariamente; logo

¹⁷⁷Durando I *Sentenças* d. 43, q.4 .

Deus produziu o mundo necessariamente. Prova-se o antecedente, porque se Deus não agisse necessariamente, agiria por contingência, o que não é de admitir, uma vez que a contingência implica mutabilidade e inconstância, da qual toda a operação divina está a grande distância. Segundo, confirma-se o mesmo antecedente do seguinte modo: o que Deus sabe, sabe-o necessariamente; logo, o que Deus quer, quere-o necessariamente. Mostra-se a consequência: a vontade de Deus não é menor que a ciência de Deus, uma e a mesma coisa com a essência divina, pela qual Deus quer fazer qualquer coisa fora de si, é a perfeição divina, que não podendo estar ausente de Deus, necessário será Deus querer produzir algo fora de si; daí que tenha criado o mundo necessariamente.

Nesta questão, veremos primeiro o que se deve pensar; depois explicaremos o que pensou Aristóteles. Quanto ao primeiro, deve afirmar-se em absoluto que Deus criou o mundo, não por qualquer necessidade natural, mas livremente; o que a Fé Católica ensina, com muitos testemunhos da Sagrada Escritura¹⁷⁸, como o *Salmo* 134: “O Senhor fez tudo o que quis”. *Apocalipse*, 4: “Tu criaste todas as coisas e pelo teu querer existiram e foram criadas”; e no cap.1 da epístola aos *Efésios*, que “faz tudo segundo a sua vontade”. Textos que indicam que Deus, não só é poderoso, na sua inteligência e vontade, mas também opera segundo o seu arbítrio.

Com argumentos. É também confirmado por São Tomás, II *Contra Gentiles*, cap. 23; e na questão *De Potentia*, q.3, art.15, do modo seguinte: Em primeiro lugar, que Deus age pela inteligência e pela vontade, do que, como dissemos supra, nem os filósofos pagãos duvidaram (posto que entre eles o primeiro de todos, Anaxágoras, afirmou que o intelecto divino é a causa eficiente de todas as coisas, como referem Aristóteles, 1º *Metafísica*, cap.3, e Platão, no *Teeteto*) confirma-se, digo, deste modo: ao Primeiro agente pertence a primeira e a mais perfeita operação, assim como ao primeiro motor, o primeiro e mais nobre movimento: mas a operação proveniente da inteligência e da vontade está muito acima da operação da natureza, logo encontra-se no primeiro agente, portanto em Deus.

Ordenar é função do sábio. Além disso, como consta do 1º *Metafísica*, cap.2, ordenar é função e dever do sábio, o que de certeza não se pode mostrar a não ser por aquele que conhece e ama a proporção e relação das coisas entre si. Como, pois, na universalidade das coisas brilha de tal modo a elegância da ordem, sem dúvida se segue que o mundo foi criado por decisão da divina sabedoria e por efeito do amor divino e portanto pela inteligência e vontade.

¹⁷⁸Prova-se pelos testemunhos sagrados, Salmos, Apocalipse, Paulo aos Hebreus.

Assim, que Deus, não por necessidade, mas livremente, criou o mundo e o universo, porque fora de si não pode fazer nada senão por sua livre e espontânea vontade, mostra-se deste modo: Como Deus é sumamente bom e infinitamente perfeito, encontra na sua essência toda a razão de bem apetecível, como também Aristóteles diz em 2. da *Grande Moral*, cap.15 e 7 da *Política*, cap.1, não precisa de nada fora de si, mas é feliz e bem-aventurado pela sua natureza e por si próprio, portanto, a vontade divina não apetece nada fora de si; por isso não produz nenhuma criatura por necessidade.

Se Deus quisesse necessariamente que existissem criaturas, seriam infinitas em acto. Igualmente, Deus amando a própria bondade, quer outros seres fora de si, enquanto eles podem, à sua maneira, ilustrar o ser divino e participar nele; portanto, como se pode participar no ser divino de infinitos modos, se Deus, pelo facto de amar necessariamente a sua bondade, necessariamente quisesse que existissem criaturas, como não há qualquer razão para que prefira que existam estas e não aquelas, que sejam muitas e não poucas, nesse caso teria dispendido toda a sua infinita força na respectiva produção; e assim seriam em acto infinitas na natureza das coisas. O que, de facto consta afastar-se muito do que no 3º livro. desta obra foi discutido¹⁷⁹. Além disso, toda a perfeição que existe nas coisas criadas, tem necessariamente de existir de modo mais excelente em Deus: ora o livre arbítrio é uma das maiores perfeições da natureza intelectual, existe, portanto, em Deus, que, por isso escolhe livremente todas as suas acções externas, pelas quais se comunica às criaturas.

Resposta ao primeiro argumento a favor da opinião contrária. Posto isto, quanto ao argumento que parecia opor-se a estas afirmações, deve negar-se o antecedente e como sua primeira prova, rejeitada a opinião de Escoto, ou antes, o seu modo de falar em *Sentenças* I d 39, onde diz que Deus age de modo contingente, dizendo antes com São Tomás, *Sentenças* I d 43 q 2 art. 1, e nas questões *De potentia*, q 3 art 15 e noutros lugares, que Deus nem age de modo necessário, como se demonstrou, nem de modo contingente, porque a contingência implica mutabilidade e imperfeição no agente, mas de um modo intermédio entre a mutabilidade e a contingência; isto é, do livre arbítrio o modo de agir recebe a constância, da contingência a possibilidade de estar de outro modo perante as coisas que produz.

Ao segundo. Quanto ao segundo, diga-se que tanto o entender como o querer divino, se se consideram em si e segundo a sua substância, convêm necessariamente

¹⁷⁹Cap. VIII, q. 1, art. 2 .

a Deus, como conclui o argumento; se, porém, se tomam segundo a relação que exigem com as criaturas, então o entender divino tem uma relação necessária com elas, não, porém, o querer divino. Diferença da qual a razão é que Deus não pode compreender o seu poder senão conhecendo tudo aquilo que produz com ele, ou seja todas as criaturas. Também porque, como diz São Tomás, *Suma de Teologia* I^a p, q. 19, art.3 e noutros lugares, o conhecer refere-se às coisas enquanto estão no que conhece, o querer, ao contrário, enquanto estão em si mesmas. Pelo que, como todas as coisas, enquanto estão em Deus existem necessariamente, não, porém, enquanto existem em si mesmas, pelo que Deus não quer necessariamente tudo o que quer, nem tudo o que sabe o sabe necessariamente.

Os dois modos da ciência divina: ciência de simples entendimento e ciência de visão. O que, porém, debes entender da ciência precedente a qualquer acto da vontade divina, que os teólogos designam por abstractiva, ou de simples entendimento, pela qual naturalmente Deus compreende as coisas segundo as respectivas essências, isto é, assumidas absolutamente. Pois se se fala da ciência de visão, isto é, do conhecimento intuitivo, que se refere às coisas enquanto existentes em alguma diferença de tempo, então Deus não as conheceu de modo absolutamente necessário, mas com uma necessidade de hipótese, ou seja, supondo a sua livre vontade, pela qual lhes concede o ser entre as coisas naturais.

Quanto ao que em último lugar se objectava, deve dizer-se que o acto interno pelo qual Deus quer produzir alguma acção fora de si é, de facto, uma perfeição divina, se se considera a sua substância e aquilo que nele é absoluto; neste caso não pode estar ausente de Deus¹⁸⁰. Não, porém, se se examina na sua relação com a criatura, pois assim não é perfeição nem imperfeição e convém a Deus pelo arbítrio da liberdade; assim pôde estar ou não estar no acto divino. Por onde debes entender que o livre arbítrio existe de modo diferente em nós e em Deus.

Diferença entre a nossa liberdade e a de Deus. Pois nós não só queremos livremente ser ou não ser conduzidos a este ou àquele objecto, mas de modo que possamos mudar ou inibir a própria entidade do acto de querer. Deus, porém, ainda que se refira às coisas com um único acto simplicíssimo e imutável, no entanto, o seu acto, pelo qual se relaciona com esta ou aquela criatura, em relação à qual própria natureza é indiferente e por isso livre; de tal maneira que nem a liberdade lhe retira a imutabilidade nem a imutabilidade a liberdade. Assim, a vontade divina é dotada de arbítrio de um modo mais nobre do que a nossa: De facto, a nossa vontade está em

¹⁸⁰Lê Henrique de Gand, *Quodlibet* 9., q.11; Durando, I *Sentenças* d. 39, q.1; S. Tomás, *Contra Gentes* c. 82 .

condições de escolher este ou aquele acto, o que implica mutabilidade e imperfeição; enquanto a divina, permanecendo sob o mesmo acto, goza de indiferença relativamente aos objectos distintos dela, ainda que não relativamente ao seu acto substancialmente considerado. E da indiferença acerca deste ou daquele objecto não se deduz a existência de possibilidade e imperfeição em Deus; uma vez que dela não se produz o não apetente do apetente, nem o apetente do não apetente. Nem é determinada pelo objecto externo, mas pela sua vontade livre, à qual o intelecto propõe aquilo para que tende.

ARTIGO II

O QUE PENSOU ARISTÓTELES SOBRE O TEMA PROPOSTO

Em que sentido Aristóteles terá conhecido que Deus não age por necessidade da natureza. Assim, é claro o que se deve pensar a respeito da questão proposta. Agora exponhamos o pensamento de Aristóteles sobre o mesmo assunto. Em primeiro lugar, é suficientemente conhecido que ele não se convenceu que Deus criou o mundo por necessidade da natureza, segundo o primeiro modo, uma vez que deixou testemunhado em muitos passos que Deus goza da faculdade de entender e querer: como no livro I da *Metafísica*, cap. 2; e liv. 12, cap. 9, tex. 51; e 7 da *Ética*, cap. 4.

Que Aristóteles conheceu a Providência¹⁸¹. Além disso, porque é muito provável que tenha conhecido a Providência divina, que, sendo a razão que ordena as coisas para o seu fim, só se pode harmonizar com o que prescrevem pelo conhecimento do fim e reclamam pelo seu amor. Igualmente porque no livro 2 desta obra mostra abundantemente que a natureza não opera arbitrariamente ou de modo fortuito, mas por causa de algum fim; o que, como aí expusemos, tanto se depreende que é verdade, quanto as coisas naturais, por disposição e direcção de Deus, que é cabeça e autor da natureza, se orientam para um fim certo que Ele conhece e dirige, como as setas para o seu alvo.

Tema da controvérsia. Para além disto, que Aristóteles acreditou que Deus teria criado o universo por necessidade natural no segundo sentido, não é suficientemente claro entre os seus intérpretes.

Averróis. Pois Averróis, na obra intitulada, *Destruição das destruições*, diz que em Aristóteles Deus não age por necessidade, mas de algum modo mais eminente, claro somente para Ele, enquanto para os mortais é desconhecido.

¹⁸¹Teófilo de Antioquia, no liv 3 a Autólico; São Tomás, 3 *O Céu* c. 10; Stapulensis ao c. 3, liv dos *Económicos*; Teófilo Zimara, text 31. liv 2 de *Anima*.

Alexandre. Alexandre também, no livro sobre *O destino*, dedicado aos Imperadores António e Severo, onde afirma filosofar segundo a doutrina de Aristóteles, avisa que devemos pedir a Deus os benefícios, Ele que tem o poder de dar ou não dar.

A maioria, porém, a cujo número pertence Escoto, no *Quodlibet* q.7. Herveu, *Quodlibet* 5 q. 4. e no *Tratado acerca da eternidade do mundo*, quest. 4., Marsílio, *Sentenças* I d. 42. e 44. Gregório, *Sentenças* d.42. Gabriel, *Sentenças* d.43.q.1., Ferrariense, 2. *Contra gentes.*, cap. 23., pensam que Aristóteles negou a liberdade de acção em Deus. Estes apresentam claramente não poucos testemunhos, principalmente se falamos daquelas acções de Deus que dizem respeito à formação do mundo, ao movimento das esferas celestes e à conservação das espécies, e finalmente à comum perfeição e ornamento do universo. De facto no cap. 1 deste livro, textos 7 e 8, argumentou deste modo: O primeiro motor não movia antes? Logo, havia algo que o impedia de mover. Daqui toma como consequência que o primeiro motor age necessariamente. Por outro lado, de facto, qualquer poderia responder que o primeiro motor se absteve antes de mover, não por qualquer impedimento, mas porque era livre de não agir. Além disso, no cap.6.text.52., afirma que da eternidade do primeiro princípio se conclui necessariamente que o mundo existiu sempre.

De que modo Aristóteles teria atribuído a Deus a necessidade de agir. Portanto, não parece poder duvidar-se que Aristóteles foi de opinião que Deus não teve liberdade na criação do mundo, ainda que, segundo o parecer de alguns, lhe tenha concedido liberdade em relação a alguns efeitos. De facto no 4º dos *Tópicos*. cap. 5., diz que Deus pode fazer algumas coisas que não faz, e no 8º da *Ética*. cap.7. que Deus tem amizade pelos bons. E no 10º livro da mesma obra, cap. 8, que aqueles que são verdadeiramente sábios e seguem a razão, são muito queridos de Deus. Favores que não parecem da necessidade mas da liberdade. Em seu apoio ergue-se também o facto de Aristóteles, segundo refere Laércio na sua biografia, na véspera da sua morte, ter rezado a Deus e que deixou algumas disposições testamentárias por motivos religiosos. Não é verosímil que tivesse feito isso, se não acreditasse que a divindade se dobra aos pedidos e é conduzida a bem fazer pelos actos honestos e piedosos dos homens e, portanto, existe algo que Deus move com liberdade e a seu arbítrio.

QUESTÃO VI

SE ALGUMA COISA PÔDE TER SIDO CRIADA POR DEUS DESDE A ETERNIDADE

ARTIGO I

COM QUE ARGUMENTOS SE PODERÁ PROVAR A PARTE NEGATIVA DA QUESTÃO

Demonstrámos acima que não há nada que tenha sido criado desde a eternidade.

Investigamos agora, não como as coisas se passaram, mas como poderiam ter acontecido.

Os que defendem a parte negativa. Há, portanto, quem diga que nada poderia ter sido feito por Deus desde a eternidade. Entre estes incluem-se São Boaventura, nas *Sentenças* II. distinção primeira, questão segunda, Alberto Magno, no mesmo lugar, e no fim do primeiro capítulo deste livro, Henrique de Gand, *Quodlibet* 1. quest.7 e *Quodlibet* 9. quest 17. Ricardo, no segundo das *Sentenças* d. 1 quest. 4. acerca dos 3. princípios. Marsílio, na *Suma* q. I. art.2. Udalrico, na sua *Suma* liv. 4. Guilherme de Paris. I. livro. sobre *O universo*. Filópono, cap.3. do seu livro, no qual responde aos argumentos de Proclo, a favor da eternidade do mundo, e outros¹⁸². Opinião que se defende deste modo:

1º Argumento. Em primeiro lugar, aquilo que é criado é criado do nada; por isso procede do não ser para o ser; mas o que procede deste modo, enquanto não for, não é. Ora o que é criado desde a eternidade não pode não ser enquanto não for; logo, nada pode ser criado desde a eternidade.

2º Argumento. De igual modo, se algo fosse criado desde a eternidade, ao mesmo tempo se tornaria e seria feito: caso contrário, não seria primeiro que fosse; mas as coisas que se fazem e são feitas ao mesmo tempo, produzem-se num momento; por isso a sua duração teve um início. Logo, nada do que foi criado pode existir desde a eternidade.

3º Argumento. Terceiro: nas coisas eternas não se distinguem ser e poder, como diz Aristóteles, no terceiro livro desta obra, cap.4., texto 32; logo, se alguma coisa pôde existir desde a eternidade, existiu desde a eternidade; ora nada existe desde a eternidade; logo não pôde existir desde a eternidade.

4º Argumento. Quarto. Nenhuma criatura pode ter quer essência quer força infinita; portanto, também não pode ter duração infinita. Se, porém, tivesse existido desde a eternidade, ter-lhe-ia caído em sorte uma duração infinita. Logo nenhuma criatura pode existir desde a eternidade.

5º Argumento. Quinto. Se Deus criasse algo desde a eternidade, tê-lo-ia feito necessariamente, não livremente; mas é impossível que em Deus algo se faça livre e necessariamente. Logo foi impossível Deus criar algo desde a eternidade. Prova-se a

¹⁸²Como Maior II *Sentenças* q. 1, art. 2 .

maior. Primeiro porque se Deus pudesse não criar isso, ou poderia antes, ou depois ou durante. Não poderia antes, porque antes da criação eterna não pode existir duração; não depois, porque não há nada que possa revogar o passado; não durante a criação, porque então o criado já existiria. Ora o criado, quando existe, existe necessariamente, como é claro no último capítulo do primeiro livro da *Interpretação*. Pelo que Deus não teria criado livremente se tivesse criado desde a eternidade. Em segundo lugar, prova-se a mesma maior, porque, ou a duração na qual Deus poderia não ter criado era a própria eternidade, como responde à nossa duração divisível, ou como responde à duração indivisível. Não como responde à duração indivisível porque já se teria dado o início da eternidade. Nem como divisível, porque ou ela seria finita ou infinita. Não finita, tanto porque então teria princípio e assim existiria o princípio da eternidade, como também porque em parte, no que se refere a nós, não poderia não criar, porque na primeira parte já tinha criado, e não há poder em relação ao passado, como dissemos. E também não seria infinita porque em qualquer parte posterior da sua duração não poderia não criar, uma vez que já tinha criado na anterior. Portanto se Deus tivesse criado algo desde a eternidade, teria criado necessariamente.

6º Argumento. Sexto, se Sócrates pudesse ser criado desde a eternidade, poderia também ser aniquilado desde a eternidade, uma vez que parece haver a mesma razão para a criação e para a aniquilação. Isto, porém, não o admitem os adversários, logo também não aquilo.

Por fim, do testemunho dos Padres. Finalmente, o mesmo é corroborado por muitos testemunhos dos Padres¹⁸³. Em primeiro lugar, São João Damasceno, no livro I *A Fé Ortodoxa*, cap. 8, ensina abertamente que aquilo que é conduzido do não ser ao ser não pode ser coeterno com o seu princípio. O mesmo que foi afirmado por Santo Ambrósio no livro I do *Hexâmero*, cap.3. Além disso, Santo Agostinho, no livro 12 *A Cidade de Deus*, diz expressamente que os Anjos não podem ser coeternos com o Criador. E Hugo, no livro *De Sacramentis*, cap. 10, o poder divino evita, diz, fazer algo que lhe seja coeterno.

ARTIGO II

CONSTRÓI-SE A PARTE AFIRMATIVA DA CONTROVÉRSIA

Conclusão. Porém, a opinião contrária, que afirma que Deus pôde criar algo desde a eternidade, é mais verosímil: defende-a São Tomás, Iª parte da *Suma de Teologia* quest.46 art 2, e *Contra Gentes* cap 46 e noutros lugares; Durando,

¹⁸³S. Damasceno, S. Ambrósio, S. Agostinho, Hugo de S. Victor .

Argentina, Gregório, Ockham, Gabriel, Isidoro de Sevilha, Egídio, Herveu, Capréolo, no segundo das *Sentenças* d.1. O Ferrariense, neste livro, questão 3. Caetano, no lugar citado na primeira parte, e outros discípulos de São Tomás: opinião que também julga provável Escoto, no segundo das *Sentenças* d.1.q.3.

Prova. Entre todas as outras razões com as quais se costuma confirmar esta parte, só esta, que tem particular força, será suficiente: Tudo aquilo que não envolve contradição pôde ser feito por Deus. Ora criar algo desde a eternidade não envolve contradição; portanto, etc. Prova-se o asserto, porque não há qualquer repugnância, nem por parte de Deus criador, nem por parte da coisa criada, nem por parte da própria criação desde a eternidade. O que se mostra do modo seguinte: primeiro, que há não repugnância da parte de Deus, porque o poder de Deus ao criar não é menor que o do Sol ao iluminar: se o Sol existisse desde a eternidade, desde a eternidade iluminaria, como ensina Santo Agostinho, 6. *A Trindade*, cap. primeiro: logo, como Deus é eterno, pôde criar desde a eternidade. Depois, demonstra-se que não há objecção da parte da coisa produzida: Na verdade existe um gerado desde a eternidade, ou seja o Verbo divino, que Deus Pai gerou desde toda a eternidade; logo não se segue qualquer contradição do facto de algo ser produzido desde a eternidade. Por último, que não há qualquer impedimento da parte própria criação conclui-se de que, se houvesse impedimento, seria principalmente do facto de a criação ser produção do nada. Realmente daqui parece poder deduzir-se que aquilo que é criado obtém o ser depois de não ser, o que contradiz a duração eterna.

Em que sentido, ao definir-se criação, se deve tomar o termo “do nada”¹⁸⁴ S. Anselmo. Porém, que este argumento não é eficaz, torna-se claro, porque o inciso “do nada” não se toma positivamente, como se definisse a ordem do termo sob o qual a coisa existiu antes; mas negativamente, como ensina Santo Anselmo, no *Monólogo*, cap. 8, na medida em que o mesmo vale, não de algum sujeito subjacente, mas de nenhum.

ARTIGO III

RESOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS QUE FORAM PROPOSTOS NO INÍCIO

Respondamos agora aos argumentos que procuravam provar que não se pode criar nada desde a eternidade. E, o que se deve responder-se ao primeiro, segue-se do que proximamente afirmámos. Ao segundo, por sua vez, concedida a proposição maior, deve explicar-se a menor: se, pois, significa que as coisas que se fazem são simultaneamente feitas, se fazem num único momento de tempo, é falsa.

¹⁸⁴Lê São Tomás, Iª. *Summa Theologiae*.q.45.ar. 1. Durando, II *Sentenças*.d.I.q.2. Herveu, no *Tratado da Eternidade do Mundo*,q.2 .

Os corpos celestes também agora são criados por Deus. S. Agostinho. Pois os corpos celestes também agora são criados por Deus, uma vez que dele recebem perenemente o ser a partir do nada, sem que seja novo, como ensina Santo Agostinho, livro 4 *Interpretação literal do Génesis* cap 12 e não são criados num único momento de tempo; mas em toda a progressão de tempo e em qualquer dos seus instantes¹⁸⁵. Se, ao contrário, o sentido é que as coisas que se fazem e foram feitas simultaneamente, também em qualquer momento recebem todo o seu ser, isso é, de facto, verdadeiro; mas não se segue daí que devesse ter existido algum instante, ou alguma parte certa de tempo na qual a coisa criada desde a eternidade recebesse primeiro o seu ser.

Ao terceiro deve dizer-se que do facto de Deus ter podido criar algo desde a eternidade, não se segue que tenha criado desde a eternidade, uma vez que não opera por necessidade da natureza, mas livremente.

Em que sentido se deve tomar a afirmação de que nos seres eternos não se distinguem ser e poder. A afirmação de que no eterno não se distinguem ser e poder, é tomada em sentidos diversos pelos intérpretes¹⁸⁶. Burleu, Simplício e mais alguns, julgam que isso não vem de Aristóteles como opinião própria ou como verdadeiro, mas da mente de Arquitas e dos Epicuristas, com os quais havia polémica no passo citado. Outros, ao contrário, pensam e afirmam que isso é peripatético, uma vez que Aristóteles o admitiria em 9. *Metafísica* c. 9 text.17. E estes também trazem essas diversas interpretações, que podes ler em São Tomás, *De Potentia Dei*, quest.3. art.4. Há muito, no livro .4. desta obra, quest. 9. Omitidas essas coisas, respondemos brevemente que a afirmação será verdadeira num sentido e falsa no outro: verdadeira, enquanto significa que se algo existe desde a eternidade, isso mesmo existiu e simultaneamente pôde existir; não pôde primeiro ser e depois foi. Caso contrário, não existiria desde a eternidade. Falsa se se entende no sentido em que tudo o que pôde existir desde a eternidade, foi produzido desde a eternidade. Portanto o terceiro argumento, se toma a afirmação no primeiro sentido, não a toma correctamente; se no segundo, não a assume prudentemente.

Nem sempre a mais longa duração corresponde maior perfeição. Ao quarto, concedido a primeira afirmação, deve negar-se a seguinte. Realmente, do facto de alguma coisa perseverar numa duração infinita, não se segue que nela haja perfeição infinita, que, porém se afirma do carácter infinito da força e da essência. Se, entretanto, alguém objectar que algo é tanto mais perfeito, quanto mais duradouro, e

¹⁸⁵Herveu, *Tratado da Eternidade do Mundo* q.1, ao 7º .

¹⁸⁶Sobre o sentido da afirmação, Capréolo II *Sentenças* d.1, q.1, a.2; S. Boaventura II *Sentenças* d. 24, n. 45 .

que portanto, se tivesse existido nas idades infinitas dos séculos, teria a excelência da perfeição infinita, nega-se o antecedente, cuja falsidade se depreende do exemplo de muitas coisas que, conhecidas por serem mais fracas, duram mais. De facto, de entre outros animais irracionais, como os veados e as gralhas; de entre as árvores, porém, muitas, como a oliveira, o cipreste, a palmeira, a azinheira, o plátano, vivem mais tempo do que o homem. No entanto, o homem está por natureza muito acima deles¹⁸⁷.

Em que sentido se pode dizer que Deus enquanto criava podia não criar.

Ao quinto: deve negar-se a maior, e como prova, poderia dar-se que Deus, não criasse, enquanto criava. O que, entretanto, primeiramente se objecta em contrário, rejeita-se dizendo que aquilo que é, enquanto é, é necessariamente; não simplesmente, mas de modo hipotético, na medida em que se supõe tratar-se de uma necessidade não absoluta ou, como dizem, de consequente, mas apenas de consequência. Do mesmo modo, ao que em seguida opõem, respondemos, em primeiro lugar que essa duração é a eternidade considerada em si, não como aqui ou ali responde à duração de um tempo imaginário. Em verdade, no próprio ponto individual da eternidade em que Deus criasse o céu, poderia não criar, tal como nós, no instante do tempo em que queremos algo, podemos simplesmente não querer, se assim nos agradar, não, porém, em sentido compósito, isto é, se consideramos que já queremos, mas em sentido diviso, isto é, considerada a vontade em si mesma¹⁸⁸. Em segundo lugar, dizemos que Deus poderia não criar na eternidade, tendo em mente um tempo infinito imaginário, mas de modo inadequado; pois naturalmente, tomada qualquer parte do tempo, designada daqui para a eternidade, nela não se poderia não criar, porque já tinha criado no tempo infinito, no qual, porém, tomado assim inadequadamente teria podido não criar. Ler Capréolo, II das *Sentenças* dist.1. quest.1 art.3.

Ao sexto, deve responder-se que na criação de Sócrates desde a eternidade, não se trata do mesmo que na sua redução ao nada; de facto não pode dar-se que alguém seja reduzido ao nada, sem que primeiro possua o ser, o que é mais claro que a luz. Pelo que se Sócrates tivesse sido reduzido ao nada desde a eternidade, teria existido andes da redução e não teria sido eterno o seu aniquilamento. Seria porque assim se dispõe; não seria, porque seria precedida pela criação¹⁸⁹.

¹⁸⁷Consulte-se Aristóteles liv 3 *Ética* c.7 e liv. 6 da *História dos Animais* c. 29; Plínio liv. 7 da *História Natural* c. 48.

¹⁸⁸Leia-se Escoto I *Sentenças* d. 39, § quanto ao 1º.

¹⁸⁹Leia-se o mesmo S. Tomás *De potentia Dei* q.3, c. 14; Capréolo, no lugar citado.

Em que sentido os Padres puderam negar que alguma coisa além de Deus existisse desde a eternidade. Ao sétimo, deve dizer-se com Santo Tomás, no opúsculo *Acerca da Eternidade do Mundo*, e Durando, II das *Sentenças*. d .1. q. 2. que os Padres não falaram da criação tomada de modo absoluto, mas daquela pela qual se atribui ao objecto o ser, depois de não ser, como foi aquela pela qual Deus construiu o Universo; e de facto é claro que nada teria podido ser criado desde a eternidade. Além disso teria usado a eternidade, não por uma qualquer duração infinita, mas enquanto se define a interminável posse total e simultânea da vida, que é exclusiva da natureza divina, como é patente pelo que dissemos no livro 4 desta obra¹⁹⁰, e que além de outros, ensina Boécio no livro 5 *Da Consolação da Filosofia*, prosa 6, e São Tomás, no lugar citado.

QUESTÃO VII

SE TODAS AS COISAS SEM DISTINÇÃO PODERIAM OU NÃO EXISTIR DESDE A
ETERNIDADE

ARTIGO I

O QUE SE DEVE AFIRMAR DAS COISAS PERMANENTES

Foi estabelecido por nós, na última questão, que a criação poderia ser eterna. Analisaremos agora, caso por caso, quais são as coisas que teriam podido ser criadas desde a eternidade. De facto, porque algumas coisas consistem no fluxo e na sucessão, que chamam sucessivas, como o movimento e o tempo: outras unem-se simultaneamente e permanecem; chamam-se permanentes, como os Anjos e os homens; primeiramente expliquemos o que se deve pensar das permanentes.

Primeira asserção: As coisas permanentes, que não perecem, como os Anjos e os corpos celestes, puderam ser criadas por Deus desde a eternidade. Esta opinião é defendida comumente pelos mestres que citámos no artigo anterior e pode provar-se com o argumento que explicámos aí. De facto, isso não implica contradição, nem da parte de Deus criador, nem da parte da criatura, nem da parte do acto criador: portanto poderia fazer-se por Deus.

Segunda asserção: Também as coisas permanentes, sujeitas à corrupção, puderam ser produzidas desde a eternidade por Deus, conservando-as por tempo infinito. Isto firma-se na mesma prova anterior. Mas nela ocorre observar especialmente que qualquer corruptível singular, se fosse produzido desde a eternidade, duraria por tempo infinito, sem novo milagre. De facto, é o mesmo ser produzido desde a eternidade, ou receber o ser por tempo infinito; e tal efeito, ou

¹⁹⁰Cap. 14, q. 3, a.1 .

criação, é o mesmo que conservação por tempo infinito; ou seja, porque repugna algo existir desde a eternidade e durar apenas por tempo finito.

Ser formado desde a eternidade e conservado por tempo infinito vêm a dar no mesmo. De facto, se o tempo finito se encerra num princípio e num fim, a eternidade exclui todo o princípio. Deve ter-se como certo que uma coisa dissolúvel pode ser conservada por Deus por tempo infinito.

ARTIGO II

NENHUM MOVIMENTO FINITO E ABSOLUTAMENTE NENHUM MOVIMENTO RECTILÍNEO PODE TER EXISTIDO DESDE A ETERNIDADE

Ocupemo-nos agora do movimento, do qual, aquilo que for dito por nós, queremos que se diga acerca de qualquer outra coisa sucessiva, uma vez que para todas existe a mesma razão. Nenhum autor, pois, de algum nome pensou que fosse possível qualquer movimento finito existir desde a eternidade. Que isso envolveria contradição é claro na parte final do último artigo. E, assim, que o movimento eterno rectilíneo sem reflexão não poderia existir desde a eternidade, parece ser opinião comum dos filósofos, e, de facto, de modo muito razoável. Realmente o movimento rectilíneo, pela sua própria natureza, exige termos no espaço, ou grandeza sobre a qual se faz, muito mais do que o circular, que se pode facilmente entender sem fim nem princípio, assim como o círculo, que não tem princípio nem fim.

Porque é que o movimento rectilíneo, sem reflexão, não poderia existir desde a eternidade. Contradição que um tal movimento implicaria, se fosse eterno. Depois, porque há uma contradição clara no movimento rectilíneo eterno. De facto, se duas pessoas se deslocassem do Oriente, por um espaço ou uma grandeza infinitos, uma com o dobro da velocidade da outra, e o mais veloz chegasse hoje a Coimbra, antecederia necessariamente o mais lento com uma separação infinita. Se, entretanto, o mais lento, no seu caminhar, ainda que lento, percorresse um espaço infinito e assim o que se movia duas vezes mais rapidamente, realizaria um espaço duas vezes maior; por isso deixaria o mais vagaroso atrás de si com um intervalo infinito. Pelo que existiria um intervalo infinito encerrado entre dois termos, que por isso seria e não seria infinito: pois aqui terminaria em Coimbra; do lado do Oriente, porém, o ponto fechar-se-ia no ponto onde hoje chegaria o mais lento.

Outra contradição. Aconteceria ainda que este chegaria hoje a Coimbra, ou a qualquer ponto a Ocidente, para lá de Coimbra; se de facto percorresse o espaço em tempo infinito, e assim de modo que o de passo mais lento percorreria o mesmo espaço que o de caminhar mais veloz.

Outra contradição. Mais, se desde a eternidade se movesse um do Oriente, outro do Ocidente, não haveria mais razão para se encontrarem hoje do que daqui a mil anos; mais em Coimbra do que em Roma ou noutra parte do mundo designada, ou fora do complexo do Universo, num espaço que quiséssemos estar patente; portanto, quer com a mesma quer com velocidade diferente se conduziria, porque não existiria no meio nenhuma parte definida de tempo ou de espaço, nem distaria mais ou menos de uma parte de infinito espaço ou infinita duração do que de outra. Fique, pois, estabelecido que o movimento rectilíneo, sem reflexão, não existiu desde a eternidade.

Que dizer do movimento rectilíneo com reflexão? Quanto ao movimento circular, com reflexão ou reciprocidade infinitamente repetidas obre a mesma grandeza finita, no que diz respeito à presente consideração, deve dizer-se o mesmo que se disse do movimento circular.

ARTIGO III

DIVERSAS OPINIÕES SOBRE A ETERNIDADE DO MOVIMENTO CIRCULAR

Os que consideram que o movimento circular poderia existir desde a eternidade. No que diz respeito ao movimento circular, se, por exemplo, a conversão das esferas celestes poderia existir desde a eternidade, é questão absolutamente duvidosa, e agitada pelos argumentos dos filósofos distribuídos por ambas as partes¹⁹¹.

1º Argumento. A parte afirmativa, que, além de outros, defendem Capréolo, Egídio e Gregório, em II *Sentenças* d. I, e Herveu, *Quodlibet* 9 q 3, prova-se pelo facto de, em relação ao movimento circular existir desde a eternidade, não conter qualquer contradição, nem da parte do móvel nem do motor, como pode concluir-se do dito acima; nem da parte do movimento, porque, assim como o círculo não tem princípio, assim nem o movimento que se produz por ele, o único que poderia obstar à sua eternidade.

2º Argumento. Além disso, porque se o céu e a inteligência motriz existissem desde a eternidade, ou o céu se moveria pela inteligência ou repousaria. Se se movesse teria um objectivo. Se repousasse, uma vez que o repouso é privação de movimento, também não conviria ao objecto, a não ser na medida em que é apto para o movimento. O céu, do mesmo modo que desde a eternidade estivesse em repouso, poderia ser movido. Porque se alguém disser que o céu estaria em repouso, não de modo privativo, mas negativo, por não ser apto a receber o movimento desde a eternidade, ao contrário acontece que a capacidade para o movimento é qualidade

¹⁹¹Nisto concordam o Ferrariense q.3 deste livro; Averróis neste livro com. 76; Janduno q. 18 .

necessária ao ser natural, e então não se requereria uma força activa, pela qual fosse posta em acto, ou seja uma inteligência criada desde a eternidade aplicada ao céu, como afirmámos. Pelo que o movimento poderia ter existido desde a eternidade.

A opinião contrária foi abraçada por Durando, II *Sentenças*. d. I. q. 3. e alguns de entre os filósofos recentes¹⁹². Na realidade essa opinião poderá provar-se do seguinte modo: onde existe um primeiro e um último, esses são finitos. Ora é evidente nas revoluções dos corpos celestes, que é necessário que haja uma primeira e uma última; logo, é necessário que sejam todas finitas e, por conseguinte, não tenham existido desde a eternidade.

1º Argumento a favor da opinião contrária. A maior é clara; a menor prova-se, porque primeiramente acontece a última, ou seja a actual. Depois, que se dá a primeira demonstra-se, porque se não existisse a primeira, mas se antes existisse alguma outra, também antes de todas, tomadas em conjunto, teria existido outra, uma vez que não há mais assumidas em conjunto do que separadamente.

2º Argumento. Em segundo lugar. Admitido o movimento celeste desde a eternidade, a inteligência motriz teria chegado antes de todas as circulações; sobretudo porque, antes que terminasse o período de qualquer circuito, seria necessário que mediasse um intervalo de doze horas, que é a média de cada circuito. Portanto, se uma parte de uma revolução a precedesse integralmente, precedê-las-ia todas, e assim não haveria revoluções do céu desde a eternidade.

3º Argumento. Em terceiro lugar. O mesmo se confirma com este argumento: se o movimento existisse desde a eternidade, antes de hoje, no nosso hemisfério, já teria passado um número infinito de dias e um número infinito de noites; mas isto implica contradição; logo, o movimento não pode existir desde a eternidade. Prova-se a menor: tome-se daquela infinidade de dias e de noites um número infinito de dias, tome-se também a multidão de noites infinitas. Estes conjuntos recolhidos são ambos infinitos, porque constam de partes infinitas iguais a uma terceira e não comunicantes entre si. Ora, se a um tempo infinito se junta outro tempo infinito, surge um tempo duplamente infinito; logo, o tempo que se forma de uma multidão de dias e de noites, será infinito para os dois lados, isto é, tanto em relação ao anterior como em relação ao exterior. Pelo que aquele tempo infinito não poderia terminar hoje.

Refutação da resposta. Nem ocorra a ninguém não poder, naquela infinitude de tempo, transpor um dia, de tal modo que o dia se unisse directamente ao dia e a noite à noite. Pois nem o argumento pede isso, nem nele tem qualquer força, mas apenas afirma que aquela colecção de dias e de noites, de qualquer maneira que se tome, não

¹⁹²Como Escoto, neste lugar q.2 .

pode contra toda a duração não ser infinita. Pois, que os dias e as noites alternem entre si, não se segue daí uma duração mais breve do que se as noites e os dias formassem entre si um todo ligado. Estabelece-se o argumento a partir do facto de não existir qualquer razão para que a esta linha infinitamente estendida para o Oriente se junte outra infinitamente dirigida para Ocidente. Porquê, digo, haveria de surgir uma linha duplamente infinita, não antes, uma extensão do tempo infinito, se a um tempo infinito se entrepusesse outro tempo infinito?

4º Argumento. Em quarto lugar. Se o céu se movesse desde a eternidade, não se pode negar que por cada revolução poderia ser criado um Anjo, o que, se tivesse acontecido, já hoje existiriam em número infinito; ora como o infinito em acto não pode existir, também não o movimento desde a eternidade.

ARTIGO IV

AS DUAS PARTES DA CONTROVÉRSIA SOBRE O MOVIMENTO CIRCULAR DESDE A ETERNIDADE JULGADA PROVÁVEL; A NEGATIVA CONSIDERA-SE MAIS PROVÁVEL. ESMIÚÇAM-SE OS ARGUMENTOS DE AMBAS.

Conclusão. Assim como, quando, no terceiro livro desta obra, discutíamos se pode acontecer o infinito pela acção divina, julgámos ambas as partes da questão prováveis, assim nesta controvérsia acerca da eternidade decidimos seguir o mesmo caminho, por isso que (como, além de outros, adverte o príncipe dos averroístas, Baconthorp, em II *Sentenças*. dist.1., quest.6.) os que julgam que o movimento e a geração das coisas puderam existir desde a eternidade, é coerente que admitam que possa existir o infinito por força divina, e, ao invés, como de ambos os lados surgem muitas dificuldades, sobretudo acerca da implicação dos números, também não se pode defender que possa ter existido o movimento desde a eternidade, a não ser que se admita a possibilidade de existir agora um número infinito de Anjos, que Deus poderia ter criado em cada uma das revoluções do céu. Por isso, nós, que na controvérsia sobre o infinito julgámos mais provável a tese que nega, pensamos o mesmo nesta questão da eternidade do movimento. Procuraremos, no entanto, desenvolver os argumentos de ambas as opiniões, para que se possa defender a parte que se quiser.

Resposta ao primeiro argumento a favor da eternidade do movimento. Assim, ao primeiro daqueles que se propuseram no princípio, respondemos que a causa pela qual o movimento não pode ter existido desde a eternidade, é aquela repugnância que foi explicada nas razões aduzidas proximamente.

Ao segundo argumento. Pelo que diz respeito ao segundo argumento, diga-se em primeiro lugar que, concluindo de forma correcta, pela mesma razão se mostrará que

algum movimento finito, como a combustão da madeira, poderia ter existido desde a eternidade. Poder-se-ia argumentar assim: se Deus cria o fogo e a lenha desde a eternidade, ou existirá desde a eternidade a combustão da lenha ou a ausência dessa combustão: na primeira hipótese, acontece o proposto; na segunda, uma vez que o repouso é privação de movimento, segue-se que a lenha poderia ser consumida desde a eternidade. Pelo que, etc. Portanto, a solução deste argumento convém aos defensores de ambas as partes não, no entanto, de modo privativo, mas negativo; porque nenhum madeiro singular seria apto à combustão por causa dessa repugnância. Em cuja solução ocorreria de modo apto, enquanto se propunha.

Porque é que a aptidão para o movimento não poderia pôr-se em acto desde a eternidade. Para isso, porém, o que depois foi objectado, pode dizer-se que tal aptidão convém ao movimento desde a eternidade; porém não lhe convém de modo a que se reduza a acto desde a eternidade; e isto não por deficiência de potência activa; mas da repugnância que envolve a modernidade do movimento, como ficou demonstrado no artigo anterior. Mas esta mesma implicação só teria lugar na eternidade assumida inadequadamente. De facto qualquer tempo se designa progredindo daqui para eternidade, já se poderia mexer o céu e a madeira arder sem nenhum incómodo; quanto a isso, não há dificuldade nem dúvidas.

Resposta ao primeiro argumento contra a eternidade do movimento. Ainda quanto ao primeiro, relativamente à segunda parte, concedida a proposição maior, deve dizer-se, em relação à menor, que existe de facto uma última revolução, precisamente a actual, não porém a primeira em relação ao início, mas antes que outra fosse designada, nem por isso se pode concluir, mesmo antes da reunião de todas as revoluções, que alguma tivesse existido: como do facto de que recebido qualquer número, existe outro maior, não se infere rectamente que da colecção de todos os números outro maior pudesse existir ou conceber-se.

Ao 2º Quanto ao segundo, diga-se que a inteligência teria de anteceder as revoluções assumidas uma a uma, não reunidas numa só.

Ao 3º. Ao terceiro, que é mais difícil, pode responder-se que dado o movimento desde a eternidade, o número tanto dos dias como das noites será infinito: disto, porém, não se produz duração infinita para nenhuma das partes; porque, uma vez que os dias deveriam correr misturados com as noites, estas não fariam mais que aquelas, um tempo pretérito. Pois para que constituíssem o infinito para ambas as partes, seria necessário juntar o futuro ao passado, já que tal infinito teria de constar do passado e do futuro.

Resposta ao 4º Ao quarto, quem admite o movimento desde a eternidade, admita-o também infinito em acto. Apesar de que, ainda que menos provavelmente, também se possa responder que se Deus tivesse criado, em cada revolução, os Anjos desde a eternidade, deveria também aniquilá-los para que não fugissem em acto infinitamente.

ARTIGO V

NÃO PODERIA HAVER GERAÇÕES DESDE A ETERNIDADE COMO AS ADMITIU

ARISTÓTELES: DISCUTE-SE AGORA SE PODERIAM EXISTIR DE OUTRO MODO

1ª Conclusão. A seguir, trata-se de estabelecer o que devemos pensar da geração das coisas. Primeira conclusão: as gerações não puderam existir desde a eternidade, no sentido em que Aristóteles pensou que existiram. Esta prova-se com facilidade: de facto, Aristóteles faz eternas as gerações das coisas, de tal modo que acreditou que nenhum ente singular das coisas criadas foi criado, mas apenas gerado. O que é impossível.

O erro de Aristóteles. De facto, omitindo outros absurdos, pelo menos as espécies dos seres animados superiores, não puderam ser produzidas só pelas causas segundas, sem que Deus criasse alguns indivíduos de cada uma, como o cavalo e a égua, o leão e a leoa; assim também nem os corpos celestes nem as outras causas segundas, como ensinou a experiência, têm capacidade para gerar os seus animais, sem o concurso directo do macho e da fêmea.

Estado da controvérsia sobre se as gerações podem existir desde a eternidade. Mas que Aristóteles não admitiu estes singulares, como, por exemplo, um leão a cuja existência não precedesse outro, facilmente o entende quem aproximar o espírito da sua doutrina, uma vez que é sua opinião inalterável de que em nenhuma espécie intervenientes singulares, deram produção a qualquer singular, que não fosse precedida da corrupção de outro, e, por conseguinte, não houve nenhum cavalo sem que o precedessem infinitos¹⁹³.

Aliás, foi imaginado pelos filósofos outro modo de propagação das espécies desde a eternidade, acerca do qual existe grande controvérsia: de facto se Deus tivesse criado o macho e a fêmea, como por exemplo um leão e uma leoa, dando-lhes alimento, do qual produziriam o feto, e gerariam infinitas vezes. Será que daqui terão podido proceder gerações desde toda a eternidade? Alguns defendem a opinião afirmativa, baseados especialmente no argumento de que isso não repugna nem tem qualquer implicação¹⁹⁴.

¹⁹³Leia-se c. 3, liv. 2 *De Generatione* .

¹⁹⁴Como Veneto, neste livro ao texto 35; Capréolo II *Sentenças* d.1, q.1, a.3 .

Opinião contrária. Outros, ao contrário, são de opinião que tal afirmação se envolve em muitos absurdos e dá lugar a coisas que repugnam, como que algo preceda eternamente, que exista um primeiro e um último infinitamente, e outras semelhantes, que parecem encerrar-se neste modo.

A sua 1ª confirmação. Aqueles dois geradores de infinitos leões produzidos imediatamente por Deus, antes de completarem qualquer geração, deveriam semear previamente a matéria, e seria necessário dispô-la, uma vez concebida, no útero, para a introdução das formas. Logo, qualquer geração precederia a disposição da matéria, e assim, se as gerações existissem desde a eternidade, antes do eterno algo teria existido.

2ª confirmação. Do mesmo modo, que disso se conclui existir infinitamente o primeiro e o último demonstra-se, porque agora já teriam existido infinitos leões, e aquele ao qual os outros iriam buscar a sua geração, seria o primeiro de todos, uma vez que antes nenhum existiria; por sua vez o nascido hoje seria o último de todos, uma vez que depois dele ainda não existia nenhum.

Refutação da solução. E não responde satisfatoriamente que não parece absurdo poder-se designar infinitamente um primeiro e um último, uma vez que numa linha existe o primeiro e o último ponto; não responde satisfatoriamente, digo, porque os pontos não produzem o infinito de que falamos aqui, constante de partes infinitas compondo em acto um único infinito, a que os filósofos chamam propriamente infinito, como seria o que surgisse de infinitos leões produzidos desde o infinito.

Impugnação da outra solução. Como também não escapam os que respondem nessa infinidade de leões existir um primeiro negativamente, isto é, um único leão, antes do qual nenhum outro existiria; não, porém, primeiro positivamente, ou seja, depois do qual se poderia falar de um segundo. Pois, porque o infinito é aquilo que, qualquer parte que tomes dele, resta-te outra por assumir, não parece ser menos contra a ideia de infinito existir o primeiro negativamente do que positivamente. De facto, se existisse aquele leão progenitor de todos outros, é designado primeiro negativamente, já seria lícito no infinito assumir alguma parte (do próprio leão) para além da qual, progredindo em direcção à eternidade não sobraria outra parte que se pudesse assumir: o que certamente nega a noção de infinito.

Última confirmação. Finalmente, se pudesse haver gerações desde a eternidade, poderia não só pelo poder divino, mas também por lei ordinária, existir o infinito em acto; isto, porém, não se pode admitir: logo, também não aquilo. Prova-se a maior: por que razão não poderia Deus conservar todos aqueles leões gerados por séculos

infinitos, Deus ao qual é mais fácil produzir o que não existe do que defender o que existe e libertar da destruição as coisas nocivas? Porque é que agora infinitos participantes da alma racional não existem simultaneamente depois da geração e morte de infinitos homens? Ou, porque seria Deus obrigado, como afirmam alguns, a aniquilá-las? Sendo próprio da sua bondade comunicar-se dando o ser às coisas, de modo nenhum seria conveniente que aniquilasse as coisas por si produzidas.

ARTIGO VI

DESFAZEM-SE OS ARGUMENTOS QUE FORAM ADUZIDOS EM AMBAS AS PARTES, A FAVOR DA CRIAÇÃO DESDE A ETERNIDADE

Nesta discussão, tal como na precedente, ainda que consideremos mais conforme com a verdade, a opinião daqueles que negam que as gerações (o mesmo se podendo entender das corrupções) possam de qualquer modo existir desde a eternidade, desfazemos, no entanto, os argumentos de ambas as partes, para que se veja em ambas que se apoiam em argumentos prováveis, nem uma nem outra em argumentos certos ou necessários.

Solução do argumento a favor da parte afirmativa. Portanto, quanto àquilo em que a primeira opinião punha o seu fundamento, deve-se responder que da infinitude de gerações se segue a repugnância que foi explicada no artigo anterior.

Solução do 1º argumento a favor da parte negativa. Os argumentos a favor da segunda opinião desfazem de qualquer maneira assim: ao primeiro deve responder-se que aqueles dois progenitores dos leões infinitos deveriam antes ambos ministrar e dispor a matéria singular para qualquer geração, e depois introduzir a forma. Onde se conclui rectamente que nenhuma geração poderia existir desde a eternidade. Porque, mesmo que necessariamente antecedesse a disposição, não se segue, no entanto, que a colecção de gerações não pudesse existir desde a eternidade, se todas ao mesmo tempo não existissem qualquer preparação de matéria¹⁹⁵.

Solução do 2º. Ao segundo, que não é alheio à noção de infinito, mesmo daquele que se diz propriamente infinito, existir nele primeiro negativamente; pois o que assim se tem por primeiro conserva-se fora da sorte daquela infinitude. Logo, destruído ele, já não se toma nenhum leão que não seja precedido pelos infinitos.

Solução do 3º. Por último facilmente alguém negará que infinitos leões gerados desde a eternidade pudessem ser conservados por Deus devido à repugnância do infinito: igualmente, pela mesma causa não admitirá gerações de homens desde a

¹⁹⁵Leia-se Capréolo II *Sentenças* d.1, q.1, a.3; Gregório q.3, a.1; Herveu, *Tratado da Eternidade do Mundo* q. 5, ao 5º .

eternidade, ou, se admite, afirmará que Deus deveria sucessivamente reduzir as almas racionais a nada, para que não crescessem até ao infinito.

A *palingénese pitagórica*. Ou fazer que eficazmente as mesmas de modo circular migrassem para outros corpos, segundo a palingénese pitagórica; o que a natureza não pode conceder por si, pode por força divina. Esta resposta, porém, no que se refere às gerações humanas, é absolutamente pouco provável. De facto, nenhuma razão convence a admitir as gerações dos irracionais desde a eternidade e a negar as humanas. Pois postas também as humanas, buscar tais subterfúgios é irracional e totalmente desnecessário¹⁹⁶.

Deve afirmar-se de preferência que as gerações dos homens não foram menos possíveis desde a eternidade do que as das outras coisas, nem que as almas racionais chegassem à infinitude em acto; assim seria destruído para aquele que concedesse ser possível haver gerações desde a eternidade.

OUTROS TEXTOS DA *FÍSICA*

O CONCEITO DE “NATUREZA”

Primeira acepção de “natureza”. O grande número de vocábulos para exprimir a definição de “natureza” talvez obstrua o caminho, como escolhos que nele aparecem, para expor convenientemente as diferentes acepções da palavra “natureza”¹⁹⁷. Em primeiro lugar, como afirma Hugo de São Vítor no *Didascalion*, livro 1, capítulo 11, entende-se por “natureza” o próprio Deus, criador de todas as coisas. Porém, certos autores, amantes da filosofia, mas não da latinidade, chamaram a Deus “*natura naturans*” [“natureza de que provêm outras naturezas”]. Serve-se desta expressão entre os estóicos o subtilíssimo Séneca no *De Officiis*, livro 4, onde afirma que a natureza é apenas Deus; e também Santo Agostinho na obra *Sobre a Trindade*, livro 15, capítulo 1, onde escreve que acima da nossa natureza existe uma natureza não criada, mas criadora, ou seja, Deus. Assim se originou a divisão da natureza em “universal” e “particular”, designando-se por “natureza universal” mormente Deus, que contém e conserva todas as naturezas; e por “natureza particular”, que alguns denominam “*natura naturata*”, as outras coisas.

Segunda acepção. Em segundo lugar, entende-se por “natureza” a quiddidade ou essência. É segundo esta acepção que a fé ensina que as três pessoas divinas constituem

¹⁹⁶Para a solução deste argumento leia-se S. Tomás, *Opúsculo 72* e liv. 2 *Contra os gentios* c. 81; Escoto II *Sentenças* d.1, q.3; Ferrariense, neste lugar q. 3; Bessarion liv. 2 *Contra os Caluniadores de Platão* c. 7.

¹⁹⁷ Sobre a significação de “natureza”, ver Aristóteles, *Metafísica*, livro 5, cap. 4; Boécio, *De Duabus Naturis*; Temístio e Simplicio nesta obra, comentários aos textos 7 e 16; Avicena, *Sufficienciae*, livro 1, cap. 6; Averróis, *Epítome in Metaphysicam*.

uma única natureza¹⁹⁸ e que se realizou a união da natureza divina e da humana na unidade da pessoa do Verbo encarnado¹⁹⁹. Costuma também dizer-se que a definição é uma enunciação que exprime a natureza de um objecto. Contudo, se nos exprimirmos com propriedade, existe uma distinção entre “essência”, “quididade” e “natureza”: a essência é aquilo que faz com que uma coisa seja o que é; a quididade é a essência enquanto significada pela definição; e a natureza é a essência enquanto princípio de acção.

Em terceiro lugar, entende-se por “natureza” a totalidade dos seres criados. Foi segundo esta acepção que Aristóteles escreveu na *Metafísica*, livro 12, capítulo 7, que a natureza depende de um primeiro princípio. E também dizemos que o milagre transcende todas as forças da natureza²⁰⁰.

Propriedades da natureza. Em quarto lugar, entende-se por “natureza” as causas naturais enquanto operam segundo uma tendência que lhes é própria. Foi de acordo com esta acepção que os filósofos atribuíram à natureza diversas propriedades, por exemplo: nada faz em vão²⁰¹; realiza o que é melhor²⁰²; odeia o supérfluo²⁰³; os seus efeitos são do domínio do necessário²⁰⁴; não consente que algo esteja imóvel, ou em repouso²⁰⁵; tem horror ao vácuo²⁰⁶; é justa e reparte por cada um o que lhe é devido, não em partes iguais segundo uma proporção aritmética, mas geométrica²⁰⁷; além disso, as suas operações são obra de uma inteligência²⁰⁸.

Significação principal e própria de “natureza”. Por fim, omitindo outras significações do vocábulo, que são imensas, entende-se por “natureza” a geração dos seres vivos, denominada “nascimento”. Esta acepção é a principal e a mais verdadeira, tanto entre os Latinos como entre os Gregos. Com efeito, para os Latinos, *natura* [“natureza”] provém de *nasci* [“nascer”]; e para os Gregos, *physis* [“natureza”] provém de *phuô*, que significa “nascer”. Mas porque a geração se origina num princípio intrínseco, a palavra “natureza” foi imposta para significar o princípio intrínseco de todas as coisas, do qual cada uma delas adquire a capacidade de se mover, quer se considerem os seres vivos quer os desprovidos de vida (*Commentarii Collegii*

¹⁹⁸ *Credo* de Atanásio.

¹⁹⁹ Concílio de Chale, no símbolo da fé.

²⁰⁰ São Tomás, *Suma*, 1ª parte, questão 10, artigo 7; *Quodlibet* 4, artigo 5.

²⁰¹ Aristóteles, *Política*, livro 1, cap. 2; *Sobre a Geração dos Animais*, livro 2, cap. 4.

²⁰² *Sobre o Céu*, livro 2, cap. 5, texto 34; *Sobre a Juventude e a Velhice*, cap. 2.

²⁰³ *Sobre a Geração dos Animais*, livro 2, cap. 4.

²⁰⁴ *Sobre a Alma*, livro 3, cap. 9, texto 41.

²⁰⁵ *Ética*, livro 1, cap. 7; *Sobre o Céu*, livro 2, cap. 3, texto 17.

²⁰⁶ *Física*, livro 4, a partir do cap. 6.

²⁰⁷ Galeno, *De Usu Partium*, livro 5, cap. 9.

²⁰⁸ Temístio, *Sobre o Céu*, livro 1, cap. 2; Averróis, *Metafísica*, livro 12, comentário 18.

Conimbricensis in Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae, livro 2, capítulo 1, questão 1, artigo 1, pp. 217-218)²⁰⁹.

~

NATUREZA E ARTE

Visto que pela comparação entre natureza e arte se alcança um conhecimento mais claro da natureza, vamos compará-las neste lugar. Elas concordam admiravelmente entre si e também diferem. Concordam primeiramente porque as operações da natureza, do mesmo modo que a actividade humana na produção artística, se realizam segundo uma prescrição, de modo regular e com ordem (...).

As formas artificiais têm primeiramente o ser na mente do artífice. Em segundo lugar, elas concordam porque, do mesmo modo que um agente natural origina um efeito com ele relacionado e que lhe é semelhante em razão da forma pela qual é constituído, também o artífice produz uma obra cuja forma corresponde em proporção e semelhança à forma intencional e exemplar por ele concebida. Assim, como as formas naturais têm o seu primeiro ser no agente de um modo virtual e em seguida na matéria, igualmente as formas dos artefactos obtêm primeiramente o ser na mente do artífice, que se diz “ideal”; e em seguida na matéria, que o artífice aperfeiçoa.

Que graus existem na produção das coisas. Em terceiro lugar, elas concordam porque, do mesmo modo que a arte implica a existência da natureza, também a natureza implica a existência de Deus²¹⁰. Ou seja, do mesmo modo que a arte nada produz se não lhe for subministrado um composto físico no qual realize uma forma engenhosa, igualmente a natureza nada cria se não existir previamente uma matéria criada por Deus, na qual ela origine uma forma natural. Deste modo, existem três graus na produção das coisas: Deus produz do nada; a natureza, do ente em potência; a arte, do ente já aperfeiçoado ou determinado positivamente. Deus criando, a natureza gerando, a arte compondo e dispondo.

A natureza e a arte progridem paulatinamente. Em quarto lugar, elas concordam porque tanto a arte como a natureza progridem gradualmente e caminham do mais imperfeito para o mais perfeito. A respeito da arte, por exemplo um pintor esboça em primeiro lugar ao de leve a sua obra, em seguida dá-lhe paulatinamente uma forma mais definida, aplicando várias cores, e por fim aperfeiçoa-a. E a arte de tocar um instrumento musical prescreve que antes da execução da obra o músico se exercite

²⁰⁹ Trad.: A.C.

²¹⁰ Leia-se Santo Agostinho, livro das *Oitenta e Três Questões*; Escoto, *Sentenças*, livro 4, distinção 1, questão 1; Egídio, *Quodlibet* 5, questão 1.

previamente. Também a natureza, por exemplo na formação de um feto (como costuma suceder noutras coisas), produz inicialmente uma coisa informe na qual não se distingue a existência de membros, em seguida aperfeiçoa-a pouco a pouco até que apareça um ser vivo com traços fisionómicos perfeitos, segundo uma aparência harmoniosa, no tempo por ela estabelecido (...).

A natureza é a medida da arte; a arte é a medida dos artefactos. Em quinto lugar, elas concordam porque, assim como a natureza é a medida da arte, também a arte é a medida dos artefactos. E assim como a natureza procura imitar a arte divina, também a arte humana procura imitar a natureza, tanto quanto lhe é possível²¹¹. Por conseguinte, a arte divina é causa exemplar da natureza, e a natureza é uma manifestação do arquétipo divino e diz-se simultaneamente causa exemplar da arte humana. Eis aqui a razão pela qual costuma chamar-se à arte humana uma segunda natureza, ou imitadora da natureza por imitar muitas coisas da natureza. Por exemplo, a observação das sombras deu ensejo à pintura de um quadro; a de uma caverna, à construção de uma casa; a do voo das aves, à fabricação da vela; as barbatanas dos peixes sugeriram a construção do remo; e a cauda, a do leme (...).

Em sexto lugar, elas concordam porque assim como nos seres naturais tem lugar o acaso, isso também acontece nos que são feitos com arte. Nos naturais, ocorrem a cada passo muitos exemplos. Quanto aos que são feitos com arte, foram divulgados dois exemplos muito semelhantes pelos escritores, que Plínio refere na *História Natural*, livro 35, capítulo 10²¹².

Artes deliberativas e não deliberativas. Em sétimo lugar, elas concordam porque, como ensina Aristóteles nesta obra [*Física*], livro 2, capítulo 8, nem na natureza (ele considera a natureza como distinta da alma racional) nem na arte existe deliberação, o que, no entanto, não deve entender-se de toda a arte, visto que na medicina, na arte de navegar e em muitas outras deste género há deliberação. Porém, como o próprio Aristóteles esclarece na *Ética*, livro 3, capítulo 3, não acontece o mesmo nas artes que atingem os seus fins por meios constantes e rotineiros, como na arte de dançar e na de escrever as letras, o que também Temístio exprimiu com estas palavras: “Não se interroga o carpinteiro se em primeiro lugar deve serrar a madeira ou aplainá-la, nem o gramático de que modo devem ser escritas as letras do alfabeto, por exemplo A ou B; nem quando Cléon escreve, pensa como deve dispor a primeira e a segunda letra; e também o arquitecto não se interroga se deve primeiramente construir os alicerces, ou as paredes do edifício, ou pôr o tecto. Igualmente, o tecelão e o canteiro, enquanto

²¹¹ Sobre o modo como a arte imita a natureza, ver Hugo, *Didascalion*, livro 1.

²¹² Leia-se também Plutarco, no pequeno livro *Sobre a Fortuna*.

executam a sua tarefa, não deliberam maduramente, tendo, no entanto, cada um deles como certo e definido que não desconhecem a finalidade da sua obra” (*Commentarii Collegii Conimbricensis in Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, livro 2, capítulo 1, questão 5, artigo 1, pp. 230-232)²¹³.

Porém, a arte e a natureza diferem em muitos aspectos. Em primeiro lugar, a arte não produz coisas verdadeiras, como uma árvore verdadeira, mas imitadoras do verdadeiro e, como alguém disse com razão, realmente falsas por simular com a aparência de verdadeiro aquilo que efectivamente não é. Por outro lado, ela não pode igualar a natureza, razão pela qual alguns chamaram às pinturas “sonhos de pessoas acordadas” pelo facto de não representarem as coisas como elas são, mas serem apenas imitações delas.

Elas diferem em segundo lugar porque todas as vezes que a arte e a natureza convergem para produzir uma obra a arte aperfeiçoa a natureza, como ensina Aristóteles no capítulo 8 deste livro [livro 2 da *Física*]. Além disso, a arte é em muitos casos guia e de norma da natureza, e a natureza é modelada e dirigida por ela, como é manifesto no canto. Não deve, porém, afirmar-se que a arte supera a natureza, como adverte Plotino nas *Enéadas*, IV, livro 1, ainda que no canto e na dança a natureza seja regulada pelas prescrições da arte.

As formas artificiais não dão origem a outras. Em terceiro lugar, elas diferem porque, como afirma São Tomás no *Contra os Gentios*, livro 2, capítulo 76, as formas dos objectos artificiais não dão origem a outras, ao contrário do que sucede com as dos seres naturais. Com efeito, uma casa não gera outra casa, mas um cavalo gera outro cavalo. A razão desta dissemelhança está em que as formas naturais têm o mesmo modo de ser no progenitor e nas coisas geradas; mas o que é artificial tem um modo de ser na mente do artista e outro no objecto feito com arte (...).

As formas produzidas pela arte não têm força activa. Em sexto lugar, elas diferem porque as formas naturais são activas e quase vivas, ao passo que as produzidas pela arte são, por assim dizer, mortas e inertes, visto serem apenas composição, disposição e figura ou modos da quantidade, como é evidente por aquilo que ensinou Aristóteles no livro primeiro desta obra [*Física*], capítulo 5. Por isso, do mesmo modo que a quantidade é pela sua natureza destituída de actividade e ineficaz e foi concedida à natureza como se fosse uma matéria para sustentar os acidentes, também as formas produzidas pela arte não possuem nenhuma eficácia. Por conseguinte, os seres naturais podem ter em si um princípio de movimento e de repouso; porém, com as coisas feitas

²¹³ Trad.: A.C.

com arte acontece de modo diferente, como ensina Aristóteles não apenas neste livro [livro 2 da *Física*], capítulo 1, mas também na *Ética*, livro 6, capítulo 4, e na *Metafísica*, livro 12, capítulo 3 (*Idem*, artigo 2, pp. 232-233)²¹⁴.

O ACASO

Razão pela qual os pagãos atribuíram um poder divino à fortuna. Os pagãos, por estarem impregnados por inumeráveis superstições, atribuíram à fortuna um poder divino, e não só os poetas, que inventaram muitas falsidades, mas também alguns filósofos. E alguns deles, ao desejarem ser sábios proferindo inépcias, mudaram o sexo à fortuna, não a chamando “deusa”, como os poetas, mas “deus”. Eles foram induzidos a cometer este erro por terem presenciado certos eventos misteriosos e inopinados cuja causa desconheciam, e, não se persuadindo de que não existia nenhuma, consideraram que existia um poder divino oculto no qual esses eventos se tinham originado, isto é, instituíram a fortuna. Daí o dito de Cícero: “O desconhecimento das coisas e das suas causas atribuiu o nome à fortuna”.

Representação da fortuna e seu significado. O filósofo Cebes e outros antigos representaram a fortuna cega, semelhante a um louco, pendente de um rochedo rolante. Com essa representação, eles pretendiam significar que a fortuna imperava sobre todas as coisas ao acaso e com um ímpeto cego, e não segundo um desígnio e com discernimento; que mudava indiferentemente o destino da vida humana; que atormentava iniquamente, sempre propensa ao mal e não ao bem, variável e inconstante. É adequado referir o que Boécio afirmou na obra *Sobre a Consolação pela Filosofia*, livro 2: “Jogamos um jogo contínuo, vivemos numa roda da fortuna volúvel, regozijamo-nos em mudar incessantemente”.

Outra representação da fortuna. Mas os pagãos também representavam a fortuna de outros modos para significarem o seu poder soberano. Com efeito, Búpalo, como afirma Pausânias no livro 4, foi o primeiro entre os habitantes de Esmirna a realizar uma estátua da fortuna com a cabeça em forma de Estrela Polar e com uma das mãos em forma de cornucópia, como se realizasse a estátua de uma soberana.

Que a opinião dos pagãos sobre o poder e a natureza divina da fortuna seja absurda e risível demonstra-o, além de outros, Santo Agostinho na *Cidade de Deus*, livro 4, capítulo 18; e Lactâncio nas *Instituições Divinas*, livro 3, capítulos 28 e 29. Estabelecemos por isso duas conclusões. Primeira: não deve recusar-se que existe realmente a fortuna, se por “fortuna” se entender uma causa acidental relativamente às coisas que podem ser produzidas em função de uma finalidade. Esta conclusão foi

²¹⁴ Trad.: A.C.

reconhecida como verdadeira por Aristóteles no capítulo 5 deste livro [livro 2 da *Física*], e não é necessário corroborá-la com argumentos.

Quem negou em absoluto o acaso e a fortuna. Contudo, não deixaram de existir alguns filósofos posteriores na época de Alberto Magno que pensaram e afirmaram que não pode admitir-se de modo algum o acaso, ou a fortuna.

Segunda conclusão: relativamente a Deus, Pontífice Máximo, nada pode suceder por acaso ou de modo fortuito. Isto é afirmado por Santo Agostinho na obra *Sobre a Trindade*, livro 3, capítulo 4, deste modo: “Tudo o que acontece por acaso acontece sem razão; tudo o que acontece sem razão acontece sem a intervenção da Providência; mas nada acontece se não for prescrito por uma lei da providência divina; portanto, relativamente a Deus nada pode suceder sem razão ou de modo fortuito”. Na verdade, se em relação a Deus algo pudesse suceder fortuitamente, ele seria uma causa acidental das coisas, o que é contraditório (*Commentarii Collegii Conimbricensis in Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, livro 2, capítulo 6, questão 1, artigo 1, pp. 254-255)²¹⁵.

NATUREZA E FINALIDADE

Os que pensaram que a natureza opera sem nenhuma finalidade atribuíram a origem de todas as coisas apenas à fatalidade da matéria, como Anaxágoras e Empédocles. E Demócrito e Epicuro afirmaram que a causa das coisas consiste na mistura das partes, unidas entre si por acaso²¹⁶. Porém, Platão no *Timeu*, no *Fédon*, no *Filebo* e no *Político* critica esta opinião tão absurda e abominada pelo juízo comum dos filósofos; e também Aristóteles nos últimos capítulos desta obra [*Física*], no livro 2 de *Sobre a Vida e a Morte* e no livro 1, capítulo 1, de *Acerca das Partes dos Animais*.

Refuta-se pela beleza da natureza. Não referindo a filosofia, refuta igualmente tal opinião a beleza da natureza, que se manifesta espontaneamente aos olhos de todos, e a admirável conformidade que a diversidade harmoniosa das coisas dissemelhantes evidencia, de tal modo que não poderia evidenciá-la se não tivesse sido prescrita uma finalidade. Com efeito, a diversidade sem conformidade e proporção não origina beleza.

A finalidade das coisas é a ordem e a observância das leis da natureza. Nem em tanta diversidade de seres naturais existiria um acordo consistente e diuturno se as coisas físicas não estivessem todas elas em consonância nalgum bem comum, que é necessário que se realize em virtude de uma finalidade. Ora, este bem é a observância das leis da natureza e da sua ordem. O seu pendor natural e a sua propensão coíbe no

²¹⁵ Trad.: A.C.

²¹⁶ O erro de Anaxágoras, de Empédocles, de Demócrito e de Epicuro foi pensar que a natureza não opera relativamente a um fim.

Universo a falta de moderação das partes mais vigorosas, estimula a debilidade das mais débeis, refreia o ímpeto das contrárias e, por fim, suscita em todas as coisas o comedimento e a moderação de modo a que não pareça estarem em desacordo, mas em harmonia numa aliança comum e em simpatia.

Razão que comprova que a natureza não opera por acaso, mas de acordo com uma finalidade. Isto pode, aliás, demonstrar-se, dado que ou os fenómenos naturais sucedem por acaso ou por um determinado desígnio da natureza. Não por acaso porque, em primeiro lugar, qualquer coisa sucederia indiscriminadamente em qualquer operação da natureza. Desta forma, todas as coisas seriam criadas indistintamente e tendo apenas nelas o seu fundamento sem necessidade de um princípio, realizando-se, assim, o dito de Lucrecio no primeiro dos seus poemas, que já noutra lugar referimos²¹⁷: “No mar, poderiam nascer os homens; na terra, as espécies escamosas; e do céu, irromper as espécies aladas”. Em segundo lugar, porque o que acontece por acaso raramente acontece apenas de um modo, costumando ocorrer de diversos modos. Apercebemo-nos, porém, de que certos efeitos específicos resultam de causas peculiares, certamente de um princípio, segundo uma ordem invariável e sempre ou quase sempre conforme a mesma razão. Portanto, nas suas operações os seres naturais movem-se por um certo impulso e um desígnio da natureza, repousando por último no Absoluto. Mas o que é isto senão operar de acordo com uma finalidade?

Os membros dos animais. Por outro lado, isso demonstra-o com clareza o grande número de membros nos animais, dispostos com tanta ordem e sabiamente; e a disposição de tantas partes não apenas adequadas para seu ornamento, mas também para fazerem uso delas; e o aparato de tão grande número de órgãos, de tantas forças e potências, de tantos instrumentos num conjunto multiforme²¹⁸. Quem recusar que tudo isto foi concedido para operar e, mais ainda, por causa de um fim é louco. E o que pode ser mais incompatível com a razão do que pensar que aquilo que foi criado pela arte humana de acordo com uma finalidade (como um navio para navegar e uma casa para impedir os rigores celestes) – que é realmente perfeito com tão admirável artifício e tão eminente e divina proporção – foi realizado segundo um movimento fortuito e inconstante da natureza vacilante e não por causa de um fim?

Dedicação dos irracionais na procriação dos filhos. Manifestam a mesma coisa a dedicação dos irracionais na procriação dos filhos, a indústria na construção dos ninhos, o empenho na procura de alimentos, a diligência em defenderem-se a si próprios e em preservar a sua espécie, as armas e a força com que acometem e repelem os inimigos; e

²¹⁷ Livro 1 desta obra, cap. 9, questão 3, artigo 1.

²¹⁸ Leia-se Santo Agostinho, livro 22.

os estratagemas, com os quais os evitam. Dado que tudo isto foi feito por eles com tanta veemência e vigor da sua natureza, é evidente que foi realizado em virtude de um bem e, por conseguinte, de um fim (...).

A Terra está situada no centro do mundo. E o que dizer da mole da Terra? Não é verdade que ela manifesta um desígnio da providência divina pela sua grandeza, pela sua proporção, pela sua beleza e pela sua utilidade? Ela está imóvel firmemente suspensa no centro do mundo, sempre com o mesmo peso, sempre redonda e díspar nas suas formas, com vales profundos, encostas íngremes, montanhas alcantiladas, irrigada por rios e por fontes que irrompem do solo, sempre a mesma, sempre diferente. Num momento, como que debilitada e desfalecida com o rigor do solstício do Inverno; noutro, renascida com as florações da Primavera, cobrindo-se de várias cores.

Generosidade e riqueza da terra. Nenhuma das suas partes é desprovida de utilidade e nenhuma é infecunda. No subsolo, é rica, como uma deusa, em diamantes, ouro, prata e outros metais; à superfície, apresenta-se revestida de flores, de arbustos, de árvores e de frutos, cuja extraordinária abundância só pode comparar-se à sua indescritível variedade. Em tamanha magnificência da natureza, manifesta-se de modo admirável a providência divina, sendo por isso evidente a existência de uma finalidade.

Grandiosidade dos oceanos, bela e fecunda. Esta finalidade evidencia-se ainda na imensidade dos oceanos, tão bela para o olhar, tão fecunda na procriação de seres vivos, tão abundante em peixes e outros animais aquáticos. E eles não são menos dignos de admiração pelos movimentos de avanço e de recuo das ondas e pelas tempestades que se precipitam sem temerem a costa sobre a areia dentro de limites prefixados como se contivessem dentro de si uma lei escrita; e à semelhança de um cavalo indomável que, refreado pelo cavaleiro com o azorrague, flecte o pescoço, elas recuam. Quem atribuir isto ao acaso desconhece o que seja o acaso, pois o que sucede por acaso de modo algum se realiza segundo uma lei e uma ordem, mas acontece desordenadamente.

Amplitude, beneficência e beleza do orbe celeste. Por último, essa finalidade manifesta-se com muito maior evidência pela máquina do mundo celeste, que sustenta e contém o mundo inferior num estreito abraço. Nela resplandecem as estrelas brilhantes nas noites límpidas e têm lugar as revoluções de tantas esferas celestes com uma celeridade inconcebível, assim como o curso dos planetas regressando ao seu lugar natural, e o movimento do Sol com a sua aproximação e o seu afastamento, que determinam a sucessão dos anos; e com o seu nascimento e ocaso, dos dias e das noites.

Esfera de Arquimedes. Portanto, se aqueles que tinham visto a esfera construída por Arquimedes não duvidaram de que esse artefacto tinha sido realizado por um engenho

eminente, quem é de tal modo ignorante que recuse que tão admirável obra foi criada pela inteligência e pela arte divina em função de uma finalidade? Em suma, para concluir em poucas palavras, mesmo que a matéria fosse infinita, a totalidade do Universo seria não apenas uma criação divina, mas também proclamaria que lhe foi estabelecida uma finalidade. Com efeito, seria imprópria da sapiência de um tão grande artífice uma obra tão admirável, embora feita com arte e engenhosamente, se ele tivesse operado em vão. Teria, porém, operado em vão se não lhe houvesse estabelecido uma finalidade (*Commentarii Collegii Conimbricensis in Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, livro 2, capítulo 9, questão 1, artigo 1, pp. 350-352)²¹⁹.

Vamos agora expor os argumentos em que se baseiam os defensores do acaso para demonstrarem que a natureza não opera em função de um fim, mas que realiza todas as coisas ao acaso e de modo fortuito. Primeiro argumento: se a natureza operasse em função de um fim, ter-se-ia mostrado mais magnânima para com os homens do que a respeito dos irracionais; mas não foi isso que sucedeu, dado que se comportou em relação a estes como uma mãe e com aqueles como uma madrasta; portanto, ela não operou em função de um fim. A premissa maior é evidente, pois a razão de quem age tendo em vista um fim, sobretudo se for dirigida por uma causa primeira, exige que aquilo que é mais excelente ocupe um lugar superior.

A natureza outorgou armas às bestas aguerridas e concedeu às tímidas outro expediente. Demonstra-se a premissa menor, pois a natureza concedeu às bestas o agasalho, mas o homem nasceu nu como um naufrago lançado à costa²²⁰; e outorgou-lhes também meios de defesa e de ataque, com os quais ficam mais fortes e aguerridas; e concedeu às mais tímidas astúcia, agilidade e capacidade de fuga. Mas deixou o homem desarmado para o combate na arena, mais lento para fugir dos perigos e mais débil para poder defender-se.

Definição de “homem” colhida em Aristóteles. Por último, omitindo outras coisas, o homem está exposto no decurso da vida aos mais penosos infortúnios e às maiores calamidades, razão por que se diz que Aristóteles apresentou a seguinte definição de “homem”: “O homem é o exemplo da debilidade, o despojo do tempo, o juguete da fortuna, a imagem da inconstância e da desventura, o resíduo, o muco e a bília da natureza” (...) ²²¹.

As condições atmosféricas mudam. Segundo argumento: o que acontece em função de um fim acontece ordenadamente; mas na natureza existem muitas coisas

²¹⁹ Trad.: A.C.

²²⁰ Leia-se Plínio, livro 7, cap. 1.

²²¹ Leia-se Estobeu, *Sermones*, 96, sobre a brevidade da vida.

adversas e sem ordem; portanto, etc. Demonstra-se a premissa menor porque por vezes as condições atmosféricas mudam intempestivamente com invernos quentes e verões frios. E outras vezes há no Universo muitas ocorrências desordenadas, como confirmam as inundações dos rios e dos oceanos, as erupções vulcânicas, o sopro desregrado dos ventos, os terramotos e outros fenómenos deste género. Mais que isso, também os eclipses do Sol e da Lua no firmamento parecem sem ordem (...).

Terceiro argumento: o que existe de acordo com um fim tem utilidade e é profícuo; existem, porém, na natureza muitas coisas totalmente inúteis, como certos animais muito pequenos, e muitas outras que não apenas não são profícuas, mas, ao contrário, causam dano, como certas ervas nocivas e certos animais venenosos; portanto, nem tudo o que a natureza realiza é realizado de acordo com um bem e uma finalidade (*Idem*, artigo 2, pp. 352-353)²²².

Resposta ao primeiro argumento. Superioridade do homem. Não há, no entanto, razão para alguém ficar perturbado com os argumentos anteriores, pois não é de modo nenhum difícil a sua refutação. Relativamente ao primeiro, concede-se a proposição maior e nega-se a menor. Com efeito, Deus agiu muito melhor para com o homem do que a respeito dos irracionais, dado lhe ter concedido muitos e excelentes dons e benefícios, tanto naturais como sobrenaturais. E como lhe ofereceu em abundância todas as coisas como num festim comum, tornou também toda a natureza sua tributária, como eloquentemente declara São Damasceno em *A Exposição da Fé Ortodoxa*, livro 2, capítulo 10, e Teodoreto no segundo discurso da obra *Sobre a Providência*.

A razão foi dada ao homem em vez do agasalho e das armas. Àquilo que foi objectado a respeito do agasalho e dos meios de defesa e de ataque dos animais responde Lactâncio na obra *De Opificio Dei*, capítulo 2, que o homem foi criado nu e desarmado porque a natureza podia muni-lo da arma da inteligência e dotá-lo com a vestimenta da razão. É quase idêntica a resposta de outros autores²²³. Na verdade, em vez do agasalho e dos meios de defesa e de ataque, recebeu o homem da natureza a excelência da mente e um engenho penetrante e fecundo com o qual pudesse inventar e dispor todas as coisas.

As mãos como órgão de todos os instrumentos. E ele foi também munido das mãos como um órgão comum e o instrumento de todos os instrumentos, do qual pudesse servir-se para realizar aquelas coisas (...).

Igualmente, a objecção acerca das adversidades da vida humana facilmente se soluciona afirmando em primeiro lugar que a culpa é do homem por ter decaído do

²²² Trad.: A.C.

²²³ Como Galeno, *De Vsu Partium*, 8.

estado de felicidade em que Deus o tinha criado. Além disso, elas dão ensejo a que o homem pratique e aperfeiçoe a virtude. Por outro lado, também permitem distinguir o homem dos irracionais, como é evidente pelo que foi exposto (...).

A respeito dos eclipses, ninguém pode afirmar que existe neles uma falta de ordem, dado que, em virtude da sua regularidade na esfera celeste e da sua uniformidade invariável (que foram estabelecidas para ornamento do mundo), é necessário que ocorram com intervalos de tempo definidos.

Ao terceiro argumento deve responder-se que nada é inútil para Deus ou que as coisas foram criadas sem uma finalidade, embora pareça aos ignorantes de modo diferente; como se alguém numa oficina de um artífice pensasse que os instrumentos foram multiplicados sem necessidade por ignorar o seu uso.

Os animais muito pequenos não são de maneira nenhuma supérfluos. Particularmente, que os animais muito pequenos não devem considerar-se inúteis evidencia-se porque, sendo belos cada um deles no seu género, manifestam algum encanto no conjunto das coisas como numa república que realiza um fim comum, conforme reconhece, entre outros, Aristóteles na obra *Acerca das Partes dos Animais*, livro 1, capítulo 5. Na verdade, o divino artífice, se foi magnânimo nas coisas grandes, não o foi menos nas pequenas e nas aparentemente desprezíveis.

A natureza apenas se realiza totalmente nas coisas muito pequenas. E Plínio escreveu com razão na *História Natural*, livro 11, capítulo 2, que a ordem na natureza apenas se realiza totalmente nas coisas muito pequenas. Quanto a Santo Agostinho, afirma na obra *Cidade de Deus*, livro 22, capítulo 24, que são mais dignas de admiração as coisas diminutas que as de grande volume. Na verdade, causa-nos maior espanto a indústria de uma formiga e de uma abelha que o corpo gigantesco de uma baleia.

Os animais venenosos não são supérfluos no mundo. Nem os animais venenosos são supérfluos ou inúteis, quer por causa daquilo que pouco antes afirmámos, quer porque, como escreve Santo Agostinho no *De Genesi contra Manichaeos*, livro 1, capítulo 16, eles não devem ser temidos por essa razão, porquanto nos advertem que devemos amar uma vida melhor na qual existe a mais elevada tranquilidade de espírito. Também as coisas nocivas, se nos servirmos delas de modo conveniente e sabiamente, costumam proporcionar muito proveito, como declaram São Jerónimo no *Contra Joviano*, livro 6, capítulo 6, São João Damasceno em *A Exposição da Fé Ortodoxa*, livro 2, capítulo 10, e ainda outros. Além disso, como escreve Lactâncio nas *Instituições Divinas*, livro 6, capítulo 4, eles não devem ser temidos porque foi útil proporcionar aos

seres humanos coisas proficuas e coisas nocivas para fazerem uso da sua razão, evitando estas e apeteendo aquelas (*Idem*, artigo 3, pp. 353-355)²²⁴.

COMO OS SERES NATURAIS ATINGEM OS SEUS FINS

Três modos de alcançar um fim. Para poder entender-se de que forma os seres naturais atingem os seus fins, deve advertir-se que existem três modos de alcançar um fim. O primeiro e principal é o dos entes que não só entendem o fim como um bem e uma conveniência, mas também conhecem a natureza e a conformidade dos meios para atingi-lo. Apenas a respeito destes pode afirmar-se que agem em função de um fim porque, como é evidente, só eles operam com discernimento e deliberação, ordenando para esse fim os seus actos. Nesta categoria, estão apenas incluídas as substâncias dotadas de inteligência. O segundo²²⁵ é o dos entes que, quando muito, têm conhecimento dos fins materialmente, isto é, como um bem e uma conveniência, como quando um cavalo sequioso se movimenta para a água, não tendo, porém, consciência do caminho para chegar à água, nem da água para matar a sede, nem da natureza e da ordem das coisas. Estão neste caso os irracionais que para atingirem os seus fins agem por instinto e imaginação e não conscientemente. O terceiro e último é o dos entes que de modo algum conhecem os fins, como sucede com aqueles que estão desprovidos de inteligência e sensibilidade. Por isso, só aos entes da primeira espécie foi atribuído o perfeito conhecimento do fim como fim, dado que apenas eles podem deliberar com discernimento a respeito das coisas, pois os restantes são estimulados pelo impulso da natureza para actividades definidas que não necessitam de deliberação (...).

As coisas desprovidas de conhecimento são dirigidas para um fim pelo autor da natureza. Não deve, porém, causar admiração que as coisas totalmente desprovidas do conhecimento dos fins operem em conformidade com eles. Na verdade, elas são dirigidas para um fim por uma causa superior e mais excelente, ou seja, pelo próprio criador da natureza, que conhece a finalidade de todas as coisas, atribuindo-lhes a propensão e a capacidade para alcançá-la, como declaram Alberto Magno neste lugar [na *Física*] e São Tomás no *Contra os Gentios*, primeira parte, questão 103, artigo 1²²⁶: uma flecha, embora ignorando o seu movimento, dirige-se para um fim em virtude do impulso e da direcção que lhe imprimiu o arqueiro. Além disso, deve considerar-se a sentença bem conhecida dos filósofos, referida por Temístio na obra *Sobre a Alma*, livro 1, comentário 23, e na *Física*, livro 1, texto 81, e por Averróis na *Metafísica*, livro 12,

²²⁴ Trad.: A.C.

²²⁵ Sobre este segundo grau, ver São Tomás, *Suma*, 1ª parte, questão 19, artigo 1; Ferrariense, *Contra os Gentios*, livro 3, caps. 16 e 31.

²²⁶ E também São Tomás, *Contra os Gentios*, livro 3, cap. 24.

comentário 18: “As operações da natureza são operações de uma inteligência, isto é, quando a natureza opera é posta em movimento por uma razão superior, ou seja, por Deus, como se ela fosse um instrumento da arte divina e dirigida pela inteligência do criador do mundo” (*Commentarii Collegii Conimbricensis in Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, livro 2, capítulo 9, questão 2, artigo 2, pp. 357-358)²²⁷.

²²⁷ Trad.: A.C.

*Comentários do Colégio Conimbricense da
Companhia de Jesus aos Quatro Livros Sobre O Céu de
Aristóteles Estagirita*

Lisboa 1593

PROÉMIO AOS QUATRO LIVROS *SOBRE O CÉU* DE ARISTÓTELES²²⁸

Sobre a organização do saber. Sendo não só um defensor, como também um diligentíssimo cumpridor da ordem e do método na transmissão dos saberes, Aristóteles, depois de ter dissertado, nos oito livros da *Auscultação Física*, sobre todos os tipos de corpos naturais, dos seus princípios, causas e disposições, em termos gerais, procura agora deixar essa disputa genérica para passar a explicar pormenorizadamente as partes e os membros de cada ente móvel. E não se deve aprovar a opinião de alguns, já noutra lugar por nós refutada²²⁹, que pensam que os livros da *Física* pertencem à *Metafísica*, pelo contrário, a *Fisiologia* começa pelos livros *Sobre o Céu*.

Primeira opinião sobre o assunto desta obra. Há, porém, sobre a matéria tratada nesta obra alguns dissídios. Jâmblico e Siriano consideram que é sobre aquilo que dá o título a todo o tratado, isto é, o céu; pois não se trata aqui de outros corpos, nem por si mesmos nem abertamente, mas somente porque o conhecimento deles conduz à intelecção da natureza dos corpos celestes, ou porque o céu os influencia.

Segunda opinião. Alexandre, a quem S. Tomás dá o seu assentimento, acredita que [o assunto] é o universo, pelo facto de, nesta obra, como consta do desenvolvimento do primeiro livro, serem transmitidas as propriedades do universo, nomeadamente, o ser perfeito, uno, ingénito e indissolúvel.

Terceira. Simplicio e alguns outros pensam que é o corpo simples, que compreende o céu e os habituais quatro elementos; considerado, porém, em função da razão de se movimentar no espaço, na medida em que as partes a ele sujeitas obtêm uma posição definida e um lugar no mundo.

Qual delas satisfaz. Esta opinião é satisfatória, não só porque, na verdade, Aristóteles, no primeiro e no segundo livros, trata do quinto corpo simples, enquanto no terceiro e no quarto trata dos elementos segundo as referidas disposições; como também porque não discute em nenhum outro lugar na sua *Fisiologia* sobre os corpos simples vistos deste modo; ainda que este estudo, dada a grande importância para os filósofos, exija uma obra particular. Este é então o escopo destes livros, esta a matéria sobre a qual se debruça Aristóteles, de tal maneira que insere outras coisas também a ela atinentes no decorrer deste tratado e desenvolve-as de forma cuidada e diligente. Porém, não se devia tratar dos corpos compostos, em geral, na medida em que estão sujeitos ao movimento no espaço, mas separadamente, porque sendo conhecidos os movimentos

²²⁸ Trad.: F.M.

²²⁹ Refutada no prómio da *Física*; defendida por Mirandulano, no livro 15, *De singulari certamine*, a partir da secção 2.

dos elementos, era fácil investigar as deslocações para cada um dos compostos, porque se desenvolvem a partir dos elementos, visto que eles não se deslocam senão pela força do elemento dominante. Na verdade, nada obsta à nossa opinião sobre o assunto desta obra o título dela, pois os livros costumam ser, por vezes, designados em função da matéria que é mais importante. Ora, entre os corpos simples, os celestes ocupam o lugar principal.

De que modo se pode conciliar a segunda e a terceira opiniões. Todavia, temos de advertir o que também notou Simplicio, que a opinião de Alexandre em nada discorda da nossa, se Alexandre entender o universo como aquilo que compreende apenas todos os corpos simples, que são as partes maiores e mais visíveis, a partir das quais é imediatamente restabelecido. Destes corpos trata Aristóteles, em exclusivo, nesta obra, como consta do seu desenvolvimento, e adverte S. Tomás no comentário ao texto 5.

Sobre a importância deste conhecimento. Assim sendo, o valor desta parte da filosofia torna-se evidente em função da importância do objecto, sobretudo desta parte que discute sobre o céu, porque, se o considerarmos um estado, nada pode haver de mais firme, se for uma ordem, nada mais certo; se for um tipo de beleza, nada mais elegante.

Sobre o prazer desse mesmo conhecimento. E, de facto, quão grande é o prazer que proporciona às nossas almas esta contemplação, tanto o ensina a própria experiência, como o que escreveu Fílon Judeu, no livro *De mundi opificio*, ao afirmar que o homem foi introduzido por Deus no mundo como se entrasse num banquete e num teatro: o primeiro, guarnecido pela riquíssima abundância de todas as coisas que a terra, os rios, o mar e o ar provêem simultaneamente para seu usufruto e contentamento; o outro, repleto de variados espectáculos, que o orbe celeste, imenso pela sua magnitude, impetuoso pelos seus percursos e luminoso pelo seu esplendor, exhibe todos os dias, quando avança pela noite limpa, com serena graça, reluzindo pela diversidade das estrelas, como se fossem jóias intermitentes; ou quando mostra o nascimento, a vida e a morte dos astros, que se movem nos sete globos inferiores e cujo percurso se diz errante (embora vagueiem sem qualquer errância, pelo contrário, prosseguem de acordo com uma ordenação invariável por itinerários cíclicos); ou quando por si só conduz tantas danças de constelações, como se fossem levadas pela mão, as quais rodopiam ao longo da órbita do seu jugo e assim, de uma e outra parte, conduz inúmeros rebanhos de estrelas menores ao firmamento²³⁰, como se fosse um agradável campo.

²³⁰ *Aplane*, do grego *aplanes*, que significa ‘sem erro’, para designar a parte fixa da esfera celeste (N. do T.)

Sobre a utilidade. Por fim, quanta utilidade e frutos podem resultar desta disciplina em prol da educação dos costumes e do desprezo pelas coisas caducas, ensina-o Séneca com estas palavras, no exórdio às *Questões Naturais*: “A mente, quando está entre os próprios astros, diverte-se a rir dos pavimentos dos ricos e de toda a terra com o seu ouro; não digo apenas aquele que ela produziu e entregou para cunhar moedas, mas também o que conserva em segredo por causa da avareza das gerações futuras. E não é capaz de desprezar as portas e os tectos resplandecentes de marfim e de ouro, nem os jardins aparados e os rios desviados para junto das casas, antes de circular por todo o céu e, olhando do alto o estreito orbe terreno (em grande parte coberto pelo mar, e também, na parte que resta, largamente esquelético, ou seco, ou gelado), dizer de si para si: «É este, afinal, o ponto que divide todos os povos pelo ferro e pelo fogo? Oh, quão ridículas são as limitações dos mortais. É apenas o pequeno espaço em que navegamos, em que lutamos, em que instituímos os reinos».” Séneca profere estas palavras e outras que apontam para a mesma posição.

Sobre a organização. Toda a obra está, então, disposta em quatro livros. No primeiro, demonstra-se que se deve considerar um outro corpo, o quinto de natureza mais elevada, já referido, que juntamente com os quatro elementos constitui este mundo visível e sobrepõe-se a todos os corpos simples, pela dignidade e superioridade da sua natureza; explica-se simultaneamente alguns atributos do universo. No segundo, trata-se particularmente do céu em si mesmo. No terceiro e no quarto dos elementos. Mas estas matérias estão expostas mais detalhadamente no frontispício e no início de cada livro.

PROÉMIO AO PRIMEIRO LIVRO *SOBRE O CÉU* DE ARISTÓTELES²³¹

No início deste livro, Aristóteles prova, em primeiro lugar, que o universo é perfeito e absoluto em todas as suas partes. Depois, se falarmos em termos gerais, deve-se contabilizar apenas três movimentos simples: o que existe a partir do centro, o que existe em direcção ao centro e o que existe à volta do centro; e o último deles convém a um corpo que se deve constituir necessariamente na natureza das coisas, ou seja, ao céu. Prova também que o corpo celeste não é um dos quatro elementos, nem é composto a partir deles, mas de outra natureza que não a sublunar, de composição simples; que é o primeiro quanto à ordem, quase divino no género e inviolável de condição, pois não é pesado nem leve, nem pode ser gerado, nem morrer, nem diminuir, nem aumentar; e, por fim, que não lhe convém nenhum movimento para além do circular. Comprova,

²³¹ Trad.: F.M.

depois, que o mundo é delimitado por fronteiras certas, e que nenhum corpo infinito pode estar sujeito ao movimento, nem existir na natureza; e ainda que os mundos não podem ser em número infinito, nem mais do que um, e que fora do âmbito do céu não pode existir nem um corpo, nem o vácuo. Por fim, esforça-se por persuadir que a universalidade do mundo é livre de corrupção e que não teve origem, nem poderá ser destruída em nenhum momento dos séculos que hão-de vir.

PROÉMIO AO SEGUNDO LIVRO *SOBRE O CÉU* DE ARISTÓTELES²³²

A discussão deste livro está dividida em três partes. Primeiro trata-se do céu no seu todo, o qual, entre as restantes partes do universo consideradas por Aristóteles nesta obra, obtém a hegemonia. Depois sobre os astros. Em terceiro lugar, da terra, não tanto da razão da terra como do céu, pois foi difundida por todo o lado. No que diz respeito à primeira parte, repete-se nela o que Aristóteles tinha exposto no livro anterior e que é comum ao céu em si mesmo e ao grande corpo, ou seja, ao universo, como o facto de o céu não nascer, não morrer, e ser eterno. Depois, ensina as seis especificidades de lugar que se lhe adequam: em cima, em baixo, diante, atrás, à direita e à esquerda. E também que os movimentos dos corpos celestes são muitos, embora equivalentes e semelhantes entre si. Posto isto, resolve a outra parte do tratado em três questões, a saber: qual a natureza das estrelas, qual o seu movimento, qual a sua configuração. Por fim, emprega a terceira parte a explicar por que razão a terra se situa no centro do universo, por que está parada e por que tem uma configuração redonda. Parece-nos necessário advertir, neste ponto, que ninguém se deve deixar perturbar pelo facto de nem no último livro nem nos que se seguem se encontrarem as mesmas coisas que estão em alguns outros códices, os inícios dos capítulos, e as divisões dos textos, visto que nestes detalhes os exemplares diferem imenso.

LIVRO II. CAPÍTULO VII²³³

QUESTÃO II

SE A LUZ DOS ASTROS É A SUA FORMA SUBSTANCIAL, E TAMBÉM SE É CORPO OU NÃO.

Artigo I

Com que argumentos a parte afirmativa parece ser verdadeira, mas é falsa.

Opinião que sustenta que a luz é uma forma substancial. A opinião de certos autores, que São Tomás refere na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 67, artigo 3º e

²³² Trad.: F.M.

²³³ Trad. M.C.C.

Egídio no livro 2, *Hexaemeron*, cap. 2º, foi a de que a luz é a forma substancial dos corpos luminosos, opinião essa que parece provar-se assim²³⁴.

1º Argumento. Nenhuma forma física accidental é mais nobre do que uma forma substancial, mas a luz é de longe mais nobre do que o ouro, como afirma Santo Agostinho no livro 2 de *O Livre Arbítrio*; logo, a luz não é forma accidental, mas substancial.

2º Argumento. Além disso, a luz não é uma qualidade inerente ao corpo luminoso; será portanto uma forma que pertence à sua essência. O assunto prova-se de duas maneiras. Primeiramente, porque toda a qualidade que é, no momento, objecto dos sentidos tem contrário, como a brancura, a negrura, o frio, o calor, o seco, o húmido; mas não há nada contrário à luz. Visto que as trevas que se opõem totalmente à luz, não se lhe opõem de modo contrário, mas como privação. Em segundo, porque toda a qualidade que está ausente da sua própria causa efectiva, permanece no objecto, como o calor, uma vez afastado o fogo; o frio na mão, uma vez afastada a água; de facto, a luz, quando o corpo luminoso se retira desaparece imediatamente sem deixar nenhum vestígio no transparente.

3º Argumento. Também consideraram que a luz é corpo, como Aristóteles refere no livro II de *A Alma*, cap. 7º, Empédocles de Agrigento, e tal se conclui porque se diz que os raios são refractados e reflectidos e que isto é apenas próprio do corpo. Também porque os raios do Sol quando incidem reflectem-se a partir do corpo iluminado em direcção contrária e provocam o fogo, porque o ar, ordinariamente intersectado por duas linhas é comprimido numa só (como explicam alguns dos chamados primeiros filósofos) e assim, o ar recebe em primeiro lugar o calor e a seguir a chama e este atrito não se dá senão entre corpos; portanto, os raios são verdadeiros corpos. Acresce o testemunho de Aristóteles no livro 5 dos *Tópicos*, cap. 3º quando diz que a luz é fogo, o que São Damasceno também afirma no livro 2 da *Fé Ortodoxa* cap. 7º e Santo Agostinho na *Epístola a Volusiano* e no livro sobre *O Génesis à letra*. Também Teodoreto nas *Questões sobre os Génesis*, questão 7, diz que a luz é uma certa substância que forma um todo em si.

Que a luz não é uma substância, mas uma qualidade. Porém, a opinião contrária que diz que luz não é forma substancial mas accidental e que não é corpo, é totalmente verdadeira²³⁵. A escola peripatética sustenta-a contra a académica, conforme

Aristóteles ensina no livro 2 de *A Alma*, cap. 7º. Em primeiro lugar, porque a luz é

²³⁴ Sobre este assunto, leiam-se as opiniões em Avicena, livro 6 dos *Naturais*, parte 5, cap. 20.

²³⁵ Assim pensam São Damasceno, livro I de *A Fé Ortodoxa*, cap. 9; o Alense, 3ª parte, questão 69, memb. 2, art. 3; Henrique de Gand, *Quodlibet* III, questão 12; São Tomás, *Suma Teológica*, 1ª parte, qu. 67, art. 2 e no livro II das *Sentenças*, dist. 13, questão única, art. 3; Escoto, nas *Sentenças* livro III, d. 13; Maironis e Durando, *A Alma* parte 3, cap. 3.

percebida pela vista, mas nenhuma substância em si recai sobre os sentidos. Em segundo, porque duas formas substanciais não podem consistir na mesma matéria; também no ar a luz difundida pelo Sol é recebida no ar que retém a própria forma. Em terceiro, porque a substância não sofre nenhuma diminuição ou aumento de si mesma, como a luz admite ao espalhar-se por todo o lado.

Que ela não é corpo. Que a luz não é corpo demonstra-se sobretudo porque se fosse corpo reivindicaria um lugar certo e não se espalharia por todo o espaço indiferenciado. Também, porque como a luz transporta o transparente existiriam ao mesmo tempo dois corpos; e como o trajecto da luz se faz num instante qualquer corpo se moveria instantaneamente.

Que ela não é uma espécie do fogo. Além disso, que a luz não é espécie do fogo, como Proclo considerou no cap. 34º dos *Comentários ao Timeu* é claro, porque a luz não poderia permanecer no gelo mas extinguir-se-ia imediatamente; nem os corpos luminosos seriam o que os ígneos não são, como as escamas e muitos outros deste género.

Que ela não consiste num defluxo do corpo. Finalmente, que não se dá defluxo a partir do corpo luminoso, como alguns pretenderam, é evidente, porque o Sol se gastaria com o defluxo da sua própria luz²³⁶.

Artigo II

Resolução dos argumentos da parte contrária.

Resolução do primeiro argumento. Os argumentos da parte contrária resolvem-se facilmente. Ao primeiro de entre aqueles, que pareciam provar que a luz é forma substancial, deve admitir-se o antecedente e dizer da autoridade de Santo Agostinho, que ele não comparou apenas a luz ao ouro mas à beleza externa que a formosura do ouro concede.

Resolução do 2º. Ao segundo, deve negar-se o que diz, e à sua primeira afirmação sustentar, em primeiro lugar, que nem todas as qualidades têm contrário, como é evidente nas espécies tanto sensíveis como inteligíveis. E também não, todas as qualidades que recaem sob o sentido, porque as coisas percebidas não têm propriamente contrário. A luz, porém, possui uma razão particular para não ter contrário, porque é a afecção própria e oriunda do primeiro corpo, ou seja, do corpo celeste que não tem contrário. À seguinte, São Tomás responde, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 67, artigo 3º, com estas palavras. Como a qualidade segue a forma substancial, o objecto está de modo diferente para a recepção da qualidade e para a recepção da forma. Como

²³⁶ Aristóteles, *A Alma* II, c. 7º, texto 79; Avicena, *A Alma*, parte 3, cap. 3.

a matéria recebe perfeitamente a forma, também firmemente se estabelece que a qualidade segue a forma; tal como se a água se convertesse em fogo. Como efectivamente a forma substancial é recebida imperfeitamente segundo um certo começo, a qualidade seguinte permanece durante algum tempo, mas não sempre, como é evidente na água aquecida que retorna à sua natureza. Mas a iluminação não acontece por nenhuma alteração da matéria para receber a forma substancial, como acontece na incoação de uma forma, de tal modo que a luz não subsiste senão na presença do agente. Sobre isto veja-se São Tomás e para explicação deste ponto leia-se o respectivo Comentário de Caetano.

A refacção e a reflexão aplicam-se aos raios em sentido metafórico. Aos argumentos que pretendiam provar que a luz é corpo, deve dizer-se que a reflexão e a refacção não são próprias mas enviadas, uma vez transmitida a semelhança pelos corpos que devido a um subsequente impedimento avançam em linha recta voltando para trás. O que alguns filósofos dissertam acerca do atrito do ar entre dois raios, como o que ocorre entre dois corpos, não se passa assim, mas acontece que o ar fica mais quente quando dois raios se juntam num só, porque a luz, fonte de calor, gera nesse mesmo ponto um calor mais abundante.

A luz toma-se em dois sentidos. Aos testemunhos dos autores, deve dizer-se que a luz se considera de duas formas. De um modo pela qualidade ou forma accidental, pela qual o corpo luminoso formalmente brilha. De outro, pela substância luminosa, do modo como é tomada por certos filósofos que assinalam três espécies, ou quase espécies de fogo, isto é, a cinza, a chama e a luz. Portanto, a luz não é tomada no primeiro mas no segundo sentido. Teodoreto não queria dizer outra coisa quando chamava substância que forma um todo em si, senão coisa sólida, ou ente verdadeiro e real.

PROÉMIO AO TERCEIRO LIVRO *SOBRE O CÉU* DE ARISTÓTELES²³⁷

Visto que a matéria tratada nesta obra, como no início anunciámos, é o corpo simples considerado como algo que pode mover-se no espaço e que requer uma sede certa e definida no mundo; depois de Aristóteles ter dissertado, no primeiro livro, sobre alguns dos atributos do universo, cuja concepção foi desenvolvida a partir dos corpos simples; no segundo tratou detalhadamente da configuração e dos movimentos do céu e dos astros, bem como de outras disposições deste tipo.

Passa-se agora à discussão sobre os outros corpos simples, isto é, sobre os quatro elementos, na medida em que são pesados ou leves, e têm movimento em

²³⁷ Trad.: F.M.

direcção aos locais que lhes são convenientes, segundo a ordem do universo. Contém, então, sete partes a exposição deste livro. Na primeira, para que se compreenda com mais clareza e exactidão o que se deve dizer sobre os elementos, recenseia Aristóteles os pareceres dos antigos sobre a geração e a corrupção das coisas. De facto, uns fizeram depender do centro toda a geração de substância, como Xenofonte de Cólofon, Parménides e Melisso. Outros consideraram que todas as coisas são geradas. Entre eles, Heraclito de Éfeso estabeleceu que todas as coisas fluem e evoluem, nada é estável, excepto o princípio uno, a partir do qual todas as coisas são criadas; o que não desagradava aos Pitagóricos, que concebiam todo o corpo a partir das superfícies e dos planos e enunciavam que toda a mole corpórea se devia reduzir ao mesmo. Na segunda parte, contesta Platão e Timeu, defensores deste dogma, e conclui que não existe geração de todos os corpos, nem de nenhum. Na terceira, evidencia que alguns dos movimentos naturais se devem aos quatro elementos, sobretudo aos dois extremos, ou seja, à terra e ao fogo; refuta ainda Demócrito e Leucipo, que não atribuíam qualquer movimento certo a estes corpos, bem como Timeu, que acreditou que antes da criação do mundo, os elementos agitavam-se num movimento ocasional e desordenado. Na quarta, demonstra que as faculdades motoras competem aos elementos, refiro-me ao peso e à leveza, e não existe nenhum no grupo dos quatro elementos que não requeira estas disposições; mas os restantes, compostos a partir destes, são conduzidos pelo elemento dominante. Na quinta, para que se torne patente que alguns corpos são passíveis de geração (pois não há geração de todos nem de nenhum), ensina, em primeiro lugar, o que é um elemento, e depois estabelece que os elementos estão contidos nos compostos, circunscritos a uma certa quantidade, e necessariamente apenas um. Na sexta, adverte que os elementos não estão imunes à destruição, pelo contrário, são perecíveis, nem se constituem a partir do outro elemento, o quinto, mas, na verdade, circulam alternadamente entre si. Na última parte, aprecia três opiniões sobre o modo de gerar dos elementos, uma de Empédocles, outra de Demócrito e a terceira dos Pitagóricos, depois ainda uma outra, a partir das quais refuta algumas no momento presente.

PROÉMIO AO QUARTO LIVRO *SOBRE O CÉU* DE ARISTÓTELES²³⁸

Escopo do livro. Aristóteles, neste livro, prossegue a disputa sobre os conhecidos quatro elementos do mundo, anteriormente instituída, e de todo necessária para o completo esclarecimento desta disciplina. E do mesmo modo que no início do primeiro livro ensinou, a partir da propriedade do movimento circular, o que é o céu, e

²³⁸ Trad.: F.M.

demonstrou a sua natureza e disposições, assim deduz agora para o conhecimento dos elementos, a partir das especificidades do movimento recto. De facto, visto que a natureza, como se torna evidente do segundo livro da *Auscultação Física*, não é senão o princípio do movimento e do repouso em que assenta, nenhum método pode ser mais conveniente ao filósofo natural, na contemplação das realidades físicas, do que aquele que investiga a força de cada corpo natural a partir do movimento que pela lei da natureza lhe foi atribuído. Ora, dado que o movimento natural pelo qual se vai para cima e para baixo não convém aos elementos, a não ser na medida em que são leves ou pesados, sem a intervenção da leveza e do peso, por isso mesmo trata Aristóteles neste livro sobre o leve e o pesado, de forma aberta e cuidada.

Organização do livro. Ora, em primeiro lugar, declara simplesmente o que é ser pesado e ser leve, e quais são as coisas que se chamam, por comparação a outras, ora pesadas, ora leves. Depois, submete a um exame as opiniões dos antigos sobre o peso e a leveza. Posteriormente, inquire as causas pelas quais uns tendem sempre para cima e outros para baixo. Em quarto lugar, estabelece a diferença entre os dois elementos extremos – a terra e o fogo – e os dois intermédios – a água e o ar. Por fim, resolve algumas outras questões respeitantes ao movimento desses elementos.

**TRATADO DE ALGUNS PROBLEMAS SOBRE ASPECTOS RELATIVOS AOS QUATRO ELEMENTOS DO
MUNDO, DISTRIBUÍDOS PELO MESMO NÚMERO DE SECÇÕES**

PROÉMIO ²³⁹

O valor desta obra – já o apreciámos noutra local, no fim destes livros em que Aristóteles tratou dos quatro elementos – será o de apresentar uma breve e resumida explicação de alguns problemas sobre assuntos relativos aos quatro elementos. O que também fizeram, parcialmente nesta e parcialmente noutras matérias diferentes, Aristóteles, Plutarco, Alexandre de Afrodísia e alguns outros autores, não sem o proveito e a utilidade de uma profícua erudição. A nossa consideração no tratamento destes problemas dos elementos será, todavia, um pouco mais livre do que aquela sob a qual são estudados na doutrina dos livros *Sobre o céu*, onde Aristóteles dissertou sobre eles apenas na medida em que se movem no espaço e obtêm um lugar certo no mundo, como noutra local advertimos. Na verdade, não reunimos neste tratado todos os problemas do argumento proposto, mas reservámos propositadamente muitos para os livros dos *Meteoros* e *Sobre a geração e corrupção*, que também tocam a disciplina dos elementos.

²³⁹ Trad.: F.M.

*Comentários do Colégio Conimbricense da
Companhia de Jesus Sobre A Geração e a
Corrupção de Aristóteles Estagirita*

Coimbra 1597

SOBRE A GERAÇÃO E A CORRUPÇÃO

SOBRE A ORDENAÇÃO DO SABER, O ASSUNTO, O TÍTULO E A DIVISÃO DESTA OBRA²⁴⁰.

Depois dos ensinamentos dos livros *Sobre o Céu*, nestes que vêm imediatamente depois, *Sobre a geração e a corrupção*, Aristóteles ocupa-se do tratamento aprofundado de algumas das principais afeições dos corpos que nascem e morrem; e de tal modo que disserta sobre elas apenas em termos gerais, na maior parte da obra, porque depois há-de explicar pormenorizadamente essas mesmas afeições no restante desenvolvimento da sua Fisiologia.

A hierarquia dos saberes. De facto, a hierarquia dos saberes assim o postula, bem como o próprio Aristóteles no próêmio da *Auscultação Física*, e no livro 1 *Sobre as Partes dos animais*, capítulo 1. Hipócrates, no livro *Sobre a natureza humana*, e Sócrates, no *Fedro* de Platão, advertem que devemos avançar do confuso para o evidente, do geral para o menos geral.

Várias opiniões sobre o assunto. Existe, porém, um dissídio entre os autores sobre a matéria abordada nesta obra. Alberto Magno, no comentário a este livro, no primeiro tratado, capítulo 1, afirma que é o corpo simples, ou seja, o elemento, enquanto móvel, ou mutável, em relação à forma substancial ou accidental; não a externa, tal como é o lugar, mas a interna, isto é, no interior da própria coisa, aquela a que se chama ‘recebida’. Concordam com esta opinião Alexandre, no livro 1 dos *Meteorológicos*, e Averróis, no livro 1 *Sobre o Céu*, comentário 3, e também Aristóteles parece ser-lhe favorável, no livro 1 *Sobre a sensação e o sensível*, capítulo 4, onde chama a esta obra *Tratado sobre os elementos*, e no livro 2 *Sobre a Alma*, capítulo 11, texto 117, onde anuncia ter aqui estudado os elementos; mais precisamente, no segundo livro, no qual disserta sobre a transmutação recíproca e a origem dos elementos.

Platão censurado por Aristóteles. No entanto, este parecer não nos agrada, porque nestes livros, como notou Filópono, Aristóteles disputa cuidadosamente, não só sobre os elementos, mas também sobre as afeições dos compostos, que geralmente seguem os corpos sujeitos à geração. É o que promete fazer no primeiro e no segundo capítulo do primeiro livro; e nesse mesmo capítulo segundo censura Platão, por ter apenas abrangido a geração dos simples, e não de todos os corpos, também dos compostos. Por essa razão, Aristóteles não pôde prescindir destes ensinamentos, com aquela amplitude que requeria a Platão. Mas o que foi aduzido a favor da parte contrária não é conclusivo. Decerto Aristóteles, no local citado, chama a esta obra *Tratado sobre os elementos*, por ter sobre eles dissertado neste livro segundo; mas, de facto, essa

²⁴⁰ Trad.: F.M.

discussão não é suficiente para que, por causa dela, se deva considerar o elemento como o assunto de toda a obra; uma vez que nela também se trata aprofundadamente das propriedades comuns dos compostos e das afeições, de acordo com o estabelecido, como há pouco advertimos.

Verdadeira posição sobre o assunto. Deve, portanto, determinar-se, juntamente com S. Tomás, Egídio, Marsílio, Veneto e outros, relativamente a esta questão, que o primeiro ou principal assunto desta obra ou é o corpo passível de geração e corrupção, ou então, o que vai dar no mesmo, o corpo mutável, na medida em que pode mudar de acordo com a sua forma substancial. Isto é, portanto, o que requer a parte mais significativa deste trabalho e a maior atenção, como é evidente para os leitores.

O movimento local dos corpos simples pertence aos livros Sobre o Céu. E porque aqui se trata explicitamente da alteração, do aumento, da diminuição, do crescimento e da mistura, em simultâneo, deve dizer-se que, se não falarmos apenas do assunto principal, mas do que a ele se adequa, ou quase se adequa, o assunto é o corpo móvel, não apenas porque pode comportar uma geração substancial, mas também outros géneros comuns de mudanças, com excepção do movimento local que, como convém aos corpos simples, foi explicado nos livros *Sobre o Céu*. E o modo como se dá nos animais é detalhadamente tratado nos livros *Sobre a locomoção dos animais* e *Sobre o movimento dos animais*. Mas o tipo de deslocação que se adapta aos compostos desprovidos de alma exige uma consideração particular e de algum modo distinta da que é própria dos livros *Sobre o céu*, porque tais compostos não se movimentam senão pela capacidade ou pela força do elemento dominante segundo a natureza. Alguns, a partir dos autores acima referidos, chamam ao mencionado sujeito ‘corpo móvel inerente à forma’, para excluir a deslocação das espécies que compreendem as restantes mutações, pois dizem que ela tende apenas para a forma externa, ou seja, para o lugar, e não reside no corpo móvel, mas no corpo envolvente. Nós, porém, abstivemo-nos dessa designação porque, no livro 3 da *Física*²⁴¹, aprovámos o parecer dos que consideram que a deslocação não se dá no corpo envolvente, mas naquele que é transferido pelo próprio movimento, e não requer como fim uma forma externa, por si mesma, mas interna, ou seja, que se encontra no próprio corpo móvel.

Título da obra. Intitula-se, então, esta obra *Sobre a Geração e a Corrupção*, uma designação tomada, como por vezes acontece, a partir do mais importante. Visto que a geração, como havemos de expor no devido local, se estabelece como a disposição mais importante dos corpos perecíveis.

²⁴¹ Capítulo 3, questão 2.

Divisão. Todo este tratado, que se resume a dois livros, contém, no entanto, uma explanação tripartida. Nos quatro capítulos iniciais do primeiro livro, trata-se da geração e da morte, bem como da alteração; na restante parte desse mesmo livro, fala-se do aumento, do contacto, da acção, da paixão e da mistura. Todo o segundo livro, por sua vez, se ocupa da reflexão sobre os quatro elementos, não apenas na medida em que se originam e se destroem a si próprios, mas também porque estimulam os ciclos de nascimento e de morte a outros corpos constituídos pela mistura com eles.

Opinião de Alexandre e de outros sobre o quarto livro dos Meteorológicos. Alguns autores, entre os quais Alexandre de Afrodísia, consideram que o quarto livro dos *Meteorológicos* devia ser anexado a estes dois, e esta questão foi, de facto, veementemente debatida por alguns filósofos modernos, com argumentos aduzidos em favor de uma e outra parte. Em nosso entender, se a opinião de Alexandre parece perfeitamente provável, a contrária, porém, apoiada por Olimpíodoro, Filópono, S. Tomás, Alberto Magno e muitos outros, agrada-nos mais; e tem a seu favor a conhecida disposição e organização destes livros, que, segundo consta, é muito antiga, a tal ponto que terá vigorado antes dos tempos de Alexandre, como aliás testemunha o próprio. E assim, consideramos que o tal livro quarto nem deve ser adicionado a esta obra, nem separado da Meteorologia. De facto, o que os adversários objectam, dizendo que o seu ensinamento e escopo (porque, como é evidente, nele se transmite a força e a eficiência das quatro qualidades primárias) parece ser estranho à Meteorologia, não é tanto assim. Na verdade, como nos três primeiros livros dos *Meteorológicos* Aristóteles tinha dissertado sobre as disposições dos elementos, e também tinha ensinado de que modo os compostos imperfeitos são geradas na sublime região do ar, tal como os metais, as pedras e todas as outras coisas no seio da terra; achou útil, para ilustrar melhor a matéria, mostrar no quarto livro dessa mesma obra o que é visto como comum na origem de tais realidades.

PROÉMIO AO PRIMEIRO LIVRO

*SOBRE A GERAÇÃO E A CORRUPÇÃO DE ARISTÓTELES*²⁴²

Os ensinamentos deste livro estão organizados deste modo: nos dois primeiros capítulos, previamente conhecido o objectivo de toda a obra, Aristóteles recorda as opiniões dos antigos sobre o nascimento e a morte das coisas, e também a distinção entre geração e alteração.

Quanto é útil que as opiniões dos antigos sejam trazidas à consideração. É que muitos autores conseguiram distinguir-se no tratamento destas matérias

²⁴² Trad.: F.M.

controversas, não sem grande proveito e utilidade para a disputa suscitada. Primeiro porque, muitas vezes, recorreremos ao testemunho deles, cuja autoridade é aceite em virtude da sua antiguidade, para dizer o que merece confiança. Não é sem razão que se diz que a sabedoria está nos antigos²⁴³. Além do mais, isso foi de tal forma instigado e infundido nas almas dos homens que, na maior parte das vezes, os que condenam os mais antigos e se esforçam por espetar os olhos das gralhas – com diz o provérbio – descobrindo novas opiniões, ao quererem ser admirados em função dessa novidade, acabam por ser rebaixados. Segundo, porque, como ensina Aristóteles no livro 1 *Sobre a Alma*, capítulo 5, texto 85, o homem recto é juiz do seu e do contrário. Para avaliar correctamente, convém não só examinar a verdade, mas também distinguir o que os outros dizem de falso. E assim, a verdade brilha ainda mais, e na presença dela, a falsidade desvanece-se como uma névoa diante do raio do sol. Em terceiro lugar, porque não é justo condenar os outros por uma razão inexplicável; e, como afirma Aristóteles no livro 1 *Sobre o Céu*, capítulo 10, texto 101, o que se deve dizer torna-se mais credível, depois de terem sido previamente ouvidas as razões daquelas opiniões que são chamadas à controvérsia; sobretudo por ser conveniente que os que julgam a verdade não sejam adversários, mas sim árbitros. Por estas razões, portanto, Aristóteles, nos capítulos que dissemos, apresenta e pondera as opiniões e os argumentos dos outros. Depois, no terceiro e no quarto capítulos, trata da geração e da corrupção das coisas, de acordo com o seu próprio parecer, e declara por que motivo a geração é diferente da alteração, e seguidamente, por que razão a alteração se distingue dos outros movimentos. Então, no capítulo quinto, disserta sobre o aumento e a diminuição, os quais demonstra serem diferentes dos outros movimentos. E porque nem a geração, nem a alteração, nem o aumento, nem a diminuição podem existir sem o contacto, a acção e a paixão, disputa sobre eles até ao capítulo nono, inclusive. Por fim, no capítulo décimo, aborda detalhadamente o que é passível de mistura, o que é a mistura, a que coisas se adequa, e de que modo se pode estabelecer.

PROÉMIO AO SEGUNDO LIVRO

*SOBRE A GERAÇÃO E A CORRUPÇÃO DE ARISTÓTELES*²⁴⁴

Escopo deste livro. O objectivo de Aristóteles neste livro é dissertar sobre os conhecidos quatro elementos do mundo. Embora tenha abordado este assunto no terceiro e no quarto livros *Sobre o Céu*, todavia, a perspectiva nesta obra é outra. Isto porque os elementos podem ser vistos como tendo uma sede certa e definida no mundo,

²⁴³ Livro de Job, capítulo 12.

²⁴⁴ Trad.: F.M.

para a qual são direccionados por uma propensão inata ou por um movimento próprio; ou então, como sendo os primeiros corpos passíveis de geração e corrupção, que proporcionam a todos os outros corpos sublunares a causa do nascimento e da morte.

Apreciação dos elementos neste livro. Logo, o primeiro tipo de apreciação foi empreendido naqueles dois livros *Sobre o Céu*; o outro foi relegado para este livro, e exprime-se sobretudo em três questões. A primeira delas é: qual a natureza dos elementos; a segunda, se são perpétuos ou sujeitos ao nascimento e à morte, pelo menos em parte; a terceira, uma vez que são sujeitos a geração, se todos se formam por si mesmos, sem distinção, numa alternância cíclica, ou se um deles se forma, e a partir dele, na qualidade de primeiro, são gerados os restantes.

*Comentários do Colégio Conimbricense da
Companhia de Jesus aos Livros dos Meteorológicos de
Aristóteles Estagirita*

Lisboa 1593

PROÉMIO²⁴⁵

A ordem da doutrina. Depois de Aristóteles ter exposto a doutrina comum aos elementos e às outras substâncias passíveis de dissolução, nos livros *Sobre a Geração*, e de ter tratado da transformação, do nascimento, da corrupção e da composição, dedica-se nesta obra à investigação pormenorizada da natureza dos compostos. Isto porque dentro do conjunto de coisas que são originadas pela composição, algumas só são compostas segundo as qualidades, como o orvalho, o gelo e a geada, ou seja, aquelas que por reterem a forma própria de um elemento, obtêm as quatro qualidades primárias: o calor, o frio, a humidade e a secura. Outras são compostas segundo a substância que, para além da mistura das quatro qualidades, requer uma forma própria distinta dos elementos pela espécie; e de novo, dentro deste último tipo, uns são compostos animados, como algumas raças de animais, outros são desprovidos de alma, como as pedras e os metais²⁴⁶.

Assunto. Assim sendo, Aristóteles divide a explicação destas matérias, de modo a que, nestes quatro livros *Sobre os meteorológicos*, transmita a disciplina dos que não têm alma, tanto dos imperfeitos como dos perfeitos. E, por outro lado, nas restantes obras de Fisiologia que já se conhecem, disserta sobre os compostos perfeitos e animados numa longa e pormenorizada série de estudos. Por isso, o próprio autor, no exórdio deste primeiro livro, a todos anuncia o que já tinha discutido sobre a Física e o que ainda faltava tratar; abrangendo tudo isso num breve epílogo. Daí se torna desde logo evidente, de acordo com a ordem estabelecida, quais são as partes da Filosofia natural que vêm antes e depois desta obra.

Título. Ora, no que diz respeito ao título, designam-se estes livros de τῶν μετεώρων ou de μετεωρολογικῶν, pelo facto de versarem sobre as coisas que têm origem na região atmosférica do mundo sublunar. Μετέωρον designa, de facto, toda a atmosfera, e μετεωρολογία a razão e a ciência dos fenómenos atmosféricos. Mas como Aristóteles trata abertamente, neste local, também as coisas que nasceram nos lugares subterrâneos e nas profundezas da terra, com todo o direito poderia alguém perguntar por que razão todo o tratado recebe o nome apenas em função do que se passa na atmosfera.

²⁴⁵ Trad. F.M.

²⁴⁶ Disserta-se sobre as mesmas matérias no livro *Do mundo para Alexandre*, e do mesmo tratou esparsamente Plínio nos livros da *História Natural*; bem como Alberto Magno, nos seus *Meteorológicos*; Georgius Agricola, em muitos livros; Séneca, no livro das *Questões Naturais*, e muitos outros.

Justificação do título. Diversas são as justificações para este facto asseveradas pelos autores. Primeiro, porque Aristóteles disserta, em primeiro lugar, dos fenómenos atmosféricos. Segundo, porque eles ocupam uma parte maior do estudo do que as realidades subterrâneas. Embora a natureza das pedras e dos metais seja complexa e a sua consideração no âmbito da filosofia seja largamente evidente, Aristóteles, porém, não explorou, nesta obra, o conhecimento absoluto e apurado dessas matérias. Em terceiro lugar, porque a maioria ou a totalidade das realidades aqui tratadas possuem, em vez de matéria, vapor ou uma exalação, que se mantém na atmosfera por si própria. Por último, pelo facto de as coisas que aparecem na atmosfera provocarem mais admiração em quem as observa.

Divisão. Divide-se, então, os *Meteorológicos* aristotélicos em quatro livros. No primeiro dos quais, trata-se sobretudo dos fenómenos ígneos; no segundo e no terceiro dos aquáticos e aéreos; no quarto, dos terrestres, mas grande parte dele é dedicada à discussão sobre as quatro qualidades primárias.

Algumas opiniões sobre o quarto livro dos Meteorológicos. Daí que Alexandre e Amónio tenham considerado que se devia juntar aos livros *Sobre a geração e a corrupção*, aos quais diz respeito a contemplação das disposições elementares. Ainda que esta opinião, que lembrámos noutra lugar, seja provável, é todavia mais verosímil a que seguem Olimpodoro e Filópono, que incluem este livro nos *Meteorológicos*, em quarto lugar. Isto pelo facto de Aristóteles ter tratado exaustivamente nesse livro as qualidades primárias dos elementos, mas fê-lo pelo seguinte, para que o conhecimento dos metais e das outras realidades deste tipo, sobre o qual tinha dissertado, tanto nesse como nos três primeiros livros, se tornasse mais claro e mais exacto, associado à explicação das referidas qualidades, por obra e intervenção das quais se formam os fenómenos meteorológicos.

Razão da brevidade que acompanha estes comentários. Decidimos, então – pelo motivo de reconhecermos a brevidade como absolutamente necessária para os alunos de Filosofia que devem completar o currículo das artes no tempo predefinido – decidimos, dizia eu, nesta obra, o que também fizemos nos livros dos *Pequenos naturais*, omitir a explanação do contexto aristotélico e por vezes também, como é nosso costume, discutir as questões numa e noutra perspectiva. A partir do que é esparsamente transmitido por Aristóteles, vamos escolher o que for mais digno e mais importante num só ponto e juntar ao mesmo princípio as outras observações pertinentes, para apresentar tudo aos leitores, de acordo com a nossa perspectiva, resumidamente dividido em capítulos; de modo a que a explicação destas matérias que são, por

natureza, muito agradáveis, possa ser também mais agradável e mais proveitosa. Vamos deixar de lado algumas questões sobre o movimento dos astros e a dependência do mundo sublunar em relação ao céu, que costumam ser tratadas por alguns neste livro, mas que nós explicámos de forma suficientemente copiosa nos livros *Sobre o Céu*.

OUTROS TEXTOS DOS *METEOROLÓGICOS*

TRATADO III²⁴⁷

ACERCA DOS COMETAS

CAPÍTULO I

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES DOS FILÓSOFOS QUANTO À MATÉRIA E À NATUREZA DOS COMETAS

Têm os cometas um lugar fundamental entre os corpos ígneos, pois atraem sobre si os olhares de todos, e não há quem não deseje saber o que são. Tal como afirma Séneca nas *Questões Naturais*, livro sete, capítulo um, esquecido dos outros, interroga-se quanto ao fenómeno, sem saber se deve ser admirado ou temido. Deste modo, sobre eles foram muitas as questões discutidas pelos filósofos, e também muitos tratados e escritos foram produzidos por outros autores. Por essa razão também nós acerca deles vamos discutir com profundidade.

Em primeiro lugar, a sua matéria e natureza. Foram apresentadas várias posições quanto a esta questão, que Aristóteles transmite no livro primeiro, no capítulo sexto e Plutarco no *De Placitis* livro 3 cap. 2. Alguns são de opinião de que os cometas são constituídos de matéria celeste²⁴⁸ e que pertencem ao número das estrelas errantes, tal como Apolónio de Mindo afirmava ter sido visto pelos Caldeus, junto de quem tinha estudado.

É certo que Demócrito e Anaxágoras, que conduziram esta questão para outro domínio, julgaram que o cometa não é mais do que a conjunção dos vários planetas, em número de sete, os mesmos que são considerados pela astrologia. Isto é, vários planetas aproximam-se uns dos outros de tal modo que formam a aparência de um corpo mais longo, fundido numa só luz indistinta. E assim acontece, porque, devido à alteração da sua posição e da distância de uns aos outros, eles se manifestam umas vezes maiores, outras menores, e se prestam à observação ora com um aspecto, ora com outro.

Os Pitagóricos e Hipócrates - não o de Cós, o Pai da medicina, mas o outro, o natural de Quios - este, e o seu discípulo Ésquilo julgaram que todos os cometas eram uma só e a mesma estrela errante, distinta dos sete conhecidos, porque os vemos brilhar

²⁴⁷ Trad. P.B.D.

²⁴⁸ Que os cometas são de matéria celeste afirma Tadeu Hagecius, na obra *Dialexis de novae et prius incognitae stellae apparitione*.

nada mais do que em longos intervalos dos tempos, e como acompanha sempre o sol, dada a proximidade, se oculta sob o seu brilho, e não se deixa contemplar, mesmo quando dele se afasta.

Estes filósofos também discordaram entre si, já que os Pitagóricos disseram que a cauda ou a cabeleira do cometa fazia parte do seu corpo, ou dele emanava. Hipócrates e Ésquilo, todavia, achavam que era um outro corpo celeste, que a ele se agregava a partir das emanações gasosas desencadeadas na parte superior. Porque as emissões gasosas recebem o brilho do sol como se fossem um espelho, do mesmo modo o reflectem, e é esse o motivo que os faz emitirem luz. E como são influenciados pelas estrelas, por cuja força são atraídos, também as vemos a inclinarem-se para um lado, e assim nós observamos estrelas com cabeleira.

Apolónio de Míndo estabeleceu que o cometa é uma estrela errante que se distingue de outras sete, não sempre a mesma, mas muitas, que separadamente e em tempos distintos saem à vista dos mortais enquanto fenómenos constantes, e que têm um movimento distinto do trajecto dos outros planetas, e atravessam num trajecto bastante longo as regiões mais afastadas do mundo celeste, movendo-se ora para cima ora para baixo. É justamente quando vem no fim do seu trajecto que o cometa aparece.

No livro citado, Séneca dá razão a Apolónio, naquele ponto em que afirma ser o cometa uma estrela errante. Distingue-se todavia ao afirmar que, dado que ele se desloca em trajectos diferentes, o seu movimento é em todos os domínios impossível de prever. De facto, está convencido de que existem vários tipos de estrelas vagantes, entre as quais o cometa é uma categoria, para além das referenciadas pelos astrólogos.

Argumento. De facto, o fixo e imóvel povo a quem são reveladas, no mais vasto e no mais belo corpo celeste, isto é o céu por entre estrelas incontáveis que iluminam a noite segundo uma disposição diversa, algumas que permanecem pouco tempo na quietude do ar, e outras que de facto aí se fixam, porque não convém que exerçam sobre si próprias o menor estímulo de movimento.

Resolução da dúvida. E será essa a razão que levou a estabelecer que muitas constituíam planetas, em número de sete. Quando se pergunta por que razão não se considera também correcta a classificação dos cometas entre o grupo destas estrelas errantes. Respondemos que muitas que se manifestam o são, agora ignoramos quais é que exactamente o são.

A concórdia do mundo a partir dos contrários. Do mesmo modo, se alguém argumentar que as estrelas se apresentam em forma de esfera, ao passo que o cometa exhibe uma cabeleira e uma barba, surge no capítulo vinte e sete do mesmo livro que tal

não deve ser visto como alvo de admiração, porque como a concórdia do mundo se estabelece a partir de vários contrários, e como a natureza não apresenta a sua obra numa forma única, antes se exhibe a si própria como diversa, separou os cometas do restante grupo e atribuiu-lhes uma face diferente.

Por estas razões, de facto, se prova que devem os cometas ser colocados entre as criações eternas da natureza, e que não resultam de modo algum da congregação de outras criações aéreas, porque tudo o que o ar cria é breve quando é gerado a partir de uma matéria fugaz e mutável. Assim, nem pode, de modo durável, alguma coisa nele permanecer, pois é de tal modo versátil que nunca permanece o mesmo durante muito tempo, e num momento breve parte para outro estado. O que também transparece no exemplo das nuvens, que são entidades muito próximas do ar, a tal ponto que nelas ele se adensa, e a partir delas se rarefaz à medida que estas ora se agregam, ora se fundem, sem nunca estarem quietas.

Esta é a razão por que não é possível que um fogo constante se fixe num corpo vago e nele se sustente de modo firme. Verifica-se que, se os cometas se alimentam a partir das exalações e da reunião do ar, apresentariam um movimento descendente sempre que o ar se apresentasse mais pesado e quanto maior fosse a proximidade da terra. Todavia, nunca nenhum cometa foi visto no horizonte até desaparecer, ou a aproximar-se do solo. Para além disso, se o cometa fosse um fogo compósito, tornar-se-ia em dias alternados maior e menor, o que a experiência nega. Depois, não é possível que fogos aéreos se desloquem no orbe celeste, tal como os que vemos sob o céu. Portanto, estabelece-se que os cometas são corpos [pesados], e da mesma natureza que a dos corpos celestes.

CAPÍTULO II

REFUTAÇÃO DAS AFIRMAÇÕES ANTERIORES

As afirmações, que trouxemos à lembrança no capítulo anterior, na medida em que estabelecem que os cometas participam da natureza celeste, desviaram-se da verdade quer em conjunto, quer individualmente consideradas.

O cometa não é resultado da conjunção de muitos planetas. Em primeiro lugar, aquela que estabeleceu que o cometa é resultado da conjunção de muitos planetas é vencida pelo argumento de que os planetas do universo, numa altura determinada, se repeliram uns pelos outros, e todos, ou quase todos, são visíveis em simultâneo sobre o horizonte, ao passo que o cometa aparece de vez em quando, e a presença de corpos errantes foi documentada não apenas entre os planetas, mas também quando viajam a

grandes distâncias, como ensina Aristóteles no capítulo sexto, em cujo tempo nenhum cometa parece ter sido avistado. Em segundo lugar, porque os planetas não viajam para além do Zodíaco, ao passo que os cometas são observados noutras regiões do céu. Em terceiro lugar, porque a conjunção de um só planeta com outro dura um breve espaço de tempo, como está patente na lua nova e no crepúsculo. Agora os cometas com frequência podem contemplar-se pelo espaço de seis meses. Em quarto lugar, porque seria de certo modo conveniente que essa chegada sucedesse segundo uma determinada disciplina e segundo um número definido de anos. Ora, os cometas não cumprem estas exigências. Em quinto lugar, porque, no reinado de Átalo, um cometa brilhou, percorrendo toda a Via Láctea na sua totalidade, e se este se tivesse formado a partir da conjunção de planetas, nem todos os planetas que agora são visíveis, nem todos os outros tinham sido suficientes para perfazer a sua grandeza.

Quanto à opinião dos pitagóricos, Hipócrates e Ésquilo, que afirmaram que os cometas são uma e a mesma estrela errante distinta das outras estrelas comuns, contrapõe-se o argumento seguinte: dela decorre que nunca dois cometas são avistados ao mesmo tempo, facto que a experiência ensina como o contrário, segundo testemunho de Aristóteles, livro um, capítulo sexto. Escalígero, também o manifesta, nas *Exercitationes in Cardanum* 70, e afirma ter visto dois cometas ao mesmo tempo, em diferentes latitudes, durante vários dias, um ao nascer do sol, outro ao pôr-do-sol. E também porque se os cometas permanecem ocultos devido à proximidade do sol e se se tornam mais visíveis quando dele se afastam, não poderão deixar de ser vistos no movimento contrário, nem quando retornam ao sol de que se haviam afastado, tal como a lua após a lua nova, que quanto mais se afasta do sol, maior e mais luminosa se nos mostra, e em continuidade, quanto mais próximo se chega a ele, mais o seu tamanho se reduz e é ocultada pelo sol, até que por fim a imagem se desvanece.

Ora, quanto aos cometas, é evidente que a questão é outra, uma vez que estes vão desaparecendo à medida que aumenta a distância do sol.

Os cometas não são estrelas errantes. Por fim, o facto de os cometas não serem estrelas errantes, da maneira que Apolónio e Séneca imaginaram: acerca dessa questão, pode concluir-se que, sempre que o céu se apresente leve e translúcido, não poderão eles ocultar-se dos nossos olhos, e por esse motivo se tornam permanentemente visíveis.

Mas entre todas as afirmações acima apresentadas, a de que os cometas são compostos a partir de matéria celeste, acerca dela será explicitada a mais nobre refutação no capítulo seguinte, quando expusermos que os cometas são gerados abaixo da lua, a partir da agregação de elementos.

Resolução dos argumentos. Na verdade, a estes argumentos de Séneca deve responder-se que, embora o ar seja, de certo modo, volúvel e inconstante, isso não impede, todavia, que o cometa não possa chamar a si, durante um certo número de meses, muita matéria viscosa e bem ligada, entretanto acompanhando o movimento do próprio ar para cima, e com ele igualmente descendo sobre o orbe. Também as nuvens, porque são compostas de matéria leve e frágil, se dissipam num curto intervalo de tempo.

Por que é que os cometas não descem. De facto, o cometa não desce, porque vai seguindo o alimento até aquele ar próximo das terras, e quanto mais pesado estiver na região superior, uma vez que o cometa não se incendeia a não ser que haja grande abundância de gazes viscosos, pode tanto mais adensar-se e inflamar-se na região mais elevada, como exporemos adiante.

Também não desce pelo seu próprio movimento, porque não descera enquanto estiver dominado pela leveza das chamas, (já que também a densidade da sua matéria pode ser superior à leveza do ar) e enquanto estiver sob influência da força de atracção de algum outro corpo.

Também não é aceitável que o cometa sofra, em cada dia, um aumento ou uma diminuição de tamanho, nem a título excepcional, porque uma vez que é lento a arder, a matéria acesa pode, em alguns casos, conservar-se no mesmo estado o tempo suficiente até que o possamos ver; ou eventualmente ser-lhe fornecida, vinda de outras partes, a quantidade de combustível que ele consome.

Depois, o facto de se deslocar no céu constitui um argumento frágil para provar que o cometa tem uma natureza celeste, porque segundo esse juízo também o fogo e a parte superior do ar que estão abaixo da lua se moveriam, e nós dizemos que o cometa é capturado pelo movimento circular destes.

CAPÍTULO III

EXPLICAÇÃO DE ARISTÓTELES, E DECLARAÇÕES VERDADEIRAS QUANTO À MATÉRIA E À NATUREZA DOS COMETAS

A afirmação de Aristóteles no livro primeiro, capítulo sete, que Ptolomeu e Albumazar usaram no livro *Acerca das Conjunções*, e também Alberto, no livro primeiro, tratado três, capítulo cinco, Avicena, Algazel, Alexandre, Filópono, Averróis, e outros entre os Peripatéticos, é de que o cometa não participa da natureza celeste, mas sim da sublunar, e que tem por matéria vapor abundante, viscosa, espessa e constante, uma vez bem coaguladas nas suas partes constituintes. Pois o que o forma é o mesmo

capaz de iniciar a chama e de a conservar acesa durante muito tempo. De modo contrário, se a matéria for pouca, facilmente se dispersa; e nesse caso se extingue o aglomerado das restantes substâncias inflamáveis.

Argumenta-se que bem distinta da celeste é a matéria do cometa, uma vez que, quando os cometas fazem a sua aparição, é costume verificar-se um sopro dos ventos em turbulência e uma secura extrema, certamente porque uma grande quantidade de vapor terrestre migrou para o espaço aéreo. Isso mesmo se pode encontrar nos *Fenómenos* de Arator.

Em anos especialmente secos verificam-se muitos cometas de cabeleira, e são muitos os exemplos a apresentar desse facto:

Um enorme cometa. No tempo de Anaxágoras um cometa enorme ardeu durante setenta e cinco dias ininterruptos; a ele se seguiu uma tão grande tempestade de ventos que teria arrancado da encosta uma pedra com o tamanho de um carro, e uma vez solta, rolaria com uma enorme velocidade, até cair no rio Aegos, na Trácia. Assim o conta Aristóteles no livro primeiro, capítulo sete. O mesmo ocorre no reinado de Nicómaco, Príncipe dos atenienses, quando um cometa foi visto a brilhar perto do Círculo Equinocial, ventos fortíssimos se abateram sobre a cidade de Corinto.

Para além disso, a experiência mostra que os cometas se transformam de tempos a tempos, ora de pequenos para grandes, ora novamente de grandes para pequenos, mas todos se extinguem. E de vez em quando avista-se um cometa, que ainda há pouco se tinha destacado do horizonte, de repente se dissipa diante dos olhos e por fim desapareceu.

Com efeito, estes fenómenos que se dilatam e se contraem podem sofrer queda, mas de modo nenhum podem extinguir-se em substâncias celestes, as quais estão isentas de sofrer qualquer dano. Pois o que é afirmado, que os cometas não se apagam, mas só se escondem, foi refutado no capítulo anterior. Depois os Matemáticos, usando instrumentos astronómicos para calcular a distância da lua, perceberam que os cometas se posicionam abaixo da lua. Portanto, participam não do mundo celeste, mas do mundo dos elementos. Acerca ainda desta medida da distância dos cometas, que se consulte o Regiomontano no tratado *Acerca do Cometa*, e também João Vogel no opúsculo *Acerca do Cometa*, que foi publicado no ano de 1527.

Objecção. Alguns dos mais recentes filósofos e astrónomos, todavia, levantam objecções, negando que os cometas não são vistos a surgir também na região etérea, já que a experiência comprova o facto. Assim, Albumazar revelou uma nova estrela que, de vez em quando, é vista sobre a esfera de Vénus, e Hali, afirma ter visto uma outra no

Commentum super Quadripartito Ptolomaei 2, capítulo 9, no décimo quinto grau de Escorpião, quando o sol se apresenta em cima do grau e no signo seu oposto, ou seja no décimo quinto grau do Touro. E na nossa Era, no ano 1572, apareceu na Constelação de Cassiopeia um novo corpo de magnitude exemplar, para grande espanto dos que o contemplavam, mas que desapareceu, no ano de 1574.

Resposta. Nós, contudo, somos de opinião que, desse assunto e quanto ao que diz respeito às das estrelas, e se é verdade que elas podem ser observadas na região celeste, deve ser ouvido aquilo que expusemos no livro primeiro *Acerca do Céu*.

CAPÍTULO IV

ACERCA DA LOCALIZAÇÃO, DA INFLAMAÇÃO, DA DURABILIDADE, DO MOVIMENTO E DAS CORES DOS COMETAS

Localização. A região mais elevada dos ares é o lugar dos cometas. Assim, eles não se originam nem na inferior nem na média, como o seu movimento desde o Oriente até ao Ocaso pode primeiramente confirmar, e porque retornam só de uma vez no ar, já que o dito movimento não se suspende na região intermédia. Em segundo lugar, a distância destes mesmos confirma-o. Assim, a região intermédia não atravessa os montes mais altos, e, alguns deles são mesmo mais elevados do que ela, pelo que talvez se possa concluir que abaixo destes se manifestam os ventos, as nuvens e as chuvas. Ora, verifica-se, recorrendo aos instrumentos de altimetria, que a distância dos cometas à terra é muito maior, segundo o princípio de que Pedro Nunes escreveu no livro *Acerca dos Crepúsculos*, e em Vitélio, no livro 10, proposição sessenta.

Por esse motivo, a baixa temperatura do lugar não lhes torna favorável a permanência na região média, já que a sua chama a arder e a conservar-se viva não ocorreria de modo tão permanente. Também refulgem os cometas nas regiões mais longínquas do ar, num trajecto de vez em quando mais elevado e de outras vezes mais baixo.

São, apesar de tudo, contemplados com frequência fora dos trópicos, ou seja, fora dos Círculos Solsticiais, tanto no Setentrião como no Austro, como afirma Aristóteles no livro primeiro, no capítulo seis da já citada obra, porque o excessivo calor que percorre os territórios que se situam abaixo dos trópicos dissolve a matéria dos cometas. De facto, muitas vezes são avistados entre os trópicos, tal como aquele que brilhou por um curto número de dias em torno do Círculo Equinocial, durante o reinado de Nicómaco.

Inflamação. A inflamação dos cometas produz-se ou devido ao movimento, a partir do qual a região mais elevada do ar se transforma em fogo; ou quando passam, como alguns defendem, da ignição dos elementos para a total submissão dos gases às chamas; ou também quando um raio ocasional vibra na atmosfera superior, a partir de alguma nuvem.

Não é tanto, de facto, a parte mais interior e carregada de uma nuvem, mas sim a parte mais superficial, a que frequentemente se abre e oferece a visão de um fogo a irromper. Há os que pensam que o cometa não se incendeia a partir do fogo, nem nele há nenhum gás inflamável, mas sim um sopro de matéria mista, assim como o fumo ou a fuligem, que é libertada e espalhada pela força de algum corpo no interior da nossa região, e tendo absorvido em si os raios de sol e reflectindo-os, e por esse motivo se torna visível.

Refute-se, todavia, esta opinião, uma vez que, se o cometa apresentar uma luz derivada do fogo solar, deduzir-se-ia que ele podia sofrer um eclipse no trajecto de interposição à terra quando entra na sombra dele, facto que até agora não foi observado.

Durabilidade. A durabilidade dos cometas não está de modo algum estabelecida. Nascem com muita frequência no Outono, porque o calor da Primavera não é suficiente para que se produza a agregação daquele vapor viscoso. O frio do Inverno, bem como a sua humidade, e o fervor de se encontrar retido dispersa-a e anula a sua manifestação. Todavia, a experiência ensinou que não existe uma altura do ano que lhe corresponda, na qual sem ser por acaso os cometas sejam gerados. Assim, também nos meses de Inverno, quando tudo está colado pelo gelo, é possível avistá-los, como refere Aristóteles naquele livro primeiro, capítulo seis.

Plínio, no capítulo 25 do livro segundo, afirma num curto excerto que, a partir do momento em que os cometas são vislumbrados, eles são perceptíveis num período que vai desde sete dias até ao máximo de oitenta. Séneca, no livro sete das *Questões Naturais*, capítulo doze estabelece o máximo de seis meses para a duração dos cometas. É verdadeira a afirmação de que o tempo de duração dos cometas não está definido segundo uma regra exacta, apesar de raramente serem vistos num período superior a seis meses. De facto, Josefo, no livro sete, capítulo quarenta e quatro de *A Guerra Judaica*, conta que um cometa esteve suspenso sobre os céus da cidade durante um ano inteiro, antes da queda de Jerusalém.

Assim, os cometas duram, em primeiro lugar, o tempo que durar o fornecimento de matérias gasosas das quais se alimentam. Em segundo lugar, porque o fogo que devora a tal substância viscosa, é moderado e lento, apresentando uma dimensão com

ela condizente. Em terceiro lugar, porque o alimento é produzido a partir da terra que neles está contida, a partir do influxo e da atracção dos corpos que geram pressão sobre ela.

Movimento. O movimento dos cometas não é uno, mas múltiplo. O primeiro, do Oriente até ao Ocaso, quando em simultâneo rodam com as esferas celestes, com o fogo e com o limite extremo do ar.

O segundo, do Ocaso para o Oriente, que não constitui propriamente um movimento mas um retardar do movimento anterior, feita a comparação com o ponto específico do céu a que se dirigia o cometa acabado de surgir. Consta, de facto, que o cometa que Aplanis previa ser, na noite seguinte, um corpo postado sobre si, poucos dias depois se tinha afastado alguma distância para Oriente. Na verdade, este atraso provém dele mesmo, porque o fogo e o ar, ao serem corpos dinâmicos, não retiram completa eficácia da força dos movimentos celestes, mas também não é capaz de seguir, devido à sua massa e ao seu peso, a velocidade do ar pela qual o cometa é arrastado, e por isso opõe resistência ao movimento que o arrasta.

O terceiro movimento ocorre ora até ao Setentrião, ora até ao Austro, ou para outros diferentes lugares. Este movimento nasce, assim, quer motivado pela gravidade de algum corpo que exerça influência no cometa, ou porque, porventura, o cometa se deixa levar pela matéria que o convida, e aos poucos se inclina para aquela direcção que ela lhe indica.

O quarto é quando parece que ele se desloca, ou para cima, quando na parte mais baixa lhe falta matéria; ou para baixo, porque ela abunda na parte mais baixa; ou também porque um outro corpo qualquer o atrai para um lugar mais elevado, ou porque, tornando-se mais pesado, tomba, levando consigo alguma massa.

Cores. Os cometas são de muitas e variadas cores (na verdade, não são verdadeiras porque não as têm, mas fugazes e aparentes). Alguns brilham com uma luz transparente e quase prateada. Noutros há um rubor sem luminosidade nenhuma. Para outros, luz uma chama, em nada uniforme e suave, mas que faz girar em seu torno bastante fumo e labareda: e são estes os mais cruéis e ameaçadores, com um aspecto em muito mais turvo e aterrador do que os outros. Esta variedade nasce da diversidade da matéria que os compõe: assim, como pode ver-se a partir da chama, quanto mais rarefeita for a sua composição, tanto mais apresenta uma cor uniforme e branca; e quanto mais pesado e com fuligem estiver, mais exhibe uma cor baça. E nos outros casos mantém este tipo de comportamento.

CAPÍTULO V

O QUE ANUNCIAM OS COMETAS

No que diz respeito ao significado dos cometas, muitos filosofaram acerca dessa questão, e muito pensam prever (como notou Plínio, no livro dois, capítulo vinte e cinco) em que regiões ele se lançará, ou de que estrela receberá as forças, ou quais as semelhanças que apresentará e em que lugares brilhará. Também há os que, como no demais, procuram fazer interpretações a partir de tudo o que tem a ver com os cometas.

Os cometas prenunciam o sopro dos ventos. Em primeiro lugar, o sopro vigoroso dos ventos. Pois quando o cometa se eleva até às regiões mais elevadas do ar sem que haja um fornecimento generoso de gases, não consegue incendiar-se. É necessário que uma grande confluência de correntes de ar, capazes de gerar os ventos, seja deixada na faixa média e mais baixa do ar.

Tempestades. Em segundo lugar as tempestades marítimas, que são provocadas pelo despertar dos ventos.

Seca e infertilidade. Em terceiro lugar, a seca e a infertilidade, que se formam quando da terra é aspirada a humidade e o ar.

Terramotos. Quarto, os terremotos, porque, as exalações são atraídas e procuram uma saída livre no seio da terra, sucede que, ao chocarem umas contra as outras, a terra sofre abalos de um lado para o outro.

Intempéries atmosféricas. Quinto, as intempéries atmosféricas, induzidas por um sopro seco e venenoso, principalmente junto a lugares pantanosos e carregados de humidade, nos quais a humidade apodrece, ressequida em lama.

Doenças. Sexto, as doenças, tanto mais que as substâncias secas e quentes geram robustez.

Mortes dos reis. É sobejamente conhecido, de facto, que os cometas anunciam as mortes dos príncipes, como se pode ver naquele livro terceiro do oráculo sibilino:

*Quando o sol toca o Ocaso, um cometa se manifesta
Brilhará uma estrela, sinal da espada para os mortais
E da fome, e da morte; e de homens ilustres,
De grandes e nobres príncipes é o fim.*

A profecia de um cometa pode ser interpretada em dois sentidos. Além disso, esta profecia pode ser interpretada em dois sentidos: num caso, que os cometas anunciam a morte dos reis, tal como se a divindade enviasse disso sinais; noutra caso, que são responsáveis pelas causas das doenças. A primeira explicação deste sentido encontra-se em S. Damasceno, livro segundo da *Fé Ortodoxa*, no capítulo vinte e sete, que já tivemos a oportunidade de evocar antes. A seguinte é bem mais difícil de aceitar.

Porque, de facto, aquilo que afirmam, que os reis vivem de modo mais delicado e têm os humores mais leves, razão pela qual são mais facilmente derrubados do seu estado de saúde pela perturbação do ar, é um argumento frágil, pois as crianças de tenra idade, e muitos homens anónimos de todas as idades são mais débeis do que os príncipes, e a estes, todavia, os cometas não provocam nem anunciam a morte. Mas como é, em absoluto, mais notada a morte de um homem poderoso do que a de um homem vulgar, julgaram, por essa razão, que a morte dos reis é por eles predita, tal como expõe Alberto Magno no primeiro livro, tratado três, capítulo onze. Ou talvez porque esta opinião tenha ocupado as mentes dos homens, por os cometas, como S. Damasceno estabelece, trazerem da divina instituição a notícia morte para os reis.

Ptolomeu alega que os cometas que se avistam de manhã sejam sinal da morte do rei quando se posicionam sobre o seu signo, uma vez que ele também sobe por ocasião do nascimento de algum rei ou quando assume o poder do reino. Há até quem diga que se o cometa se apresentar no meio do céu, iluminado pelos raios do sol ou de Marte, pode mais provavelmente significar o progresso do reino do que a morte do rei.

Mas estes assuntos, e outros da sua família acerca das profecias dos cometas, que são discutidos pelos astrólogos, quando se encontram sobre este ou aquele signo, observando-se o nascimento deste ou daquele homem, não devem ser minimamente escutados, porque divulgam falsidades infinitas, e a maior parte deles só contém superstição. Acerca do estabelecido quanto a esta questão dissertámos aprofundadamente no livro *Acerca do Céu*.

CAPÍTULO VI

QUANTO ÀS FIGURAS E DIVERSIDADE DOS COMETAS

Agora trataremos das figuras que com mais basta frequência são assumidas pelas manifestações de cometas.

Aristóteles, no livro primeiro, capítulo sete, apresentou a sua estranha diversidade, afirmando, a saber, que ele era, ou em forma de globo, porque tem a cabeleira à sua volta e espalhada por todo o firmamento; ou se expande no sentido do comprimento, e leva agregada a si uma barba ou uma cauda. Há, pelo contrário, outros cometas que se observam com características únicas e exclusivas; outros que oscilam, com o seu corpo ora em movimento ora fixo, e no interior deles mesmos há agitação.

Os primeiros pertencem à classe dos verdadeiros cometas. Os últimos já não, porque formam a sua cabeleira a partir da massa incendiada. E aqueles que costumam gerar-se quando a exalação localizada debaixo de um corpo determinado se inflama, de

tal modo que entre ela e o dito corpo não existe nenhum intervalo, a ponto de, segundo a avaliação visual um e outro estarem reunidos num só corpo e na mesma superfície. Pela mesma ordem, quando nós perscrutamos o horizonte, parece que a terra e o céu se continuam mutuamente. Também deste modo acontece, quando uma determinada estrela brilha como se tivesse uma crina, ou com os halos que se formam abaixo da lua ou do sol devido ao vapor de água. Tal como eles são vistos a rodear a lua e o sol, apesar de estarem afastados em muitíssimos pés quer de um quer do outro. Também a exalação ígnea é observada como se ela se sustivesse apoiada no dito corpo estando ela na região aérea, ou seja, faz parte do mundo celeste.

Cometas de cabeleira, de barba e de cauda. Assim sendo, os cometas dividem-se em três categorias: os de cabeleira, os de barba e os de cauda. Se, desta forma, a exalação for mais pesada no centro, e também nas partes extremas, ela apresenta-se mais rarefeita e mais leve, de tal modo que a chama em seu torno se solta como se fossem cabelos, diz-se que é um de cabeleira. Se a exalação se inclinar para uma só parte e se prolonga para longe, diz-se que é um de cauda. Mas se se espalhar a uma menor distância, diz-se que é um de barba. Os astrólogos consideram haver nove espécies de cometas. Numera cinco Alberto Magno, no livro primeiro, tratado três, capítulo dez e Plínio numera dez, no livro dois, capítulo vinte e cinco.

CAPÍTULO VII

QUANTO À ESTRELA QUE BRILHOU AOS MAGOS QUANDO CRISTO NASCEU.

O esplendor da famosa estrela que refulgiu no Oriente quando Cristo nasceu e conduziu os magos até ao berço do divino rei convida-nos a que também acerca dela dissertemos.

Em primeiro lugar, deve saber-se que este corpo apareceu aos magos nos limites do Oriente (tendo em comparação a região da Palestina) e que eles, instigados pela mais secreta inspiração do sinal do céu, o tomaram como se ele falasse a língua do céu, dispondo-se a segui-lo até chegarem à cidade de Belém.

Muito antes estes factos, também a Sibila Eritreia, no livro oitavo dos *Oráculos*, já havia anunciado:

E é surgida a nova estrela divina do mago a brilhar

Detém-se sobre o presépio, e o menino de Deus se mostra aos que a seguem

Com efeito, a explicação por que Deus teria chamado os magos com um fenómeno desta natureza é trazida por Teofilacto, no segundo capítulo de *Mateus*, certamente porque, sendo os magos astrólogos, como Tertuliano relata no livro *Acerca da Idolatria*, receberam enquanto sinal um que lhes era familiar, tal como também Pedro, o pescador, foi chamado para capturar uma grande multidão de peixes para Cristo.

Ora, é costume também perguntar-se se aquela estrela faria parte do número dos astros celestes. Vários autores, entre os que recorda o Abulense no citado capítulo de *Mateus 2*, questão 11, são de opinião de que ela é um dos corpos errantes, ou um dos planetas. Esta opinião é reprovada pelo comum consenso dos Padres, como ensina S. Tomás, na parte 3, questão 36, artigo 7. Também tal é refutado, com perspicazes argumentos por S. Basílio, no livro *Acerca da Geração Humana de Cristo*, por S. João Crisóstomo, na *Homilia Sexta, Acerca do Evangelho de S. Mateus*, por S. João Damasceno, livro segundo, capítulo sete, por Santo Agostinho, no livro *Contra o Luxo*, livro dois, capítulo cinco, e por tantos outros.

E de facto, os astros em cada dia nascem e desaparecem. Mas a dita estrela oferecia-se permanentemente à contemplação. Em segundo lugar, dado que a luz do dia deixa na sombra e oculta os astros, mas essa estrela brilhava durante o dia, com tal esplendor que vencias as outras luminárias do céu, tal como Santo Inácio avoca na *Décima quarta Epístola aos Efésios*. Em terceiro lugar, porque ela se ocultava, quando tal era necessário, como quando depois de ter conduzido os reis até Jerusalém, aí se apagou durante algum tempo, até novamente permitir deixar-se ver. Em quarto lugar, porque se manteve próxima da terra, e assim parou sobre a gruta na qual estava o Divino Infante, e aí se mostrou à vista de todos.

Portanto, dado que a afamada estrela não fez parte dos corpos da região etérea, questionar-se-á alguém sobre se ela deve, de facto, ser considerada um cometa.

A nossa resposta é de que nem ela foi um cometa, como facilmente verá todo o que analisar os argumentos que até agora expusemos quanto à natureza e origem dos cometas, quanto ao seu movimento, quanto ao seu desaparecimento diante da luminosidade do dia, e quanto à sua distância da terra. Aduzem-se detalhadamente, em seguida, todos os argumentos que convergem para que ela não seja de modo nenhum considerada uma estrela.

A referida estrela foi, portanto, um irrepetível e inusitado meteoro, formado não pela natural, mas pela virtude angélica ou divina, a partir de matéria sub-celeste, e aspergido pelo fulgor da exímia luz, que se revela não por sua própria determinação,

mas pela acção de um anjo. De facto, S. João Crisóstomo, na *Homilia 6*, capítulo dois, dedicada ao Evangelho de S. Mateus; o sermão de Fulgêncio *Acerca da Epifania* e Gregório de Nissa no diálogo *Acerca da Alma* pensam que foi um anjo que apareceu em figura de estrela.

Com efeito, é facto que foi quanto se aproximavam da cidade de Jerusalém que ela manifestou poder para se ocultar. É múltíplice, seja porque Deus a subtraiu absolutamente ao acesso de todos, de modo a que ela não transmitisse a sua imagem aos seus olhos; ou porque nesse tempo intermédio lhe bloqueou o brilho; ou ainda por qualquer outro modo, tais como os que revela Abulense acima citado, no dito capítulo, questão 41.

Convém lembrar, contudo, que alguns ponderaram que esta estrela foi avistada pelos magos uma única vez somente, no Oriente, e que logo desapareceu; então, quando estes saíram de Jerusalém, apareceu novamente, e daí os conduziu até ao presépio. Trata-se, pois de uma afirmação diferente daquela que estabeleceu que ela acompanhou os magos durante todo o caminho, e que muitos dos Padres antigos seguem.

*Comentários do Colégio Conimbricense da
Companhia de Jesus aos Três Livros Sobre A Alma de
Aristóteles Estagirita*

Coimbra 1598

PROÊMIO AOS TRÊS LIVROS DO TRATADO *SOBRE A ALMA* DE ARISTÓTELES ²⁴⁹

UTILIDADE, ORDEM, MATÉRIA TRATADA E PARTIÇÃO DESTES LIVROS

A partir do que Aristóteles nos ensinará a seguir, tornar-se-á evidente como a ciência da alma sobressai de entre as outras partes da Filosofia, quer pelo seu rigor demonstrativo, quer pela matéria sobre que versa, quer pela sua nobreza, e como ela é útil, tanto para regular e gerir honestamente a vida como para um completo conhecimento da verdade.

Utilidade desta ciência, porque leva aquele que a pratica a conhecer-se melhor. Mas o mesmo, particularmente no que diz respeito à utilidade, pode ser ilustrado e mais amplamente recomendado, porque, de acordo com o que advertia aquela célebre máxima de Quilão, de Fémon, ou de Tales ou quem quer que tenha sido o autor, inscrita nas portas do templo de Delfos por Anfictião, cada um deve, acima de tudo, procurar conhecer-se a si mesmo. No entanto, ninguém se pode conhecer a menos que tenha examinado atentamente a dignidade e a natureza da sua alma²⁵⁰. Porque já Marco Túlio, no livro 1 das *Disputas Tusculanas*; Plotino, no livro 3 da quarta *Enéada*, capítulo 1º, depois de Platão, em *Alcibiades I*, consideraram que aquela inscrição délfica não exortava a outra coisa senão a conhecermos a natureza da alma. Isto, porque quem quer que atinja a notável e superior capacidade da sua mente, compreenderá que não deve deter-se nos bens incertos e caducos, mas nas coisas sempiternas e divinas, com todo o cuidado e empenho de conhecer com que os filósofos verdadeiros e legítimos edificam as principais glórias.

A sua importância para a ciência moral. Esta doutrina também é muito útil para aqueles que discutem sobre a vida comum e os costumes, como consta do livro 1 da *Ética*, capítulo 13º, e do livro 6, capítulo 1º. Com efeito, é necessário que eles recebam do filósofo natural o modo como a razão detém a suma eminência da alma, em ordem a sujeitar a si a faculdade apetitiva e a irascível e a moderar os movimentos que se erguem contra uma certa norma. Também é preciso que recebam dela o princípio das acções, nas quais reside a felicidade da vida humana, e ainda a divisão das faculdades usadas para explicar os afectos e as virtudes. A isto se refere a advertência de Aristóteles, no último capítulo do livro 1 da *Ética* que diz que, tal como os médicos que receitam remédios para curarem os corpos, a fim de desempenharem bem o seu ofício, colocam muito cuidado no conhecimento das almas, assim, por maioria de razão, o

²⁴⁹ Trad.: M.C.C.

²⁵⁰ Acerca da afirmação, Laércio, livro 1; Plínio, livro 7, cap. 32; Macróbio, 1 *Saturnalia* cap. 6; Xenofonte, 4 *Com.*; Clemente de Alexandria, no *Pedagogo*.

filósofo da moral, que cuida de sanar as enfermidades da alma, deve examinar o que concerne à ciência da alma.

Também para a metafísica. Na verdade, a ciência da alma comunica admiravelmente com a filosofia primeira, pois por uma certa analogia e semelhança atingimos pelo nosso intelecto as substâncias inteligíveis e livres da matéria, e a mente humana, transformando-se para além de si mesma, é chamada para a natureza divina donde proveio²⁵¹. O que quer que nela exista de perfeição encontra-se em Deus, fonte de todas as perfeições, nela ainda mais bem conhecida quando toda a imperfeição se afasta.

Também para toda a filosofia. Por último, por uma razão comum, a todas as partes da filosofia é oportuna esta meditação sobre a alma, porque a alma participa da razão e da prudência (como afirma Trismegisto no *Asclépio*), como que Orizon da eternidade e do tempo, do inteligível e do nexa da natureza corpórea e dos limites²⁵². Ou, como outros disseram, suma de todo o mundo, pois a natureza intermédia representa as extremas, a superior como imagem, a inferior, como exemplar.

A nossa alma é intermediária entre o eterno e o efêmero. Acontece que a doutrina da alma existe como um compêndio de ciência das coisas humanas e divinas e prepara-nos para todo um outro conhecimento da verdade. Mostra também o brilhante fruto desta contemplação aquilo que Santo Agostinho afirma, no livro 2 de *A Ordem*, capítulo 8º: Sem dúvida que há duas questões principais em filosofia; uma acerca da alma, outra acerca de Deus. A primeira, faz com que nos conheçamos a nós mesmos, a outra, que conheçamos a nossa origem. Aquela é-nos mais agradável, esta é mais gloriosa, aquela torna-nos dignos de uma vida feliz, esta torna-nos bem-aventurados.

As coisas escritas acerca desta matéria mostram à evidência que a reflexão sobre a alma é própria da grande estatura, tanto dos Padres, como dos filósofos gentios. Com efeito, São Dionísio, no capítulo 4º de *Os Nomes Divinos*, recorda que tinha escrito acerca da alma; S. Justino, filósofo e mártir, fez um livro sobre este mesmo tema, como refere S. Jerónimo, no livro *Escritores Eclesiásticos*. Santo Agostinho escreveu o livro *A Imortalidade da Alma*, um outro *A Grandeza da Alma*, e quatro livros *Sobre a Alma e a Sua Origem*. São Gregório de Nissa recordou uma longa disputa em cartas trocadas entre si e Soror Macrina, sobre *A Alma e a Ressurreição*. Tertuliano compilou um livro sobre *A Alma*. Na verdade, já os autores pagãos tinham escrito muita coisa acerca dela. Trismegisto, Platão, Teofrasto, Plotino, Calcídio, Proclo, Jâmblico, Túlio e

²⁵¹ Lede cap.7, lib.12 da Metafísica.

²⁵² S. Gregório de Nissa, livro 1, *De Homine*, cap. 5; Plotino, *Enéadas* 4, livro 6, cap. 3; S. Tomás livro 2, *Contra os gentios*, cap. 68 e livro 4, cap. 55; Ficino, livro 3, *De immortalitate animae* cap. 2; Bessarion, livro 2, *Contra os Caluniadores* cap. 7; Pico no *Heptaplo*, cap.7.

o autor da obra *De sapientia secundum Aegyptios*. Além destes três livros, Aristóteles também deixou outro sobre questões da alma, que a iniquidade do tempo destruiu.

Testemunho de Temístio sobre o valor dos livros de Aristóteles sobre A Alma.

Temístio testemunha o grande cuidado com que esta obra foi elaborada e concluída por Aristóteles, com as palavras seguintes do seu Proémio: uma vez que todos os escritos de Aristóteles são de tal modo apreciados, que a sua superioridade se torna motivo de admiração fácil, não existe nenhuma reflexão na qual Aristóteles tenha igualmente mostrado a sublimidade e a força do seu engenho como naquela em que aborda a noção de alma, quer se inquiram uma infinidade de questões, quer uma quantidade de coisas belíssimas, quer a subtileza da doutrina. Os livros *Sobre a Alma* são de tal modo assim, que parece que todas as coisas constantes do texto que respeitam a este género, existiram e foram feitas por um só homem.

Dúvida sobre a ordem destes livros entre as restantes partes da Fisiologia.

Opõe-se, neste ponto, que deve ser investigado em primeiro lugar, o que é discutido pelas opiniões dos intérpretes que discordam, quanto a saber que lugar esta ciência reclama entre as restantes partes da fisiologia, pela ordem e pelo método da doutrina.

Resolução. Mas, omitida disputa mais longa, deve estabelecer-se, com Teofrasto, segundo Temístio, livro 3 desta obra, capítulo 39º da sua *Paráfrase*, e com São Tomás, que os mais recentes geralmente adoptam, que a ciência da alma segue os livros dos *Meteorológicos*, e antecede toda a disciplina atinente aos seres animados. Na verdade, como São Tomás e Teófilo advertiram no Proémio desta obra, tal como a *Física* é o exórdio de toda a fisiologia, porque contém a explicação integral dos princípios naturais, é conveniente que o início da reflexão sobre os seres animados seja o estudo da alma, que é o princípio comum dos animais.

Opinião de outros. No entanto, Alexandre de Afrodísia, no seu primeiro livro sobre *A Alma*, e Averróis, no livro 4 dos *Meteorológicos*, trataram em primeiro lugar *As Partes dos Animais*. Primeiro, porque a observação da matéria antecede a observação da forma; com efeito, as partes ou órgãos são a matéria e o substrato da alma. Segundo, porque a alma é definida a partir do corpo orgânico; foi preciso que Aristóteles declarasse, em primeiro lugar, por que é que a definição progride a partir do desconhecido.

Refutação. Mas estes argumentos não concluem. Com efeito, as partes orgânicas dos animais, de que Aristóteles trata no livro *As Partes dos Animais*, respeitam, em parte, à matéria, visto que recebem em si as funções corpóreas da alma, e as disposições são necessárias para a introdução da alma, como expusemos no seu lugar.

Mas, como as partes orgânicas são mais facilmente conhecidas do que a alma, cuja natureza é secreta e recôndita, não deve avançar-se em primeiro lugar sobre elas, mas antes sobre a alma, como há pouco pretendíamos dizer, e como Aristóteles chama a atenção, no primeiro capítulo do livro primeiro da *Física*, e nos capítulos 1º e 3º do livro primeiro de *As Partes dos Animais*, depois de Platão, no *Fedro* e de Hipócrates, no livro *A Natureza Humana*.

O que é geral deve ser tratado em primeiro lugar. Em toda a disciplina correctamente estabelecida, devem ser primeiramente tratadas aquelas coisas que se estendem de modo mais amplo, em que há mais coisas gerais, para não sermos levados a repetir as mesmas coisas muitas vezes. Na verdade, considera-se a alma mais ampla do que as partes dos animais, uma vez que estas apenas estão nos animais, e ela está presente em todos os seres vivos. O exame da matéria precede o exame da forma. Se algo postula a razão da doutrina, é que não se defina a alma através do corpo orgânico do animal, mas do corpo orgânico do ser vivo em geral. Não foi preciso que isto fosse declarado por Aristóteles antes da doutrina da alma, visto que para compreender a definição de alma não se requer um conhecimento distinto e absoluto do corpo orgânico, bastando um conhecimento pouco claro, que possa ser facilmente comparado. Na verdade, não se exige menos a ciência da alma para o conhecimento do corpo orgânico, do que o conhecimento do corpo orgânico para a ciência da alma. Por isso, na definição, a alma também se acrescenta ao corpo orgânico, uma vez que ele se define como aquilo que foi afectado aos órgãos adequados para ir ao encontro das funções da alma. Pelo que, é evidente que o argumento, se algum peso tiver, pode ser retorquido contra os adversários.

Primeira afirmação sobre objecto destes livros. Primeiro argumento. Agora examinemos qual é o objecto destes livros. Veneto, neste ponto, e alguns do grupo de filósofos mais recentes, estabelecem que não é a alma, mas o corpo animado. Provam-no, em primeiro lugar, porque esta doutrina é uma certa parte da fisiologia. É assim necessário que a sua matéria seja de maneira a que acerca dela se enuncie o objecto de toda a fisiologia, como uma parte inferior e menos extensamente evidente. Porém, é evidente que o ente móvel é assim chamado por causa do corpo animado e não da alma.

Depois, porque ou foi aqui que Aristóteles discutiu sobre o corpo animado, ou não foi em lado nenhum. É absurdo que não se tenha ocupado em lado nenhum. Na verdade, tão notável espécie de ente natural não pôde ficar envolta em silêncio por parte do Filósofo. Portanto, ocupou-se dessa espécie nesta obra e, por isso, o corpo animado é o objecto da obra.

Terceiro. Porque o objecto de cada disciplina é aquele em que, primeiro e por si, convêm as afecções que nela são investigadas. Ora, alimentar-se, sentir, mover-se, querer, pensar e outras afecções desta natureza, sobre as quais se discute nestes livros, dizem respeito primeiro e por si, não à alma mas ao corpo animado, uns em geral, outros, no que lhe está mais abaixo, como diz Aristóteles, no capítulo 4º do primeiro livro, texto 54. Por isso, não parece que se deva negar que o objecto desta obra é o corpo animado.

2ª Afirmação. Mas, alguns nobilíssimos peripatéticos, Simplicio, Filópono, Alexandre, Temístio, São Tomás, Alberto Magno, Egídio, Teófilo, Janduno, Caetano, o Ferrariense e muitos outros, seguem neste ponto a parte adversária em consenso comum e consideram que o objecto destes livros é a alma²⁵³.

1º Argumento. O que, em primeiro lugar se comprova, porque, conforme se conclui do livro 1 dos *Analticos Posteriores*, capítulos 1º e 9º, estabelece-se rigorosamente como objecto de qualquer ciência, aquele cuja definição é nela investigado e tratado. De facto, Aristóteles, nesta obra, interrogou-se sobre a definição, não de corpo animado, mas de alma, e assinalou que ele mesmo tinha dito no Proémio que fora essa a sua intenção. Também no livro sobre *O Sentido e o Sensível* gloria-se de o ter realizado.

2º. Depois, porque se o objecto desta disciplina fosse o corpo animado, uma vez que ele é uma categoria mais baixa da substância, o animal seria mais nobre do que o corpo animado. Seguir-se-ia, indevidamente, que esta ciência, em virtude da excelência do objecto, e principalmente por causa da excelência da alma racional, seria anteposta, por Aristóteles, às restantes partes da fisiologia, visto que com essa designação deveria ser preferida a ciência que trata dos animais.

3º. Por último, o título da própria obra é favorável a esta afirmação. Com efeito, estes livros são designados Περὶ Ψυχῆς, isto é, *Sobre a Alma*.

O que se deve afirmar. Na dúvida, devemos afirmar que os livros *Sobre a Alma* parece poderem ser vistos de duas formas. Por si, separadamente, ou junto com os chamados *Pequenos Naturais*, que são como que um seu complemento. Se forem vistos do primeiro modo, a alma é o seu objecto, se do segundo, é o corpo animado²⁵⁴.

São três os livros sobre *A Alma*, que estão sobretudo consagrados a examinar e a explicar por si a natureza da alma. São atentamente examinadas as afecções e as propriedades dos seres vivos, segundo a razão da sua origem, que provêm da alma como fonte, e consoante servem para o seu conhecimento. Também na obra dos *Pequenos*

²⁵³ Apolinário; Flandrense; Toledo; Javelo; o Tienense.

²⁵⁴ Assim pensou Apolinário, na mesma obra, q.2, a.2.

Naturais elas são apresentadas à medida que o corpo e os seus órgãos são objecto de observação. Acontece, deste modo, que esta obra e os três livros sobre *A Alma* expõem o tratado inteiro do corpo animado.

Responde-se aos argumentos da primeira afirmação. Ao 1º. Os argumentos dos adversários que tendiam a provar que os livros *Sobre a Alma*, tomados por si, tinham como objecto o corpo animado, são facilmente afastados. Ao primeiro deve negar-se que seja necessário que o objecto da disciplina toda seja afirmado sobre os objectos das partes. De outro modo, dir-se-ia que o ente móvel de sobre *O Sentido e o Sensível*, e também de sobre *A Respiração*, e de sobre *O Movimento dos Animais*, integra as matérias particulares de certos opúsculos da fisiologia aristotélica. Igualmente seria necessário que a proposição, dos filósofos, que é objecto de toda a Lógica, fosse exposta simplesmente sobre o termo, que é o objecto das *Categorias*. E assim, é suficiente que os objectos das partes de cada ciência estejam incluídos, de algum modo, no objecto de toda ela, não é necessário que estejam contidos nesse objecto, numa ordem directa.

Ao segundo, deve dizer-se que Aristóteles não omitiu a explicação sobre o corpo animado, mas que nos três livros que escreveu sobre *A Alma* tratou do que a ela diz respeito. Sobre o corpo tratou, como pôde, nos *Pequenos Naturais*.

Ao terceiro argumento, que as afecções, tratadas nos livros da Alma, dizem respeito primeiramente e por si à alma, como sua fonte e origem, ainda que, como Aristóteles no ponto citado quer dizer, somente são enunciadas acerca de todo o composto, de acordo com o objecto principal.

Avançam-se argumentos para a 2ª afirmação. Se, todavia, parecesse vantajoso examinar a primeira afirmação, que embora pareça contrária ao pensar comum não é improvável, responde-se com os argumentos aduzidos contra a parte contrária.

1º. Embora Aristóteles nestes livros tenha investigado muito cuidadosamente a definição de alma e a tenha transmitido, não pendeu para isso, sobretudo, por causa da alma, mas por causa do corpo animado, que ele examina como escopo da obra toda. Com efeito, ele não observou as faculdades da alma somente quanto ao seu princípio, mas do modo como equipam todo o composto, isto é, o corpo animado. Mais.

2º. A doutrina da alma é superior às restantes partes da filosofia, não porque verse precisamente acerca do corpo animado em geral, mas porque discute acerca da alma racional, que supera na dignidade da natureza as restantes formas da consideração física.

3º. Por fim, escreveu estes livros *Sobre a Alma*, não como sendo ela o seu objecto principal, mas a sua parte principal, que por isso se pode chamar o objecto, tal como o corpo animado é o objecto, conforme certos filósofos dizem.

Divisão da obra. Eis o que respeita à divisão da obra. No primeiro livro Aristóteles fala acerca da essência da alma, contra as opiniões dos antigos. A partir da sua própria opinião, nos capítulos 1º e 2º do livro segundo; a parte restante deste livro trata das potências da alma em geral, das faculdades relativas à alma vegetativa, dos sentidos externos. Trata do sentido interno, nos primeiros três capítulos do livro terceiro; do intelecto, do capítulo quarto ao nono; daí até ao fim do livro, trata do movimento e de certas afecções, que dizem respeito à totalidade dos seres animados.

QUESTÃO ÚNICA:

SE O ESTUDO DA ALMA INTELECTIVA RESPEITA À DOCTRINA DA FISILOGIA, OU NÃO

ARTIGO II

RESOLUÇÃO DE TODA A QUESTÃO

Três considerações sobre a alma racional. Para dar satisfação à questão proposta, deve notar-se que se pode considerar que a alma participa da razão de três maneiras. Uma, quando se une ao corpo e nele executa as suas funções. Outra, consoante os atributos que lhe pertencem, separada da matéria, como o estar no seu preciso lugar, o receber as espécies do influxo superior da luz, o pensar sem recurso aos fantasmas e outras coisas desta natureza. Terceira, quanto à sua própria natureza e essência.

1ª Conclusão. Posto isto, eis a primeira conclusão. Nenhuma das três considerações anteriores sobre a alma diz respeito a uma única ciência intermédia entre a filosofia primeira e a natural.

Prova. Esta conclusão recomenda-se porque não existe intermédio naquele género de filosofar, pois a ciência contemplativa divide-se perfeitamente em Natural, Metafísica e Matemática, como no Proémio da *Física* amplamente discutimos. Nos seus livros Aristóteles não fez menção alguma a uma disciplina intermédia.

Não há uma abstracção média entre a física e a metafísica. A isto não obsta que a alma seja o limite do ser corpóreo e do mundo inteligível, como que um certo elo. Com efeito, não há qualquer meio entre estas duas extremas, para que se reclame uma abstracção média, distinta daquelas que produzem uma variedade tripartida de filosofia contemplativa, como mostrámos no lugar citado.

2ª Conclusão. Eis a segunda conclusão. O primeiro modo de consideração da alma pertence, por obrigação, à filosofia natural.

1ª Confirmação. Aprova-se esta conclusão, porque respeita ao físico examinar o ente natural. Respeita-lhe examinar o todo e as partes, e a alma entendida deste modo é parte do ente natural, em acto, do homem.

2ª Confirmação. Além disso, porque as operações, que a alma executa quando está no corpo, dependem da matéria e, como têm conexão com ela, apenas recaem sob a observação do especialista que disserta sobre a matéria, isto é, do fisiólogo.

3ª Conclusão: A alma racional é a suprema entre as formas. Eis a terceira conclusão. A observação da alma tomada do segundo modo transcende os fins da fisiologia e pertence ao metafísico. Para compreender esta conclusão deve observar-se que a alma racional é a suprema entre as formas existentes na matéria, e conforme o testemunho de São Dionísio, no capítulo 7º de *Os Nomes Divinos*, a parte mais elevada do mais baixo toca na parte mais baixa do mais alto. Quando se afasta do corpo, ela passa, a seu modo, para o estado das substâncias separadas, em conformidade com aquelas afecções, que acima recordámos, as quais não possuem comércio com a matéria. Este estado, como ensina S. Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 79, artigo 1º, não lhe é natural, mas preternatural. Donde, resulta que a discussão sobre a alma racional, nesta acepção, deve pertencer à mesma ciência das inteligências completamente livres da contaminação da matéria.

Prova da 3ª conclusão. A conclusão já proposta demonstra-se, porque examinar as coisas que estão separadas da matéria real e racionalmente diz respeito somente ao filósofo primeiro. Ora, as afecções que concernem à alma, na medida precisamente em que ela subsiste fora da matéria, são deste modo, como será evidente ao observador.

4ª Conclusão. Eis a quarta conclusão. Investigar a natureza e a essência da alma, que era o terceiro exercício acerca da alma, respeita ao filósofo natural.

1ª Prova. A verdade desta conclusão convence, porque a alma pela sua noção e natureza é a forma do corpo, daí que seja explicada por definição essencial, quando é chamada acto primeiro do corpo orgânico. Donde, acontece que para o seu conhecimento requer necessariamente a matéria. As realidades que a possuem, integram-se nos limites da investigação física, tal como a própria matéria, como ensina Aristóteles, no livro segundo da *Física*, capítulo 2º, texto 22, que examinar a forma e a matéria compete ao mesmo especialista, porque é evidente que se requerem mutuamente, como consta do mesmo livro e capítulo, texto 26.

2ª. Estabelece-se a mesma conclusão, depois, porque, uma vez que o homem é uma parte integrante do ente móvel, cujo conhecimento o físico dá a conhecer, e uma

vez que a essência do homem não pode ser conhecida, a não ser que se chegue ao conhecimento da alma, através da qual ele se constitui no seu próprio grau e espécie, pretende-se que indagar a essência da alma diga respeito à filosofia natural.

3ª. É assim, porque se crê que aquela definição indistintamente divulgada de homem, ‘o homem é um animal constituído por um corpo e uma alma que participa da razão’, não foi transmitida e inventada por outrem senão pelo filósofo natural.

Dúvida. Perguntar-se-á, na perspectiva em que se examina a alma como algo de imaterial, subsistente por si, inteligível, que atributos são de tal modo intrínsecos à alma que tanto na matéria como fora dela lhe correspondam. Perguntar-se-á, digo, se uma consideração desse tipo é física ou, antes, é metafísica.

Responde-se à dúvida. A esta dúvida deve responder-se, que se estes predicados forem tomados não em toda a sua amplitude, mas restritos ao grau próprio e específico da alma racional, de tal modo que sejam recíprocos com ela, sem dúvida que o estudo do imaterial, do subsistente por si e do inteligível, pertence à física, visto que conhecer a natureza própria e particular da alma racional pertence à doutrina da fisiologia, como a seguir consideramos. Se, porém, forem tomados de maneira comum, que tanto se adequem à alma como às inteligências, então é metafísica. Porque incumbe ao metafísico examinar a substância, a relação, a qualidade e as paixões do ente, como conceitos comuns e gerais, tal como mostrámos no ponto citado. É por isso que eles, embora em parte estejam presentes na matéria, são todavia, em si, indiferentes, ainda que estejam na matéria. Assim, também, conhecer o inteligível por si subsistente e imaterial, em comum, é da competência do metafísico. Porque ainda que esses predicados digam respeito à alma racional, cujo conhecimento da essência própria e recíproca pertence ao fisiólogo, em si, eles dizem respeito indiscriminadamente à alma e às inteligências, que não possuem nenhuma conjunção com a matéria.

PROÉMIO DO LIVRO SEGUNDO
DO TRATADO *DA ALMA* DE ARISTÓTELES²⁵⁵

Rebatidas no final do primeiro livro as opiniões dos filósofos antigos, Aristóteles passa a explicar o seu pensamento acerca desse assunto. Executa-o acuradamente, parte neste livro, parte no terceiro. Divide-se o presente livro em quatro partes. A primeira discute a natureza da alma e a sua essência, nos capítulos primeiro e segundo. A segunda, a divisão comum e a primeira divisão das faculdades da alma, no

²⁵⁵ Trad.: M.C.C.

capítulo terceiro. A terceira, as funções e as faculdades da alma vegetativa, no capítulo 4º. A última, as potências e funções da alma sensitiva, do quinto ao último capítulo.

PROÉMIO DO TERCEIRO LIVRO
DO TRATADO *DA ALMA* DE ARISTÓTELES²⁵⁶

Após ter indagado, no primeiro livro, com base na opinião dos filósofos antigos, não tanto o que eles pensavam mas o que se deveria pensar sobre a natureza da alma e de, no segundo, ter proposto a definição de alma, coligida e descoberta por si e ter dissertado acuradamente acerca das suas potências e funções, Aristóteles investiga agora, não com menos diligência e cuidado, neste livro, que se encontra dividido em quatro partes, as questões concernentes à divisão do assunto.

Divisão deste livro em quatro partes. Na primeira, que se perfaz num só capítulo, trata do número dos sentidos externos, acerca dos quais disputou um a um, no livro anterior. Na segunda, contida em dois capítulos, aborda o tratado dos sentidos internos. Na terceira, discute sobre o intelecto, desde o quarto até ao oitavo capítulos. Na quarta, do capítulo nono até ao fim do livro, aprofunda o princípio da marcha dos animais.

Dissídio sobre o exórdio do terceiro livro. Entre os comentadores, subsiste muita discussão acerca do exórdio deste livro. Na verdade, Averróis, Alberto Magno, Egídio e Caetano pretendem que os três primeiros capítulos concernem ao segundo livro, iniciando-se este no quarto capítulo. Filópono, Temístio, Simplicio, Boécio, São Tomás, Teófilo, Argirópolis e outros seguem a nossa divisão, que é a preferida pelos exemplares gregos e que é hoje em dia vulgarmente acolhida.

TRATADO DA ALMA SEPARADA

Proémio²⁵⁷

Uma vez que nos livros anteriores Aristóteles não disse nada acerca da alma separada, relativamente à qual versam muitas e graves questões entre os filósofos e os teólogos, cuja explicação e entendimento não é menos necessário quanto interessante, consideramos que o mérito da obra justifica agora esta disputa, ainda que a consideração do que precisamente diz respeito à alma enquanto está fora do corpo pertença mais ao metafísico do que ao físico, como realçámos no Proémio do primeiro livro.

²⁵⁶ Trad.: M.C.C.

²⁵⁷ Trad.: M.C.C.

Qual é o escopo desta obra. Dado que a ciência da alma não poderia ficar concluída sem este tratado, como que suplementar, e talvez nos livros da *Filosofia Primeira* de Aristóteles este comentário não tenha lugar oportuno, decidimos assim acrescentar um tratado deste tipo aos livros anteriores em vez de o rejeitar. Não disputaremos agora as questões que dizem respeito a ambos os estados da alma, tais como as que concernem indiferentemente à separação e à enformação, a saber, se as almas racionais são subsistentes; se são criadas por Deus, ou outras do mesmo teor, porque foram analisadas no capítulo primeiro do livro segundo desta obra.

O assunto deste tratado. Adiante estão à disposição o objecto e a matéria deste tratado, a que chamam o assunto em consideração, nomeadamente a alma racional, examinada segundo a separabilidade do corpo, a qual, como razão formal, decerto as restantes ciências particulares, relativamente às suas matérias, não acrescentam mas supõem. Na verdade, comum a todas é a metafísica, à qual sobretudo diz respeito este tratado, como há pouquinho dissemos, quer a si, quer às outras que investiguem acerca do assunto. Sendo assim, demonstremos a separabilidade da alma na primeira disputa a seguir. A paixão, na verdade, consiste em poder ser operada sem o corpo. Não é de admirar se por uma dada parte positiva não se dá a paixão; ao contrário é necessário que ela se dê, porque o seu sujeito encontra-se particularizado, pela parte da razão formal, isto é, da separação, como se depreende do que se segue.

Divisão. Este tratado divide-se em seis disputas. A primeira diz propriamente respeito à natureza da alma, dado que nela se discute a imortalidade e a sua distinção das outras substâncias separadas. A segunda afirma o modo como a alma existe fora do corpo; referem-se as outras para explicar a operação. A terceira discute sobre as disposições das potências cognoscentes, suas espécies e hábitos. A quarta sobre o próprio acto de conhecer. A quinta sobre o objecto do conhecimento. A sexta sobre o movimento local.

**TRATADO SOBRE ALGUNS PROBLEMAS RELATIVOS AOS CINCO SENTIDOS, DIVIDIDO PELO MESMO NÚMERO
DE SECÇÕES²⁵⁸**

PRIMEIRA SECÇÃO

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS RELATIVOS À FACULDADE DE VER

Depois do estudo de cada um dos sentidos, vamos explorar brevemente alguns problemas a eles relativos, como fizemos noutros passos dos nossos comentários, quando era necessário. E assim, começando pela visão, perguntamos:

²⁵⁸ Trad.: F.M. Na verdade, são cinco sentidos e seis secções, uma vez que se introduz um capítulo sobre a voz e os sons (N. do T.).

1º problema. Por que razão é que, de todas as partes do feto, os olhos são os últimos a aperfeiçoar-se?

Resposta. Porque a natureza costuma traçar, em primeiro lugar, por assim dizer, os contornos dos membros (embora não de todos ao mesmo tempo, como dissertámos abertamente nos livros *Sobre a geração e a corrupção*) e só depois forma distintamente cada um deles, tal como os pintores gizam um primeiro esboço com linhas, que depois matizam com cores e aperfeiçoam. Ensina, de facto, Aristóteles, no segundo livro *Sobre a geração dos animais*, capítulo 4, que os olhos são finalizados em último lugar²⁵⁹. Mas a causa dessa circunstância, que aduzimos na questão, é porque o órgão dos olhos é no início húmido e frio, e só ao fim de longo tempo amadurece, consolida e estabiliza. Por isso, os olhos, no início, são maiores, em proporção à sua dimensão futura, mas depois vão-se contraindo paulatinamente, no que diz respeito às espécies da terra, da água e do ar, como afirma Aristóteles. Comprova-se, relativamente à evolução da natureza, que o seu autor é Deus, que se gerou a si próprio no universo, tal como formou muito depois as luzes do céu, e do mesmo modo há-de fazer-se desaparecer antes do ocaso do próprio mundo.

2. O olho é ou não de natureza ígnea?

Resposta. Que é de natureza ígnea foi a opinião de Platão, no *Timeu*, de Calcídio, nos comentários a esse mesmo livro, de Ficino, no livro *Sobre a vontade*, capítulo 4, e de Galeno no livro 10, *De usu partium*. E isto pode ser demonstrado porque o olho participa na luz, que é de natureza celeste e ígnea. Por outro lado, a posição contrária, que afirma que o olho é de natureza aquosa e não ígnea, é Peripatética, como consta dos locais que daqui a pouco vamos apresentar, e os humores a partir dos quais se desenvolve atestam a sua verdade, porque se aproximam mais do carácter da água, bem como o defluxo das lágrimas do temperamento húmido e frio. Sobre isto, falaremos depois. E não levantam qualquer obstáculo a luz e a transparência ingénitas, pois estas não são companheiras apenas da natureza ígnea, como se torna evidente no cristal e noutros casos. Leia-se também Aristóteles, na secção 31 dos *Problemas*, 23 e sobre este problema, mais largamente Scalígero, na *Exercitação* 297, número 3.

3. Por que é que a pupila é de natureza aquosa, quando mais parecia dever ser aérea, visto que o ar é mais transparente e mais adequado para receber as espécies das coisas visíveis?

Resposta. Que é de natureza aquosa ensina Aristóteles, no livro *Sobre o sentido e o sensível*, capítulo 2, e no livro 2 *Sobre as partes dos animais*, capítulo 10, bem como

²⁵⁹ Plínio, no livro 2, cap. 37, ensina que os olhos se formam muito mais tarde e morrem primeiro.

no livro 1 *Sobre a Geração dos animais*, capítulo 6, e de facto, convém que assim seja. Pois, como o ar se dissipa mais facilmente, não se funde adequadamente e não chega a ser apropriado para conservar as espécies; por isso, a pupila deve ser preferivelmente aquosa e não aérea, para que não [as] receba com dificuldade e [as] retenha de forma conveniente.

4. Por que motivo a úvea córnea se apresenta a seguir ao humor cristalino?

Resposta. Porque ela é opaca e densa, e sendo opaca, conserva, não só pelas imagens que retém, mas também pelas que reproduz numa repercussão ponderada. De facto, é evidente que as imagens ressaltam do olho, visto que cada um se revê no olho do outro, como num espelho.

5. Por que razão o humor cristalino não tem uma forma perfeitamente esférica, mas no que diz respeito à pupila, é mais compacto e mais plano?

Resposta. Para que não seja facilmente extraída do humor vítreo por golpes ou choques violentos, como adverte Galeno, no livro 10, *De usu partium*. De facto, a conexão e o posicionamento nas coisas absolutamente redondas são mais falaciosos do que naquelas que têm uma forma mais plana.

6. Por que é que os peixes, pelo menos grande parte deles, têm os olhos imóveis?

Resposta. É possível distinguir e admirar uma grande variedade de olhos, que vai desde a série privada de vista, que existe nas ostras, até aos olhos da águia. Em alguns animais, estão de facto descobertos, como nos caranguejos, em outros, ora estão fechados, ora estão abertos, como nos homens. Em alguns são duros, como nas lagostas. Em outros são moles, como acontece na maioria. Em alguns são volúveis, como em quase todos os casos, mas em outros estão imobilizados dentro das suas órbitas, como nos peixes. É evidente que o autor da natureza procurou esta variedade em função da beleza do mundo, onde nada existe sem cuidado nem providência. Não foi necessário aos peixes mover os olhos no seu elemento, onde estão menos expostos a agressões. Nem foi preciso conferir uma igual condição a todos os animais para que cumprissem a sua função.

7. Por que motivo o branco do olho, que está cheio de sangue, é viscoso e espesso?

Resposta. Para que possa (diz Aristóteles no livro *Sobre o sentido e o sensível*, capítulo 2) conservar-se distendido. É também por esta razão, porque o olho, entre todas as partes do corpo, é o mais indiferente ao frio, como também se afirma na secção 31, dos *Problemas*, 23, pois essa viscosidade impede o ingresso do ar penetrante. De facto,

os animais exangues têm uma pele mais dura nos olhos, através da qual se protegem dos danos.

8. É ou não por causa dos olhos que a cabeça se situa na parte mais alta [do corpo]?

Resposta. Galeno, no oitavo livro *De usu partium*, seguiu a parte afirmativa, e o fundamento desta opinião é o facto de a elevação da cabeça não parecer necessária para nenhum outro uso, a não ser para que os olhos, nela colocados, tudo observem do alto. A opinião contrária sustenta Averróis, no livro segundo da *Collectanea*, bem como muitos outros, o que pode ser demonstrado pelo facto de a importância do cérebro ser tão grande que compete com o coração em dignidade; e até seria mais nobre, se se considerasse a razão das potências sensitivas, que em si contém, como mostrámos nos livros *Sobre a geração e a corrupção*. Parece absurdo considerar que a cabeça tivesse sido constituída desse modo mais por causa dos olhos, do que por causa do cérebro. Assim sendo, é evidente que esta controvérsia tem de resolver-se, para que digamos, de uma vez por todas, se a vantagem da posição mais elevada se deve considerar em função do uso do membro e da operação que mais a requer, ou até que ponto é mais por causa dos olhos do que causa do cérebro, porque ainda que o cérebro não estivesse no local mais alto, mas no tórax, poderia perfeitamente discorrer a partir daí; todavia seria conveniente que os olhos se fixassem em espelhos para conseguirem ver. Se, porém, considerarmos a razão não da vantagem da operação, mas da dignidade do próprio membro, então, como o cérebro é mais importante do que os olhos e como, num animal, o lugar mais alto é o mais nobre, tal como o lugar do céu no mundo, deve estabelecer-se que a altura da cabeça não é tanto por causa dos olhos, como por causa do cérebro. Por isso, deve negar-se, relativamente à razão da primeira sentença, que a elevação da cabeça não serve para mais nada senão para ver mais longe. De facto, contribui acima de tudo para a dignidade, que na estrutura do corpo humano se deve ao cérebro. Na verdade, o argumento da segunda opinião comprova que, no que diz respeito à observada supremacia do membro, a posição elevada da cabeça é mais por causa do cérebro do que por causa dos olhos, tal como afirmámos.

10. Por que é que os olhos são dois?

Resposta. A razão é comum, pelo mesmo motivo que as orelhas são duas e outros que tais. Evidentemente que é para que, no caso de se perder uma parte do órgão sensitivo, a outra subsista incólume. Mas nos olhos há uma razão específica – diz Galeno, no livro 10 *De usu partium* – para que, como vêm apenas o que se lhes opõe em linha recta, possam ver tudo com um simples girar de olhos. Ora, é conhecido o que

alguns escreveram sobre os Ciclopes, que tinham apenas um olho no meio da testa, cujo recôndito sentido explica o intérprete de Hesíodo na *Teogonia*. Diz também a tradição que existiam Etíopes que tinham três ou quatro pares de olhos no peito. No que a isto diz respeito, veja-se Plínio, no livro 5, capítulo 8, no livro 6, capítulo 30 e no livro 7, capítulo 2; bem como Estrabão, no livro 1 e no 7; e ainda Aulo Gélio, no livro 9, capítulo 4. Além disso, S. Anselmo, no livro 1 *De Imagine mundi*, capítulo 10, e S. Agostinho, na obra dos *Sermones ad fratres*, no sermão 37, bem como noutros passos, isto é, no livro 16 da *Cidade de Deus*, capítulo 8, refutam esse facto por ser imaginário. Acrescente-se que esta obra dos *Sermones ad fratres* não é autêntica, nem da autoria de S. Agostinho, como vulgarmente se acredita.

11. De que tipo é o temperamento dos olhos?

Resposta. Galeno, no livro 7 *De placitis*, capítulo 13, diz que é ígneo e o mesmo parecer tiveram Empédocles e Timeu. Aristóteles, todavia, quando fala segundo a sua posição pessoal (na verdade, quer em outros lugares, quer na secção 31 dos *Problemas*, escreve, por fim, que, de acordo com o senso comum, a visão provém do fogo e a audição do ar), como no livro *Sobre o sentido e o sensível*, capítulo 2, afirma que é aquoso e tem razão; visto que o frio e o húmido predominam nos olhos, como é natural, visto que se desenvolvem a partir das membranas, da gordura e dos humores que são todos frígidos.

12. Por que é que os olhos são extremamente móveis, sendo frígido o seu temperamento?

Resposta. A causa é dupla: em primeiro lugar, a abundância de espíritos que para eles deflue a partir do cérebro; depois, a multiplicidade de músculos que neles obedecem ao movimento. Todavia, esta mobilidade dos olhos não se aplica a todos os animais, visto que muitos deles os têm imóveis, como se constata do que foi dito.

13. Por que é que é sobretudo quem tem duas pupilas em cada um dos olhos que consegue ter a capacidade de fascinar?

Resposta. Que este poder é, de facto, inerente em alguns homens, foi o que demonstrámos na *Física*. Mas do mesmo modo que acontece terem duas pupilas por causa de um defeito da natureza, assim este outro mal, isto é, o veneno que os olhos fascinantes projectam, provém também de um defeito da natureza. Todavia, a razão desta ligação é o facto de, muitas vezes, a causa prejudicial daquela qualidade que emitem por si próprios, através de um sopro maléfico, se aproximar daquela que incute as duas pupilas.

14. Por que é que se diz que os olhos são os indicadores da alma, a ponto de se admitir que a alma neles habita?

Resposta. Nenhuma parte do corpo revela mais as coisas que se escondem na alma do que os olhos, visto que admitem diferentes formas de olhar para mostrar os pensamentos: ferozes, ameaçadores, ardentes, graves, submissos, ternos. Brillham, afirmam-se, fecham-se, sorriem, riem, temem, zangam-se, ameaçam, prometem. E assim, em alguns olhos vemos modéstia, clemência, mansidão, alegria, misericórdia e amor; noutros, pelo contrário, vemos orgulho, arrogância, astúcia, tristeza, ódio e indignação²⁶⁰. Mas, como ensina Aristóteles, no livro citado, capítulos 9 e 10, os que têm os olhos pequenos ou muito negros consideram-se, por esse sinal, tímidos e pusilânimes; os que os têm a fugir para o amarelado consideram-se boas almas; os que os têm côncavos dizem-se maléficos; os salientes, estúpidos; os ígneos, descarados. Mas quem tem daqueles moderadamente pestanejantes, diz ele ser indício de comportamentos dignos de louvor, no primeiro livro *Sobre a história dos animais*, capítulo 10. É suficientemente evidente que existe também nos olhos uma grande capacidade, não apenas para indicar a natureza e os pensamentos da alma, mas também para a promoção dos afectos. Daí que os Atenienses tivessem o costume de ir de noite até ao Areópago, na colina de Marte, para tomar decisões sobre os crimes, naturalmente para não serem coagidos a faltar à justiça pelo olhar dos indivíduos que se lamentam. Nem é diferente disto aquele dito de Séneca sobre os remédios do acaso: “Não compreendes que a cegueira faz parte da inocência?” Daí que os olhos dêem a conhecer o adultério, o incesto, a casa que cobiçam, bem como a cidade e todos os males. Os olhos são, de facto, estímulo para os vícios e guias para os feitos criminosos.

15. Por que é que os olhos, para os médicos, ocupam o primeiro lugar na determinação do prognóstico, como no primeiro livro do *Praesagium*, 13?

Resposta. Porque, como ensina Aristóteles nos *Problemas*, secção 7, problema 7, de entre todos os membros são os que mais se transformam, tanto por um factor externo como por um interno, dado que são naturalmente húmidos e límpidos, facilmente recebem e revelam essa impressão.

16. Por que é que os olhos de muitos animais, como os gatos, brilham e irradiam nas trevas?

Resposta. Sosígenes, preceptor de Alexandre, expôs em termos gerais, no terceiro volume do tratado *Sobre a visão*, os motivos pelos quais alguns corpos reluzem nas trevas, diante de nós. Afirma que estes são inflamados na medida em que participam da natureza do éter e do quinto elemento, e por causa desse parentesco acontece que

²⁶⁰ Galeno, livro 6 do *Commentarius in Hippocratis Epidemias*, secção 4.

iluminam o ar que se aproxima deles ou algum corpo transparente²⁶¹. E fazem-no sobretudo de noite, pela razão de que nesse momento há menos luz. Pelo contrário, se acontecesse durante o dia, seria de tal modo que a luz dos mais pequenos quase se perderia e iria ofuscar-se na maior. Logo, como refulgem durante a noite, iluminam levemente o ar envolvente, que está mais próximo, não de modo a que também se possa ver as outras coisas, mas apenas para que se defendam das trevas. É isto o que faz a exiguidade da sua dimensão, de onde provém e emana a luz. Na verdade, também o próprio fogo, ainda que emita o seu brilho de forma mais lata e difusa, a tal ponto que se comunica a outros corpos; todavia, se estiver mais afastado, os olhos não vêem as outras coisas, e ele próprio mal consegue fazer-se ver. Tendo isto em conta, facilmente qualquer um poderá perceber por que é que os olhos dos animais de que tratámos refulgem de noite. Obviamente porque obtêm uma luz inata, que embora seja exígua, como acontece aos seus semelhantes, deixa-se obscurecer na luz do dia e esconde-se. Mas a natureza atribui esta luz aos animais para que vejam a presa durante o período nocturno, quando se lançam para ela. Então também se vê que há alguns corpos que durante a noite parecem transparentes e durante o dia coloridos, porque a luz deles não é suficiente para mostrar as cores de noite, mas de dia nem ela própria se mostra, abscôndita pela luz mais forte.

17. Qual é, então, nos olhos, a melhor constituição dos humores, de acordo com a sua morfologia?

Resposta. Como ensina Aristóteles, no livro 5 *Sobre a Geração dos animais*, capítulo 1, é aquela que se mantém moderada entre o excesso e a falta de humor. Deste modo, nem o humor é facilmente perturbado pela sua exiguidade, nem é dificilmente movido, por causa da sua abundância. Se se perguntar qual das duas mais se recomenda, – a escassez ou a grandeza – devemos responder que se a grandeza tiver por acompanhante a beleza, preferimos a abundância, não só porque a beleza tem mérito por si mesma, mas também porque uma abundância bela atesta a presença da virtude que a enforma, a qual pôde atrair uma grande quantidade de matéria e dar-lhe forma com elegância. Hipócrates, no livro segundo *De moribus popularibus*, secção 6, ao discutir sobre a noção dos indícios, afirma que os olhos grandes e amarelados, isto é, os que se dizem de cor intermédia entre o amarelo e o esverdeado, são próprios de um homem devidamente equilibrado, obviamente porque nascem de uma excelente mistura de qualidades. Alberto Magno afirma que os olhos grandes, brilhantes e claros significam um homem justo, doce e prudente, como se diz que os teve Sócrates, considerado pelo oráculo o mais sábio de todos.

²⁶¹ Sobre a luz presente nos olhos, Averróis na paráfrase à obra *Sobre o sentido e o sensível*.

18. Por que é que os olhos dos bebês são esverdeados imediatamente a seguir ao parto, mas depois transformam-se na sua natureza futura, o que evidentemente não acontece nos outros animais?

Os olhos esverdeados das crianças²⁶². Resposta. Aristóteles, no livro 1 *Sobre a história dos animais*, capítulo 10, e no livro 5 *Sobre a geração dos animais*, capítulo 1, identifica a causa, dizendo que como os olhos dos outros animais, de acordo com a espécie de cada um, são maioritariamente unicolores, nomeadamente negros os dos bois, pardos os das ovelhas, e os dos outros ou completamente vermelhos, ou esverdeados, ou da cor das cabras, ou amarelados; assim sendo, não se tornam distintos de si mesmos, pelo contrário, conservam posteriormente a mesma cor que apresentam no nascimento. De modo diferente acontece aos homens, pois os seus olhos são de certo modo versicolores, uns esverdeados, outros amarelados, outros avermelhados, etc., e assim mudam a cor no decurso da idade. Ensina também Aristóteles que os bebês os têm esverdeados, porque assim se considera o humor dos olhos e dos rios; cor esta que, se existir em grande quantidade, se torna opaca e escurece porque não pode ser transparente; se for pouca, aparece esverdeada; se for em quantidade mediana, exhibe uma cor intermédia. Por conseguinte, visto que os olhos dos bebês, pela sua pequenez, contêm pouca quantidade de humor, afirma que neles se revela a cor esverdeada. E pelo mesmo motivo, é precisamente esta cor que está presente nos olhos dos velhos, nos quais, como nos outros membros, também os humores dos olhos se fixam. Pode ler-se outras causas desta circunstância, se houver interesse, em Averróis, no livro 4 da *Colectânea*, 3, em Avicena, no livro 3, tratado 3, capítulo 34, ou em Vesálio, no livro 3, capítulo 14.

19. Por que é que alguns dos seres animados, sobretudo os homens, têm apenas um olho esverdeado?

Resposta. Porque quando a natureza suporta perfeitamente em ambos os olhos o humor que acompanha a cor esverdeada, dá-se a passagem para outra cor, ainda que apenas em um, conservando-se o esverdeado no outro.

20. Por que é que, de entre todos os animais, praticamente só ao homem acontece ter os olhos de esguelha?

Resposta. Acontece também a outros seres animados, embora não com tanta frequência, porque estão menos expostos a lesões, e o desvio não se percebe tão facilmente neles como no homem, que, de acordo com a sua anatomia, tem os olhos extremamente próximos.

21. Qual é a constituição dos olhos mais favorável à visão?

²⁶² No original, esta nota aparece colocada na questão anterior, provavelmente por lapso (N. do T.).

Resposta. Cumpre ajuizar, em primeiro lugar, em relação à cor: a melhor, segundo ensina Aristóteles, no livro 1 *Sobre a história dos animais*, capítulo 10, é considerada a cor de cabra, ou seja, aquela que se observa nos olhos das cabras, intermédia entre o glauco e o negro.

Qual a constituição dos olhos mais favorável à visão. Depois, em relação ao posicionamento. De facto, os olhos mais escondidos na profundidade dos globos vêem as coisas mais distantes de forma mais exacta. E ainda relativamente à constituição dos espíritos, ou seja, à sua quantidade e qualidade. De facto, o espírito múltiplo ajuda a fixar a vista nas coisas mais remotas e o puro a discernir os detalhes. E por fim, no que se refere à disposição da túnica que recobre a pupila, convém que seja brilhante e ténue. Brilhante, porque o negro não pode ser translúcido e também para que as lanternas, que são feitas de uma membrana deste tipo, possam reluzir. Ténue, para que receba prontamente as imagens das coisas que se precipitam sobre elas. Sobre isto deve interrogar-se isoladamente.

22. Pode ou não acontecer que, por assim dizer, pela falta dos espíritos, a visão diminua, tal como é enfraquecida pela sua multiplicidade?

Resposta. Tomás de Veiga trata profundamente desta questão no comentário ao livro quarto de Galeno, *De locis affectis*, estabelecendo a parte negativa, que desenvolve a partir de Galeno, o qual em lugar nenhum tomou a abundância dos espíritos como a causa da visão defeituosa, mas antes a carência. E a partir de Avicena, que no livro *De medicina cordis*, capítulo 4, afirma que a visão é tanto mais veemente quanto mais desenvolvido estiver o espírito; ou seja, os espíritos são de tal forma ténues e tão benéfica a sua força que nem se acumulam em excesso nem prejudicam. Parece-nos, então, que isto deve ser entendido no estado normal. E por isso, mesmo com a transpiração temporariamente impedida, não poderão acumular-se até ao ponto de os olhos se inflamarem em excesso e serem lesados.

23. Por que é que a maior parte dos animais nocturnos tem os olhos encovados?

Resposta. Para que desse modo a luz interna que têm inserida nos olhos, ao progredir em linha mais recta, ilumine melhor o meio.

24. Por que é que quem tem olhos espiões e salientes vê mal; e quem os tem cavos e profundos vê com precisão?

Resposta. Porque, para além de as espécies emitidas pelos objectos se unirem menos aos primeiros, também os próprios espíritos fogem mais; pelo contrário, as espécies ligam-se mais aos segundos e os espíritos conservam-se mais tempo

aglomerados e constringidos, pelo que administram uma capacidade de visão mais intensa. Isto acontece de forma semelhante àqueles que, para afinar a vista, fecham um pouco os olhos.

Os olhos cavos vêem com precisão. E não é por motivo diferente que enxergamos melhor com um olho fechado, confluindo para um só lugar os espíritos que se deveriam dividir por dois; embora, por outro lado, digamos que com apenas um olho vemos com dificuldade, porque desse modo o nosso espírito está menos disposto a ver, como adverte Aristóteles, na secção 31 dos *Problemas*, 10. Leia-se na mesma secção dos *Problemas*, as questões 2, 4, 16 e 21, bem como o livro 5 *Sobre a geração dos animais*, capítulo 1.

25. Por que é que a estreiteza da pupila, quando é inata desde o nascimento, se acomoda normalmente à visão, e quando é acidental, é-lhe prejudicial?

Resposta. Porque na primeira situação essa qualidade, estando concentrada, é mais reforçada; dado que a natureza atribui ao homem uma pupila mais estreita, em comparação aos restantes animais. No segundo caso, porém, uma vez que provém de um defeito do humor branco, ou da córnea rebaixada, ou de outra falha deste tipo, a faculdade é impedida de actuar correctamente. Por vezes, pode acontecer que esta falha seja contraída desde o próprio nascimento por um acidente natural.

26. Por que motivo é que os velhos vêem mal?

Resposta. Não só pela debilidade dos espíritos vitais, que diminuem de dia para dia, com a perda de calor causada pela idade, mas também porque nos velhos, tal como a pele das restantes partes se contrai em rugas, assim acontece com a cútis e a membrana dos olhos, que, para conseguir ver, deve ser leve e ténue, como anteriormente advertimos. Um outro motivo é o facto de a exercitação excessiva do corpo prejudicar, muitas vezes, a acuidade dos olhos, naturalmente porque torna o sangue mais seco, assim como o resto do corpo, e a secura, por sua vez, endurece a cútis.

27. Por que é que, embora tanto os luscos como os velhos vejam mal, os primeiros aproximam o objecto visível e os outros afastam-no um pouco?

Resposta. Galeno afirma que a causa disso é o facto de os velhos, tendo já pouco do brilho interno nos olhos, precisarem de luz externa e por isso afastam o objecto, para que tenha mais luz. Os luscos, pelo contrário, naturalmente providos de olhos claros, têm luz interna em abundância, e para evitarem a externa, desviam um pouco o visível da luz, para que a abundância de luz externa que se junta à interna não prejudique a visão. Todavia, os velhos não costumam afastar muito os objectos, de outro modo não receberiam deles as espécies na medida em que convém. E assim,

reconstituem o objecto à distância em que consegue estar convenientemente iluminado e emitir a espécie adequada. Aristóteles também tinha indicado a causa deste problema na secção 31 dos *Problemas*, 26²⁶³, deste modo: “os velhos, uma vez que pela sua debilidade não conseguem ver onde se juntam menos raios, desviam o objecto que querem ver para onde têm melhor capacidade de visão, pois os raios costumam reunir-se ao longe”. Os luscos podem, na verdade, ver o objecto ao perto, mas não conseguem discernir, ao longe, quais os cavos e quais os salientes.

28. Por que é que os humores concretos se podem ver nos derrames junto à córnea se a visão não se dá sem o meio iluminado?

Resposta. A visão também nesse caso se dá através de um meio transparente e iluminado, mas é o interno, que se esconde dentro do olho, ou seja através do humor aquoso ou branco, intermediário entre a pupila e o humor glacial²⁶⁴, através do qual, contudo, os sensíveis externos que se aproximam dos olhos não podem ver visualizados, porque espalham as trevas sobre ele. Pelo que acontece também que, se aquele humor concreto ocupar toda a pupila, nos olhos com derrames, não se deixará ver a ele próprio nem a nada, porque obscurece verdadeiramente o interior transparente e impede que as espécies visuais possam chegar ao humor glacial. Há, porém, quem pense que isto, de facto, não se pode ver, mas é uma alucinação da fantasia, pela qual julgamos ver esse tal humor ou vapor naquela parte do olho, onde ele não está. No entanto, embora por vezes possa acontecer deste modo, todavia não é por isso que o devemos atribuir sempre a uma ilusão, visto que nada impede que efectivamente se possa ver de vez em quando um humor desse tipo, ou um vapor que exista no olho. Leia-se Filópono, livro 2 *Sobre a alma*, relativamente ao texto 74, e Teofrasto, sobre o texto 16.

29. Por que é que quando estamos num lugar obscuro vemos o que está na luz, como nos mais profundos poços vemos as estrelas em pleno dia; todavia, quando estamos na luz, não avistamos o que está nas trevas?

Resposta. Se o local em que estamos está absolutamente desprovido de qualquer luz, independentemente da grandeza do objecto iluminado, não o vemos, porque é preciso luz para transportar a espécie até ao olho. E assim, é precisa luz tanto da parte do objecto, como da parte do olho, mas mais da parte do objecto que deve conduzir a espécie em primeiro lugar.

30. Quando o olho está fechado e se desloca nas trevas para cá e para lá, por que é que aparece um certo brilho interno?

²⁶³ Na verdade, a explicação surge no problema 25 (N. do T.).

²⁶⁴ Ou cristalino (N. do T.).

Resposta. Aristóteles dissolve esta dúvida no livro *Sobre o sentido e o sensível*, capítulo 2, quando, supondo que todos os corpos são límpidos, brilhantes e luminosos, diz que a córnea é da mesma qualidade e por isso refulge, embora aquele esplendor não apareça enquanto a pupila permanece no seu lugar, porque o que vê deve ser diferente daquilo que é visto; tornando-se diferente, por assim dizer, dois a partir de um, quando a pupila se afasta.

31. Por que é que algumas pessoas, ao despertar do sono, vêem tudo nas trevas como se estivessem em plena luz? O que anteriormente recordámos que costumava acontecer a Tibério, de acordo com o testemunho de Suetónio Tranquilo, na sua *Vida*, capítulo 48, e de Plínio, no livro 11, capítulo 37.

Resposta. Será porque, como é doutrina de muitos, os espíritos animais que defluem do cérebro para os olhos são brilhantes?

Alguns espíritos são brilhantes. Por conseguinte, pode acontecer que em alguns homens obtenham um pouco de luz graças a uma propriedade oculta, ou então que possam iluminar toda a divisão com a grande quantidade de luz que emitem dos olhos, tendo acumulado uma tal abundância enquanto os olhos estiveram fechados que ela própria irrompe logo que se abrem.

32. Se não se pode discernir as cores a não ser quando se mostram numa superfície, por que é que quando vemos uma pedra translúcida, temos a sensação de as contemplarmos em profundidade?

Resposta. Porque quando as espécies passam através da profundidade do corpo fazem com que a profundidade apareça embebida da mesma cor que a superfície de fundo; do mesmo modo que o vidro transparente e brilhante, quando olhamos para alguma coisa verde através dele, se apresenta à nossa vista quase revestido da mesma cor.

33. Por que motivo o visível simples nem sempre parece duplo, ainda que envie aos olhos uma espécie duplicada?

Resposta. Há quem transmita uma razão diferente para esta circunstância. Ciruelo, no livro 1 da *Perspectiva*, Vitélio, no livro 3, e muitos outros, relacionam-na com a convergência do nervo óptico, onde os dois olhos juntam as espécies no mesmo ponto. No entanto, nós já anteriormente refutámos esta opinião, porque se descobriu pela experiência que embora os nervos se dissociem, como por vezes acontece, o simples não se vê em duplicado. Outros relacionam-na com o sentido comum, onde, segundo dizem, se completa o acto de ver. Mas também impugnámos esta opinião no que foi dito atrás, quando demonstrámos que o acto de ver se perfaz no humor

crystalino. Logo, para que se perceba a razão duplicada desta circunstância, devemos ter isto em conta: a visão, como ensinam os mestres da *Perspectiva*²⁶⁵, dá-se através de uma pirâmide, cuja base está na coisa vista, e o respectivo vértice no centro do olho. Além disso, 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. Por conseguinte, 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 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. No entanto, quando os eixos se desalinham, ou pela compressão dos olhos, ou por qualquer outro motivo, os eixos deixam de ser uniformes, como acontece quando alguém eleva a pupila de um olho com o dedo, e o objecto simples aparece em duplicado. E assim, quando o posicionamento dos olhos é dissemelhante porque foi deslocado, sucede que um objecto uno se mostra múltiplo. Há mais sobre este assunto no próximo problema.

34. Por que é que um objecto visível simples por vezes aparece como múltiplo?

O simples por vezes aparece como múltiplo. Resposta. As razões desta circunstância, se forem explicitadas com detalhe, são várias²⁶⁶. Todas elas dizem respeito a uma razão comum, ou seja, o defeito da condição necessária para que o objecto apareça como único, que é a uniformidade dos eixos. Todavia, essas razões particulares costumam ser reduzidas a três tipos, tendo em conta: o posicionamento dos olhos, o posicionamento do objecto visível e os raios visuais. Por causa do posicionamento dos olhos, uma lanterna pode parecer duas, como por exemplo, quando alguém levanta um olho, estando o outro rebaixado, ou quando o nervo óptico, relaxado por uma grande quantidade de vinho, não sustém a equidade das pupilas e daí advém o que cantou Horácio:

*Quando se bebe uma concha, então já o tecto anda à roda
E a mesa parece-nos ter duas lanternas.*

Quanto ao posicionamento do objecto visível, por exemplo, quando por causa da celeridade do movimento um objecto parece, de repente, ocupar um espaço muito maior do que verdadeiramente ocupa, isso corresponde a uma certo modo do objecto ampliado pela contínua circulação. Deste modo, um báculo rodopiado a toda a pressa

²⁶⁵ Leia-se o *Cantuariense* no livro 1 da *Perspectiva*, cap. 3, conclusão 6, e cap. 7, conclusão 2; bem como Vitélio, no livro 3 da *Perspectiva*, teorema 45.

²⁶⁶ Leia-se Galeno, no livro 10 *De usu partium*, cap. 12; Aristóteles, secção 3, *Problemas* 9, 10, 20 e 29, bem como secção 31, *Problemas* 11 e 18.

parece um círculo. Ou então por causa dos raios visuais, quando pela refração das imagens, que se dá em algumas coisas para as quais olhamos atentamente e que têm várias saliências, adornadas com quadrinhos ou outras figuras deste tipo, aparecem coisas multiplicadas em várias posições, de acordo com o número das imagens que se multiplicam com a refração. E também deste modo, estando um espelho partido e alterado o posicionamento das partes, por causa do reflexo variado das espécies que nascem então da diversidade desse posicionamento, aparece o mesmo objecto em diferentes posições do espelho.

35. Por que é que nos espelhos esféricos, mas não nos planos, as coisas aparecem, na sua maior parte, menores do que são?

Resposta. Porque nos planos o reflexo dá-se numa superfície maior, visto que os raios reflectidos a partir das superfícies convexas se desagregam mais do que nas planas por causa da declinação do círculo a partir do qual o reflexo se dá. Logo, para que os raios acorram à visão, é preciso que a reflexão se faça numa superfície mais pequena e que, por conseguinte, se mostre um objecto menor. O que, todavia, se deve entender sobretudo porque nestes espelhos acontece por vezes que um objecto, em qualquer posicionamento, apareça do mesmo tamanho, como se comprova no livro 6 da *Perspectiva*.

36. Por que é que as coisas que vemos através da reflexão das espécies nos espelhos aparecem muito mais debilmente do que as que contemplamos por observação directa?

Resposta. Porque as espécies reflectidas são mais débeis e têm um movimento ténue, de tal modo que a sua representação é menos exacta. E por isso mesmo, facilmente se esquece da sua forma quem a vê no espelho.

37. Uma vez perdida a faculdade de ver, pode ou não ser restituída por força da natureza?

Resposta. Existem alguns animais, segundo afirma Aristóteles no livro 2 *Sobre a geração dos animais*, capítulo 4, que parem as crias cegas, nomeadamente os cães, os leões, as raposas, os lobos e os lobos cervais²⁶⁷, seguramente porque neles o órgão se vai aperfeiçoando paulatinamente até que se torna capaz de ver. No entanto, no caso de alguém perder essa capacidade já depois de adquirida, nada consta sobre o modo de a conseguir recuperar através de medicamentos ou de outra faculdade da arte ou da natureza. Plínio, no livro 11 da *História Natural*, capítulo 37, afirma que os olhos das serpentes e os olhos das andorinhas voltam a nascer, se alguém os arrancar enquanto são novas. Também sobre as crias das andorinhas, Aristóteles, no livro 6 *Sobre a História*

²⁶⁷ Designação comum do lince-ibérico (N. do T.).

dos animais, capítulo 5, escreveu assim: “os olhos das crias da andorinha, quando ainda são novas, se alguém os ferir com uma pancada, cicatrizam e recuperam depois por completo a capacidade de ver”. No entanto, é opinião comum dos filósofos que a cegueira – total, entenda-se – é a única das privações a partir da qual não se pode dar, pela natureza, um regresso ao estado anterior. E, de facto, se os humores dos olhos se evaporarem por completo e desaparecerem, é fácil atribuir-lhe o motivo, dado que não podem evidentemente voltar a unir-se. Embora, de facto, nos jovens, possa acontecer que alguns membros se regenerem, todavia a morfologia dos olhos é tão laboriosa que não está ao alcance da natureza restaurá-la depois de entrar em colapso. Porque se, subsistindo na íntegra a substância dos humores, a faculdade de ver se perde apenas por causa da dissolução do temperamento, dever-se-á dizer também que a combinação, quer das qualidades primárias, quer da flexibilidade, do brilho, da transparência e de todas as qualidades deste tipo a partir das quais se forma o temperamento em que se funda a potência de ver, é de tal qualidade que depois de se perder uma vez, não pode ser novamente desenvolvida pela força da natureza. Porque se tanto os humores como o temperamento deste tipo pudessem ser reparados, espalhar-se-iam imediatamente da alma para o órgão, embora a faculdade visual não fosse exactamente a mesma, mas antes uma outra da mesma espécie. Na verdade, as palavras de Aristóteles sobre as crias das andorinhas não deverão ser entendidas assim, quase como se pretendesse recuperar a potência, depois de extraídos os olhos ou estando o temperamento destruído quase ao ponto da total aniquilação dessa potência; mas apenas na circunstância de estarem os olhos ligeiramente feridos, para que, embora não cumpram a sua função por algum tempo, possam recuperar a saúde e a capacidade de ver.

SEGUNDA SECÇÃO

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS RELATIVOS À AUDIÇÃO

I. É ou não grande a variedade nas orelhas dos animais?

A resposta é, antes de mais, como ensina Aristóteles no livro 1 *Sobre a História dos Animais*, capítulo 11: “de entre os que têm o sentido da audição, uns têm orelhas e outros não; estes mostram os próprios canais auditivos e as pequenas aberturas, como acontece naqueles que estão cobertos de penas, de uma casca ou de escamas²⁶⁸. E todos

²⁶⁸ Tradução portuguesa de M. Fátima Silva, *História dos Animais*, vol. 1, Lisboa 2006, 68: “uns têm orelhas e outros não; estes têm apenas um canal visível, contando-se neste número os que têm penas ou escamas córneas”. No comentário de Coimbra, lê-se “aliis aures sunt, aliis desunt, patentque ipsi auditorii meatus, et cavernacula, ut in his quae penna, aut cortice, squamave integuntur”, pelo que o manual parece seguir a versão de Teodoro de Gaza, que parece repetir indevidamente neste ponto os três termos que usa na tradução de uma passagem semelhante do livro 3 *Sobre as partes dos animais*, cap. 8 (cf. *Opera quae quidem extant omnia: latinitate uel iam olim, uel nunc recens à uiris doctissimis donata, & graecum ad exemplar diligentissimè recognita: Accesserunt in singulos libros optimis ex autoribus argumenta,*

os que geram um outro ser têm ouvidos, excepto a foca, o golfinho, os outros cartilagosos e as serpentes”²⁶⁹. Plínio, todavia, no livro 6 da *História Natural*, diz que na comunidade dos Sambros²⁷⁰ nenhum dos quadrúpedes tem orelhas, nem mesmo os elefantes. Diz também Aristóteles que “algumas orelhas são lisas, outras peludas, outras estão no meio-termo, e estas são as melhores para ouvir. Além disso, umas são grandes, outras pequenas, outras medianas; muito, pouco ou relativamente salientes”. Refere ainda Plínio, no livro 4, capítulo 13, que “há homens que têm as orelhas tão grandes que cobrem todo o seu corpo completamente nu”, como se fossem vestes. Chamam-lhes Fanésios ou Satmalos, como Pompónio²⁷¹, mas os Gregos, entre eles o escritor Estrabão, dizem ἔνωτοκοῖτους porque, quando dormem, usam as orelhas como leito. Os homens geralmente têm orelhas imóveis, daí o cognome dos Flacos, entre os Romanos, cujas orelhas, contrariando a natureza de todos os outros homens, eram viradas para baixo e podiam mover-se. O que ainda agora acontece a algumas pessoas. Também Vesálio, no livro *De humani corporis fabrica*, capítulo 13, afirma que isso é provocado pela intervenção de um certo músculo, que intercepta a raiz das orelhas e penetra então até às fibras da carne, de modo a que se possa mover as orelhas.

2. Será a orelha a sede da memória?

Que o interior da orelha é a sede da memória, escreveu Plínio no livro 11, capítulo 45. O que não se deve aceitar dessa forma, como se a memória estivesse, de facto, instalada no ouvido, pois se for sensitiva reside no cérebro; se for intelectual, na substância da alma.

Por que razão se diz que o ouvido é a sede da memória. Mas, tal como antigamente a fronte era consagrada ao Génio, os dedos a Minerva e os joelhos à Misericórdia; assim a orelha era consagrada à deusa Memória. Daí que, de acordo com um ritual antigo, quando alguém era chamado a tribunal, tocavam-lhe na orelha para pedir o seu depoimento, pois queriam que ela recordasse como se fosse uma testemunha, e diziam: “Sê instrumento da memória”. Por isso, também ao Sileno aludiu Virgílio naquele poema²⁷²:

Tendo eu cantado os reis e as batalhas, Cíntio
puxou-me a orelha, advertindo: “o pastor, Títilo,
deve apascentar ovelhas gordas e cantar poemas simples”.

co[m]mentarij uice studiosis futura, Volume 1, Basileae, 1538, 577 e 725). (N. do T.)

²⁶⁹ Aristóteles refere apenas “reliquis ita cetariis”, como se verifica na edição citada na nota anterior (N. do T.).

²⁷⁰ “Sambri” ou “Sesambri”, povo das margens do Nilo, identificado por Plínio, *História Natural*, livro 6, cap. 35 (N. do T.).

²⁷¹ Mítico povo com orelhas gigantes que habitava as ilhas do Norte, sendo vulgarmente conhecidos por Panotos, como esclarece S. Isidoro, *Etimologias*, II, 3. Veja-se os passos citados: Pompónio Mela, *De situ orbis*, 3, 6 e Estrabão, *Geographia*, livro 15 (N. do T.).

²⁷² Écloga 6.

3. De onde provêm os vários sons dentro das orelhas dos doentes? O sibilo, o tinido, o estrépito e o zumbido?

Resposta. Na verdade, estes sons nascem do movimento e da actividade dos humores, que ocupam o interior do ouvido, e a variedade, por sua vez, tem origem na diversidade dos humores e na variação do impulso. O sibilo no ténue sopro que desliza subtilmente; o tinido no curso ininterrupto desse sopro; o estrépito no impulso vigoroso; e o zumbido na agitação do humor. Leia-se Fernélio, no livro 5, *De partium morbis ac symptomatibus*, capítulo 5.

4. Pode ou não atribuir-se às orelhas alguns sinais indicativos do carácter?

Resposta. Pode. Na verdade, segundo o testemunho de Aristóteles, no lugar citado, as orelhas médias são consideradas sinal de óptimo carácter; as que são grandes e demasiado espetadas, pelo contrário, são indícios de estupidez e tagarelice. Leia-se também o capítulo nono do livro *Sobre a Fisionomia*.

5. Por que é que o sentido da audição, pela sua natureza original, pode facilmente ser ofendido; e, de facto, as crianças até com uma bofetada podem muitas vezes ficar meio surdas?

Resposta. O objecto e a potência estão geralmente sujeitos à mesma condição: por isso, sendo o som efémero, também a própria faculdade da audição ocupa um órgão facilmente dissolúvel, certamente uma substância tão ténue e dissipável que pode verdadeiramente chamar-se 'ar interior'. De acordo com Aristóteles, secção 11 dos *Problemas*, 1.

6. Por que razão os surdos de nascença costumam produzir a voz através do nariz?

Resposta. Quem é surdo por natureza também é mudo, ou pouco lhe falta para ser mudo; os mudos, porém, como têm a boca comprimida, expellem o ar pelo nariz. Acrescente-se que respiram predominantemente pelo nariz, o que faz com que as narinas se tornem mais largas, concedendo, assim, à voz uma saída facilitada. Veja-se a mesma secção dos *Problemas*, 2.

7. Por que é que quando bocejamos, não temos vontade de coçar a orelha?

Resposta. Porque as pregas das orelhas também são infladas pelo ar inspirado, por isso, tal como oferecem resistência ao sonante ar externo, para que não entre (e disso é indício o facto de ouvirmos mal quando bocejamos), assim impedem que se coce a orelha e não permitem que possa facilmente acontecer uma lesão. Daí que as orelhas dos mergulhadores costumem estalar, porque estão infladas pelo ar retido, e a água ao penetrar, como é por natureza bastante dura, tende a estalar, não do mesmo modo que o

ar, se por acaso contivermos a respiração à semelhança dos mergulhadores. Também por isso, os mergulhadores introduzem previamente óleo nas orelhas, para que a água que se vai intrometendo ressalte, de modo a não atacar o tímpano. Leia-se Aristóteles, *Problemas*, 2, 11 e 13²⁷³.

8. Por que é que as orelhas enrubescem com a vergonha?

Resposta. Talvez porque para essas partes ocorre, nos momentos de vergonha, um véu natural, pois elas estão muito desprovidas de sangue; na verdade, as orelhas são extremamente exangues, todavia ele ocorre facilmente, porque o calor é estimulado pelo pudor, e facilmente dissolve e liquefaz o sangue.

9. Por que é que quando os ouvidos ressoam no interior, este zumbido se anula com um estrépito externo?

Resposta. Porque o estrépito mais amplo dissipa e aniquila o som mais fraco.

10. Por que é que, mesmo quando a água penetra nos ouvidos, é melhor ter infundido o óleo, para que ela dali escorra?

Resposta. Porque o óleo adere à água e arrasta-a consigo. E também porque o óleo torna o percurso lubrifico, para que a água facilmente escorregue pelo caminho untado e salte para fora. Mas – poderão perguntar – o óleo não vai aderir às orelhas? Resposta. Nada importa, pois o óleo não é nocivo para as orelhas, porque são cognatos por natureza, dado que são ambos aéreos e moderadamente frígidos.

11. Por que é que nos divertimos mais ouvindo do que lendo? E daí, por que é que o admirável divertimento provocado pelas fábulas produzidas no teatro não é, porém, o mesmo se aprendermos essas mesmas fábulas pelos escritos dos livros?

Por que é que, por vezes, a audição deleita mais do que a visão. Cardano, na *Exercitação* 308 de Escalígero, pretende resolver a questão com uma só razão, porque pela abundância de livros elas tornam-se mais divulgadas do que as que são narradas, e por isso, lidas e relidas com menos curiosidade e menos deleite; os narradores, sobretudo os bons, são mais raros. Mas Escalígero opõe-se, não só porque os bons livros são tão raros como os bons narradores, mas também porque não é próprio do ser humano, mas de um carácter invejoso, considerar mais estimável e mais prazenteiro o que os outros ignoram. Logo, Escalígero aduz muitas outras razões para o problema. Primeira, porque apreendemos o que ouvimos com menor esforço do que o que lemos. Segunda, porque a voz desperta maior afeição pela sua entoação; na leitura, pelo contrário, o narrador é mudo. Terceira, porque o que ouvimos é mais marcante, porque é quase real por intermédio da voz, enquanto o que vemos é sempre abstracto, e de resto, a visão é realizada de modo muito mais ténue e rápido do que a audição; daí que

²⁷³ Esta remissão não corresponde ao texto aristotélico (N. do T).

necessariamente a primeira se prenda menos à mente, de acordo com aquela passagem: “olhou-se no espelho, foi-se embora e imediatamente se esqueceu de como era”²⁷⁴, nem causa impedimento o que diz o Poeta²⁷⁵.

*Impressiona muito mais o espírito o que se transmite pelos ouvidos
Do que as imagens colocadas diante dos olhos fiéis.*

De facto, isto é verdade quanto às coisas em que acreditamos só pela audição, mas não se as percebermos pelo conhecimento intuitivo. Quarta, porque na narração há também lugar para a companhia, que é muito consentânea à natureza humana; a leitura, por sua vez, dá-se na solidão. Quinta, porque muitas vezes o pudor e o respeito para com o narrador apuram mais a faculdade de ouvir; pelo contrário, ao ler, dá-se um relaxamento do espírito e uma certa indiferença ao castigo. E, em boa verdade, tira-se maior gozo de uma actividade diligente do que de uma actividade descuidada. Sexta, há no locutor a capacidade de perguntar e investigar, e por isso uma maior facilidade de perceber, de onde advém um maior prazer. Sétima, porque aos livros não é permitido afastar-se do plano inicial, como aos narradores, visto que, no ambiente descontraído dos diálogos, tem o direito de chamar a intervir algumas personagens improvisadas. Por isso, é como se através destes condimentos se predispusse o prazer para a audição; pelo contrário, o estilo uniforme dos escritores e a continuidade das sentenças conduz o leitor ao fastio.

TERCEIRA SECÇÃO

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS RELATIVOS AO SOM E À VOZ

I. Por que motivo alguns sons são agudos e outros são graves?

(Na verdade, os que são produzidos por um tom médio atingem uma certa moderação entre aqueles extremos) Aristóteles, nos *Problemas*, secção 11, mais que uma vez ensina que o carácter agudo dos sons provém da velocidade do ar deslocado e que este se desloca mais velozmente por ser exíguo, ou então por ser débil a força que o impele, daí que accione uma exígua porção de ar, como acontece aos doentes ou aos velhos, ou aos que gritam de muito longe (pois o ar movido está mais afastado e por isso se desloca menos, como se uma pedra projectada, afirma Aristóteles, se dissipasse em partes cada vez mais pequenas, ou então, como se uma determinado número ou uma certa grandeza fossem reduzidos até à extinção; o primeiro transformar-se-á em unidade indivisível, a outra numa só linha); ou ainda porque o aparelho fonador abrange uma pequena quantidade de ar, como é costume das crianças e dos animais mais novos, das fêmeas, dos eunucos, dos que choram e dos que produzem uma voz falsa – seja

²⁷⁴ Jacob, I.

²⁷⁵ Horácio, *Ars Poetica*, 180 (N. do T.).

dissimulada, seja quando gritam – e por fim, dos medrosos, pois em todos eles os órgãos do som vibram mais, tal como nas flautas e nas cordas mais graciosas. Portanto, a resposta é comum a Aristóteles, no problema 34, nestes mesmos termos, em relação ao carácter agudo da voz. A fraqueza do instrumento move o ar exíguo, e o ar exíguo desloca-se com mais velocidade, e porque se desloca velozmente é agudo. Ora, se algumas coisas por terem mais força têm uma capacidade maior para impulsionar o ar, como por exemplo os homens e as máquinas de guerra, embora produzam um som mais grave, nada obsta ao motivo apresentado, não só porque accionam uma grande quantidade de ar, que é preciso deslocar de forma mais lenta, pela sua grandeza, e por isso soa mais grave; mas também porque o barulho grandioso de um som igualmente grandioso, que é grave por natureza, resulta dessa mesma causa. Por conseguinte, tal como o tom agudo dos sons provém da velocidade, assim o tom grave provém da lentidão do ar deslocado. Desloca-se lentamente, por norma, porque é abundante, como acontece aos instrumentos mais espessos, sejam flautas, sejam cordas, ou mesmo aos que se riem, pois dilatam a artéria vocal e abrem a boca enquanto riem; e também aos que têm frio que, seja por causa do tempo invernososo ou por causa da congestão nasal, movem então um ar mais denso. Acontece, por último, aos que perdem as noites e aos que tremem de medo. Aos primeiros por causa da quantidade de humor acumulado, que impede a rápida deslocação do ar, daí que necessariamente soe mais grave; aos segundos porque subindo o calor para o alto, por causa do sofrimento de quem teme, liberta-se muito ar, que se desloca lentamente, pois é muito. E se os bezeros emitem um som mais grave do que os bois, isso acontece porque, afirma Aristóteles, as suas mães também mugem mais grave do que costumam mugir as mães²⁷⁶; pois a própria natureza tudo prepara de modo a que os animais recém-nascidos sejam mais parecidos à mãe do que ao pai.

2. Por que motivo o som se repete quando embate em certos corpos (fenómeno a que chamam Eco) e noutros não, antes pelo contrário, enfraquece?

Resposta. É possível reproduzir alguns sons, bem como conter e dissipar outros, pois alguns corpos duros, lisos e bem compactos quase não dispersam o ar impellido contra eles, e reenviam-no integralmente, de onde nasce o Eco; mas os outros, cheios de hiatos, moles, ásperos, húmidos e irregulares, refractem e separam o ar contra eles impellido em vez de o reenviar em bom estado. Daí que as abóbadas de uma casa recentemente revestidas, as talhas, as bilhas e as margens de rios calmos, por causa da brandura das águas e do côncavo bronze, façam muito eco; pelo contrário, uma orquestra com junco espalhado, uma divisão revestida a tapetes, as florestas, a artéria

²⁷⁶ No original, 'mares', em vez de 'matres' (N. do T.)

vocal irritada pelo humor ou pelo calor excessivo – tal como o sente quem está a arder em febre – ecoam muito pouco. Por conseguinte, do mesmo modo que a luz e a espécie visível impelida contra um corpo polido, se fizer reflectida um ângulo como tinha feito a directa, geralmente é semelhante num e noutro lado; assim também o ar que produz eco se torna semelhante ao primeiro, se tocar corpos em que não se refracta, e há-de regressar com um ímpeto quase integral.

3. Por que é que quando inspiramos não conseguimos produzir a voz e quando expiramos já conseguimos?

Talvez porque o ar inspirado é frio e durante esse momento condensa o ar interior, pelo que seria necessário expandi-lo para que se formasse o som; o ar expirado, pelo contrário, como é impulsionado pelo calor, já pode soar. Assim afirma Aristóteles, na secção 11 dos *Problemas*, 13. Porque se a água fria, quando entorna, provoca mais estrépito do que a quente, isso acontece porque a fria é mais grave, bate mais forte e faz mais barulho. Mas uma vez que, para formar a voz, nem a inspiração nem a expiração são necessárias por si mesmas, mas sim o ar na artéria vocal e dentro da boca, como se percebe da doutrina dos Teólogos, que ensinam os corpos que hão-de formar as vozes dos beatos, embora nesse estado o uso da respiração e da expiração não possa acontecer; e assim, para dar nova satisfação ao problema proposto, a voz não pode ser formada por qualquer embate do ar contra um corpo, mas a partir do ar que se dirige para os órgãos próprios e adequados, o que só pode acontecer quando expiramos e não quando inspiramos.

4. Por que é que ouvimos menos quando bocejamos?

Resposta. Ao bocejar, expelimos das pregas da garganta um sopro entorpecido que também chega aos ouvidos, preenche-os e provoca um estrépito; assim, esse som extrínseco acaba por ofuscar o que entra. Precisamente pela mesma razão, se duas pessoas falam ao mesmo tempo, ouvem-se menos pela convergência e repercussão do som que se atropela mutuamente; por isso, quando queremos ouvir com precisão, retemos a inspiração. Acrescente-se também que os buracos dos ouvidos são comprimidos quando as mandíbulas, ao bocejar, se afastam, e deste modo, estão menos abertas para deixar entrar o ar.

5. Existem, ou não, inúmeros defeitos da língua?

Resposta. Existem, de facto. Uns gaguejam, ou seja, não conseguem juntar uma sílaba à outra logo de seguida, conforme exige o vocábulo, e detêm-se algum tempo na anterior. Por isso acontece igualmente que mesmo que se esforcem não consigam falar baixinho, como diz o Filósofo, autor dos *Problemas*, no 35º da secção 11. A gaguez, no

entanto, como também acrescenta no problema 54, pode ser provocada pelo frio que deixa o órgão da fala atónico; por isso, depois de aquecido pela exercitação ou pelo vinho, já consegue formar um discurso com mais desembaraço, como acontece aos grifos e aos estorninhos, pois tornam-se mais faladores se comerem um bocado de carne ensopado em vinho. Portanto, praticamente só o homem é que sofre com o defeito da gaguez, porque de entre todos os animais só ele produz uma linguagem verbal; a gaguez constitui, então, uma interrupção da articulação ao falar. Leia-se os problemas 55 e 56 da secção citada. Além disso, há outros que balbuciam, ou seja, que deixam passar uma letra ou uma sílaba, como se dissessem confusamente ‘Constantopla’ e ‘Npoles’ em vez de ‘Constantinopla’ e ‘Nápoles’. Há ainda outros que são blesos, isto é, que não conseguem articular uma determinada letra, e assim pronunciam, por exemplo, ‘fluto’ em vez de ‘fruto’, ‘Capidólio’ por ‘Capitólio’ e ‘lapazinho’ por ‘rapazinho’.

6. Por que é que a voz dos medrosos e dos irados treme, tal como o queixo?

Resposta. Porque o coração é fortemente perturbado pelo calor que emana, e por isso se produzem muitos batimentos, tal como nas cordas lassas.

7. Por que é que quem está dentro de casa ouve melhor o som provocado no exterior, mas, pelo contrário, quem está fora percebe menos o som dentro de casa?

Resposta. Porque nesta última situação, o ar dissipa-se quando se precipita para o exterior, que é um espaço mais abrangente, e assim, o som enfraquece; na primeira, pelo contrário, ao entrar em casa o ar compacta-se, daí que necessariamente se ouça melhor. Uma razão semelhante parece avançar no que diz respeito à visão, pois também quando estamos dentro de casa, vemos o que está lá fora melhor do que vemos o que se passa em casa quando estamos lá fora. Assim é, pois as espécies que chegam a casa vindas de fora compactam-se e reúnem-se; pelo contrário, quando se lançam para fora a partir de casa, afastam-se dos olhos. Logo, quando as recebem no exterior vêem pior; se for no interior, vêem melhor. Acrescente-se que a luz à volta dos olhos distrai a visão, para que não possa fixar-se num só lugar.

8. Por que é que se ouve melhor em baixo quem fala numa divisão superior do que se ouve em cima os que falam numa divisão inferior, dado que a voz, tal como o ar, tem tendência inata para ascender?

Resposta. Porque o ar não é emitido por quem fala sem um determinado humor, e o humor, porém, tende a descer. Mas não será esta razão particular, se nem todo o som se difunde com o humor? Resposta. O som ouve-se melhor quando a disposição entre ele e a potência é mais conveniente, ou seja, quando o ar não soa abaixo dos pés antes de chegar aos ouvidos, mas quando parte de um lugar mais

elevado; então esses mesmos ouvidos, que estão elevados por natureza, apanham o referido ar de forma mais conveniente.

9. Por que é que a noite é mais favorável à audição do que o dia?

Talvez seja, como afirma Anaxágoras, porque o ar aquecido pelo Sol, durante o dia, provoca um barulho estridente e perturba; durante a noite está em repouso, porque todo o calor desapareceu, e então tudo pode ouvir-se melhor, quando não há qualquer estrépito. Ou porque a faculdade de ouvir se torna mais ampla num meio mais vazio do que num meio mais cheio. E como o ar de dia é mais denso, porque se enche de luz e de raios, enquanto o nocturno é mais raro, pois o fogo e os raios deixaram o que se pode dizer serem corpos. A solução mais perspicaz do problema é, todavia, dada por Aristóteles, pois durante o dia a dedicação da alma à visão, à intelecção e a tudo o mais que fazemos diminui a sua atenção para ouvir; e, na verdade, quando o sentido se separa da inteligência, tem menos trabalho, de outro modo, tem mais; por isso se disse, afirma Aristóteles, que a mente ‘vê’ e que a mente ‘ouve’, porque assiste a todas as funções dos sentidos, e por presidir a todas elas, distrai-se. Portanto, de noite a alma, livre da concorrência da visão, pode receber melhor os sons. E também por esta razão acontece que, de noite, sentimos mais a dor, porque a alma, pouco ocupada com os outros sentidos, aplica-se à função do tacto, como escreveu Alexandre, no livro 1 dos *Problemas*, problema 118.

10. Será que muitos sons em simultâneo se fazem ouvir mais longe do que qualquer um deles em separado?

Resposta. A questão é dúbia, em Aristóteles. De facto, na secção 19 dos *Problemas*, 2, escreve mais ou menos assim: “por que é que a mesma pessoa com a mesma voz se faz ouvir mais longe quando canta ou grita com outras pessoas do que sozinho?” Talvez porque, quando se reúnem forças, não é tão difícil fazer uma coisa como individualmente, pois todos os compostos têm mais força do que os singulares; por isso, quando a voz é produzida por um conjunto de bocas torna-se una e empurra o ar em simultâneo para conseguir mostrar-se mais forte. A experiência e o exemplo confirmam a opinião de Aristóteles. A experiência porque constatamos que ouvimos um exército vociferante mais longe do que um só militar, ainda que este clamasse com a mesma intensidade com que vociferava juntamente com os outros; e também ouvimos mais longe o murmurinho dos homens nos mercados e no fórum do que apenas a voz de um, ainda que fale mais alto que os outros. E por exemplo, muitas lucernas do mesmo esplendor emitem uma luz muito mais lata do que uma só e as areias amontoadas podem ser avistadas de muito longe, na praia; no entanto, só de muito perto e com grande custo

se pode discernir cada uma delas. Então, por que motivo o que toca ao objecto visível não há-de servir para o audível? Embora as espécies das vozes singulares não se unam, todavia produz-se uma outra pelo seu conjunto global, para que possa chegar mais longe. Mas o mesmo Filósofo, na secção 11 dos *Problemas*, 52, conturbou profundamente esta resposta, ao afirmar: “Por isso, quando muita gente emite a sua voz ao mesmo tempo, em unísono, essa voz conjunta mostra-se mais forte do que seria a voz de cada um, todavia não chega mais longe por causa de serem muitos. Talvez porque esse conjunto de pessoas não impele o mesmo ar em simultâneo, mas um diverso, do mesmo modo que se muita gente atirar uma pedra para um alvo diferente, não se vai afastar mais por causa disso do que se um só o projectasse”. E por isso se torna evidente o quanto é dúbia a dissolução do problema proposto no texto do Filósofo. A nós, porém, agrada-nos a primeira resposta, sobretudo porque foi posteriormente registada por Aristóteles. Ora, se alguém colocar a posterior à prova, responderá à experiência e ao exemplo apresentados há pouco que os sons não se unem no mesmo ar, pelo contrário, mantêm o seu carácter individual, nem emitem uma terceira espécie; por conseguinte, não é por isso que ouvimos a voz, ou qualquer outro som, mais longe, se for isolado, ou mais forte, se for produzido com outros semelhantes. Ora, a experiência demonstra que, de facto, a maior quantidade de sons não se faz ouvir mais longe; e assim acontece talvez nas espécies das areias (pois não parece provável que elas se unam num todo conjunto), pois é obvio que a espécie de cada uma chega aonde todas chegam em conjunto, embora cada uma por si não satisfaça tanto a capacidade de ver, nem a ponto de poder ser discernida, como o fazem todas ao mesmo tempo sob uma certa confusão. Por outro lado, as luzes das lucernas convergem numa só, por isso não é de admirar se o esplendor chegar às partes mais remotas. Por fim, Aristóteles, naquele problema 2 da secção 19 parece contentar-se com a resposta mais comum.

11. Por que é que a voz, no homem, acaba de se formar mais tarde do que nos outros animais?

Resposta. Os outros, poucas ou nenhuma letras distinguem na voz; o homem, pelo contrário, inúmeras, o que é mais difícil e exige mais tempo. Leia-se também Alexandre, no livro 1 dos *Problemas*, 148.

12. Por que é que a voz pode formar-se mais ou menos intensa, embora conserve a mesma espécie, como quando cantamos uma coisa no mesmo tom, mas umas vezes baixinho, outras com mais intensidade?

Resposta. Porque do mesmo modo que uma figura maior pode tornar-se menor – por exemplo, o quadrado maior pode tornar-se menor se subtrairmos de todos os lados

partes iguais, embora se mantenha dentro da mesma espécie; assim a voz, ainda que se torne mais baixa, todavia será do mesmo tom do que quando era produzida com mais energia.

13. Por que é que os velhos têm uma voz trémula?

Resposta. Porque não conseguem conter a voz, como costuma acontecer aos néscios e às crianças. Ao agarrar numa tábua muito comprida numa ponta, o outro extremo oscila, de facto, porque não conseguem suportar e dominar o que têm na mão; e deve acreditar-se que o mesmo motivo traz a causa da voz trémula aos homens nervosos, aos medrosos e aos que têm frio. Quando alguém emite assim a voz, é porque a maior parte do seu calor, compelido por aquelas afeições, está preso dentro de si, e o que resta é pouco para conseguir conter a voz; por isso, ela oscila e estremece; daí que os professores de artes liberais²⁷⁷, sabendo que se costumam enervar, comecem por falar com voz branda, enquanto se acalmam e estabilizam; pois podem mais facilmente dominar e conter a voz baixa.

14. Por que é que na tragédia se usa a mutação e a variedade no cantar?

Resposta. Porque somos influenciados pela diversidade da música, que ora exalta o excesso, ora reprime as tristezas, e vai-se adaptando à dimensão da calamidade ou da aflição; pelo contrário, o que é igual e contínuo torna-se menos impressionante quando chega aos ouvidos.

15. Por que é que ouvimos com mais agrado se conhecermos a cantilena do que se a ignorarmos?

Resposta. Porque assim chegamos ao fim; mas quando não a conhecemos, é como se nos perdêssemos a meio; porque ouvir de novo é aprender, e o aprender gera alegria. Por isso costumamos ouvir com mais agrado as cantilenas solitárias, quando são cantadas com uma só flauta ou lira, porque compreendemos mais facilmente o que se canta. Uma cantilena acompanhada por muitas liras é ofuscada e apaga-se quase por completo.

16. Por que é que apesar de a voz do homem ser mais agradável do que a flauta, todavia não agrada mais ouvi-la quando soa ao modo da flauta, apesar de nos agradar mais ouvirmos o homem que canta do que a flauta, que é, contudo, mais agradável do que o homem que trauteia²⁷⁸?

Resposta. Porque o natural tem um resultado mais agradável do que o artificial.

E assim, quando o homem canta sobre o som da flauta acrescenta-lhe a articulação das

²⁷⁷ Note-se mais uma vez a fidelidade a Teodoro de Gaza, que traduz τεχνικοί por ‘artium liberales professores’ (N. do T.).

²⁷⁸ Note-se que ‘teretantem’ reconstitui a forma de participio presente de um verbo não atestado que parece transliterar o grego ‘τερητίω’ (teretizo), de natureza onomatopaica, que significa ‘chilrear, palrar, trautear’ (N. do T.).

palavras; por isso, não é de admirar que se ouça com mais prazer; quando trauteia, pelo contrário, ouve-se com menos prazer do que a flauta, porque a imita.

17. Por que motivo quem canta com voz grave, se desafinar, pode mais facilmente ser apanhado do que quem canta em agudo; e assim acontece nos cálculos, pois um erro é mais evidente se for cometido numa escala maior?

Resposta. Porque o som grave demora mais tempo, daí que consiga ser totalmente percebido pelos ouvidos; o agudo, porém, é mais veloz e mais facilmente escapa e consegue esconder-se.

18. Por que motivo, quando são muitos a cantar em coro podem manter melhor os ritmos harmónicos do que quando são poucos?

Resposta. Porque quando são muitos seguem o seu líder, isto é, o corifeu, de forma mais segura e começam mais devagar; ao acelerar é que se está mais propenso a errar.

19. Por que é que nos agrada mais ouvir uma cantilena acompanhada da flauta do que com a lira?

Resposta. Porque cada um dos sons é percebido de forma mais distinta e ambos se misturam melhor, pois tanto a voz humana como o som da flauta são obtidos através de um sopro interno; todavia, não é assim o som da lira. Acrescente-se que a flauta, pelo seu som e natureza, oculta muitos erros da cantilena. O som da lira, sendo ténue, torna-se menos capaz de se aliar à voz; ele manifesta-se isoladamente, e ao manter o seu carácter singelo, evidencia todos os erros da cantilena, como uma espécie de referência normativa. Ora, tendo cometido muitas falhas ao cantar, é necessariamente inferior, porque o conjunto deriva directamente desse mau desempenho.

20. Uma vez que há um canal pelo qual a comida e a bebida circulam e outro pelo qual respiramos, por que é que nos engasgamos quando comemos um bocado maior?

Resposta. Porque como a artéria vocal está junto à outra, pela qual os alimentos são ingeridos, ela fica necessariamente apertada quando comemos um bocado mais largo que o normal, daí que seja preciso denegar caminho à respiração.

21. Por que razão, entre os sensíveis próprios, só o som pode ser moralmente designado bom ou mau, pois dizemos que o discurso é irascível, jocosos, lascivos, prudentes ou enganadores, mas com a cor, o odor, o sabor ou o frio não é assim?

Talvez porque o som é produzido pelo movimento, e a acção faz parte dos costumes. Acrescente-se que os objectos dos outros sentidos não estão sujeitos à nossa liberdade, como a voz; e estas duas respostas significam o mesmo. Na verdade, também

por vezes nos viramos para o vício porque algum odor nos incentiva, ou porque surge intempestivamente uma lucerna, etc. Peca-se por causa de uma aproximação local, não por uma alteração de odor, ou de luz, e essa aproximação, como é um movimento local, está sujeita à nossa liberdade.

22. Por que razão, quando algo é percutido ao longe, vemos imediatamente o gesto e só mais tarde ouvimos o estrépito, ainda que o gesto e o estrépito tenham origem simultaneamente?

Porque temos uma visão mais subtil e ágil do que a audição. Logo, a visão pode antecipar-se porque é mais ágil; o ouvido, como é mais pesado, desempenha a sua função mais lentamente. É por esta mesma razão que, quando se dá a fricção e o choque das nuvens, não percebemos ao mesmo tempo o trovão e o relâmpago, mas vemos primeiro o relâmpago e depois ouvimos o trovão; embora o trovão se dê ao mesmo tempo que o relâmpago. Seguramente a visão, por ser mais ágil e mais subtil, leva vantagem e antecipa-se; a audição, como é mais pesada e mais lenta, só sente pouco tempo depois. Assim, Alexandre, no livro 1 dos *Problemas*, na resposta ao problema 38, parece considerar que o acto de ver se concretiza por uma emissão a partir dos olhos, o que não é assim. Logo, a solução exacta deste problema, será: embora tanto a acção de ver como a de ouvir possam produzir-se no mesmo momento, todavia as espécies auditivas chegam à potência com o movimento e por isso mais tarde do que as visuais, que abrem caminho instantaneamente, porque, ainda que não tenham oposição, as réplicas deslocam-se no espaço, e por isso, não será de admirar se demorem a aproximar-se.

23. Por que é que as crianças, quando ouvem músicas, primeiro param de chorar e depois adormecem?

Resposta. Alexandre, no livro 1 dos *Problemas*, 121, escreve assim: porque a música é introduzida nas almas pela natureza, como as outras ciências, e não é pelo ensino, mas pela reminiscência que a adquirimos, como garantiu Platão. Portanto, sempre que a alma sente uma sinfonia mais rebuscada, a reminiscência e a repetição levam a que a criança sossegue e adormeça à medida que vai acalmando, até que finalmente se abstrai do mundo envolvente. Mas esta é a perspectiva platónica. Logo, mais correcta é a de Aristóteles na secção 19, dos *Problemas*, 38. Diz ele: “Por que é que todos se costumam divertir com os ritmos, as melodias e, enfim, todos os tipos de canto? Talvez porque tudo foi pensado e ordenado de acordo com a natureza, para que justamente nos possa divertir, e disso indício é que quando trabalhamos, bebemos e comemos de forma ordenada, conservamos e aumentamos a natureza e as nossas forças;

quando agimos desordenadamente, dá-se o contrário. Ora, a sinfonia é uma mistura, ou seja, a combinação ordenada dos contrários que mantêm entre si uma relação recíproca”. E assim, Aristóteles pretende que o conjunto das vozes recreie os ouvidos, porque é regulado por certas leis exigidas pela natureza dessa realidade; o que também costuma acontecer com outros objectos dos sentidos, e se assim não fosse, as cores não encantavam os olhos numa pintura, nem os sabores na comida, que é temperada de um modo preciso. Acrescenta, porém, Aristóteles que também os modos improvisados dos cânticos, isto é, aqueles que não são criados pela arte, também deleitam, se nos habituarmos a eles, seguramente porque o costume obtém a mesma força da natureza.

24. Por que razão os que são surdos por natureza, desde o nascimento, também são mudos toda a vida?

Resposta. Os que nunca ouviram, também não podem falar. Ora, os médicos são de opinião que se trata do mesmo par de nervos, em que uma parte se estende para a língua e outra para os ouvidos, e assim dá-se necessariamente um efeito comum. Na verdade, negam que aqueles que ensurdecem por doença se tornam mudos, porque apenas uma parte, ou seja a que foi confiada à função de ouvir, terá perdido as suas forças; e confirmam igualmente que os que ficam mudos pela mesma causa também não se tornam surdos, porque se dá apenas a lesão de um dos nervos, o que diz respeito à língua.

QUARTA SECÇÃO

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS RELATIVOS AO OLFACCTO

Sobre a estrutura do nariz falou-se no livro 2 *Sobre a alma*, capítulo 9, ao longo de várias questões. Aristóteles, na secção 33 dos *Problemas*, expõe algumas qualidades do nariz, bem como dos órgãos e dos sentidos que se seguem, sobretudo sobre a causa pela qual a natureza destes três é mais densa, daí que nem forneçam ao intelecto um conhecimento pleno de si mesmos ou dos objectos, nem apresentem tanta matéria de ensino como os dois anteriores. Por esse motivo, iremos tratar deles de forma mais concisa.

1. Por que é que todos os rapazes têm o nariz achatado, sobretudo os que têm cabelo crespo, o que se verifica especialmente na raça dos Etíopes, nos quais pouco se eleva o nariz?

Certamente porque o nariz é uma cartilagem, que tem a mesma natureza dos ossos; no entanto, nos corpos mais quentes, como os rapazes e os de cabelo crespo, a

matéria é mais densa e menos aproveitável, e como é esta que se transforma em ossos, cresce menos.

2. Por que motivo espirramos?

Certamente porque o sopro e o vapor são extraídos dos humores através do calor. E de facto, o ar é colhido no exterior por uma força que o arrasta através das narinas, e depois, repleto de vapores, é expelido para fora através da força expulsiva, libertando a cabeça. Por isso não espirramos enquanto dormimos, graças ao calor impellido para o interior das nossas entranhas, nem tão pouco quando esfregamos os olhos, pois nesse momento o calor maior que advém da fricção sobrepõe-se ao menor, que causava a vontade de espirrar; ou então o humor que deveria sair com o espirro sai com a lágrima. Pelo contrário, espirramos ao olharmos para o sol, porque quando essa luz chega aos olhos, ou quando são tocados por uma pena, aquecem mais facilmente.

Por último, por que é que o facto de o espirro provir do calor faz com que suprima o soluço? É também o soluço uma agitação de ar que tenta sair do pulmão; daí que lhe cause uma distensão, do mesmo modo que o arroto é ar que sai do estômago. Além disso, entre os animais, o homem é quem mais espirra, porque, em proporção, tem o cérebro maior, onde se concentra a matéria do espirro, e narinas mais largas, para empurrar o ar para o exterior; daí que os velhos espirrem com mais dificuldade, porque têm, por natureza, as narinas mais comprimidas. Por fim, o espirro produz-se geralmente em duplicado, ou mais, mas nunca um só. São boas as narinas em que a veia se divide e através dela o sopro circula.

QUINTA SECÇÃO

RESOLUÇÃO DOS PROBLEMAS RELATIVOS AO GOSTO

1. Por que é que as crianças e as mulheres grávidas desejam avidamente coisas desagradáveis, sobretudo até ao terceiro mês?

Resposta. Porque a qualidade do vício arrasta-se para o interior do ventre com o sangue menstrual, e excita a apetência da qualidade cognata. Deste modo, se o interior do ventre é infestado pela atrabilis, deseja carvões, tijolos cozidos e este tipo de objectos de barro. Se está imbuído da ácida pituíta, apetece-lhe os sabores ácidos, etc. Este vício, no entanto, geralmente não se prolonga para além do terceiro mês, porque o feto, quando é maior, pode fazer desaparecer por completo a abundância de sangue menstrual, e por isso não será de admirar se as crianças que se alimentam do referido sangue também desejarem aquelas coisas que dissemos. Leia-se Alexandre, no livro 2, problema 74.

2. Por que é que embora as coisas doces sejam mais agradáveis que as ácidas, nós nos saturamos mais rapidamente das primeiras do que das outras?

Resposta. Porque a fome, ou a apetência de comida, dura tanto tempo quanto não só o estômago, mas também os membros estão privados de alimento; e como todos os doces são geralmente nutritivos, o que não acontece com os ácidos, e por isso os primeiros extinguem mais rapidamente a fome do que os outros; ora, sem fome, o estômago e a gula nada podem aceitar. Além disso, há algumas pessoas, sobretudo a maior parte dos doentes, que aborrecem os doces, mesmo antes de comer, e apetece-lhes os ácidos. O motivo é o facto de estes destruírem o humor quente, ou seja, a bÍlis amarela. Logo, nesta matéria, a natureza fica satisfeita.

3. Por que é que, quando comemos um fruto podre, sentimos um amargor mais forte depois de ter bebido vinho do que antes?

Resposta. Porque o amargor levado pelo vinho e excitado pelo próprio calor do vinho penetra mais facilmente no órgão do gosto e assim, sente-se com mais veemência.

4. Por que é que o pão, o queijo e a maioria das coisas quando arrefecem sabem pior, e quando requentadas sabem melhor?

Resposta. Porque o sabor nos alimentos frios condensa e ganha consistência, porém, nos aquecidos dilui-se; assim, o sabor ganha um travo agradável. Mas como os doces quentes se saboreiam menos que os frios, certamente o órgão do gosto tem tacto. Então, o calor, como se sente mais, ofusca o acto de tomar o gosto; e também porque o sabor doce é quente, e assim, a sensação de doçura deixa-se perturbar um pouco quando aquecida pelo calor que se lhe junta.

5. Por que é que os figos, embora sejam moles e doces, ofendem os dentes?

Resposta. Porque aderem às gengivas pela sua viscosidade e quando penetram nos dentes rapidamente os fazem apodrecer, pelo calor inserido; além disso, também pela dureza dos grãos prejudicam os dentes.

6. Por que é que a bebida se torna mais agradável depois de comer qualquer coisa azeda?

Resposta. Porque os contrários, quando dispostos uns ao pé dos outros, tornam-se mais notórios. Do mesmo modo que o descanso depois do trabalho é mais agradável, embora não seja melhor em si próprio do que depois de outro período de descanso, e assim por diante.

7. Por que é que a língua pode tornar-se e sentir-se amarga, salgada ou ácida, mas não doce?

Resposta. Porque aquelas qualidades são corrupções da natureza; enquanto a doçura é natural, e ninguém pode sentir a sua própria natureza, segundo Aristóteles, secção 34, dos *Problemas*, 5.

SEXTA SECÇÃO

SOLUÇÃO DOS PROBLEMAS RELATIVOS AO TACTO

1. Por que é quem se magoa de forma rápida e inadvertida sofre menos do que quem o faz propositadamente?

Resposta. Porque os primeiros têm o espírito ocupado, e como este está distraído com outras ocupações aplica-se menos à percepção da ferida. Os outros concentram-se no membro ferido e por isso sofrem ainda mais; pelo mesmo motivo, quem carrega pesos ou se entrega por completo ao trabalho, vai-se distraíndo com o canto, porque o espírito presta atenção à suavidade dos ritmos e assim esquece-se do trabalho, como se costuma dizer. É também por isso que devemos recorrer a flautas e tambores nos momentos de luto, e para os que lamentam a morte de um familiar ou estão doentes, devemos preparar uma reunião de amigos; seguramente, o espírito acaba por distrair-se com as conversas variadas e livra-se do desgosto. Leia-se Alexandre, no livro 1 dos *Problemas*, 77 e 78. E também porque, se os golpes forem previstos, como diz Gregório Magno, magoam menos, e isto é por vezes verdade, na medida em que preparamos um remédio e uma forma de distração graças ao conhecimento prévio de um mal iminente.

2. Por que é que quando nos tocam, sobretudo se for às escondidas e com malícia, arrepiamo-nos mais, ou faz-nos mais cócegas, do que se fossemos tocados por nós próprios ou por outrem, mas à vista de todos?

Resposta. Porque sentimos menos o que nos é natural e inato. Assim, a língua sente menos o sabor doce, que lhe é inato, do que o acre, ou o amargo; além disso, o que alguém faz à vista de todos, é para nós quase natural. E também porque o que se faz à traição, ocorre de forma mais terrível, e assim, o medo e até o horror são estimulados por um arrepio. E por conseguinte, isto também se aplica ao riso, porque a surpresa e a malícia são objectos do riso. E do mesmo modo, temos mais cócegas nas axilas, nas plantas dos pés e nas orelhas, porque o toque destas partes é mais insólito, e para além disso, porque têm a cútis mais ténue, daí que sejam os lábios o ponto onde temos mais cócegas.

3. Por que é que toda a gente se arrepiá da mesma forma mas não pelos mesmos motivos, pois um é pelo rasgar das vestes; outro pelo aguçar da serra ou pelo puxar quando se corta; outro pelo partir da pedra-pomes; outro ainda pelo seixo quebrado pelo moinho; outros por verem comidas fastidiosas?

Resposta. Tal como nem todos gostam das mesmas coisas, mas antes de acordo com o diferente temperamento do corpo; assim por causa dessa mesma variedade não se deixam incomodar pelos mesmos motivos, mas por aquilo que é mais estranho ao carácter de cada um.

4. Por que é que também quando somos salpicados pela água quente, estremeçemos com esse contacto?

Resposta. Porque tememos o que existe, por natureza, na água, ou seja, o frio. Logo, ainda que ela esteja quente, mesmo assim é-nos sugerida a sua disposição natural.

5. Por que é que os dentes sentem mais o frio do que o quente, e com a carne acontece o contrário?

Resposta. Porque os dentes estão ligados por canais mais ténues e dotados de menos calor. E assim, têm menos resistência contra o frio. A carne, pelo contrário, é quente, e por isso menos afectada pelo frio e mais pelo calor, como se o fogo se juntasse ao fogo. Veja-se Aristóteles, secção 34 dos *Problemas*, 3.

6. Por que é que classificamos os homens como moderados, apenas em função destes dois sentidos, ou seja, do tacto e do gosto, e não dos outros?

Resposta. Porque os prazeres comuns aos homens e às bestas são administrados por estes sentidos; logo, desprezamos tudo o que é desse tipo, temos vergonha disso e procuramos reprimi-lo. Veja-se Aristóteles, secção 28 dos *Problemas*, 2 e 3.

E agora basta sobre os problemas que dizem respeito às potências externas da alma. Todavia, não prosseguimos com um projecto sobre as outras faculdades dessa mesma alma, porque os conhecimentos do senso comum, a que Aristóteles costuma recorrer nos *Problemas*, não fornecem matéria suficiente. Resta apenas que este trabalho que o Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus, graças a um esforço comum, inseriu na edição do curso de toda a Filosofia possa agradar a Deus, que desde o princípio o protegeu e impulsionou para a finalidade pretendida.

*Comentários do Colégio Conimbricense da
Companhia de Jesus aos Livros de Aristóteles intitulados
Os Pequenos Naturais*

Lisboa 1593

PROÉMIO²⁷⁹

Matéria tratada na obra. Os livros de Aristóteles que os nossos filósofos intitulam *Pequenos Naturais*, isto é, pequenos opúsculos sobre matérias naturais, são uma espécie de suplemento aos livros *Sobre a Alma*. Contêm, pois, uma explicação de certas disposições que, ou são comuns a todos os seres vivos, como a morte e a vida, ou só aos animais, como a vigília, o sono e a respiração. Seguimos, então, nesta obra o mesmo método e organização de escrita que nos *Meteorológicos*, pelos motivos que aí expusemos. Porém, no que diz respeito aos livros *Sobre o Sentido e o Sensível*, em que Aristóteles disserta em particular sobre os órgãos dos sentidos e seus objectos, decidimos nada comentar sobre eles nesta obra, porque toda essa discussão foi por nós largamente tratada e ilustrada nos livros *Sobre a Alma*, que com a Graça de Deus havemos de publicar em breve, juntamente com os livros *Sobre a Geração e a Corrupção*.

²⁷⁹ Trad.: F.M.

Algumas Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros da Ética a Nicómaco de Aristóteles integrando certos precípuos capítulos da disciplina de Ética

Lisboa 1593

PROÉMIO²⁸⁰

Que ninguém pode sair perfeito Filósofo sem estar imbuído dos preceitos da ciência moral, indica-o à saciedade, quer aquela conhecida divisão em que os Antigos distribuíam a Filosofia – em Dialéctica, Natural e Moral²⁸¹– quer porque para se filosofar rectamente, tal como para se viver bem e felizmente, se torna necessário ver o que é honesto, o que é desonesto, o que se deve aceitar ou repelir. Este conhecimento pertence à Filosofia Moral.

Por esta razão, aos que se dedicam à carreira das boas artes, esta disciplina – porque não se pode explicar integral e absolutamente aos que tendem para outras coisas – costuma e deve ensinar-se, ao menos em parte. A fim de que isso seja facilmente possível, julgámos nosso dever redigir umas tantas disputas em que reuníssemos, com ordem e em suma, algumas das melhores questões que foram tratadas dispersamente por Aristóteles nos livros da *Moral a Nicómaco*.

Omitimos, porém, como nos livros dos *Meteoros* e dos *Pequenos Naturais*, a interpretação do contexto aristotélico, não por imaginarmos que deva ser desprezado, mas porque atendemos, não ao que foi por outros escrito ou o possa ser por nós, mas ao que é possível explicar aos alunos de Filosofia, no espaço determinado dos anos que lhes está prescrito.

Finalidade desta disciplina. Portanto, o desígnio e fim da ciência moral é ensinar o modo de viver honestamente, instruir na probidade dos costumes e levar ao feliz estado da vida.

Divisão. E, porque o homem, enquanto deste modo se pode regular e instruir, ou se considera em si mesmo, sem relação à multidão a que aliás pertence por ser animal social; ou enquanto é parte da comunidade doméstica; ou enquanto é como que membro de toda a República – segue-se daí que esta ciência contém três partes: a Moral ou Monástica, a Economia ou Familiar, a Política ou Civil. A primeira regula os costumes do homem considerado absolutamente em si; a segunda ensina a disciplina doméstica e prepara para o governo da própria família; a terceira estabelece a República ideal e dirige o homem para que realize com acerto o que respeita à conservação de todo o reino e ao bem universal.

²⁸⁰ Trad. A.B.A.

²⁸¹ Sobre esta divisão, Aristóteles, livro 1 dos *Tópicos*, cap. 12; Santo Agostinho, no livro 8 *Da Cidade de Deus*, cap. 4; Alcino, no livro *Da doutrina de Platão*; Eusébio no princípio do livro 11 da *Preparação Evangélica*.

Sobre esta divisão, Alcino, no livro *Da Doutrina de Platão*, cap. 4; Filão Judeu no livro *Da Embriaguês*; São Tomás na *Suma*, 1^a, 2^a, questão 48, artigo 2 e início do livro 1 da *Moral*.

Sujeito. O sujeito de toda a ciência moral (que do exposto já facilmente se colige) é o homem enquanto actua livremente e se pode aperfeiçoar com os bons costumes e alcançar a felicidade humana, considerado, porém, debaixo daquela tríplice variedade de que falámos há pouco. Da *Moral*, a que pertencem, como diremos em breve, os *livros da Moral*, é sujeito o homem, tomado no primeiro sentido.

Ordem. Expusemos na *Física*²⁸² o lugar que toda esta disciplina ocupa entre as demais quer na ordem da doutrina, quer na da dignidade. Das três partes dela, a *Moral* precede as outras duas, não só na ordem da doutrina como da natureza, porque disputa acerca de coisa mais simples, a saber, da conformação do homem individual. Isto é mais simples do que a família, que provém de cada um dos homens; e do que o reino, que se forma com o conjunto das famílias e cidades. E ainda, porque é necessário, antes de mais, regular a própria vida do que atender ao governo da família ou da República.

Por essa razão, também Aristóteles pôs no princípio da *Moral a Nicómaco* um Proémio comum a toda a doutrina moral, e no fim da mesma prometeu disputar a seguir acerca da República e da maneira de elaborar leis.

ACERCA DOS LIVROS MORAIS DE ARISTÓTELES

PARTICULARMENTE DA *MORAL A NICÓMACO*

Como os antigos Filósofos apenas se ocupavam da investigação e ciência das coisas naturais, diz-se que Sócrates, como testemunha Xenofonte no livro dos seus ditos, e Cícero, no livro 1 das *Questões Acadêmicas*²⁸³, foi o primeiro que fez derivar o labor filosófico para a morigeração da vida e que colocou nas cidades e nos lares a doutrina dos costumes como saída do Céu.

Sobre o mesmo assunto, escreveram depois admiravelmente os seus muito ilustres discípulos Platão e Aristóteles. De Platão subsistem alguns Diálogos que dizem respeito aos costumes particulares, como o *Ménon*, o *Eutífron*, o *Filebo*, o *Críton*; outros que concernem aos costumes públicos, como as *Leis* e a *República*. Aristóteles, porém, encerrou todas as partes desta ciência em várias obras, quer dizer, em cerca de cento e setenta e oito livros, de que chegaram até nós os dez livros da *Moral a Nicómaco*; os sete a *Eudemo*; os dois que se dizem ἠθικά μεγάλα, isto é, a *Grande Moral*. De

²⁸² No proémio de toda a obra.

²⁸³ Lede Aristóteles, no livro 1 da *Metafísica*, cap. 6 e no livro 13, cap. 4; e das *Partes dos animais*, cap. 1; Santo Agostinho, livro 8 *Da Cidade de Deus*, cap. 3; Lactâncio, livro 3, cap. 13.

disciplina doméstica, dois, que se chamam *Económicos*; do governo da República, oito, que se denominam *Políticos*²⁸⁴.

Divergência acerca do autor da Moral a Nicómaco. Omitindo agora outras questões, advertimos que há dissensão acerca do autor dos livros da *Moral a Nicómaco*, de que é tirado em grande parte o que reunimos nestas disputas. Com efeito, Túlio no livro 5 dos *Fins*, imagina que foram compostos por Nicómaco, filho de Aristóteles. Favorece esta opinião, que teve outros seguidores, o próprio título do livro. Chamam-se efectivamente, ἠθικῶν Νικομαχείου, isto é, dos Morais nicómacos. Estas palavras significam claramente que são de Nicómaco, isto é, escritos por Nicómaco.

Deve, porém, afirmar-se, com a opinião comum de outros intérpretes, que estes livros são aristotélicos, como o justifica a harmonia da doutrina, a brevidade e o peso das sentenças, o aguilhão dos argumentos, o contexto da dicção e todo o modo de ensinar. Igualmente porque no fim desta obra o Autor remete o leitor para os seus livros da *República* ou da *Política* e no livro sexto, capítulo 3, para os seus *Analíticos* – obra esta que consta ser aristotélica. Denominam-se, pois, esses livros, nicómacos, não porque tenham sido compostos por Nicómaco, mas porque são de Nicómaco, isto é, não só intitulados a Nicómaco, mas também presenteados pela afeição paternal.

Distribuição da doutrina da Moral a Nicómaco. Esta obra distribui-se em dez livros. No primeiro trata-se do fim a que se dirigem as acções humanas. No segundo, das virtudes em geral. No terceiro, dos princípios das acções honestas, em que também começa a explicação de cada uma das virtudes. No quarto, continua-se a tratar das mesmas virtudes. No quinto disserta-se acerca da justiça. No sexto, dos cinco hábitos do intelecto. No sétimo, da virtude heróica, da continência e da incontinência. No oitavo, da amizade e suas espécies. No nono ensinam-se algumas coisas pertencentes à amizade. No décimo disputa-se da beatitude contemplativa.

1ª DISPUTA

ACERCA DO BEM

Como o objecto da Filosofia Moral consiste em conduzir o homem à felicidade, a qual felicidade é um bem e o fim último da vida humana, trataremos um pouco adiante da felicidade e do que a ela conduz. Antes, porém, dissertaremos do bem e do fim, mas rápida e brevemente. Com desenvolvimento escrevemos do fim e da sua multiplicidade e do poder de causar, no livro segundo da *Física Auscultação*; do bem trataremos propositadamente no livro quarto da *Metafísica*.

²⁸⁴ Lede Diógenes Laércio e Plutarco na *Vida de Aristóteles*.

2ª DISPUTA

ACERCA DO FIM

Depois do tratado do bem segue-se disputar acerca do fim. E primeiramente, mostra-se a parte negativa da controvérsia pelo facto de o bem, enquanto bem, significar relação de conveniência e o fim, enquanto fim, supor relação de causa final.

3ª DISPUTA

DA FELICIDADE

Nesta discussão deve saber-se, antes de mais, que a felicidade não é senão o sumo bem do homem. Boécio, no livro 3 da *Consolação*, prosa 2, define-a: ‘estado perfeito que encerra todos os bens’, e Túlio, 3 das *Questões Tusculanas*: ‘união de bens, que compreende todos os secretos males’.

Acerca de nenhuma coisa, porém, se debateu com tanta variedade de opiniões entre os Filósofos, como a respeito da felicidade do homem.

4ª DISPUTA

DOS TRÊS PRINCÍPIOS DOS ACTOS HUMANOS:

VONTADE, INTELECTO E APETITE SENSITIVO

Visto que a principal consideração da ciência moral se ocupa dos actos humanos, com os quais se estabelece ou nos quais consiste a felicidade humana, pede a natureza da doutrina que, depois de termos tratado da felicidade, disputemos dos actos humanos e primeiramente dos principais: da vontade, do intelecto e do apetite sensitivo.

5ª DISPUTA

DA BONDAD E DA MALÍCIA DAS ACÇÕES HUMANAS EM GERAL

Tratámos dos princípios dos actos humanos. Agora disputaremos dos próprios actos humanos, não absolutamente, pois semelhante consideração não é própria do Filósofo Moral, mas quanto à sua bondade e malícia, na medida em que atingem a felicidade humana, levando-nos para ela ou impedindo-nos a sua consecução.

6ª DISPUTA

DOS ESTADOS DA ALMA QUE SE CHAMAM PAIXÕES

A natureza da doutrina pede que antes de tratarmos das virtudes, dissertemos acerca das paixões. Com efeito, como algumas virtudes morais estão inerentes ao apetite

sensitivo e se destinam a moderar-lhe e coibir-lhe as inclinações, sem a noção destas não se pode explicar comodamente a natureza e o poder das virtudes.

7ª DISPUTA

DAS VIRTUDES EM GERAL

Falta-nos falar das virtudes. E primeiramente, delas em geral; depois, em particular. Esta disputa tem grande interesse na Filosofia Moral, porque é com as virtudes que nos tornamos bons e por elas as acções ficam honestas e sem elas não se pode alcançar a felicidade, que é o alvo da ciência moral.

8ª DISPUTA

DA PRUDÊNCIA

Agora vai-se dissertar de cada uma das virtudes morais e em primeiro lugar da prudência, que tem entre elas o primeiro lugar, já por residir no intellecto, que é mais nobre que o apetite, já porque dirige as outras. Por isso São Gregório no livro 2 de *Ezequiel*, hom. 22 ensina que as outras virtudes, se não fazem prudentemente o que fazem, de forma nenhuma podem ser virtudes e Platão reduzia todas as virtudes à prudência, dizendo que, sem o apoio dela, eram como que estátuas de Dédalo, partidas, fugazes e instáveis²⁸⁵.

9ª DISPUTA

DAS RESTANTES VIRTUDES MORAIS

1ª QUESTÃO

DA JUSTIÇA

Dignidade da justiça. Entre as virtudes absolutamente morais tem lugar principal a justiça, quer em razão do sujeito quer em razão do objecto. Em razão do sujeito, porque como as outras virtudes morais inerem no apetite sensitivo, ela reside no apetite racional, isto é, na vontade, para moderar e reprimir as perturbações daquele, como ensina Aristóteles, no livro 5 da *Moral*, capítulo 1. Em razão do objecto, as outras virtudes morais tratam por si somente e por finalidade própria, do bem daquilo em que estão. Mas segundo a justiça, cada um comporta-se bem para com os outros, proporcionando-lhes a equidade. Por isso, Aristóteles, no lugar citado, diz que a justiça é um bem de outro. As virtudes, porém, que para os outros são honestísimas, são consideradas utilíssimas, como o mesmo assevera no livro 1 da *Retórica*, capítulo 9.

²⁸⁵ Estobeu, *Sermones*, 1 e 4.

2ª QUESTÃO

DA FORTALEZA

Da fortaleza disputa Platão no livro 21 que se intitula *Laques*; Aristóteles, no livro 3 da *Moral*, desde o capítulo 6; Santo Ambrósio, no livro 1 *Das Obrigações*, desde o capítulo 35; Santo Agostinho no livro *da Vida Feliz*; Filão Judeu no livro 1 *Legum Allegoria*; São Tomás na *Suma*, 2ª, 2ª q. 123.

Adverte, antes de mais, que a fortaleza se toma de dois modos. De um, enquanto causa certa firmeza e constância de alma para empreender acções honestas: nesta razão está a comum condição de qualquer virtude, porque como ensina Aristóteles no livro 2 da *Moral*, capítulo 4, é próprio da virtude proceder firmemente e pacificamente. Segundo esta acepção, trata São Gregório acerca da fortaleza, livro 7 dos *Morais*, capítulo 9.

De outro modo toma-se fortaleza, enquanto designa firmeza de alma em suportar os perigos e tolerar os trabalhos. Deste modo é virtude especial, reclamando conforme o objecto, o temor e a audácia que existem nas ditas coisas.

3ª QUESTÃO

DA TEMPERANÇA

(...) Da mesma forma que a fortaleza trata do temor e da audácia e principalmente dos perigos da morte, também a temperança se estabelece na moderação dos prazeres dos sentidos e das dores, especialmente em regular os prazeres do tacto e do gosto, que são os maiores.

APOIOS BIBLIOGRÁFICOS

1.1. Edições Nacionais:

- Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz 1592;
- Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*, Lisboa: S. Lopes 1593;
- Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Lisboa: S. Lopes 1593;
- Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa: S. Lopes 1593: *De memoria et Reminiscentia, De Somno et Vigilia, De Somniis, De Divinatione per somnum, De Respiratione, De Juventute et Senectute, De Vita et Morte, De Longitudine et brevitate vitae*;
- In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, Lisboa: S. Lopes 1593;
- Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz 1597;
- Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: A. Mariz 1598: *Tractatus de Anima Separata, Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus spectantium per totidem sectiones distributa*;
- Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In universam Dialecticam Aristotelis*, Coimbra: D. G. Loureiro 1606: *In Isagogem Porphyrii, In libros Categoriarum Aristotelis, In libros Aristotelis de Interpretatione, In libros Aristotelis Stagiritae de Priori Resolutione, In primum librum Posteriorum Aristotelis, In librum primum Topicorum Aristotelis and In duos libros Elenchorum Aristotelis*.

1.2. Algumas Edições Estrangeiras:

- Commentarii Conimbricensis in Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Lugduni 1594: rep. Hildesheim-Zürich-New York 1984;
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coloniae 1600, Venetii 1606, Coloniae 1609;
- Commentarii Collegii Conimbricensis in libros De Generatione et Corruptione*, Lugduni 1600, Mogunciae 1606;
- Commentarii Collegii Conimbricensis in Universam Dialecticam Aristotelis*, Coloniae 1607: rep.: Hildesheim New York 1976;
- Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Lugduni 1594, 1608;
- Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, Lugduni 1594, 1608;
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in Quatuor libros de Caelo*, Lugduni 1594, 1608;
- In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes*, Lugduni 1608, Coloniae 1612.

1.3. Traduções:

- Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, Lisboa 1957.
- The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee 2001.
- Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. I: Moral Philosophy*. Ed. by J. Kraye, Cambridge 1997, pp. 81-87.
- Manuel de Góis, S.J. Tratado da Felicidade. Disputa III do 'Comentário aos Livros das Éticas a Nicómaco'*. Estudo e Introdução complementar de Mário S. de Carvalho; nova tradução do original latino e notas de F. Medeiros, Lisboa 2009.
- Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa: Edições Sílabo, 2010.
- Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*. Introdução de Mário Santiago de Carvalho; Traduções de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias e Filipa Medeiros. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras: Coimbra 2011, in: http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1

2. Livros e Artigos sobre o Curso:

- ALVES; M. dos S., «Pedro da Fonseca» *Filosofia* 1 /4 (1955) 25-30.

- ALVES, M. dos S., «Pedro da Fonseca e o 'Cursus Collegii Conimbricensis'» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 479-489.
- ANDRADE, A.A., «Os 'Conimbricenses'» *Filosofia* 1 /4 (1955) 31-36.
- ANDRADE, A.A., «Introdução», in *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de A. A. de Andrade, Lisboa 1957, pp. XIV-XVII.
- ANDRADE, A. A. de, «A Renascença nos Conimbricenses» in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa 1982, pp. 61-97
- ANDRADE, A.A.B. de, «Teses fundamentais da Psicologia dos Conimbricenses» in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa 1982, pp. 99-141.
- ANDRADE, A.A., *Vernei e a filosofia portuguesa*, Braga 1946.
- ARMOGATHE, J.-R. «Les sens: inventaires médiévaux et théorie cartésienne», in J. Biard et R. Rashed (ed.), *Descartes et le Moyen Age*. Actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996, Paris 1997, pp. 174-184.
- BENIGNO ZILLI, J., *Introducción a la Psicología de los Conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*, Xalapa 1960.
- BLACKWELL, C. & KUSIKAWA, S. (ed.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, Aldershot 1999.
- BRANDÃO, M., *O Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra 1924-33.
- BRANDÃO, M. & D'ALMEIDA, M.L., *A Universidade de Coimbra. Esboço da sua História*, Coimbra 1937.
- The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by Ch. B. Schmitt, Q. Skinner et al., Cambridge New York 1988.
- CAMPS, M^a da C., «A problemática do surgimento da vida humana no Comentário jesuíta conimbricense ao 'De Anima' de Aristóteles» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010) 187-198.
- CAROLINO, L.M., *Ciência, Astrologia e Sociedade. A Teoria da Influência celeste em Portugal (1593-1755)*, Lisboa 2003.
- CAROLINO, L.M. e CAMENIETZKI, Z. (coord.), *Jesuítas, Ensino e Ciência: Séc. XVI-XVIII*, Casal de Cambra 2005.
- CARVALHO, J.de, «Leibniz e a Cultura Portuguesa» in *Joaquim de Carvalho. Obra Completa*. Vol. IV, Lisboa 1983, pp. 347-384.
- CARVALHO, J.V.de, «Jesuítas Portugueses com Obras filosóficas impressas nos séculos XVI-XVIII» *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991) 651-659.
- CARVALHO, M.S.de, «The Concept of Time According to The Coimbra Commentaries», in *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, edited by P. Porro, Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 353-382.
- CARVALHO, M.S.de, *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa 2002.
- CARVALHO, M.S.de, «Medieval Influences In The Coimbra Commentaries (An Inquiry Into The Foundations of Jesuit Education)» *Patristica et Mediaevalia* 20 (1999), pp. 19-37.
- CARVALHO, M.S.de, «Suárez: Tempo e Duração» in *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Coordenação de A. Cardoso et al., Lisboa 1999, pp. 65-80.
- CARVALHO, M.S.de, «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.
- CARVALHO, M.S.de, «<http://www.ci.uc.pt/lif/main5.htm>. Sobre um Projecto no âmbito da História da Filosofia em Portugal» *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003) 215-224.
- CARVALHO, M.S.de, «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, pp. 379-403.
- CARVALHO, M.S.de, «Nótulas para o estudo da presença de Aristóteles no Portugal do século XVI» in M.C. de Matos (coord.), *A Apologia do Latim. In honorem Dr. Miguel Pinto de Meneses (1917-2004)*. Vol. I, Lisboa 2005, pp. 283-302.
- CARVALHO, M.S.de, «Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao 'De Anima' de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)» in J.L.B. da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa 2006, pp. 507-532.
- CARVALHO, M.S.de, «Metamorfoses da ética peripatética: estudo de um caso Quinhentista conimbricense: 'As Disputas sobre os Livros da Ética a Nicómaco'» *Revista Filosófica de Coimbra* 14 (2005) 239-274.
- CARVALHO, M.S.de, «A doutrina do intelecto agente no Comentário ao 'De Anima' do Colégio Jesuíta de Coimbra» in J. Fernando Sellés (ed.), *El Intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, Pamplona 2006, pp. 155-183.

- CARVALHO, M.S.de, «Tentâmen de sondagem sobre a presença dos platonismos no volume do ‘De Anima’ do primeiro Curso Jesuíta Conimbricense» in J.A.deC.R.de Souza (coord.), *Idade Média: tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*, Porto Alegre 2006, pp. 389-98.
- CARVALHO, M.S.de, «Intellect et Imagination: la ‘scientia de anima’ selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’» in M^oC. 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^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Turnhout 2006, vol. 1, pp. 119-158.
- CARVALHO, M.S.de, «Viver segundo o Espírito: Sobre o tema do Homem superior» *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008) 19-51.
- CARVALHO, M.S.de, «The Coimbra Jesuits’ Doctrine on Universals (1577-1606)» *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007) 531-543.
- CARVALHO, M.S. de, «‘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.
- CARVALHO, M.S. de, «Aos ombros de Aristóteles (Sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)» *Revista Filosófica de Coimbra* 16 (2007) 291-308; também em: «Sulle spalle di Aristotele. Sul non-aristotelismo del primo corso aristotelico dei Gesuiti di Coimbra» *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 5: 1 (2011) 45-58. Tradução italiana de Jacopo Fala: http://www.losguardo.net/public/archivio/num5/articoli/2011-05.%20Mario_Carvalho_Sulle_spalle_di_Aristotele.pdf
- CARVALHO, M.S.de, «La critique d’Averroès dans les *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima*» (no prelo).
- CARVALHO, M.S. de, “Psicofisiologia ou teologia das paixões”, in G. Burlando (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval. Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Santiago de Chile – Turnhout, 2009, 391-402.
- CARVALHO, M.S. de, «As palavras e as coisas. O tema da causalidade em Portugal (séculos XVI e XVIII)» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2009) 227-258.
- CARVALHO, M.S. de, «A questão do começo do saber numa introdução à Filosofia do século XVI português», in AA.VV., *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa 2010, 993-1009.
- CARVALHO, M.S. de, «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* 54 n. 3 (2009) 142-155.
- CARVALHO, M.S. de, «Tra Fonseca e Suárez: una metafísica incompiuta a Coimbra» *Quaestio. Annuario di storia della metafísica* 9 (2009) 41-59.
- CARVALHO, M.S. de, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, 2010.
- CARVALHO, M.S. de, «Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010) 25-52.
- CARVALHO, M.S. de & MEDEIROS, F., «Em torno do paradigma da visão no século XVI: luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (‘De Anima’ II 7)» *Revista Filosófica de Coimbra* 18 (2009) 43-70.
- CARVALHO, R. de, «A orientação pedagógica da Companhia de Jesus» in ID., *História do Ensino em Portugal. Desde a Fundação da Nacionalidade até fim do Regime de Salazar-Caetano*, Lisboa 1986, pp. 331-358.
- CODINA, G., «The ‘Modus Parisiensis’» in V.J. Duminuco (ed.), *The Jesuit ‘Ratio Studiorum’: 400th Anniversary Perspectives*, New York 2000, pp. 28-49.
- COXITO, A.A., *O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense*. Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (pro manuscrito), Coimbra 1962.
- COXITO, A.A., «O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense» Separata da *Revista dos Estudos Gerais Universitários de Moçambique*, vol. III, série V, Lourenço Marques 1966.
- COXITO, A.A., «Góis (Manuel de)» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa 1990, pp. 873-881.
- COXITO, A.A., «A Filosofia no Colégio das Artes» in *História da Universidade em Portugal*. I Volume, tomo II (1537-1771), Coimbra 1997, pp. 735-761.
- COXITO, A.A., «A restauração da Escolástica. II: O Curso Conimbricense» in *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2, direcção de P. Calafate, Lisboa 2001, pp. 503-543.
- COXITO, A.A., «Natureza, Arte, Acaso e Finalidade na ‘Física’ do Curso Conimbricense» *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003) 39-68.
- COXITO, A.A., «Gênese e conhecimento dos primeiros princípios. Um confronto do Curso Conimbricense com Aristóteles e S. Tomás» *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003) 279-303.

- COXITO, A.A., «O que significam as palavras? O Curso Conimbricense no contexto da semiótica medieval» *Revista Filosófica de Coimbra* 13 (2004) 31-61.
- COXITO, A.A., *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, Lisboa 2005.
- COXITO, A.A., «O método em Pedro da Fonseca e no Curso Conimbricense» in D. Ferrer (coord.), *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*, Coimbra 2007, pp. 71-78.
- DES CHENE, D., *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca & London 1996.
- DES CHENE, D., *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca London 2000.
- DIAS, A.deP., «A Isagoge de Porfírio na Lógica Conimbricense» *Revista Portuguesa de Filosofia* 20 (1964) 108-130.
- DIAS, J.S.da S., «O Cãnone filosófico conimbricense (1592-1606)» *Cultura – História e Filosofia* 4 (1985) 257-370.
- DIAS, J.S.da S., *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra 1973.
- DIAS, J.S.da S., *Portugal e a cultura europeia (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra 1953.
- DIAS, J.S.da S., *A política cultural da época de D.João III*, Coimbra 1969.
- DIAS, J.S.da S., *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra 1960.
- DINIS, A., «Tradição e transição do 'Curso Conimbricense'» *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991) 535-560.
- DINIS, A., «O Comentário Conimbricense à Física de Aristóteles (Nos 400 anos da sua primeira edição)» *Brotéria* 134 (1992) 398-406.
- DOYLE, J., P. «Collegium Conimbricense», in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* 2 (1998) 406-08.
- DOYLE, J., «The Conimbricenses on the Semiotic Character of mirror images» *The Modern Schoolman* 76 (1998-99) 17-32.
- DOYLE, J.P. «Introduction», in *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee 2001, pp. 15-29.
- FONSECA, F.T.da, «A Imprensa da Universidade no Período de 1537 a 1772» in Id. et al., *Imprensa da Universidade. Uma História dentro da História*, Coimbra, 2001, pp.7-52.
- FONSECA, N. da, «O 'Curso Conimbricense' em Português» *Brotéria* 66 (1958) 320-330.
- FUERTES HERREROS, J.L., «La Escolástica del Barroco: presencia del 'Cursus Conimbricensis' en el 'Pharus Scientiarum' (1659) de Sebastián Izquierdo», in M^a C. Pacheco et J. Meirinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002), Turnhout, 2006, pp. 159-200.
- GIARD, L. «La constitution du système éducatif jésuite au XVI^e siècle» in O. Weijers (ed.), *Vocabulaire des collèges universitaires (XIII^e – XVI^e siècles)*, Turnhout 1993, pp. 131-148.
- GIARD, L. (ed.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995.
- GIARD, L. «Sur le cycle des 'artes' à la Renaissance» in O. Weijers & L. Holtz (ed.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford XIII^e – XV^e siècles)*, Turnhout 1997, pp. 511-538.
- GILSON, E., *Index Scolastico-cartésien*, Paris 1913.
- GOMES, J.F., «Introdução» in *Pedro da Fonseca. Instituições Dialécticas. Institutionum Dialecticarum Libri Octo*. Introdução, estabelecimento do texto, tradução e notas de J. F. Gomes, Coimbra 1964, pp. XIX-LXVIII.
- GOMES, J.F., «No quarto centenário das Instituições Dialécticas de Pedro da Fonseca» *Revista Portuguesa de Filosofia* 20 (1964) 273-92.
- GOMES, J.P., «Os Professores de Filosofia do Colégio das Artes» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 520-545.
- GOMES, J.P., *Os professores de Filosofia do Colégio das Artes (1555-1759)*, Braga 1955.
- GOMES, J.P., «Colégio de Jesus» in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 5, Lisboa s.d.
- GOMES, P., «Conimbricenses» in ID., *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa 1987, 61-64.
- GOMES, P., *Os Conimbricenses*, Lisboa 1992; ²2005.
- HATTAB, H., «One Cause or Many? Jesuit Influences on Descartes's Division of Causes» in S.F. Brown (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout 1998, pp. 105-120.
- HENRIQUES, M. C. «Descartes e a possibilidade da ética» in M^aJ. Cantista & J.F. Meirinhos (coord.), *Descartes. Reflexão sobre a Modernidade*, Porto 1998, pp. 253-266.
- Os Jesuítas e a Ciência (Sécs. XVI-XVIII). Assinalando o 4^o Centenário de Giovanni Battista Riccioli, SJ (1598-1671)*, Braga 1998 (= *Revista Portuguesa de Filosofia* LIV).
- KESSLER, E., «The Intellectual Soul» in Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 512-516.
- KRAYE, J., «Moral Philosophy» in Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 303-386.
- LAVAJO, J.C., «Molina e a Universidade de Évora» in I. Borges-Duarte (org.), *Luis de Molina regressa a Évora*, Évora 1998, pp. 99-122.

- LEIJENHORST, C., *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden – Boston – Köln 2002.
- LINES, D.A., *Aristotle's 'Ethics' in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden Boston 2002, pp. 362-366.
- LUIS ABELLÁN, J., *História crítica del pensamiento español. Tomo II: La Edad de Oro*, Madrid 1979, pp. 587-589.
- MARTINS, A.M., «Conimbricenses» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa 1989, pp. 1112-1126.
- MARTINS, A.M., «O Conimbricense Manuel de Góis e a eternidade do mundo» *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996) 487-499.
- MARTINS, A.M., «The Conimbricenses» in M^a C. Pacheco et J. Meirinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002), Turnhout, 2006, pp. 101-117.
- MARTINS, A.M., «Pedro da Fonseca e a recepção da 'Metafísica' de Aristóteles na segunda metade do séc. XVI» *Philosophica* 14 (1999) 165-178.
- MARYKS, R.A., *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Aldershot – Burlington 2008.
- MAURÍCIO, D. «O Curso Conimbricense, expressão do patriotismo português» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11 (1955) 458-467.
- MIRANDA, M. *Código Pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599). Regime Escolar e Curriculum de Estudos*, Lisboa 2009.
- Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. I: 1540-1556, ed. L. Lukács, Romae 1965.
- Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. II: 1557-1572, ed. L. Lukács, Romae 1974.
- Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. III: 1557-1572, ed. L. Lukács, Romae 1974.
- Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. IV: 1573-1580, ed. L. Lukács, Romae 1981.
- Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. V: Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (1586 1591 1599), ed. L. Lukács, Romae 1986.
- Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. VI: Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1582-1587), ed. L. Lukács, Romae 1992.
- Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. VII: Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1588-1616), ed. L. Lukács, Romae 1992.
- MÜLLER, H.J., *Die Lehre vom Verbum Mentis in der spanischen Scholastik. Untersuchungen zur historischen Entwicklung und Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensern und Suarez*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktor grades der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster (pro manuscripto), Münster 1968.
- OLIVEIRA, J. Bacelar e, «Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense. De uma teoria de Magistério à sua sistematização Metodológica» *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960) 124-141.
- OLIVEIRA, J. Bacelar e, «Sobre a noção de ciência na Lógica Conimbricense» *Revista Portuguesa de Filosofia* 19 (1963) 278-285.
- RANDLES, W.G.L., «Le ciel chez les jésuites espagnols et portugais (1590-1651)» in L. Giard (ed.), *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995, pp. 129-144.
- RANDLES, W.G.L., *The Unmaking of the medieval Christian Cosmos, 1500-1760*, Aldershot Burlington 2004.
- 'Ratio Studiorum' da Companhia de Jesus (1559-1999), Braga 1999 (= *Revista Portuguesa de Filosofia* LV).
- RISSE, W., «Vorwort» in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu In universam dialecticam Aristotelis* [Coloniae 1607], Hildersheim 1976, p. 1-6.
- RODRIGUES, F., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 2 tomos, 4 vol. Porto 1931-38.
- SALATOWSKY, Sascha, 'De Anima'. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam Philadelphia 2006.
- SANTOS, D.M.Gomes dos, «O Curso Conimbricense. Expressão do Patriotismo Português» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 458-467.
- SANTOS, D.M.Gomes dos, «Francisco Titelmans O.F.M. e as origens do Curso Conimbricense» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 468-78
- SANTOS, D.M., «Para a História da Filosofia Portuguesa no Ultramar. 1. Índia» *Revista Portuguesa de Filosofia* 1 (1945) 176-195.
- SANTOS, M.A.Machado, «Apontamentos à margem das Conclusões impressas dos Mestres Jesuítas portugueses de Filosofia» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 561-67
- SCHMITT, Ch. B., *Aristote et la Renaissance*, trad., Paris 1992.
- SCHMITT, Ch.B. et al., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge New York 1988.
- SILVA, L.C.da, «Os Jesuítas e o Ensino Secundário» *Brotéria* 31 (1940) 476-86.

- SILVA, L.C.da, «Originalidade da Escola Conimbricense de Filosofia» *Itinerarium* 6 (1960) 11-18 [vd.também ID., *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga 1994, 109-115].
- SILVA, L.C.da, «O Ensino da Ética na Tradição cultural de Coimbra e Évora» *Brotéria* 54 (1962) 262-69.
- SIMMONS, A., «Jesuit Aristotelian Education: The 'De Anima' Commentaries» in J.W. O'Malley et al. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto Buffalo London 1999, pp. 522-537.
- SIMMONS, A., «The Sensory Act: Descartes and the Jesuits on the Efficient Cause of Sensation», in S.F. Brown (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout 1998, pp. 63-76.
- SOARES, T.de S. Soares, «O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra: 'Os Conimbricenses'» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 756-68.
- SOLÈRE, J.-L., «Descartes et les discussions médiévales sur le temps», J. Biard et R. Rashed (ed.), *Descartes et le Moyen Age. Actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996*, Paris 1997, pp. 329-348.
- SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris 1891, II, pp. 1273-78.
- SPRUIT, L., *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. II: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden New York Köln 1995, pp. 289-293.
- STEGMÜLLER, F., «Zur Literargeschichte der Philosophie und Theologie an der Universitäten Évora und Coimbra im XVI. Jahrhundert» *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft* 1. Reihe, Band 3 (1931), pp. 385-438.
- STEGMÜLLER, F., *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad., Coimbra 1959.
- STONE, M.W., «Aristotelianism and Scholasticism in Early Modern Philosophy», in S. Nadler (ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Oxford - Victoria 2002, pp. 7-24.
- TAVARES, S. «O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal», *Revista Portuguesa de Filosofia* 4 (1948) 227-276.
- TEIXEIRA, A.B., «A Filosofia Portuguesa na tempo de Camões» *Philosophica* 14 (1999) 111-131.
- TEIXEIRA, A.B., *O pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa 1983.
- TRENTMAN, J.A., «Scholasticism in the seventeenth century» in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the desintegration of Scholasticism 1100-1600*, edited by N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg, Cambridge 1984, pp. 818-37.
- VELOZO, A.A.R.M., *Sobre a Determinação do início dos 'Tempos Modernos'. A incidência dos Comentários Conimbricenses na obra fisiológica de Descartes*. Trabalho de síntese apresentado à FLUC (pro manuscripto), Coimbra 1984.
- WAKÚLENKO, S., «As fontes dos 'Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae' (Coimbra 1606)» *Philosophica* 26 (2005) 229-262.
- WAKÚLENKO, S., «Enciclopédismo e Hipertextualidade nos 'Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae' (Coimbra 1606)» in O. Pombo et al. (ed.), *Enciclopédia e Hipertexto*, Lisboa 2006, pp. 302-357.
- WAKÚLENKO, S., «Projecção da Filosofia Escolástica Portuguesa na Polónia Seiscentista» *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (2006) 343-381.
- WARDY, R., *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge 2000.
- ZHANG, Q., «Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature» in J.W. O'Malley et al. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto Buffalo London 1999, pp. 364-379.