

MARIA DA CONCEIÇÃO CAMPS

*Do visível ao Invisível -
A teoria da visão no Comentário aos três livros 'Da Alma'
do Curso Jesuíta Conimbricense (1598)*

Dissertação de doutoramento em Filosofia, apresentada à Faculdade de Letras da
Universidade do Porto, sob orientação do Prof. Doutor José Francisco Meirinhos

Faculdade de Letras
2 de novembro de 2012

AGRADECIMENTOS

Não posso deixar de expressar os meus agradecimentos a todos aqueles que permitiram que este trabalho viesse à luz, designadamente ao meu orientador Professor Doutor José Francisco Meirinhos, que zelosamente me forneceu o apoio científico, logístico e humano conducente à realização da presente dissertação. Também, ao *Instituto de Filosofia* da FLUP e aos seus membros e colaboradores, que desde o início acarinharam o meu projeto e me receberam com cordialidade, espírito de cooperação e amizade.

Não posso também deixar de expressar o meu mais profundo reconhecimento à *Unidade de Investigação e Desenvolvimento da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, LIF, Linguagem, Interpretação e Filosofia (Grupo A: A Escola de Coimbra)*, nas pessoas dos Professores Doutores António Manuel Martins e Mário Santiago de Carvalho, pela oportunidade que me concederam de participar no projecto de investigação que se concretizou na minha tradução integral do latim para o português dos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritae*, sem a qual, muito dificilmente esta dissertação teria tido lugar.

RESUMO

No *Curso Jesuíta Conimbricense*, através da formulação da teoria da visão que Manuel de Góis veiculou no *Comentário ao De Anima* de Aristóteles (1598), encontra-se descrito o percurso da alma humana desde o visível até ao Invisível.

Partindo do visível, ou seja, do objeto adequado da vista, a cor que se manifesta por meio da luz, diáfano em ato, e da espécie sensível, ao casar o que Aristóteles defende no livro comentado e em *O Sentido e o Sensível* com a tradição peripatética dos seus seguidores e com aportações platónicas e neo-platónicas, Manuel de Góis traça o trajectória da alma humana desde o estádio em que está unida ao corpo até ao estádio em que, após a morte do corpo, se une a Deus.

Ao incorporar a espécie sensível no processo visual e ao tornar o visível no cerne da teoria da visão conimbricense, o processo visual assume contornos que transcendem o mero ato de ver, transformando a visão no sentido do conhecimento, já que abre as portas ao intelectual e ao espiritual.

Mais do que explicar, mas também explicando, os processos estritamente óticos que conduzem à visão (teorias matemáticas, físicas e fisiológicas) na esteira da tradição do estudo da ótica em todas as suas vertentes, Manuel de Góis assenta o ato de ver numa dupla finalidade física e metafísica da alma humana que é em si mesma a dupla condição do homem neste mundo, um ser para o mundo e um ser para Deus.

Encontrando na visão a chave que abre as portas que ligam dois mundos, Manuel de Góis constrói a ponte entre o material e o imaterial, entre o homem e Deus, reconhecendo à alma um estatuto simultaneamente terreno e transcendente que investe o homem na obrigação de conhecer e explorar, transformando a ciência da alma na ciência das ciências, sem a qual nenhum conhecimento é possível.

Palavras-chave: visão, cor, visível, espécie sensível, diáfano, luz, ciência da alma, alma, invisível, alma separada, sentidos, Aristóteles, Conimbricenses, Manuel de Góis.

ABSTRACT

The itinerary from the visible to the Invisible is stamped throughout the *Coimbra Jesuit Course*, mainly in its theory of vision explained by Manuel de Gois in the *Commentary on Aristotle's De Anima* (1598).

Starting from the visible, which is the proper object of sight, or the colour manifested by light with sensible species, Manuel de Góis interprets what Aristotle says in *The Soul* and in *The Sense and the Sensible*, along with the peripatetic tradition of his followers and some platonic and neo-platonic contributes. He thus points a direction to the human soul, from the visible to the Invisible.

Incorporating the sensible species into the process of visibility and the visible in the heart of the visual process, Manuel de Góis constructs an innovative theory of vision that transcends the mere act of seeing and opens the door to Invisibility.

Rather than explaining the optic process that points to an approach close to the traditional studies of optic (mathematical, physical and physiological), but without ignoring it in the pages of his Commentary, Manuel de Gois finds in the act of seeing a dual purpose, both physical and metaphysical, as the human soul, that is itself invested in a double condition in this life. This double condition regards man as born both to the world and to God.

By finding in the sense of vision a key that opens the door connecting two lands, Manuel de Gois constructs the bridge between the material and the immaterial, between man and God. He recognizes a transcendent *status* for the soul that man ought to know and explore by knowing himself and all other things, mainly with the sense of vision. The science of soul is in fact preliminary to all sciences, it is the science of sciences. Without it, nobody can know anything, and any knowledge is possible.

Keywords: Light, vision, soul, science of soul, colour, visible, invisible, separated soul, sensible species, senses, Aristotle, Conimbricenses, Manuel de Góis.

JÚRI

PRESIDENTE:

Doutor Carlos Manuel da Rocha Borges de Azevedo, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

VOGAIS:

Doutor José Luís Fuertes Herreros, Professor Catedrático do Departamento de Filosofia, Lógica y Estética da Universidad de Salamanca;

Doutor Ángel Poncela González, Professor Ayudante Doctor Departamento de Filosofia, Lógica y Estética da Universidad de Salamanca;

Doutor Luís Carlos Melo de Araújo, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade do Porto;

Doutor José Francisco Preto Meirinhos, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade do Porto;

Doutora Paula Isabel do Vale Oliveira e Silva, Investigadora Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade do Porto;

Doutor Manuel Lázaro Pulido, Investigador Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Siglas e Abreviaturas

No decurso da presente dissertação, todas as referências em notas às obras do Curso Jesuíta Conimbricense serão feitas mediante as seguintes siglas (*vide* Bibliografia final para uma referência integral de todos estes títulos):

CO: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae.*

DA: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae.*

DI: *In libros Aristotelis de Interpretatione, in Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae.*

GC: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae.*

ME: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae.*

PH: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae.*

PN: *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur.*

PR: *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium per totidem sectiones distributa.*

TÁBUA DE CONTEÚDO

Introdução

Parte I

CAPÍTULO 1:

O LUGAR DA VISÃO NA CIÊNCIA DA ALMA DO CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE

1. Considerações preliminares
2. A Ciência da Alma. O tratado *Da Alma* de Aristóteles
3. O Curso Jesuíta Conimbricense e a Ciência da Alma
4. Manuel de Góis. A autoria do Curso Jesuíta Conimbricense
5. Os comentários filosóficos
6. O lugar da Ciência da alma no Curso conimbricense
7. A problemática da visão na ciência da alma. Estado da questão

CAPÍTULO 2:

O AMBIENTE SÓCIO-CULTURAL EUROPEU NOS SÉCULOS XVI E XVII

1. O social, o político e o económico
2. O ambiente cultural nos finais do século XVI
3. Os jesuítas e a ciência. A situação em Portugal

Parte II

CAPÍTULO 1:

O VISÍVEL – ANÁLISE CRÍTICA DAS QUATRO PRIMEIRAS QUESTÕES DO CAPÍTULO VII DO LIVRO II DO COMENTÁRIO JESUÍTA CONIMBRICENSE AO TRATADO DA ALMA DE ARISTÓTELES

1. O CAPÍTULO VII DO LIVRO II. A *EXPLANATIO*
2. O VISÍVEL E O MEIO DA VISÃO
 - 2.1. A Questão I e os seus Artigos:
 - 2.1.1. O transparente e a cor
 - 2.1.2. O diáfano. Algumas perplexidades face ao texto de Aristóteles. A solução Conimbricense
 - 2.2. A Questão II e os seus Artigos
 - 2.2.1. Apresentação da temática proposta na Questão II
 - 2.2.2 Os Artigos I e II
 - 2.2.3. A tipologia das cores em Manuel de Góis, Suárez e Goethe
 - 2.3. A Questão III e os seus Artigos

2.3.1. Apresentação da temática proposta na Questão III

2. 4. A Questão IV

2.4.1. Apresentação da temática proposta na Questão IV (se a luz é substância ou acidente).

2.4.1.1. Razão de ordem

2.4.1.2. A natureza da luz

2.4.1.3. A experiência como percurso da visibilidade

2.4.1.4. A natureza da luz. Posição do Comentário

2.5. Súmula das posições adotadas pelo *Comentário* relativas às primeiras quatro Questões do
Capítulo VII

2.6. Conclusões relativas ao objeto da vista e ao meio da visão.

2.6.1. A natureza como estímulo do sentido da vista. A cor.

2.6.2. O meio: o diáfano e as condições da visibilidade

2.6.2.1. O campo semântico da transparência no Capítulo VII do Comentário ao *De Anima* de
Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense

2.6.2.2. A invisibilidade como condição da visão

2.6.3. Síntese doutrinal do Comentário relativa ao visível e ao meio

CAPÍTULO 2:

O VÍSEL E A VISÃO

1. A VISÃO E A SUA PROBLEMÁTICA. ALGUNS APONTAMENTOS

1.1. A visão na Antiguidade

1.2. O Islão Medieval e a problemática da visão

1.3. A importância do Comentário de Calcídio ao *Timeu* de Platão na construção de uma
doutrina sobre a visão durante a Idade Média

1.4. A *Margarita Philosophica* de Gregor Reschius (1535) e a divulgação da ótica no século
XVI europeu

1.5. Agostinho: uma alma que vê

2. A TEORIA DA VISÃO DO CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE

2.1. A posição adotada

2.2. Teoria da visão conimbricense: um *animus* e um *corpus*?

2.2.1. O *corpus*. Particularidades acerca da visão. Disfunções e patologias associadas à visão.

2.2. 2. O *animus* – uma criptovisão? A visão para além da Ótica

3. DO VISÍVEL AO INVISÍVEL

3.1. A importância da imagem. As espécies sensíveis visivas

3. 2. Um percurso para o Invisível

EXCURSO: O Capítulo VII do Livro II do Comentário ao *De Anima* de Aristóteles do
manuscrito atribuído a Pedro da Fonseca

CONCLUSÃO

Bibliografia

Índice Onomástico

Índice Geral

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de doutoramento em filosofia, *Do visível ao Invisível, a Teoria da Visão no Comentário aos três livros 'Da Alma' (1598)*, incidirá, como o seu título explicitamente indica, e de modo praticamente exclusivo, sobre o Capítulo VII do livro II do *Comentário Jesuíta Conimbricense aos três livros Da Alma de Aristóteles*. De facto, esta parte do texto do *Comentário* de Manuel de Góis, é a peça central do que poderemos considerar a teoria jesuíta conimbricense sobre o visível e a visão. Em todo o caso, o nosso demorado convívio e reflexão sobre os vários volumes dos *Comentários* do curso, mostrou-nos a necessidade, que justificaremos no lugar próprio, de cruzarmos interpretativamente o Capítulo VII do II livro do referido *Comentário* ao *Da Alma*, sobretudo com algumas passagens nucleares dos livros *Os Meteorológicos* e de *O Céu*. Exclui-se a referência, nesta linha de ideias, ao primeiro livro dos *Pequenos Naturais*, porque, como também esclareceremos no lugar apropriado, Manuel de Góis, o autor desses *Comentários*, explicitamente o associou ao *Comentário aos três livros Da Alma*. Seja como for, e dada a sistematicidade da obra conimbricense, impor-se-á um conjunto de referências, quer aos restantes livros que constituem a filosofia natural, quer ao próprio tratado respeitante à Lógica.

Como o título da presente dissertação devidamente assinala, e em coerência com a formulação, mesmo editorial que o volume *Da Alma* manifesta, não nos poderíamos eximir de abordar a passagem da *Física* à *Metafísica*.

Pretendemos concretizar esta investigação que acabámos de delimitar, dividindo-a em duas partes distintas. A primeira, introdutória, dedicar-se-á no seu início ao exame do lugar da visão na ciência da alma do Curso Jesuíta Conimbricense (Capítulo 1). Incidiremos a nossa atenção, preliminarmente nas questões da ciência da alma, do seu contexto literário, do curso jesuíta e do seu autor; do lugar que a ciência da alma ocupa neste curso, terminando, como é exigido, por um breve estado da questão, sobretudo revelador da escassez quase absoluta de trabalhos que versam o tema que é objeto da presente dissertação.

Como decorre obviamente deste último parágrafo, justifica-se sem qualquer discussão a importância e pertinência do assunto que nos ocupará.

Esta primeira parte introdutória incluirá ainda um capítulo adicional, que intitulámos “O ambiente sociocultural europeu nos séculos XVI e XVII”, dedicado à apreciação do ambiente cultural geral em que foi gerado o curso conimbricense. Embora tratando-se de um estudo que concerne à filosofia em Portugal, considerámos que esta não pode ser dissociada do seu contexto cultural europeu, além de que, como cada vez se vem assinalando com mais

veemência, o próprio curso jesuíta de Coimbra, contribuiu de facto, de uma maneira que ainda não está suficientemente conhecida e estudada para a constituição da moderna filosofia europeia. Em todo o caso, o segundo capítulo da primeira parte, tem como escopo fundamental criar no leitor a ambiência e a sensibilidade conducentes à melhor interpretação e compreensão de uma obra do século XVI. Efetivamente, este foi um tempo particular onde reinaram cruzamentos de natureza diversa, um tempo de heterodoxias variadas, de clivagens fraturantes, designadamente no campo religioso, de uma profunda alteração no campo das relações económicas, políticas e sociais. Do ponto de vista histórico é a época em que se inicia a globalização, tal como hoje temos tendência a concebê-la, e que prima pela abertura ao mundo.

Esta globalização é concretizada na facilidade das viagens e dos transportes internacionais, no surgimento da imprensa. Ou seja, é um período que prima pela abertura, pela circulação de mercadorias e artefactos, de pessoas e, consequentemente, de ideias, convidando à abertura e à inovação no campo intelectual.

A velocidade com que as ideias circulam, neste período, alimenta as mais variadas correntes filosóficas, científicas, estéticas e artísticas convidando ao diálogo entre culturas, de que é expressão máxima a missionação em geral e a jesuíta em particular, implementando a criação e a inovação nos mais diversos campos. Porque, em grande parte, tal teve a origem na empresa dos Descobrimentos que atingiram o seu apogeu no século XV, feito em que Portugal foi protagonista, é justo que se releve aqui os efeitos que tal empresa nacional teve ao nível do desenvolvimento intelectual da cultura pátria, que conduziram à produção de grandes obras do campo científico, literário, artístico e filosófico.

De facto, têm sido por demais e muito justamente divulgados os contributos nacionais para o progresso da cultura europeia e mundial nos campos da ciência, designadamente no que toca à descoberta e aperfeiçoamento dos instrumentos náuticos de orientação na navegação, as invenções de Pedro Nunes como o nónio e a craveira, na matemática, na botânica, na medicina, de entre outras áreas, que nos dispensamos aqui de nomear bem como os seus obreiros, dada a sua extensão.

Também as obras de Camões, de António Ferreira, de Sá de Miranda, de Bernardim Ribeiro e de Gil Vicente, de entre outros que honraram as letras nacionais, elevaram Portugal, na epopeia, no teatro, na poesia, aos mais dignos lugares da arte literária do seu tempo e da própria intemporalidade. Em contrapartida, depois dos trabalhos da geração de Avis, no século anterior, pouco ou muito pouco se fala do contributo da filosofia de expressão portuguesa e de vultos portugueses para a criação de novas formas do pensamento filosófico europeu. O que neste domínio tem sido feito não releva, ao ponto de fazer crer que a filosofia

feita na época em Portugal é uma parente pobre das ciências, artes e letras que acabámos de referir e que projetaram a cultura portuguesa para níveis de supremacia. Porque acreditamos que também neste domínio, o século XVI português ombreou com o que de melhor se fez no seu tempo, decidimos contextualizá-lo neste segundo capítulo da primeira parte, em ordem a que, na parte seguinte, possamos demonstrar como, no campo do visível e da visão, a filosofia feita no território português deu contributos que deixaram os seus frutos ao longo dos séculos seguintes e que, de algum modo, criaram sistemas que viriam a ser utilizados no próprio século XIX, como é o caso da tipologia das cores de Goethe, conhecida universalmente.

Já na segunda parte da presente dissertação, depois de tratarmos a secção da *Explanatio* característica do *Comentário ao De Anima* debruçarmo-nos sobre o visível e o meio da visão, nas Questões I, II, III e IV. Impõe-se de imediato justificar esta opção na divisão da matéria a tratar.

Impõe-se-nos dizer duas palavras em ordem a justificar a razão pela qual não foi dada, da nossa parte, à *Explanatio* do texto comentado, no caso vertente, a tradução do texto de Aristóteles por Argirópulo, o mesmo grau de atenção que dispensámos ao *Comentário*. Efetivamente, cremos que a análise e a apreciação crítica do texto de Argirópulo não cabem nos objetivos da nossa dissertação, já porque implicariam um desvio em relação ao tema fundamental que nos prende, a obra de Manuel de Góis, já porque nos afastaria do nosso tema e nos conduziria à dispersão de esforços, uma vez que tal empresa implicaria um outro tipo de abordagem, distinta da presente e certamente digna de um trabalho centrado apenas nela, que esperamos, um dia, possa vir a surgir. O estudo das *Explanationes*, respetivos textos explicados, bem como das suas traduções, merece vir a ser realizado e certamente nos trará agradáveis e gratificantes surpresas.

O núcleo da nossa dissertação, como não podia deixar de ser, está inscrito na segunda parte deste trabalho, que dividimos também em dois capítulos. Ambos sobre o visível e a visão embora o primeiro, como se impõe, estabelecendo uma análise minuciosa das quatro primeiras questões do já aludido capítulo VII. Estas questões concentram em si o estudo do visível/objeto da visão e consideramos que são a chave que permite aceder à teoria da visão conimbricense, pelos motivos que adiantaremos e demonstraremos nesta dissertação.

O referido núcleo encerrar-se-á com o capítulo II, que procurará, em primeiro lugar, fazer uma breve história da problemática da visão desde a Antiguidade até ao século XVI, sem o que não se poderia entender o parágrafo intitulado “A teoria da visão no Curso jesuíta conimbricense”. A hermenêutica desenvolvida neste parágrafo, a todos os títulos central para a tese, impôs-nos o encerramento do capítulo II explicitando a tensão que escolhemos para o título da presente tese. De facto, a teoria da visão do Curso Jesuíta Conimbricense não se fica

por uma proposta meramente fisiológica, perspectiva, matemática ou, mais genericamente, da filosofia natural, para convocar um campo metafísico que interage com a primeira e que também a integra.

O presente trabalho encerrar-se-á, para além das imposições metodológicas académicas exigidas, com um *Excurso* que apresentamos a título exploratório, ou como proposta para uma investigação futura. Desde há muito tempo que um manuscrito atribuído a Pedro da Fonseca, que como se sabe não faz parte dos autores do curso conimbricense mas que esteve inicialmente ligado ao projeto e é o prefaciador do curso, esperava, e continuará à espera de merecer um leitor atento.

Pela nossa parte, vimo-nos na obrigação de examinar com detalhe e pormenor exigido, pelo menos o Capítulo VII do livro II desse manuscrito. Como facilmente se compreende, o seu teor entrecruza-se diretamente com o tema que estudámos justificando-se, assim, a atenção que lhe quisemos dedicar, até pelas conclusões que extraímos da sua análise, importantes para consolidar a nossa tese da existência de uma teoria da visão conimbricense que teve os seus antecedentes próximos numa doutrina comum acerca da matéria, existente no Colégio de Jesus de Coimbra. Preconizamos mesmo, que este tipo de trabalho que começámos a explorar no *Excurso* e que estamos longe de considerar alheio ao nosso escopo, se impõe para os restantes manuscritos da mesma época e do mesmo ambiente escolar. Dado o seu carácter manuscrito optámos por reproduzi-lo fotograficamente.

Como se impõe, a nossa dissertação fechará com a enunciação das principais conclusões deste trabalho, que se alcançaram a partir de tudo o que pudemos ler, analisar, refletir e meditar.

Não podemos, contudo, concluir esta peça introdutória sem chamar a atenção para aquilo a que, na presente dissertação denominámos de problema da autoria do *Curso Jesuíta Conimbricense* e que, efetivamente, não é de facto um problema, já que não persistem dúvidas a este respeito. Conhecemos os autores dos comentários editados anónimos que constituem o curso, mas de facto, raramente os seus nomes são divulgados. Apesar de não ser este o objetivo da presente dissertação, empenhamo-nos nela em defender a necessidade de tornar visível a autoria dos comentadores e do curso, em ordem a melhor poder, nos tempos de hoje, divulgar as ideias filosóficas nele contidas, pelas razões que também apontamos no capítulo primeiro da parte primeira deste trabalho, a bem de um melhor conhecimento da filosofia em Portugal em particular e europeia, deste período, em geral. Também para que ela possa assumir o estatuto que merece ao lado das empresas portuguesas desta época, em todos os campos do humano, que tanto dignificam a cultura e o papel de Portugal e dos portugueses no mundo.

Uma palavra final sobre todas as citações e as traduções feitas a seguir. As primeiras pressupõem a sua completa apresentação apenas na Bibliografia final, sendo que, após uma primeira referência, abster-nos-emos também de repetir a totalidade dos títulos não deixando porém de citá-los sempre de forma clara por forma a não criar qualquer hesitação no leitor. Todos os extratos dos *Comentários* ao ‘Da Alma’, de ‘O Céu’ e dos ‘Meteorológicos’ são da nossa inteira responsabilidade e, por isso, apresentámos sempre o respetivo texto latino. A nossa opção baseia-se no facto de estes textos constituírem o *corpus* sobre o qual incide a presente dissertação. Acrescentámos também a tradução de alguns textos de Grosseteste uma vez que foram dados ao prelo. Nos restantes casos dispensámo-nos de apresentar uma tradução oferecendo sempre os respetivos originais.

PARTE I

CAPÍTULO I

O LUGAR DA VISÃO NA CIÊNCIA DA ALMA DO CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE

1. Considerações preliminares

O estudo da alma concitou a atenção da comunidade filosófica desde a Antiguidade até ao surgimento da filosofia da mente, independentemente do que cada filósofo entendeu como tal.

A animação do corpo, aquilo que o dinamiza ao ponto de determinar o início do seu comportamento como ser vivo e o seu final, bem como as alterações que lhe estão subjacentes ao longo do processo vital, como a alimentação, o crescimento, a maturação e o envelhecimento, a relação com o mundo, como acontece quando usa os cinco sentidos ou quando se encontra impedido de o fazer, de uma forma ou de outra, foram quase sempre atribuídos a esse ignoto princípio que dá pelo nome de alma.

A alma foi consensualmente considerada como aquilo que dinamiza o corpo, que baliza a vida e a morte, assumindo, por isso, uma feição demiúrgica, ao dotar o homem de uma componente metafísica.

Efetivamente, ela aparece, manifesta-se ao humano, em primeiro lugar, como “algo que vem de fora”, que anima o corpo, como que o incorporando, para depois, tão misteriosamente como chegou, partir ou ausentar-se para lugar desconhecido, para uns, ou pura e simplesmente cessando a sua ação, para outros, que consideraram este princípio inelutavelmente ligado ao próprio corpo.

A possibilidade experimentada de “ver” um corpo morto, sem vida, um cadáver, desprovido de animação, reforçou desde tempos remotos, a ideia da partida, do abandono, da ausência da alma.

O corpo animado dificilmente foi visto como algo simples, não composto, inclinando o filósofo a perfilar o dualismo na abordagem do tema, prevalecendo o binómio alma/corpo no tratamento filosófico, mas também no religioso e noutros, sempre que estava em causa o fenómeno da animação.

Esta opção dualista é acompanhada por outros binómios sugeridos por aquele, inerentes à conceção do composto, que por sua vez apontam também outras dualidades, como sejam as de visível/ invisível, mortal/imortal, material/espiritual.

O espanto experimentado perante o corpo subitamente inanimado, para não referir o espanto primitivo perante o chamado “milagre” da vida, que ocorre com o nascimento de cada ser animado, interroga a natureza da alma e, mais propriamente, falando do homem, a natureza da alma e a própria natureza humana.

O misterioso instante em que a vida se apaga, se para alguns quis dizer o fim do homem, para uma larga maioria significou uma forma de libertação do corpo, da morte física, de partida da alma humana para um estágio mais perfeito, porque livre da matéria, muito mais semelhante ao território do espírito do que ao do corpo.

O testemunho da corruptibilidade do elemento físico que constitui o ser humano, da sua decomposição e putrefação até à total desintegração, mais ajudou a vincar a ideia da inferioridade e caducidade de tudo o que é material, apontando a imaterialidade como sinal de incorruptibilidade. O binómio material/ espiritual, indiciava o binómio corruptível/ incorruptível, desencadeando um conjunto de outros pares de opostos semelhantes por via do pensamento analógico.

A incorruptibilidade adivinhada da alma fundava-se pois na constatação da sua imaterialidade e na impossibilidade da caducidade que era constatada existir no corpo ao testemunhar a degradação e a dissolução deste último, nomeadamente quando cadáver, resultante da decomposição da matéria que o integra.

Esta constatação ajudou também a criar uma escala, uma hierarquia nos cinco sentidos, conforme se aproximavam mais ou menos, eram mais ou menos dependentes da matéria. Também, portanto, o corpo beneficiava desta abordagem dualista ao procurar encontrar nele elementos de ligação, pontes, entre o material e o imaterial, elos que permitissem dotar de alguma unidade o composto e, também, aproximar o corpo desse recanto adivinhado da alma livre da matéria e que, de algum modo, apontava para a imortalidade da mesma sendo, por isso, testemunho da imortalidade do próprio homem. Em linguagem aristotélica referimo-nos à alma intelectiva ou racional, na de outros autores, como Platão ou Agostinho, à alma, simplesmente.

Também, de acordo com este tipo de leitura, a visão ocupará sempre o topo da hierarquia dos sentidos externos ao ser considerada como o mais excelente de entre eles, porque mais separado da matéria e mais próximo dos territórios do espírito, opinião esta que é significativamente partilhada por platónicos, neoplatónicos e aristotélicos.

A intangibilidade que caracteriza o ato de ver, separando-o do contacto físico direto é, também, um fator de peso na atribuição de um lugar cimeiro à visão na pirâmide dos sentidos, quando toca à sua dignidade e excelência.

A visão, sentido mais imaterial, é de entre todos o que está mais perto daquilo que caracteriza a alma humana, ou seja, da função do pensamento, fornecendo-lhe informações e imagens que, atendendo ao seu tipo e natureza, irão ser preferencialmente usadas pelo intelecto e servir de matéria-prima ao próprio pensamento.

A separação, o fosso que permeia entre o visível e o invisível e que passa pela constatação da visibilidade do corpo por contraposição à invisibilidade da alma, é atravessado por uma ponte, um elo de comunicação entre estes dois opostos, que é sentido e constatado pelo homem quando pensa o próprio pensamento.

Efetivamente, o pensamento é algo de separado (a escola aristotélica falará de abstração) que ocorre além e apesar da matéria, mas que só pode acontecer por via das imagens que chegam à alma, que por sua vez as compõe. A visão é a obreira fundamental desta transmissão, já que a maioria das imagens mentais têm nela origem e a própria memória arquiva ao lado das outras imagens sensoriais as imagens visuais que em quantidade e em qualidade prevalecem sobre as outras, em ordem à construção do discurso interior do espírito humano.

A visibilidade do corpo por contraposição à invisibilidade da alma foi defendida pela generalidade das correntes filosóficas e constituiu-se como um dos corolários do funcionamento do composto.

O binómio corpo/ espírito, que o Cristianismo veio acentuar e tornar definitivo do ponto de vista da Fé e da Doutrina, deveio o pilar essencial onde foi edificado o estudo da alma e do próprio corpo durante a Idade Média e a Modernidade.

Saber se este composto resulta da chegada ou da partida desse misterioso elemento, a todos os níveis superior ao outro, ao material, já que dota a matéria de movimento, de dinamismo, apresentando-se como verdadeiro senhor da vida, já que aponta para o oposto do que sucede ao corpo, para a imortalidade numa absoluta e total separabilidade; ou se a relação entre a alma e o corpo resulta de um princípio intrínseco à natureza, pela qual as faculdades inerentes à alma se manifestam no corpo e dele dependem para o cumprimento das suas funções vitais, foi um dos temas dominantes da filosofia, acompanhado da discussão sobre a imortalidade da alma.

2. A Ciência da Alma. O tratado *Da Alma* de Aristóteles

A discussão referida no ponto anterior teve como referência, sobretudo as posições de Platão e de Aristóteles a que se juntaram as aportações neoplatónicas e as propostas pela Filosofia Cristã.

Mas é a Aristóteles que se deve a fundação da denominada Ciência da Alma, *scientia de anima*, lugar por excelência da discussão da temática apontada, discussão esta que ele delimitou e definiu logo no início do seu tratado *Da Alma*. Aristóteles pode justamente, por isso, ser considerado como o seu fundador não obstante o assunto ter sido objeto de discussão corrente desde *os que primeiro filosofaram*.¹

No capítulo 1 do livro I do tratado *Da Alma*, o Estagirita delimita o objeto desta ciência, dizendo qual o lugar que ela ocupa por comparação às outras ciências e quem a deve estudar.

Depois de apresentar o problema e as dificuldades inerentes ao estudo da alma, aborda o método adequado, questionando no final do referido primeiro capítulo do primeiro livro, sobre quem deverá estudar a alma, se o físico, se o matemático, se o primeiro filósofo, concluindo ser o físico dada a natureza da mesma.²

Nos restantes capítulos do mesmo livro, Aristóteles dialoga com as posições dos seus antecessores, a saber, Demócrito, Anaxágoras, Pitágoras, Platão, *Timeu*, Empédocles, Diógenes, Tales, Alcmeon, Heraclito, Crítias, Hípon, refutando-as para, no segundo livro do tratado, encetar o desenho da sua definição.³

Neste segundo livro aborda a definição de alma nos dois primeiros capítulos, ensaiando-a consoante a perspetiva pela qual é apreciada: o primeiro ato de um corpo natural e orgânico que tem a vida em potência; aquilo pelo qual vivemos, sentimos e pensamos, respetivamente no primeiro e no segundo capítulos.⁴

A partir do capítulo terceiro do livro segundo, Aristóteles passa a definir a alma consoante as suas faculdades. O capítulo quarto debruça-se sobre a faculdade nutritiva, o quinto sobre a sensitiva, a sensação, o sexto sobre os sensíveis, o sétimo sobre a visão, o oitavo sobre a audição, o nono sobre o odor, o décimo sobre o paladar, o décimo primeiro sobre o tato e o décimo segundo sobre a definição de sentido, as questões da sensibilidade e o órgão sensorial.

No livro terceiro prossegue o estudo da sensibilidade, desta feita dos sentidos internos, bem como das faculdades da alma que dizem respeito ao entendimento.

¹ Vide Aristóteles, *Da Alma*, I, 2, 403 b 20 e seguintes. No decurso da presente investigação utilizámos várias traduções do texto de Aristóteles (vide Bibliografia final) que foram sempre confrontadas. Para o estado da questão bibliográfica sobre esta e a restante obra aristotélica, além da Bibliografia citada no final, vide o estado da questão in António P. Mesquita, *Introdução Geral : Obras Completas de Aristóteles*. Volume I. Tomo I, Lisboa, INCM, 2005.

² Aristóteles, *Da Alma*, I, 1, 402 a, 10-20, acerca da metodologia; *ibid.* 403 b 1-19, sobre a quem compete estudar a alma.

³ Aristóteles, *Da Alma*, I, 2, 403b 20-405b30, para o diálogo com os seus antecessores.

⁴ Aristóteles, *Da Alma*, II, 1, 412 a – 413 a, onde é desenvolvida a discussão sobre a primeira definição, no cap. 2, 414 a 10, a segunda definição.

No primeiro e segundo capítulos discute o sentido comum, no capítulo terceiro, a imaginação e a sua relação com a sensação, no quarto, o intelecto enquanto faculdade da alma.

O capítulo quinto discorre sobre os denominados intelecto ativo e intelecto passivo, prosseguindo na abordagem das suas relações com a sensação e a imaginação até ao capítulo oitavo.

Os capítulos nono, décimo e décimo primeiro debruçam-se sobre o movimento dos seres animados e os décimos segundo e terceiro sobre a faculdade nutritiva e a sensibilidade.

Resulta clara, a partir desta breve sinopse do conteúdo do tratado *Da Alma*, a opção aristotélica ao integrar esta ciência na física.

O estudo da alma virá a caber ao físico ou filósofo natural, a partir do século XIII, no seguimento da proposta de Aristóteles, sendo que a ciência da alma se situará entre as outras ciências que versam sobre a natureza, não obstante a polémica existente quanto ao lugar que ocupa no seio das mesmas, bem como das relações de fronteira entre ela e as outras ciências.⁵

No entanto, nunca será demais realçar que até ao início do século XIII apenas foram conhecidas, no mundo latino, as obras de Aristóteles concernentes à Lógica, mais concretamente, até 1120 apenas se tinha acesso às *Categorias* e ao *De Interpretatione*, tradução de Boécio do século VI, que em conjunto com a *Isagoge* de Porfírio vieram a integrar a denominada *Logica Vetus*⁶.

Em 1120 é descoberta a restante tradução de Boécio, *Primeiros Analíticos*, *Tópica* e os *Elencos Sofísticos*. Entre 1125 e 1150, Tiago de Veneza traduzirá os *Segundos Analíticos*, completando a Lógica.

Será também entre 1125 e 1150 que Tiago de Veneza verterá para latim o tratado *Da Alma*, a que se seguiu a tradução de Miguel Escoto, entre 1220 e 1235 e a de Guilherme de Moerbeke por volta do ano de 1268.

A partir do início do século XIII, Aristóteles será divulgado no mundo latino, muito por via dos textos árabes que então afluíram à Europa.

Apenas a título exemplificativo e não exaustivo, apontamos algumas obras de filosofia natural, que foram bem conhecidas durante este período:

⁵ Sobre este problema e as discussões e polémicas que originou, designadamente a partir do século XIII, vide J. F. Meirinhos, *Metafísica do Homem. Conhecimento e Vontade nas obras de Psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Porto, Ed. Afrontamento, 2011, pp. 38-46.

⁶ Para a receção da obra de Aristóteles no ocidente vide, para além da obra citada na nota anterior, com a respetiva Bibliografia, Bernard G. Dod, “Aristoteles Latinus”, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 1984, pp.45-79; também L.A. De Boni, *A Entrada de Aristóteles no ocidente medieval*, Porto Alegre, Est, 2010, *passim*; L. Bianchi, “Continuity and Change in the Aristotelian Tradition”, in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 49-71.

A Física, traduzida por Tiago de Veneza, entre 1125 e 1150; uma tradução anónima do mesmo século; uma outra de Gerardo de Cremona, antes de 1187 e também a tradução de Miguel Escoto que ocorreu entre 1220 e 1235.

O Céu, traduzido por Gerardo de Cremona ainda antes de 1187. Miguel Escoto fará a sua tradução entre 1220 e 1235 e Roberto Grosseteste por volta de 1247.

Por sua vez Miguel Escoto traduziu o *Grande Comentário ao Céu*, de Averróis, a partir do árabe, entre 1220 e 1235.

A primeira tradução para latim de *A Geração e a Corrupção* ocorrerá durante o século XII, pela pena de um anónimo, mas também será realizada uma outra por Gerardo de Cremona antes de 1187 e ainda outra, provavelmente por Guilherme de Moerbeke, antes de 1274.

Os Meteorológicos também serão traduzidos por Henrique Aristippo, livro IV, antes de 1162, por Gerardo de Cremona, Livros I, II e III, antes de 1187, e por Guilherme de Moerbeke, cerca de 1260.

Miguel Escoto traduzirá a partir do árabe, o *Comentário Médio* de Averróis, Livro IV, entre 1220 e 1235.

Já *O Sentido e o Sensível* beneficiará de uma tradução no século XII, anónima, uma outra de Guilherme de Moerbeke, entre 1260 e 1270, bem como uma tradução de Miguel Escoto a partir do árabe do *Epitome* de Averróis, entre 1220 e 1235.

Por sua vez *As Cores*, de Pseudo-Aristóteles serão alvo de uma tradução anónima durante o século XIII, também de uma outra de Bartolomeu de Messina, 1258-66, e ainda outra de Guilherme de Moerbeke, 1260-70.

A maioria destas obras foram vertidas para latim adotando um estilo de tradução à letra, palavra a palavra, estilo este que modelou a tradução medieval e que viria a ser alterado pelos humanistas poucos séculos depois, que optaram por uma tradução mais parafrásica, livre e interpretativa, *ad sententiam* e não *ad uerba*, com exceção de alguns tradutores que optaram pelo estilo antigo, medieval, como é o caso do tradutor do século XV, Jorge de Trebizonda, que manteve o paradigma *ad verba* na tradução que fez do tratado *Da Alma*.⁷

Durante o período do Renascimento, o tratado *Da Alma* virá a ter uma divulgação ímpar, já graças à importância do seu conteúdo para as novas leituras e redescobertas do humano que os tempos convocam, já devido ao milagre propiciado pela difusão da obra escrita, originado pela invenção da imprensa, já devido ao afluxo de tradutores gregos

⁷ Vide K. Park & E. Kessler, “The Concept of Psychology”, in Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 458; e Ch.B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, trad., Léon, Universidad de Léon, 2004, *passim*.

chegados ao ocidente após a queda de Constantinopla, com toda a abertura à divulgação da língua helénica que desse facto adveio.

Durante o século XV, Jorge de Trebizonda e João Argirópulo farão novas traduções, humanistas, do tratado *Da Alma*, a partir do grego⁸.

Durante o século XVI o mesmo tratado será traduzido cinco vezes em latim e duas vezes em italiano, respetivamente:

Pietro Alcionio (1ª edição 1542), Gentian Hervet (1544), Joaquim Périon (1549), Miguel Sophiano (1562) e Giulio Pace (1596), no que se refere às traduções latinas, e Francesco Sansovino (1511) e Antonio Brucioli (1559), no que reporta às traduções italianas.⁹

A edição Aldina, *Aristotelis Opera Omnia* (1495-8), com a presença do texto grego, também fará crescer o gosto pelo aprofundamento da ciência da alma, de entre as outras ciências, agora com fontes renovadas. São exemplos as Edições Giuntina¹⁰ e de Basileia.¹¹

Aliás, Aristóteles começará a ser ensinado em grego nalgumas Universidades e o tratado *Da Alma* será reimpresso oito vezes durante o século XVI.

O mesmo impulso é acentuado com o renovado interesse demonstrado pela comunidade intelectual pelos comentadores gregos, também propulsados pela imprensa e que estarão na ordem do dia no Renascimento, como Temístio, Alexandre de Afrodisia, Simplicio e Filópono.

Outras obras também deram o seu contributo para a construção de um novo olhar sobre questões antigas como *Metaphrasis in Theophrastum De Sensibus* de Prisciano Lydus e o *Comentário* de Alexandre ao *De Sensu*.¹²

Mas, e ainda a propósito da ciência da alma, os renascentistas incluíram-na também na filosofia natural e, pela primeira vez, em 1575, Joannes Thomas Freigius usa o termo

⁸ Preocupámo-nos sobretudo com a receção do *De Anima*, mas sobre a complexidade renascentista do Aristoteles Latinus, vide o estado da questão em L. Bianchi, “Continuity and Change in the Aristotelian Tradition”, pp. 49-71.

⁹ K. Park & E. Kessler, “The Concept of Psychology”, p.458.

¹⁰ *Aristotelis De Anima Libri Tres, cum Averrois Commentariis et Antiqua translatione suae integritati restituta*. His accessit eorundem librorum Aristotelis nova tralatio, ad Graeci exemplaris veritatem, et scholarum usum accomodata, Michaele Sophiano interprete, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Vol. VI, Venetiis: Apud Juntas, 1562 (rep. anastática: Frankfurt am Main 1962).

¹¹ *Aristotelis Stagiritae, philosophorum omnium facile principis, opera quae in hunc usque diem extant omnia, Latinitate partim antea, partim nunc primum a viris doctissimis donata, et Graecum ad exemplar diligenter recognita*, Basileae, Johann Oporin, 1542.

¹² K. Park & E. Kessler, “The Concept of Psychology”, p.459. Para os comentadores gregos veja-se também Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield Hall, Acumen, 2009.

psicologia para designar a problemática insita no *Da Alma* de Aristóteles e em *Os Pequenos Naturais*.¹³

A ciência da alma, Psicologia, assumirá um papel central em ordem ao conhecimento de outros saberes, como a Ética, já que convoca a necessidade de conhecer o pensamento e o agir humanos em ordem à construção e aperfeiçoamento da sua natureza. Também fará fronteira com a Metafísica já que trata da alma intelectual, separável da matéria, apontando para o estudo das substâncias imateriais.

Na verdade, o próprio Filósofo dera a entender, aquando da discussão sobre o lugar da ciência da alma e a quem pertenceria estudá-la, que o exame das substâncias separadas competiria ao Metafísico, isto é ao Primeiro Filósofo, e não ao Filósofo Natural.¹⁴

No contexto desta discussão Agostinho Nifo considerará os capítulos dedicados à alma intelectual, no tratado *Da Alma*, como parte pertencente à Metafísica, considerando a Psicologia como uma ciência intermédia, *scientia media*, entre a Física e a Metafísica, enquanto Paulo de Veneza fará seguir-se ao seu tratado sobre a alma, *Summa Philosophiae Naturalis*, um tratado sobre Metafísica.¹⁵

Mas, durante o século XVI, nem só Aristóteles é convocado para discorrer sobre a alma e a Psicologia socorre-se de outras fontes, desta feita, fora da tradição aristotélica, a saber:

Platão, graças a Marsilio Ficino, do qual serão já conhecidos nesta data os diálogos *Fedón*, *República* e *Timeu*, na íntegra; Plotino, *As Enéadas*; Jâmblico, *De mysteriis* e Sinésio, *De insomniis*.¹⁶

Também Santo Agostinho será editado entre 1527 e 1528 por Erasmo e os Padres da Igreja, Cipriano, Tertuliano, Arnóbio, Hilário, Jerónimo, Ireneu, Ambrósio e Orígenes, fonte de interesse renovado, serão publicados pelo mesmo Erasmo entre 1520 e 1536.¹⁷

No caso concreto de Portugal, a seguirmos o registo de J. Ferreira, alguns nomes de platónicos com obra feita deveriam ser assinalados como, por exemplo, Bento Pereira, Samuel

¹³ K. Park & E. Kessler, “The Concept of Psychology”, p.456. Sobre o aparecimento do termo Psicologia, desta feita já moderno veja-se Marco Lamanna, “On the Early History of Psychology” *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 291-314.

¹⁴ Aristóteles, *Da Alma*, I, 1, 403b 15.

¹⁵ Paul J.J.M. Bakker, “Natural Philosophy, Metaphysics, or something in between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul”, in Paul J.J. M. Bakker & J.M.M. H. Thijssen (eds.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle’s ‘De Anima’*, Aldershot – Burlington, Ashgate, 2007, pp 151-177; K. Park e E. Kessler, “The Concept of Psychology”, pp.456-457.

¹⁶ K. Park e E. Kessler, “The Concept of Psychology”, p.460.

¹⁷ Vide Mário Santiago de Carvalho, “Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia”, in *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, pp 22-23.

da Silva e, sobretudo, Álvaro Gomes cuja obra, *Tratado da Perfeição da Alma* (1550), é a única que se encontra editada.¹⁸

3. O Curso Jesuíta Conimbricense. A ciência da alma.

O Curso Jesuíta Conimbricense é um Curso de Filosofia composto por oito tomos, editado em Portugal, Lisboa e Coimbra, entre 1592 e 1606. Destinado sobretudo aos alunos do Colégio de Jesus de Coimbra, rapidamente se disseminou não só pelos outros Colégios da Companhia de Jesus em Portugal, mas também pelo mundo, principalmente onde pautava a presença jesuíta.

Como é do conhecimento comum, esta obra teve uma difusão desusada, se consideramos a normal expansão de qualquer obra de filosofia feita até hoje em Portugal por portugueses. De facto, até aos nossos dias, nenhuma outra empresa filosófica alcançou não só tanto público, como conseguiu chegar a lugares do mundo tão distantes entre si e ser tão internacionalmente conhecida. Também não é de obnubilar tão vastos e heterogêneos destinatários sobretudo na época em que foi editada, por comparação a obras semelhantes.

Podemos, por isso, considerá-la, sob todos os aspetos, a maior obra de filosofia nacional realizada até hoje. Quando falamos em filosofia nacional, abtemo-nos de convocar as polémicas, comuns entre académicos, sobre o que é a Filosofia Portuguesa, sua distinção da Filosofia em Portugal e outras afins e designadamente o que se deve entender como “Portugal” para este efeito.

Efetivamente, o Curso de Coimbra foi elaborado em território português, embora estando o país sob dominação estrangeira, mas inequivocamente e de direito, no Reino de Portugal, de acordo com os tratados assinados aquando da sucessão ao trono de Filipe II de Espanha, Filipe I de Portugal, que salvaguardavam a existência dos dois reinos, enquanto entidades políticas autónomas.¹⁹

Contudo, ainda há muito por fazer para se poder traçar um perfil objetivo da produção cultural e filosófica, portuguesas, durante o século XVI. Que esse ambiente era variegado comprovam-no as investigações de João Ferreira, as descobertas de Mariana Amélia Machado Santos e quer a obra de Amândio Coxito, quer os trabalhos liderados por Pedro Calafate, frente às descobertas dos dois autores anteriores.²⁰

¹⁸ João Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga, Editorial Franciscana, 1965, pp. 169-175; Álvaro Gomes, *Tractado da Perfeição da Alma*. Introdução e notas de A. Moreira de Sá, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1947.

¹⁹ Vide Joaquim Romero de Magalhães, “As estruturas políticas de unificação”, in José Mattoso (org.), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, vol. III, pp.77-78.

²⁰ Vide João Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga, Editorial Franciscana, 1965; Mariana Amélia Machado dos Santos, “Ensaio de síntese panorâmica da filosofia dos portugueses no século XVI” *Repertorio de História de las ciencias*

O momento significativo para o contexto em que o Curso é desenhado é a data de 1555, ano em que o Colégio das Artes passa das mãos dos Gouveias para a Companhia de Jesus, por iniciativa régia de D. João III. Este colégio conterà uma escola pública. Até esta data os jesuítas de Coimbra apenas formavam os da sua própria ordem. Segue assim esta cidade o movimento já iniciado pelos colégios jesuítas de Lisboa e de Évora.²¹

Os jesuítas haviam-se fixado em Portugal praticamente desde a sua fundação.

No dia 5 de janeiro de 1542, véspera dos Santos Reis Magos, foi fundada a primeira casa jesuíta em Portugal e no mundo.²²(...) a 9 de junho de 1542, numa 6ª feira depois do dia solene do Corpo de Deus, partiu de Lisboa o P. Simão Rodrigues com mais doze companheiros, que entre os seus escolhera para fundadores do primeiro colégio da Companhia de Jesus.²³

Refere ainda o ilustre historiador que no 1º de dezembro de 1551 o Padre Inácio envia de Roma a Portugal uma resolução para que se formassem colégios com escolas públicas.

No seguimento desta resolução vêm a ser formados os colégios de Santo Antão, em Lisboa em 1553, o de Évora, em agosto do mesmo ano, sendo que em 1559, o colégio de Évora sobe à categoria de Universidade.²⁴

Sabemos de fonte segura, através de registos de escrita, quem foram os autores do Curso, que determinações receberam no momento em que foram incumbidos da sua realização, de entre outros pormenores, mais ou menos significativos que rodearam a sua elaboração.²⁵

Para o ensino, os professores usaram materiais didáticos que passavam de mão em mão. Cedo começou a perceber-se que era de toda a conveniência publicar esses materiais para evitar que os alunos perdessem demasiado tempo a escrever. Dessa tarefa foi incumbido Pedro da Fonseca. Por razões conhecidas, este não pode levar a cabo essa incumbência tendo esta ficado a cargo de Manuel de Góis.

Os seus principais mentores e intervenientes foram Pedro da Fonseca, Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto. Principais títulos: *A*

eclesiásticas en España 4 (1972), pp. 261-343; Amândio Coxito, *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, Lisboa, INCM, 2005; Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Português. Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, *passim*.

²¹ F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo II, vol.2, p. 336.

²² F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo I, vol.2, p. 287-288.

²³ F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo I, vol. 2, p. 304.

²⁴ F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo II, vol. 2, pp. 286-312.

²⁵ Vide Mário Santiago de Carvalho, “Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia”, pp. 9-12 e pp. 26-45.

Física (1592), *O Céu* (1593), *Os Meteorológicos* (1593), *Os Pequenos Naturais* (1593), *A Ética* (1593), *A Geração e a Corrupção* (1597), *A Alma* (1598) e *A Lógica* (1606).

Relembremos os achados pioneiros de B. de Andrade:²⁶

A Física, conheceu pelo menos 16 edições entre os séculos XVI e XVII (1592-1625), destacando-se as publicações de Lião, Colónia e Veneza, que se seguiram à de Coimbra; dos mesmos prelos estrangeiros, *O Céu*, teve ao todo cerca de 15 edições, entre 1593 (em Lisboa) e 1631; para este mesmo período de trinta e oito anos, *Os Meteorológicos* tiveram pelo menos 11 edições, em Lisboa, Lião e Colónia; durante o mesmo período editorial e nos mesmos locais *Os Pequenos Naturais* conheceram pelo menos 12 edições; *A Ética* teve talvez 16 edições, novamente em Lisboa, Lião, Veneza e Colónia, até 1631; até 1633 contaram-se 10 edições para *A Geração e a Corrupção*, que além de Coimbra, Lião, Colónia e Veneza veio também ao prelo de Mogúncia; provavelmente o mais editado de todos, com 19 edições contabilizadas entre 1598 e 1629, *A Alma* foi publicada em Coimbra, Lião, Colónia, Veneza e Estrasburgo; finalmente, *A Dialética*, que conheceu 13 edições, além das furtivas (Hamburgo, Veneza e Francoforte), em Coimbra, Lião, Veneza, Colónia e Mogúncia, em menos de trinta anos (1606 a 1633).

Os títulos atribuídos a Manuel de Góis são: *A Física*, 1592, *O Céu*, 1593, *Os Meteorológicos*, 1593, *A Ética*, 1593, *A Geração e Corrupção*, 1597, e *A Alma*, de 1598.

Saber se a publicação corresponde a uma ordem sistemática do ponto de vista da estrutura interna do edifício do pensamento insito na obra, é um caso a considerar. Efetivamente, já Aristóteles havia refletido sobre a relação entre os vários domínios científicos.

Em dois textos sobretudo, o Estagirita havia delineado a sua versão de um “sistema”. Num deles lê-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 aspeto 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 vez estudados estes temas, teremos de ver se podemos utilizar o mesmo método para dar

²⁶ Cf. A.A. de Andrade, “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, Instituto de Alta Cultura, 1957, pp. XIII-XVII.

*conta dos animais e das plantas consideradas em geral e em particular [tratados zoológicos e temas botânicos].*²⁷

Eis o testemunho do edifício proposto por Aristóteles quanto à estrutura dos conhecimentos integrantes da filosofia natural e do seu modo de articulação interna. Esta foi também a doutrina dos seus seguidores, muito particularmente dos seus comentadores. O Curso jesuíta conimbricense não fugiu à regra proposta pelo mestre.

Os Proémios das obras indicam-nos os propósitos autorais quanto a esta matéria. Assim, no que toca à filosofia natural sucedem-se: *A Física, O Céu, A Geração e a Corrupção, Os Meteorológicos, A Alma* e *Os Pequenos Naturais. A Ética* deveria ser o último dos títulos, dado que *A Metafísica* nunca chegaria a ser editada, não obstante os propósitos em fazê-lo por parte dos mentores do curso. Esta era a ordem ideal também da lecionação, mas Mário Santiago de Carvalho provou documentalmente que ela não foi sempre respeitada, nem em Coimbra, nem em Évora.²⁸

4. Manuel de Góis. A autoria do Curso Jesuíta Conimbricense

Os textos referidos no ponto anterior, como é do domínio público e como já referimos, foram editados anónimos. Cremos que o facto de o Curso ter sido publicado como obra coletiva, sem menção dos seus autores, se foi, por um lado, compreensível, dentro do escopo pretendido pela Companhia de Jesus ao tempo da sua publicação, tem vindo, por outro lado, a obnubilar rostos da filosofia portuguesa e, com isso, a passar em silêncio o pensamento de filósofos que têm permanecido na sombra, face a outros pensadores jesuítas que na mesma época viram difundido o seu pensamento, como Fonseca, Molina, Suárez, Pereira ou Toledo.

²⁷ Aristóteles, *Meteorológicos* I, 1, 338a-339a9 (a tradução é de Mário Santiago de Carvalho in *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 e Augusto A. Pascoal. Editio Altera. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras: Coimbra 2011, in: http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1; acedido em janeiro de 2012).

²⁸ Vide Mário Santiago de Carvalho, “Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia”, pp. 53-55 e p. 147.

Efetivamente, também não é bem clara a razão pela qual o Curso foi editado sem nome de autor.²⁹

Entendemos que chegou o momento de restituir o verdadeiro lugar na história da filosofia nomear aos autores que redigiram os tomos do Curso.

Vivemos hoje outro tempo, outro ambiente cultural, decerto não mais justo do que o de então, no que toca à proporção entre a difusão de uma obra e o seu verdadeiro mérito, tempo em que a autoria e a assinatura pesam no momento de implementar o conhecimento e no acesso ao texto por parte da comunidade científica e filosófica.

Por isso, opinamos que, a bem da difusão do pensamento filosófico, e porque a autoria dos tomos não é polémica, urge nomear os seus autores. Assim, ao longo desta dissertação, referiremos recorrentemente o nome do autor do *Comentário* objeto do nosso trabalho, Manuel de Góis.³⁰

Além do mais, fundamo-nos no depoimento de Francisco Rodrigues, que sobre a autoria do Curso Jesuíta Conimbricense diz:

Posto de parte o curso de Molina, escolheu-se finalmente para a obra, que tantas consultas prepararam, um bom filósofo, que brilhara nas cadeiras do Colégio das Artes, e, demais conhecedor e mestre excelente de língua latina e estilista modelar. Foi o P. Manuel de Góis a quem se cometeu a composição do Curso Conimbricense. Estava ele bem apetrechado para a dificultosa empresa com o ensino continuado de oito anos de filosofia no Colégio de Coimbra, de 1574 a 1582, e deve ter principiado a sua nova tarefa no ano de 1582 ou 1583. Não vamos porém imaginar que o curso dos conimbricenses é obra inteiramente original de Manuel de Góis. Desde muitos anos, como já observámos, corria no Colégio das Artes um curso manuscrito de filosofia, que os mestres iam sucessivamente explicando nas aulas. Esse organizara-se pelo trabalho dos professores do Colégio, depois que Molina terminou o ensino das Artes em 1567. Teve parte principal na organização daquele curso

²⁹ Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1931, t. II, pp. 93-135, dá-nos notícia dos pormenores atribulados que rodearam a elaboração do curso conimbricense desde Fonseca, as pretensões de Molina relativamente ao seu próprio curso, até a redação chegar a Manuel de Góis, deixando antever alguma nebulosidade de intenções e propósitos que determinaram a sua publicação anónima.

³⁰ Partilhamos assim da posição de António Manuel Martins bem expressa pelo próprio título do seu estudo “O Conimbricense Manuel de Góis e a eternidade do mundo” *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996), pp. 487-499 e distanciamo-nos de Pinharanda Gomes, que “coisifica”, a nosso ver, o pensador, ao considerar como Conimbricenses os próprios tomos publicados. *Vide* o seu *Os Conimbricenses*, Lisboa, Guimarães Editores, 1992, p. 13. A filosofia é obra do homem e o pensamento pode e deve ser partilhado mas, de facto, só por generalização se pode falar em pensamento coletivo, já que pensar é sempre um ato individual. Muito menos entendemos dever-se atribuir a autoria ao próprio livro.

o P. Pedro da Fonseca. Molina queixou-se de que para o fazerem, lhe tirassem não pouco das glosas manuscritas, que ele havia ditado, cortando-se umas coisas, intercalando-se outras, e alternando-se a ordem da coerência para o todo da obra. Foi esse curso que serviu de base ao trabalho de Góis. Mudou ele quanto bem lhe pareceu, conforme sua capacidade e ciência, dispôs harmoniosamente todas as partes do Curso, apurou-lhes a linguagem latina, e deu-lhe estilo elegante e atraente, de modo que sem grande injustiça pode ser considerado por autor da obra. Levou certamente muito a mal que se não inscrevesse o seu nome e folgava de se dar como autor da grande obra filosófica.

Trabalhou ele com tal expedição e ardor, que apenas com dois ou três anos de ocupação, já tinha prontos os oito livros dos Físicos e os quatro do Céu, e lidava em outubro de 1585 no Tratado da Geração. Bem desejava o desembaraçado autor que os volumes se imprimissem ao mesmo passo que fossem saindo da sua pena; mas o Geral Aquaviva deu ordem que não se comesse a impressão, antes de concluída a obra. Todavia, instado a rogos do autor e movido pelos desejos da Província voltou enfim atrás Aquaviva e depois de revisão demorada, entrou nos prelos o primeiro volume que em 28 de março de 1592 saía pronto da imprensa. Seguiram-se com excessivo vagar os demais volumes.³¹

Apenas o *Tratado da Alma Separada* e dos *Problemas sobre os Cinco Sentidos*, que são obra respetivamente de Baltasar Álvares e de Cosme de Magalhães, não tiveram a participação autoral de Góis, ao lado de *A Dialética*, da autoria de Sebastião do Couto, que apenas seria editada já mais tardiamente em 1606, enquanto a *Metafísica* ficaria, embora contra a vontade explícita dos principais intervenientes do curso, para sempre fora do projeto, como já atrás assinalámos.³²

Também João Pereira Gomes a propósito da autoria e génese do Curso refere:

Tratando-se logo de escolher quem reveria o curso, de modo a ficar digno de luz pública e do Real Colégio de Coimbra, interpôs Luís de Molina o que ditara, outrora, de 1563 a 1567, mas não lho aceitaram, e pensou ele que por ser estrangeiro e fraco no Latim. Recaiu a escolha em Manuel de Góis, e foi

³¹ F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1931, t. II, vol. 2, pp. 115-116. Este autor refere ainda cartas de Pedro da Fonseca e do Provincial João Álvares dando conta da vontade e desejo do P. Manuel de Góis em ser reconhecido como autor do curso conimbricense, *ibidem* p. 116, nota 1.

³² F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. II, vol.2, pp. 117-118.

acertada. Nele reconhecia um informador, já em 1561, «grande habilidade pera letras» e, à parte o tempo de estudante, sempre lecionara: oito anos (1564-1572) Latim e Grego nas classes superiores de Bragança, Lisboa e Coimbra, e outros oito (1576-1582) Filosofia no Colégio das Artes. Com tal preparação e o trabalho subsequente, realizou uma obra que satisfizesse bem à expectativa e foi editada em nome do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus. Manuel de Góis sentiu que lha não atribuissem, e com alguma razão, porque ela tem, de facto, toda a originalidade possível no género. Mesmo a doutrina e opiniões que eram património comum, ele as repensara e assimilara no seu longo magistério.

Quanto ao mais, a saber: estabelecimento do texto com notas explicativas, estruturação da matéria, posição e desenvolvimento das questões, erudição, estilo, tudo se pode dizer estritamente pessoal. Tanto assim que as postilas coevas ou anteriores, com reproduzirem os ditados dos lentes, são irreconhecíveis nos respectivos textos impressos.³³

Face a estes testemunhos, reforçamos a opinião que acima defendemos e que se traduz na justiça de devolver o seu a seu dono, atribuindo de uma vez por todas a autoria do Curso a Manuel de Góis e devidamente salvaguardada a autoria das obras em que não teve intervenção.

Mas, e ainda a propósito do curso, dispensamo-nos nesta sede de nos alongarmos na explicação detalhada dos pormenores históricos e circunstanciais que rodearam a edição do *Comentário* que temos como centro do nosso trabalho, em particular, e do Curso em geral, dado não só não ser este o nosso escopo, que é o estudo do lugar da visão no referido *Comentário*, mas também por existirem obras recentes que explicam com minúcia e rigor o assunto, como é o caso da *Introdução* à tradução portuguesa do *Comentário do Curso Jesuíta Conimbricense aos três livros Da Alma de Aristóteles*, realizada por Mário Santiago de Carvalho, que, ao lado de outras obras do mesmo autor, noticia pormenorizadamente os factos e o ambiente cultural que rodearam a elaboração do Curso.

Esta *Introdução* é composta por quatro partes, todas elas essenciais para a melhor compreensão do assunto que, resumidamente, passamos a apontar:

Primeira, Os Comentários a Aristóteles: Génese e contexto de um curso de filosofia; Cartografia e horizonte de um curso de filosofia.

³³ J. P. Gomes, “Aristotelismo em Portugal”, in Id., *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta do Pe. João Pereira Gomes*, org. de H. Leitão e J.E. Franco, Lisboa, Esfera do Caos Ed., 2012, p.165.

Segunda, O Comentário ao *Da Alma*: Introdução; o lugar da *scientia de anima*; Teoria da percepção; o conhecimento sensível; O conhecimento intelectual, o pensamento; Vontade e intelecto.

A terceira parte é composta por apêndices contendo quadros cronológicos, quadros de referências intertextuais de *In III De Anima*, Prepósitos-gerais (1555-1615), Catálogo dos Professores de Filosofia do Colégio das Artes 1555-1606; Plano de estudos em Évora nos anos letivos 1560-64.

Numa quarta parte é adicionada Bibliografia de edições nacionais, de algumas edições estrangeiras, traduções e livros antigos sobre o curso.

Dado ser este o trabalho mais recente sobre a matéria, acompanhado das qualidades que qualificam um trabalho científico desta natureza, abstermo-nos, como anteriormente referimos, de desenvolver alguns detalhes obrigatórios caso esta obra fosse omissa, remetendo para ela sempre que necessário, para fundamentação do nosso trabalho no que diz respeito à história e à génese do Curso jesuíta conimbricense.³⁴

Assim, o título com que o Curso saiu dos prelos e que lhe deu o nome foi o de *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus*.

5. Os comentários filosóficos

Estes manuais filosóficos visavam comentar Aristóteles, integrando a nova vaga da presença de Aristóteles no ocidente. Como vimos anteriormente, a primeira vaga deu-se com as traduções de Boécio, a segunda ocorreu nos finais do século XII, inícios do século XIII, muito por via árabe, e a terceira, nos alvares da imprensa, com a onda de traduções novas sobre textos já conhecidos, mas também com a impressão de textos até aí desconhecidos que deram ao prelo e obrigaram à renovação de reflexões sobre as matérias.

É neste contexto que o Curso é elaborado e tal é muito evidente e presente no *Comentário* de Manuel de Góis aos três livros *Da Alma* de Aristóteles.

³⁴ É contudo obrigatória a consulta da monumental obra de F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, para melhor esclarecer todos os assuntos que se referem à história da Companhia em Portugal e à sua componente religiosa e pedagógica. Designadamente, e a propósito deste assunto, vejam-se no Tomo I, volume I, Livro Segundo, os capítulos IV, “Primeiras fundações em Portugal” e capítulo VII, “O Colégio de Jesus de Coimbra”.

Mas, e ainda antes de mergulharmos no *Comentário* em causa, urge preliminarmente analisar o que se entende aqui por comentário, quer nesta, quer noutras obras do Curso e, mais concretamente, o que é um comentário filosófico.

Em primeiro lugar, os denominados comentários foram manuais de ensino para estudantes que podiam, ou não, aceder aos estudos universitários designadamente no campo da Teologia, escopo fundamental dos destinatários do curso. Cumpriam pois, funções pedagógicas e didáticas, para além de serem veículo de transmissão de ideias. O “como transmitir”, ou seja, o método utilizado para explicar os assuntos em análise, obedecia a preocupações de ordem metodológica muito precisas que integravam o escopo da conhecida pedagogia jesuíta.

Como é sabido a Companhia de Jesus teve desde muito cedo a incumbência de ensinar as novas gerações que nela ingressavam em ordem a dotar os seus membros do conhecimento das Humanidades, das Artes e da Teologia. Tal é atestado nas cartas e noutros textos do seu fundador Inácio de Loyola (*Const.* IV),³⁵ e tem sido objeto de muitos e valiosos trabalhos.³⁶

Mas retornemos ao conceito de manual. Segundo Ch. B. Schmitt³⁷ os termos “manual”, “curso”, equivaliam-se, já que tratavam sobretudo de literatura destinada a estudantes em contexto de ensino. Desde os compêndios medievais que tal sistema era usado no intuito de facilitar e racionalizar os estudos, tal como acontece nos nossos dias, ainda que o seu uso tivesse sido naturalmente limitado pelas dificuldades de transmissão textual advenientes da ausência da imprensa e dos dispendiosos materiais que serviam de substrato ao texto manuscrito.

Como veremos no capítulo seguinte deste trabalho, a imprensa em muito veio facilitar a criação e a difusão de manuais, dando origem à proliferação de cursos variados. Algumas obras, no entanto, e não obstante as dificuldades apontadas, foram intensamente utilizadas no período anterior ao surgimento dos prelos, como a *Sphaera* de Sacrobosco em astronomia, As *Sentenças* de Pedro Lombardo, em teologia. O ensino da filosofia, no entanto, baseava-se sobretudo na leitura de Aristóteles.

³⁵ Vide Inácio de Loyola, in *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Transcripción, introducciones y notas de I. Iparraguirre, Madrid, BAC, 1963, pp. 482-520.

³⁶ Vide entre outros mais: J. Bacelar e Oliveira, “Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense. De uma teoria de Magistério à sua sistematização Metodológica” *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960), pp. 124-141; Lúcio Craveiro da Silva, “Os Jesuítas e o Ensino Secundário” *Brotéria* 31 (1940), pp. 476-86; Id., “Originalidade da Escola Conimbricense de Filosofia” *Itinerarium* 6 (1960) 11-18; T. de Sousa Soares, “O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra: ‘Os Conimbricenses’” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 756-68.

³⁷ Ch. B. Schmitt, “The Rise of the Philosophical Textbook”, in Ch. B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge London New York, Cambridge University Press, 1988, pp. 792-804.

Em todo o caso, para obviar à dispersão e prolixidade de alguns comentários, as obras deste género, sebatas ou manuais, começaram a ser mais vulgarmente utilizadas.

A tradição dos manuais de filosofia natural, no século XV, como o de Pedro de Dresden, *Parvolum philosophiae naturalis*, que foi impresso vinte e cinco vezes entre 1495 e 1521, além da sua difusão manuscrita atestam a popularidade dos mesmos.

A *Summa naturalium*, de Paulo de Veneza (1408), que também continha trabalhos sobre a *Metafísica* de Aristóteles, além dos de filosofia natural, também foi impressa variadas vezes em 1525, para além da tradição manuscrita que já possuía. Muitos outros manuais, que nos abstermos aqui de enumerar, proliferaram no ocidente europeu durante este período.³⁸

Apontamos apenas dois exemplos que foram muito significativos no tempo, atendendo à sua grande difusão: o de Frans Titelmans, que elaborou em 1530 o *Compendium naturalis philosophiae*³⁹ e o de Gregor Reisch que edita a *Margarita philosophica* (edição de Freiburg, 1503). Sobre a Margarita, diz Schmitt:

*Encyclopaedic in scope but compendious in execution this work gives a statement of the general level of Northern European learning before the influence of either humanism or religious reform. It covers not only the trivium but also the principal branches of philosophy (including moral philosophy).*⁴⁰

De facto, os movimentos da Reforma e da Contra Reforma vieram valorizar e vulgarizar o uso de manuais escolares no seu ensino.⁴¹

No que toca aos veículos usados pelos jesuítas, o estudo da filosofia de Aristóteles adotou variadas formas como comentários, exposições, edições anotadas e manuais. Bento Pereira, Francisco Toledo, Pedro da Fonseca, Luís de Molina, Francisco Suárez e os *Comentários* de Coimbra são exemplo disso.

O projeto educativo jesuíta assentava, nos seus colégios, no chamado *modus parisiensis*, fundado na experiência que o fundador da Companhia, Inácio de Loyola, tivera em Paris. Esta metodologia baseava-se na relação estreita entre professor e aluno, numa educação centrada em pequenos colégios e na existência daquilo a que hoje chamaríamos de continuidade pedagógica do professor da disciplina ao longo dos diversos níveis de ensino,

³⁸ Sobre esta matéria vide Ch. B. Schmitt, “The Rise of the Philosophical Textbook”, *passim*.

³⁹ Sobre a marca deste autor nos Conimbricenses, vide D. M. Gomes dos Santos, “Francisco Titelmans O.F.M. e as origens do Curso Conimbricense” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 468-78.

⁴⁰ Ch. B. Shmitt, “The Rise of the Philosophical Textbook”, p. 796. Mais adiante, na Parte II, cap. 2.1.4, aquando da apresentação da problemática de visão, daremos notícia mais detalhada desta obra a todos os níveis exemplar dado o seu carácter de manual e de compêndio.

⁴¹ Ch. B. Shmitt, “The Rise of the Philosophical Textbook”, p. 797, especialmente sobre Ph. Melanchton.

leccionando em turmas constituídas por alunos de idades próximas umas das outras, muito à semelhança da forma de organização escolar dos nossos dias.

Sem dúvida que, não obstante a existência de manuais e de cursos escritos durante a Idade Média, a sua voga e momento de maior intensidade no uso respetivo ocorreu durante o século XVI.

Efetivamente, o Colégio de Jesus de Coimbra destinava-se à preparação de jovens para os estudos teológicos, leccionando um grau de ensino pré-universitário.

Antes porém do surgimento dos comentários impressos era corrente o uso do denominado “livro branco” por parte dos alunos, nos colégios jesuítas em geral. De facto, o comentário fez, desde o início, parte da pedagogia jesuíta. O “livro branco” assemelhava-se ao que hoje chamaríamos de caderno diário. No entanto, mais do que um recipiente de apontamentos o livro branco era um instrumento pedagógico em ordem à introdução dos alunos na arte de comentar.

Diz Poncela acerca destes cadernos:

Los estudiantes debían usarlos más que para transcribir las lecciones del maestro en el aula, como un instrumento para la optimización del estudio individual diario. En el momento del repaso, las reglas instan a los estudiantes a que tomen este auxiliar de la memoria y viertan en sus páginas las lecciones oídas en las aulas. (...)

*(...) El buen libro blanco, como dejan entrever los documentos, era aquél que había logrado reducir toda la matéria de Aristóteles correspondiente, siguiendo en el orden lógico sus libros, a un conjunto de temas o cuestiones susceptibles de ser utilizados en el campo de la Teología. En el caso de la Methaphisica, esta se reducía a los conceptos y principios necesarios para lograr una fundamentación teórica de la Teología (...)*⁴²

O tempo demorado pelos estudantes na elaboração destes materiais veio, contudo, a demonstrar a necessidade de fornecer aos alunos comentários, de preferência organizados em cursos, o que a recém fundada imprensa veio facilitar.

Francisco Rodrigues, adianta:

Cedo se levantou em Coimbra a ideia de um Curso de Artes, que se pudesse explicar, como livro de texto, nas escolas da Companhia. Com ele se

⁴² Ángel Poncela González, “Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los ‘Cursus Philosophicus’ ”, in Roberto Hofmeister Pich et al. (eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas. Scholastica Colonialis: Status quaestionis*, Cáceres, Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcântara, 2012, pp. 96-97.

*pretendia evitar trabalho enorme de escrever, que tanto fatigava os estudantes, e forrava-se tempo para intensificar os exercícios escolares. (...) Em 1561 o P. Jerónimo Nadal encarrega o P. Fonseca de o redigir «para facilitar a empresa deu-lhe como auxiliares os Padres Marco Jorge, Cipriano Soares e Pedro Gomes, professores do Colegio das Artes. Outros depois prestaram também auxílio para execução da obra».*⁴³

Nem sempre é fácil, se é que é possível, distinguir os manuais ou tratados de uso escolar, dos comentários usados para o mesmo fim. Como afirma Schmitt, quase sempre, mas nem sempre, os comentários são acompanhados de um texto base impresso ao longo do mesmo e seguem sempre a ordem da exposição de Aristóteles, enquanto outro tipo de textos podem seguir esta ordem ou conter alterações, consoante a matéria em causa. Com frequência recorrem a fontes exteriores à obra comentada e discutem matérias distintas das que estão no texto comentado.⁴⁴

É, sem dúvida, o que se passa nos denominados *Comentários de Coimbra*, ínsitos no Curso Jesuíta Conimbricense e, mais propriamente, naquele que é objeto do nosso estudo. Todos os tomos do curso, à exceção do tomo de *A Ética*, são apelidados de comentários, não obstante uns estarem mais próximos do tratado, outros do comentário propriamente dito, mas pretendendo todos eles cumprir a função de manual ao integrarem um curso: *os textos dos jesuítas de Coimbra ficam muitas vezes a meio termo entre um comentário e um manual*.⁴⁵

No caso vertente, o do *Comentário aos três livros Da Alma de Aristóteles*, estamos sem dúvida perante um comentário já que existe um texto de Aristóteles comentado, a tradução do tratado *Da Alma*, da autoria de Argirópulo, uma explicação (*Explanatio*) do texto elaborada pelo Comentador Conimbricense Manuel de Góis, e um conjunto de questões onde os assuntos são debatidos segundo o princípio do contraditório.⁴⁶ Recordemos que provinham já das escolas medievais os métodos de ensino baseados na *Quaestio* e na *Sententia*, sendo esta última comparável à *Explanatio* dos jesuítas de Coimbra. O *Da Alma* segue, pois, a técnica do comentário com questões. Tal traduz-se, como vimos, na divisão do texto de Aristóteles (as

⁴³ Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Tomo II, vol. II, pp. 102-103.

⁴⁴ Ch.B. Schmitt, “The Rise of the Philosophical Textbook”, p.804.

⁴⁵ Mário Santiago de Carvalho, “Introdução Geral”, in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, p. 27.

⁴⁶ Sobre este assunto vide, de entre outros trabalhos do mesmo autor, Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, Edições Colibri, 2010, *passim*.

secções da *Explanatio* correspondem à proposta por Averróis), numa aproximação sobretudo filológica ao texto.⁴⁷

6. O lugar da ciência da alma no Curso conimbricense

Quanto à ciência da alma propriamente dita e retornando ao assunto central que nos convoca neste ponto do nosso trabalho, diremos que, para o Curso Jesuíta Conimbricense, ela faz parte da Física, pelo que integra a filosofia natural, sendo o tomo básico que trata da vida, em todas as suas vertentes.

Contrariamente àqueles que diziam que o estudo do tratado *Da Alma* deveria seguir-se aos *Parva Naturalia*, como, na esteira de Paulo de Veneza, Marco António Genua, Jacopo Zabarella e Francesco Piccolomini,⁴⁸ o Curso de Coimbra opta por ordená-la a seguir aos *Meteorológicos*, por ser o primeiro livro, no âmbito da Física, a tratar da vida.

Temos assim, segundo um ponto de vista literário, a seguinte ordem lógico-temática, no quadro de uma filosofia natural conimbricense: *Física*, *O Céu*, *Meteorológicos*, *A Alma*, *Pequenos Naturais*, *História dos Animais*, *Geração dos Animais*, *O movimento dos Animais*⁴⁹. E, tal como provaremos nesta dissertação, a respeito da visão, o que há de particular nesta relação simultaneamente literária e temática é que Manuel de Góis integra *O Sentido e o Sensível* (que completava os *Pequenos Naturais*) no *Da Alma*.

Acresce que a ciência da alma faz também fronteira com a Metafísica e, sobre esta particular problemática, temos logo no Livro I do *Comentário* de Góis um exame em que vale a pena determo-nos porque é deveras elucidativo. Referimo-nos à questão única e ao seu artigo II que passamos a transcrever e com a qual consideramos resolvido o tema do lugar da ciência da alma no Curso jesuíta Conimbricense:

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 desta natureza. Terceira, quanto à sua própria natureza e essência.

⁴⁷ António Martins, “Conimbricenses”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa, Editorial Verbo, 1989, pp. 1116; do mesmo autor vide também “The Conimbricenses” in M^a Cândida Pacheco et J. Meirinhos (eds.), *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, Brepols, 2006, pp. 101-117.

⁴⁸ K. Park & E. Kessler, “The concept of Psychology”, p. 456.

⁴⁹ PH, *Prooemium*, p. 50.

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. 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. 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 abstração média, distinta daquelas que produzem uma variedade tripartida de filosofia contemplativa, como mostrámos no lugar citado.

Eis a segunda conclusão. O primeiro modo de consideração pertence, por obrigação, à filosofia natural. 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 ato, do homem. 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.

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 afeções, 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 aceção, deve pertencer à mesma ciência das inteligências completamente livres da contaminação da matéria.

A conclusão já proposta demonstra-se, porque examinar as coisas que estão separadas da matéria real e racionalmente, respeita somente ao primeiro filósofo. Ora, as afeções que concernem à alma, na medida precisamente em que ela subsiste fora da matéria, são deste modo, como será evidente ao observador.

Eis a quarta conclusão. Investigar a natureza e a essência da alma, que era o terceiro exercício acerca da alma, respeita ao filósofo natural. 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 ato 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. 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. 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.

Aqui alguém poderia talvez perguntar se a consideração da alma como algo de imaterial, subsistente por si e inteligível, atributos que são de tal modo intrínsecos à alma que tanto na matéria como fora dela a integram, se uma consideração desse teor, digo, é física ou antes metafísica. 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.*⁵⁰

⁵⁰ DA, *Prooemium*, q. un. p. 7-8: “Ut propositae quaestioni satisfiat, praenotandum est animum participem rationis trifariam spectari posse. Vno modo, prout unitur corpori, et in eo functiones suas administrat. Altero, secundum attributa, quae ipsi a materia separato conueniunt, cuiusmodi sunt esse definitiue in loco, recipere species ex influxu superni luminis, intelligere sine recurso ad phantasmata, aliqua eiusmodi. Tertio, quoad suam propriam naturam, et essentiam.

“Hoc posito, sit prima conclusio. Nulla superiorum trium animae considerationum pertinet ad aliquam unam scientiam mediam inter naturalem et primam philosophiam. Haec conclusio suadet, quia non datur medium illud philosophandi genus: cum scientia contemplatrix perfecte diuidatur in naturalem, Methaphysicam, et Mathematicas, ut in *Physicae auscultationis* prooemio late disseruimus. Nec uero unquam Aristoteles eius mediae disciplinae in suis libris mentionem fecit. His non obstat quod anima corporei, et intelligibilis mundi confinium, et quasi nexus quidam sit. Non enim inter haec extrema ita medium obtinet, ut aliquam mediam abstractionem uendicet, distinctam ab illis, quae tripartitam contemplantis philosophiae uarietatem efficiunt, ut loco citato ostendimus.

“Sit secunda conclusio. Prima animae consideratio ad naturalem Philosophiam ex officio spectat. Haec probatur, quia contemplari ens naturale ad Physicum pertinet, eiusdem uero est meditari totum, et partes: at anima eo modo sumpta, est actu pars entis naturalis, nempe hominis. Item quia operationes, quas anima, dum in corpore est, administrat, pendent a materia; et prout connexionem cum ea habent, in considerationem cadunt, non alterius artificis, quam eius, qui de materia disserit, id est, Physiologi.

“Sit tertia conclusio. Contemplatio animae secundo modo sumptae transcendit Physiologiae fines, pertinetque ad Methaphysicum. Ad huiusce conclusionis intelligentiam obseruandum est, cum anima rationalis sit suprema formarum in materia existentium, et teste D. Dionysio 7 capite *De diuinis nominibus*, summum infimi attingat infimum supremi; transire eam, cum e corpore abscedit, pro suo modo in statum substantiarum separatarum, secundum eas uidelicet affectiones, quarum supra meminimus, nihil commercii cum materia habentes, qui status, ut docet D. Thomas I^a part. quaest. 79 art. 1 non est ei naturalis, sed praeter naturam. Quo fit ut disceptatio animae rationalis eo modo sumptae ad eandem scientiam pertinere debeat, ad quam mentes a materiae contagione prorsus liberae. Hinc iam proposita conclusio ex eo ostenditur, quia perpendere, ea, quae re, et ratione a materia abstrahuntur, ad solum primum philosophum attinet: affectiones uero, quae animae competunt, praecise ut extra materiam cohaeret, ita se habent, ut attendenti planum erit.

“Sit quarta conclusio. Scrutari propriam animae naturam, et essentiam, quae erat tertia de animo meditatio, spectat ad naturalem philosophum. Huius conclusionis ueritas ex eo conuincitur, quia anima ex sua ratione et natura, est forma corporis; unde et essentiali definitione explicatur, cum dicitur actus primus corporis organici. Quo fit ut ad sui cognitionem necessario materiam requirat: quae uero ita se habent, infra speculationis physicae metas continentur, sicuti et materia ipsa, docente Aristotele secundo *Physicorum* cap. 2 text. 22 eiusdem artificis esse materiam et formam contemplari; quia uidelicet duo haec mutuo se respiciunt, ut ex eodem lib. et cap. text. 26 constat. Praeterea stabilitur eadem conclusio ex eo, quia cum homo sit pars subiecta enti mobili, cuius cognitionem Physicus profitetur, cumque hominis essentia cognosci nequeat, quin natura ipsius animae, per quam in suo proprio gradu, et specie constituitur, innotescat: sit inde ut ad naturalem philosophum attineat animae essentiam indagare. Huc pertinet, quod definitio illa hominis passim celebrata, homo est animal constans corpore, et animo rationis particeps; a nullo alio praeter quam a naturali philosopho inuenta et tradita esse creditur.

“Quaerat tamen hic aliquis num ea consideratio, qua anima ut quid immateriale, per se subsistens, intellectuum, expenditur: quae attributa sicuti sunt animae intrinseca, ita ei tam in materia,

Ou seja, o estudo da natureza da alma compete à fisiologia, mesmo o da alma intelectual, já que envolve a vertente humana na sua totalidade, isto é, o composto, corpo e alma (intelectiva), o corpo orgânico do qual a alma é enteléquia primeira. É esta a realidade humana neste mundo. O binómio corpo/alma que acima referimos pressupõe a união dos dois para que o composto possa funcionar. Quando a alma intelectual exerce as suas funções é num corpo que ocorre esse mister e tal situação é matéria da filosofia natural, do fisiólogo. É nesse sentido que o homem é dito animal racional. Quanto à essência da alma, ela pertence à física, porque é ato primeiro de um corpo orgânico que tem a vida em potência.

Mas quando o funcionamento da alma intelectual é visto como um produto em si mesmo, por exemplo, quando o filósofo se debruça sobre o próprio pensamento ou entendimento humano, desligado das vertentes fisiológicas que o produzem, então estaremos perante o objeto do filósofo primeiro, já que este observa algo separado da matéria. Obviamente que o mesmo sucederá, por maioria de razão, quando o objeto de análise incide sobre a alma separada do corpo, após a morte do corpo orgânico.

Compreenderemos, neste ponto, a razão pela qual o *Tratado da Alma Separada* se segue no tomo reservado ao tratamento da alma, ao *Comentário* de Manuel de Góis. A compreensão e o estudo da alma em toda a sua extensão não deverá limitar-se à abordagem do filósofo natural. Já o opúsculo dos *Problemas*, de que falaremos adiante, na Parte II deste nosso trabalho, completará ao jeito aristotélico, a abordagem do fisiólogo, aprofundando alguns aspetos que dizem respeito aos cinco sentidos externos. Mas destes assuntos daremos notícia mais aprofundada ao longo desta nossa dissertação.⁵¹

Queremos apenas sublinhar neste particular que a conceção do estudo da alma no Curso jesuíta conimbricense ultrapassa e está fora das polémicas criadas até aí, quer pelos que

quam extra materiam competunt; num, inquam, eiusmodi consideratio, physica sit, an potius metaphysica. Cui dubitationi occurrendum est, si ea praedicata non in tota sua amplitudine sumantur; sed restricta ad proprium et specificum gradum animae rationalis, ita ut cum ea reciprocentur, nimirum tale immateriale, tale per se subsistens, tale intellectuum; eam speculationem physicam esse; quandoquidem cognoscere propriam, ac peculiarem animae rationalis naturam ad Physiologiae doctrinam pertinet, ut proxime statuimus. Si autem sumantur in commune, et ut tam animae, quam intelligentiis conueniunt, Metaphysicam esse: quia sicuti substantiam, relationem, et qualitatem, ac passiones entis secundum communes et generales conceptus speculari, Metaphysico incumbit, ut loco citato ostendimus, propterea quod haec, etsi ex parte in materia reperiantur, secundum se tamen indifferentiam obtinent, ut in materia sint: ita cognoscere intellectuum, per se subsistens, et immateriale, in commune, Metaphysici negotii est; quia esto etiam conueniant animae rationali, cuius propriam et reciprocam essentiam cognoscere ad physiologum spectat; secundum se tamen indiscriminatim se habent ad animam, et ad intelligentias, quae nullam habent cum materia coniunctionem.”

⁵¹ Sobre a ciência da alma no Curso Jesuíta Conimbricense *vide*, de entre outros, os seguintes trabalhos de Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, Edições Colibri, 2010; “Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia” pp.92-108; “Introdução”, in *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*.

falavam numa ciência intermédia, quer pelos que responsabilizavam apenas a física ou a metafísica pelo seu exame.

Efetivamente, a proposta de estudo da alma que o tomo, onde convivem o *Tratado da Alma Separada* e o *Comentário* de Manuel de Góis, nos transmite é de outro teor. De facto, verificamos que o final do *Comentário* de Góis aponta uma continuidade do estudo da alma para o *Tratado da Alma Separada*. A mudança de estatuto da alma, uma vez ocorrida a corrupção do corpo indicia uma nova ciência ou disciplina apta a estudá-la.

Ou seja, não há uma única ciência da alma mas mais do que uma ciência qualificadas para, consoante a situação em que a própria alma se encontre, separada ou não do corpo, ou consoante o ângulo pela qual é analisada, tratando-se da alma intelectual, ela é examinada. A denominada ciência da alma convoca, portanto, uma atitude interdisciplinar entre duas ciências que têm em comum o estudo da alma, para além de outras matérias que lhe são próprias, a saber, a filosofia natural e a filosofia primeira. A hipótese de existência de uma ciência intermédia é, de todo, arredada. Esta proposta interdisciplinar no campo epistemológico é sobremaneira moderna e manifesta uma abertura de perspectivas muito inovadora.

7. A problemática da visão na ciência da alma. Estado da questão.

Infelizmente a problemática da visão na ciência da alma do Curso Jesuíta Conimbricense não concitou até hoje a necessária atenção. Como dissemos, a nossa dissertação procura colmatar essa lacuna contribuindo para a construção de uma proposta explicativa da teoria da visão conimbricense. No entanto, convirá assinalar a existência de um estudo em coautoria⁵², ao qual adiante voltaremos criticamente, sendo que a maioria dos estudos publicados até hoje se dedicaram ao *Comentário* ou Curso em geral. É o caso do estudo de psicologia de Banha de Andrade⁵³, de Benigno Zilli⁵⁴ e de Sacha Salatowsky⁵⁵, além de Mário Santiago de Carvalho⁵⁶.

⁵² M.S. de Carvalho & Filipa Medeiros., “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), pp. 43-70

⁵³ A.A., B. de Andrade, “Teses fundamentais da Psicologia dos Conimbricenses”, in Id., *Contributos Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, INCM, 1982, pp. 99-141.

⁵⁴ J. Benigno Zilli, *Introducción a la Psicología de los Conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*, Xalapa, Editora Xalapeña, 1960.

⁵⁵ S. Salatowsky, ‘De Anima’. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam Philadelphia, B.R. Grüner, 2006.

⁵⁶ M. S. de Carvalho, “Filosofar na época de Palestrina. Uma introdução à psicologia filosófica dos ‘Comentários a Aristóteles’ do Colégio das Artes de Coimbra” *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002), pp. 389-419. Veja-se também do mesmo autor, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta*

Muitos outros estudos se podem assinalar, onde o *Comentário* é abordado no contexto geral do curso. Sem podermos, nem pretendemos ser exaustivos, e detendo-nos quase exclusivamente em obras publicadas, passamos a assinalar pela sua relevância os trabalhos de Banha de Andrade⁵⁷, de Pinharanda Gomes⁵⁸, de Mário Santiago de Carvalho⁵⁹, de Maria da Conceição Camps⁶⁰, de Manuel Lázaro⁶¹, de Cristóvão Marinheiro⁶², além das referências mais parciais que além-fronteiras estudam o *Comentário ao Da Alma*, como os trabalhos de A. Simmons sobre as linhas gerais da estrutura do *Comentário*⁶³; de E. Kessler, sobre a alma intelectual⁶⁴; de L. Spruit, sobre as espécies inteligíveis⁶⁵; e de Des Chene, sobre o conceito de “forma de vida”⁶⁶.

Além do *Comentário ao Da Alma* também a *Física* e a *Lógica* têm sido compreensivelmente os volumes a que a erudição mais tem prestado a atenção. Nestes dois domínios, alguns estudiosos e estudos merecem particular destaque, como é o caso de

Conimbricense, e “Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles” *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 25-52.

⁵⁷ A. A. B. de Andrade, “Os ‘Conimbricenses’” *Filosofia* 1 /4 (1955), pp. 31-36; Id., “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, Instituto de Alta Cultura, 1957, pp. XIV-XVII; Id., “A Renascença nos Conimbricenses”, in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, pp. 61-97.

⁵⁸ Pinharanda Gomes, *Os Conimbricenses*, Lisboa, Guimarães Ed., 1992; ²2005. Veja-se também Id., “Conimbricenses”, in Id., *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Pub. D. Quixote, 1987, pp. 61-64.

⁵⁹ M.S. de Carvalho, “Intellect et Imagination: la ‘scientia de anima’ selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’”, in M^aC. Pacheco et J.F. Meirinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, vol. 1, pp. 119-158. Veja-se também M. S. de Carvalho, “Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia”, pp. 7-157.

⁶⁰ Maria da Conceição Camps, “A problemática do surgimento da vida humana no Comentário Jesuíta Conimbricense ao ‘De Anima’ de Aristóteles” *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 187-198.

⁶¹ Manuel Lázaro Pulido “Presencia humanista en el ‘Cursus Conimbricensis: Disputatio de Risu’ (*De Anima* III, Q. XIII, A. VI)” *Revista Filosófica de Coimbra* 20 (2011), pp. 413-438.

⁶² C.S. Marinheiro, “The Conimbricenses: The Last Scholastics, the first Moderns or Something in Between? The Impact of geographical Discoveries on Late 16th Century Jesuit Aristotelianism”, in M. Berbara & K.A.E. Enenkel (eds.), *Portuguese Humanism and the Republic of Letters*, E.J. Brill: Leiden – Boston 2012, pp. 395-424.

⁶³ A. Simmons, “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, University of Toronto Press, 1999, pp. 522-537.

⁶⁴ E. Kessler., “The Intellective Soul”, pp. 512-516. Veja-se também M. S. de Carvalho, “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, EUNSA, 2006, pp. 155-183.

⁶⁵ L. Spruit, *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, E.J. Brill, 1995, pp. 289-293.

⁶⁶ Dennis Des Chene, *Life’s Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca London, Cornell University Press, 2000.

Amândio Coxito, para a lógica⁶⁷ e para a física⁶⁸, contributos reunidos no relevante *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*⁶⁹. Ou também, os de Wakulenko para a lógica/semiótica⁷⁰; de Luís Carolino, para um aspeto particular da física⁷¹; de Alfredo Dinis, de novo para a física⁷²; e de Mário Santiago de Carvalho quanto ao conceito de tempo⁷³. A. Coxito, aliás, na senda dos trabalhos ou dos desideratos de Arnaldo de Miranda Barbosa e de Silva Dias⁷⁴, tem publicado vários estudos introdutórios⁷⁵. Na mesma linha, à exceção de um artigo sobre a física⁷⁶, tem trabalhado António Martins⁷⁷, e mais recentemente Poncela⁷⁸. Também importa assinalar o interesse que alguns jesuítas contemporâneos têm manifestado

⁶⁷ Amândio A. Coxito, *O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense*. Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (pro manuscrito), Coimbra 1962; Id., “O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense” Separata da *Revista dos Estudos Gerais Universitários de Moçambique*, vol. III, série V, Lourenço Marques 1966; Id., “Génese e conhecimento dos primeiros princípios. Um confronto do Curso Conimbricense com Aristóteles e S. Tomás” *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003), pp. 279-303; Id., “O que significam as palavras? O Curso Conimbricense no contexto da semiótica medieval” *Revista Filosófica de Coimbra* 13 (2004), pp. 31-61. Veja-se também M.S. de Carvalho, “The Coimbra Jesuits’ Doctrine on Universals (1577-1606)” *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007), pp. 531-543 e A. de P. Dias, “A Isagoge de Porfirio na Lógica Conimbricense” *Revista Portuguesa de Filosofia* 20 (1964), pp. 108-130.

⁶⁸ A.A. Coxito, “Natureza, Arte, Acaso e Finalidade na ‘Física’ do Curso Conimbricense” *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003), pp. 39-68.

⁶⁹ A.A. Coxito, A.A., *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, Lisboa, INCM, 2005.

⁷⁰ Serhii Wakulenko, “As fontes dos ‘Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae’ (Coimbra 1606)” *Philosophica* 26 (2005), pp. 229-262; Id., “Enciclopedismo 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, Ed. Duarte Reis, 2006, pp. 302-357.

⁷¹ L. M. Carolino, *Ciência, Astrologia e Sociedade. A Teoria da Influência celeste em Portugal (1593-1755)*, Lisboa, Fund. C. Gulbenkian, 2003.

⁷² Alfredo Dinis, “Tradição e transição do ‘Curso Conimbricense’” *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991), pp. 535-560; Id., “O Comentário Conimbricense à Física de Aristóteles (Nos 400 anos da sua primeira edição)” *Brotéria* 134 (1992), pp. 398-406.

⁷³ M.S. de Carvalho, “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, E.J. Brill, 2001, pp. 353-382.

⁷⁴ J.S. da Silva Dias, “O Cânone filosófico conimbricense (1592-1606)” *Cultura – História e Filosofia* 4 (1985), pp. 257-370.

⁷⁵ A.A. Coxito, “A Filosofia no Colégio das Artes”, in *História da Universidade em Portugal*. I Volume, tomo II (1537-1771), Coimbra, Fund. C. Gulbenkian, 1997, pp. 735-761; Id., “A restauração da Escolástica. II: O Curso Conimbricense”, in *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2, direção de P. Calafate, Lisboa, Ed. Caminho, 2001, pp. 503-543.

⁷⁶ A. M. Martins, “O Conimbricense Manuel de Góis e a eternidade do mundo” *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996), pp. 487-499.

⁷⁷ A.M. Martins, “Conimbricenses”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa, Ed. Verbo, 1989, pp. 1112-1126; Id., “The Conimbricenses”, pp. 101-117.

⁷⁸ A. Poncela González, “Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los ‘Cursus Philosophicus’”, pp. 75-111.

por temas relacionados com o curso. Destacamos Severiano Tavares⁷⁹, Bacelar e Oliveira⁸⁰, Gomes dos Santos⁸¹, L. Craveiro da Silva⁸² e acima de tudo João Pereira Gomes, embora neste último caso privilegiando o trabalho histórico mais lato, felizmente há pouco compilado⁸³.

Voltando de novo aos estudos publicados no estrangeiro, também nos campos da física e da lógica, sobressaem de novo Des Chene⁸⁴, P.Doyle⁸⁵ e W.L. Randles⁸⁶. A ética e os domínios afins também têm concitado atenções, destacando-se Braz Teixeira⁸⁷, Mário

⁷⁹ S. Tavares, “O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal” *Revista Portuguesa de Filosofia* 4 (1948), pp. 227-276.

⁸⁰ J. B. e Oliveira, “Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense. De uma teoria de Magistério à sua sistematização Metodológica” *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960), pp. 124-141; Id., “Sobre a noção de ciência na Lógica Conimbricense” *Revista Portuguesa de Filosofia* 19 (1963), pp. 278-285.

⁸¹ D. Maurício Gomes dos Santos, “O Curso Conimbricense. Expressão do Patriotismo Português” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 458-467; Id., “Francisco Titelmans O.F.M. e as origens do Curso Conimbricense” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 468-78.

⁸² Lúcio Craveiro da Silva, “Os Jesuítas e o Ensino Secundário” *Brotéria* 31 (1940), pp. 476-86; Id., “Originalidade da Escola Conimbricense de Filosofia” *Itinerarium* 6 (1960), pp. 11-18 [vd.também Id., *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1994, pp. 109-115]; Id., “O Ensino da Ética na Tradição cultural de Coimbra e Évora” *Brotéria* 54 (1962), pp. 262-69. Veja-se também T. de Sousa Soares, “O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra: ‘Os Conimbricenses’” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 756-68 e M. dos S. Alves, “Pedro da Fonseca e o ‘Cursus Collegii Conimbricensis’” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 479-489.

⁸³ J.P. Gomes, *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta de Pe. João Pereira Gomes*, Lisboa, 2012.

⁸⁴ D. Des Chene, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1996.

⁸⁵ John Doyle, “The Conimbricenses on the Semiotic Character of mirror images” *The Modern Schoolman* 76 (1998-99), pp. 17-32; Id., “Introduction”, in *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee, Marquette University Press, 2001, pp. 15-29.

⁸⁶ W.G.L. Randles, “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, PUF, 1995, pp. 129-144.

⁸⁷ António Braz Teixeira, *O pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa, INIC, 1983. Veja-se também Id., “A Filosofia Portuguesa na tempo de Camões” *Philosophica* 14 (1999), pp. 111-131.

Santiago de Carvalho⁸⁸, autor que também já se interessou por uma temática cosmológica⁸⁹, e David Lines⁹⁰.

Finalmente, temos de citar os estudos que de uma maneira ou de outra se ativeram ao problema da receção ou difusão do Curso. É o caso, entre outros, de José L. Fuertes⁹¹, de Marina Massimi⁹², de S. Wakulenko⁹³, de A. Velozo⁹⁴, de R. Wardy⁹⁵ e Q. Zhang⁹⁶.

Não quereríamos, nem poderíamos terminar esta secção sem aludirmos ao estudo pioneiro, no início do século XX de E. Gilson⁹⁷. Ainda hoje ninguém se pode aventurar num estudo do Curso Jesuíta Conimbricense sem se inteirar dos trabalhos meritórios de F.

⁸⁸ M.S. de Carvalho, “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, FIDEM, 2005, pp. 379-403 ; Id., “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), pp. 239-274; Id., “Psicofisiologia ou teologia das paixões”, in G. Burlando (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval. Atas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Santiago de Chile – Turnhout, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, pp. 391-402.

⁸⁹ M.S. de Carvalho, “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), pp. 142-155. Na impossibilidade de sermos exaustivos quanto à produção deste autor, vejamos também, pelo menos, entre outros mais: Id., “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, Ed. Távola Redonda, 2005, pp. 283-302; Id., “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, Ed. Colibri, 2006, pp. 507-532; Id., “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, EST, 2006, pp. 389-98; Id., “Aos ombros de Aristóteles (Sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)” *Revista Filosófica de Coimbra* 16 (2007), pp. 291-308; tradução italiana de Jacopo Fala: “Sulle spalle di Aristotele. Sul non-aristotelismo del primo corso aristotelico dei Gesuiti di Coimbra” *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 5: 1 (2011), pp. 45-58; Id., “As palavras e as coisas. O tema da causalidade em Portugal (séculos XVI e XVIII)” *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2009), pp. 227-258; Id., “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, Ed. Colibri, 2010, pp. 993-1009.

⁹⁰ D.A. Lines., *Aristotle’s ‘Ethics’ in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden Boston, E.J. Brill, 2002, pp. 362-366.

⁹¹ J.L. Fuertes Herreros., “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*, pp. 159-200

⁹² Marina Massimi, *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*, São Paulo, Ed. Loyola, 2005. Veja-se também P.R.A. Pacheco, “Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)” *Memorandum* 7 (2004), pp. 58-87; apud: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/pacheco01.htm> (consultado in novembro de 2011).

⁹³ S. Wakulenko, “Projeção da Filosofia Escolástica Portuguesa na polónia Seiscentista” *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (2006), pp. 343-381.

⁹⁴ A.A.R. M Velozo, *Sobre a Determinação do início dos ‘Tempos Modernos’. A incidência dos Comentários Conimbricenses na obra fisiológica de Descartes*. Trabalho de síntese apresentado à FLUC (pró manuscripto), Coimbra 1984.

Stegmüller⁹⁸, de J. Pereira Gomes⁹⁹, de F. Rodrigues¹⁰⁰, de Mariana M. Santos¹⁰¹, de Ch. Lohr¹⁰², de Ch. B. Schmitt¹⁰³, além, é claro, dos preciosos documentos recolhidos por L. Lukacs nos *Monumenta Historica Societatis Iesu*¹⁰⁴.

⁹⁵ R. Wardy, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁹⁶ Q. Zhang, “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*, pp. 364-379.

⁹⁷ E. Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, Paris, PUF, 1913.

⁹⁸ F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad., Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959.

⁹⁹ J.P.Gomes, “Os professores de Filosofia do Colégio das Artes” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 520-545; Id., *Os Professores de Filosofia do Colégio das Artes (1555-1759)*, Braga 1955, ambos os estudos reunidos na recente compilação *supra* citada.

¹⁰⁰ Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 2 tomos, 4 volumes, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1931-1938.

¹⁰¹ Mariana Amélia Machado Santos. “Ensaio de síntese panorâmica da filosofia dos portugueses no século XVI” *Repertorio de História de las ciencias eclesiásticas en España* 4 (1972) 261-343.

¹⁰² Ch. H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries II: Renaissance Authors*, Firenze, L.S. Olschki, 1988.

¹⁰³ Ch. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*. Prólogo de F. Bertelloni; trad., León: Universidad - Secretariado de Publicaciones, 2004.

¹⁰⁴ *Vide*, por exemplo, L. Lukács, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu* III, Roma, Institutum Historicum Societas Iesu, 1974, para o volume que mais relevante para esta nossa investigação.

CAPÍTULO 2

I. O AMBIENTE SÓCIO-CULTURAL EUROPEU NOS SÉCULOS XVI E XVII.

1. O social, o político e o económico¹⁰⁵

As alterações dos modelos político-sociais e a revolução científica, que emergiu a partir do século XVII na Europa e que esteve na origem da ciência moderna, traduziram-se num processo cujas raízes e causas radicaram nas transformações económicas, políticas e sociais que caracterizaram os finais da Idade Média, mais concretamente, no fervilhar das descobertas científicas que ocorreram durante o século XIV a que, de algum modo, a peste negra pôs um termo provisório, no contacto com os novos conhecimentos de autores antigos chegados ao ocidente pela mão dos intelectuais bizantinos após a segunda metade do século XV, na sequência da tomada de Constantinopla pelos turcos, na generalização do uso da língua grega como veículo de acesso e conhecimento desses mesmos textos, nas descobertas de novos mundos e de novas formas de humanidade que conduziram a uma nova representação do hemisfério terrestre, do próprio homem e da sua diversidade cultural e não só religiosa, nos efeitos da Reforma e da Contra-Reforma ao nível das ideias e das relações entre povos e no inevitável movimento renovador, consequência em grande parte do que foi apontado, que se irá desenvolver, sobretudo, a partir da segunda metade do século XVI.

Se é certo que a totalidade do fenómeno social obriga a que o olhar sobre o mesmo se retenha nos diferentes domínios intercomunicáveis, também é um facto que o entendimento acerca da produção científica e cultural numa determinada sociedade não poderá acontecer sem a compreensão prévia do grau de desenvolvimento económico-social da mesma, num dado momento histórico.

Neste sentido, o século XVI apresenta-se como um século de charneira em ordem ao entendimento do que virá a ser o mundo moderno, já que congrega em si a herança cultural medieval que lhe permitiu chegar ao átrio da modernidade, recebendo, ao mesmo tempo, os

¹⁰⁵ Vide em geral, para este ponto: A.J. Avelãs Nunes, *Os Sistemas Económicos*, Separata do *Boletim de Ciências Económicas*, Vol. XVI, Coimbra, 1975; Émile Durkheim, *A Divisão do Trabalho Social*. Volumes I e II. trad., Lisboa: Editorial Presença, 2ª ed., 1984; Hiram Hydn, *Il Controrinascimento*. Trad. do ingl., Bologna, Il Mulino, 1967; Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado*, volume 1, 2ª edição, Coimbra, Arménio Amado, Editor, Sucessor, 1955; Giorgio del Vechio, *Lições de Filosofia do Direito*, Volumes 1 e 2. Tradução da 10ª ed. italiana, Coimbra, Arménio Amado Editor, Sucessor, Coimbra, 3ª ed., 1959; Eric Voegelin. *Estudos de Ideias Políticas de Erasmo a Nietzsche*, Apresentação e tradução de Mendo Castro Henriques, Lisboa, Edições Ática, 1996; Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad., Lisboa, Editorial Presença, 3ª ed., 1990.

inevitáveis ventos anunciadores de um mundo diferente, emergentes das mudanças acima referidas.

A descoberta de novos mundos por parte dos europeus não pôde ocorrer sem o recurso à ciência e à técnica que a herança clássica, medieval e árabe propiciaram. As motivações económicas, políticas e religiosas que estiveram na origem da expansão ultramarina acabaram por alterar, quer o sistema económico, quer o próprio exercício do poder, tal como até aí fora concebido.

A acumulação primitiva do capital, ocorrida no decurso das alterações económicas provocadas pela expansão e pelos descobrimentos, manifestando a existência de um excedente económico de tipo novo, assente já em mecanismos de produção pré-capitalistas, ainda que embrionários, contribuiu para a alteração de poderes sociais fácticos, que doravante tenderão a arrogar o seu novo estatuto sociopolítico.¹⁰⁶

Tal mudança desencadeou os mecanismos necessários a uma redistribuição dos poderes sociais, designadamente no campo político, gerando novas mentalidades e novas formas de representação desses mesmos poderes com a inerente alteração do respetivo estatuto.

O século XVI concentrou em si múltiplas causas que estiveram na génese do mundo moderno, a saber:

- As condições necessárias ao surgimento do capitalismo enquanto modelo económico dominante;
- A emergência de uma sociedade fundada no contrato social com o aparecimento de novas constituições políticas;
- A progressiva separação entre o poder político e o poder religioso;
- O desenvolvimento científico e técnico que será, por um lado causa, por outro efeito, dessas alterações sociais e condição *sine qua non* do novo sistema nascente;
- Uma atividade intelectual que, recebendo da Idade Média e da Antiguidade Clássica a sua matéria-prima, soube fazer a síntese necessária em ordem à criação de novos modelos filosóficos, científicos e tecnológicos capazes de responder e prover de sentido novas

¹⁰⁶ Doravante a criação da mais-valia será o objetivo fundamental da troca mercantil, contrariamente à fórmula económica que caracterizou o período medieval, e generalizar-se-á definitivamente nos séculos seguintes. Tal sistema conduzirá ao nascimento do capital industrial, fruto da acumulação primitiva, com a sua principal expressão na revolução industrial inglesa do século XVIII e ao aparecimento e crescimento dos diversos tipos de mercado que passarão, pouco a pouco, a ser o centro da vida económica. Sobre o funcionamento, em geral, dos sistemas económicos *vide* a obra de A.J. Avelãs Nunes, *Os Sistemas Económicos*, Separata do *Boletim de Ciências Económicas*, Vol. XVI, Coimbra, 1975, que explica de modo exemplar a génese e surgimento do sistema económico capitalista.

formas de organização coletiva, integrando de forma coerente e, por vezes, fundadora, os traços fundamentais dos sistemas que o antecederam.

Este modelo assentará, no plano económico, na exigência de uma perpétua renovação das necessidades como condição de crescimento e desenvolvimento ou seja, da sua própria sobrevivência, numa espécie de eterno retorno dos mecanismos de autorrenovação, gerando inelutáveis alterações, a saber:

- Mudanças económicas, que serão as fundações do futuro sistema capitalista e que conduzirão ao nascimento do capital nas suas diferentes vertentes comercial e financeira.

Tal sistema originou o nascimento do capital industrial que teve a sua principal expressão na revolução industrial inglesa do século XVIII e no aparecimento e crescimento dos diversos tipos de mercado que passarão, pouco a pouco, a ser o centro da vida económica.

- Mudanças sociais decorrentes das alterações económicas assinaladas. A riqueza deslocou-se da terra para a produção mercantil e para as operações financeiras, assistindo-se ao engrossar dos grupos sociais burgueses, de raiz predominantemente urbana, até aí relativamente marginais, que deterão doravante o poder inerente ao mercado, o domínio da correspondente burocracia e que, conseqüentemente, tenderão a reivindicar um quadro jurídico-político propício ao bom andamento dos negócios e um estatuto de poder, que lhes confira reconhecimento social.

O desaparecimento de uma troca assente na mera satisfação das necessidades económicas, tenderá a ser substituída pelo modelo referido, o qual, por sua vez, reivindicará um outro tipo de grupos socialmente capazes de deter a competência técnica adequada à gestão da criação das necessidades económicas, sociais e culturais. Ou seja, a estratificação social fundada na tradição, dará lugar a outra, capaz de implementar uma renovação permanente sem a qual o sistema não poderá subsistir, e apta para a gestão eficaz dos conflitos resultantes da complexidade da vida social, o que implicará o reforço da regulamentação legal, designadamente nos domínios comercial e dos transportes, bem como o exercício eficaz da respetiva garantia jurídica.

Este novo modelo, que se inicia de forma tímida durante o século XVI, e que já se encontrará instalado, sobretudo em Inglaterra, durante o século XVIII, assentará no trabalho assalariado, em oposição à dependência e hierarquia típicas da relação de trabalho medieval, quer no campo, quer nas corporações. Tal modelo só poderá perdurar quando fundado em relações contratuais que, pelo menos do ponto de vista formal, pressuponham um certo tipo de igualdade e de liberdade das partes contraentes, que a antiga ordem, fortemente hierarquizada e estratificada, dotada de mecanismos de abertura rígidos, não admitia. Esta situação irá propiciar um grau de abertura social cada vez maior, fomentando o surgimento de novos

grupos, nivelados de acordo com uma ordem meritocrática baseada no sistema produtivo ou emergente da burocracia por ele gerada, designadamente no campo jurídico.

O dealbar do sistema capitalista, a revolução científica, a revolução industrial, os movimentos sociais que mudaram a estrutura social, quer ao nível dos cidadãos (direitos civis e políticos), do sindicalismo, do laicismo do estado e dos direitos humanos como ideologia estruturante dos estados modernos, vieram impulsionar um novo tipo de solidariedade que sobremaneira assistiu ao nascimento do indivíduo, tal qual hoje o concebemos, enquanto sujeito de direito, detentor de faculdades de ação e de omissão e, portanto, essencialmente livre.

A solidariedade orgânica, fundada no contrato e na divisão do trabalho social, sobrepôs-se enquanto modelo social, na modernidade, à solidariedade mecânica. Conforme o notou Durkheim¹⁰⁷:

A similitude das consciências dá origem a normas jurídicas que, sob ameaça de medidas repressivas, impõem a toda a gente crenças e práticas uniformes; quanto mais pronunciada for, mais completamente a vida social se confunde com a vida religiosa, mais próximas do comunismo estão as instituições económicas.

A divisão do trabalho dá origem a normas jurídicas que determinam a natureza e as relações das funções divididas, mas cuja violação não implica senão medidas reparadoras sem carácter expiatório.

- Mudanças político-jurídicas, religiosas e culturais. Em consequência do que acabámos de referir, a nova ordem política irá assentar sobretudo no contratualismo, já que só ele é o garante do funcionamento de uma realidade social que paulatinamente vai propugnando a separação entre o poder político e o poder religioso, exigindo uma fundamentação da soberania baseada num pacto social lavrado entre os membros da comunidade política e a fixação dos limites do exercício do poder por parte do estado.

Esta nova ordem política criará mecanismos suscetíveis de adaptação à mudança sucessiva. Tais mecanismos passarão, nomeadamente no campo jurídico, pela sucessiva preferência pela lei enquanto fonte de direito, face ao costume, dada a sua maior eficácia, certeza e segurança na interpretação e aplicação, bem como à maior celeridade e facilidade de revogação e de substituição, podendo pois ser a expressão versátil de novas situações emergentes dos diversos campos societários.

¹⁰⁷ Émile Durkheim, *A Divisão do Trabalho Social*. Volumes I e II. trad., Lisboa: Editorial Presença, 2ª ed., 1984, pp. 259-260.

A filosofia jurídica e política após a Contra Reforma e o Concílio de Trento até ao período denominado de Iluminismo irá delinear alguns dos traços que caracterizarão o futuro pensamento moderno ao nível das instituições estaduais.

O Renascimento tendeu a desenvolver, de certo modo, algumas tendências que se haviam gerado, nos finais do período medieval como o individualismo, o voluntarismo e o nominalismo, tendências estas que, de algum modo, irão apresentar o auge da sua expressão nos períodos que se seguirão.

Desmoronada definitivamente a *Respublica Christiana*, a norma universal terá tendência a ceder perante a instituição particular e a consolidar-se o primado do político, fundado na supremacia do Estado sobre o Direito.

Na Idade Média, a concepção do Direito considerava-o como a emanção da lei natural emergente da lei divina, resultando o estado, das realidades que o antecederam e o determinavam. A partir do Renascimento o direito natural terá tendência a ser construído a partir do estado que, por sua vez, funda a sua origem, já não em Deus, mas na própria natureza humana, dando início a uma linha de pensamento jurídico-político que atingirá o seu apogeu nos racionalismos dos séculos XVII e XVIII.

Contudo, o homem renascentista é ainda um intelectualista, o que não acontecerá necessariamente, nos finais do século XVI.

O classicismo renascentista pressupunha a ausência de conflito entre a ordem divina e a ordem humana, entre a alma e o corpo, entre a razão e a natureza, entre a fé e a razão. A Reforma luterana e calvinista irão corroer os fundamentos dessa ordem. O homem devém um ser miserável, encarcerado no pecado, a quem a razão já não pode salvar.¹⁰⁸ Ele, que deteve até aí a possibilidade de construir e percorrer o caminho da sua própria salvação, recorrendo à razão como fiel ordenador de paixões e desregramentos, perde esse farol para ficar entregue à insondabilidade própria dos desígnios divinos, à incerteza e à dúvida.

O novo valor concedido à experiência e à história privilegiam a ação e a vontade. Exemplo acabado do que acabamos de dizer é o caso de Maquiavel (1469 -1527) que é em si mesmo, a negação absoluta do *homo theoreticus*, ao marginalizar a especulação teórica, alicerçando a política nas realidades imediatas e concretas. O histórico-social ganha novo protagonismo.

¹⁰⁸ A este propósito *vide* a posição de Hiram Haydn, *Il Controrinascimento*. Trad. do ingl., Bologna, Il Mulino, 1967, pp. 9 e seguintes e 142 e seguintes, que explica o ambiente cultural vivido neste período, que apelida de Contra Renascimento.

Também Jean Bodin (1529-1596) colocará a soberania na mão do príncipe ainda que, ao contrário de Maquiavel, defenda uma ordem moral objetiva fundada no direito natural e a limitação do poder soberano pelas *leges imperii*.¹⁰⁹

A vida passou a questionar a norma, quer moral, quer religiosa e não o contrário. A sociedade e o poder passam a ser vistos a partir da ação, ainda que a concepção maquiavélica não vingue e o direito natural permaneça como elemento fundamentador da ordem social, quer inserido no movimento da Reforma, quer no movimento renovador levado a efeito principalmente pelos jesuítas, do lado católico, no período do século XVI em diante.

A tentativa de renovar um cristianismo na linha de Marsílio Ficino, Erasmo, Tomás Morus e Nicolau de Cusa não triunfará face ao movimento da Reforma, que imporá a rutura irreversível da Cristandade.

A linha luterana abraçando a doutrina augustiniana da graça e do pecado original tenderá a preferir a subordinação da Igreja ao estado.

A tendência para valorizar a fé como elemento base da salvação humana, colocando em segundo plano a razão e as coisas mundanas, entregarão o cristão à sua consciência como único território de liberdade, colocando na mão do estado a regulamentação de tudo o que for terreno. A condição mundana de cada um cede o lugar à única e verdadeira liberdade possível, a da consciência, cavando irreversível abismo entre fé e razão.

Também a linha calvinista irá tender à fiscalização do político, do Estado, por parte dos poderes religiosos, impondo a sua moral e a sua concepção de liberdade nos países onde se implanta, transformando o Estado num fâmulo de uma ética fundada na predestinação. O Estado deixa definitivamente de ser produto da razão, já que o entendimento humano pouco se arreda do pecado e da miséria, sendo incapaz de produzir uma ordem perfeita, ficando-lhe reservado o estatuto de mal necessário.

A ideia de direito natural dependerá, para esta corrente, sobretudo, da semelhança proveniente do facto do homem ser *imago Dei*, ou seja, fundar-se-á na razão objetiva da criação do homem e não na razão subjetiva desse mesmo homem, repudiando uma lei natural fundada na razão humana participante da razão divina.

¹⁰⁹ Sobre esta matéria podem consultar-se as obras de Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado*, volume 1, 2ª edição, Coimbra, Arménio Amado, Editor, Sucessor, 1955; Giorgio del Vechio, *Lições de Filosofia do Direito*, Volumes 1 e 2. Tradução da 10ª ed. italiana, Coimbra, Arménio Amado Editor, Sucessor, Coimbra, 3ª ed., 1959 e Eric Voegelin. *Estudos de Ideias Políticas de Erasmo a Nietzsche*, Apresentação e tradução de Mendo Castro Henriques, Lisboa, Edições Ática, 1996, *passim*, que estudam com pormenor e rigor o ambiente geral que acabámos de descrever.

O desvalor do estado cede lugar ao indivíduo, portador exclusivo de um fim salvífico. Esta postura virá a contribuir para o desenvolvimento do próprio capitalismo enquanto sistema económico.¹¹⁰

O luteranismo sobrevalorizou o indivíduo face ao estado, restringindo o poder deste último, tornando-se o fundamentador de uma ordem liberal, que remete o estado para um mero papel fiscalizador (estado-polícia), criando um fosso insanável entre o indivíduo e a sociedade.

A Contra-Reforma por seu turno, estará na origem do Concílio de Trento (1545-1563), será levada a efeito, sobretudo, pela Companhia de Jesus (1534-1540), partindo principalmente de Portugal e de Espanha, países onde a Reforma não se difundiu, em parte devido à instituição do Santo Ofício.

A Escolástica renova-se sob a tradição aristotélica-tomista, de entre outros, com Soto, Bañez, Fonseca, Molina, Suárez e com os Conimbricenses.

Nos séculos XVI e XVII irão ser os jesuítas a pedra angular da Contra-Reforma. Este movimento religioso é vivenciado em pleno século XVII num quadro que se denominou de Barroco, no campo artístico e cultural.

Não podemos contudo omitir o período situado entre o Renascimento e o Barroco, que nas artes veio a ser apelidado de Maneirismo, que em Portugal se desenvolverá exatamente na segunda metade do século XVI e nas duas primeiras décadas do século XVII, principalmente na literatura e nas artes plásticas mas também na cultura em geral, período em que é elaborado e publicado o Curso Jesuíta Conimbricense e que apresenta, à semelhança do resto da Europa, diferenças expressivas relativamente ao Renascimento e ao Barroco, facto que nem sempre é tido em conta por estudiosos do campo da filosofia, do direito e da história, conduzindo a inevitáveis nebulosidades de análise.

O Maneirismo, tendo colhido o seu nome das artes, caracterizou-se como um movimento cultural, que se confunde, por vezes com o Renascimento, por vezes com o Barroco, como frequentemente acontece no caso dos jesuítas, esquecendo que, no particular ibérico, quando falamos de Contra-Reforma devemos ter em mente dois movimentos culturais distintos, mas que por vezes se sobrepõem, até porque praticamente coexistiram, o Maneirismo e o Barroco, gerando correntes culturais relativamente ecléticas ou atípicas, como é o caso daquela que também foi cognominado de Contra Renascimento.¹¹¹

¹¹⁰ Max Weber desenvolve esta temática na sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad., Lisboa, Editorial Presença, 3ª ed., 1990.

¹¹¹ Hiram Haydn, como vimos há pouco, chama ao movimento cultural que rompe com os padrões do Renascimento mas que ainda não se pode qualificar de Barroco, ainda que lhe abra o caminho, de Contra Renascimento, descrevendo minuciosamente o contexto cultural em que ocorre, vide *Il Controrinascimento*, *passim*.

Tal movimento abrange todo o mundo cultural e é reflexo de uma nova maneira de viver e de pensar, onde o equilíbrio clássico, fundado na crença da harmonia entre a ordem de Deus e a ordem humana, entre a natureza e a razão, contrastam com a oposição entre o corpo e o espírito. A ordem clássica desmorona-se e o homem tem tendência duvidar, a desacreditar, já que todas as verdades, a começar pelas da fé se encontram em re (construção). O relativismo e o ceticismo filosóficos proliferam e o fideísmo sobrepõe-se ao racionalismo. Contudo, de algum modo, a conceção interior ainda domina na leitura do mundo e os sentidos ainda são instrumento dessa mesma ideia.

Uma atmosfera de tristeza melancólica, como que um *spleen, ante litteram*, sugerem a postura intelectual deste período de transição. Na Península Ibérica, tal coincide com o ambiente vivido no início da Contra-Reforma, ainda que de modo algum possamos afirmar a uniformidade do ambiente cultural peninsular.

Se é um facto que, nas artes, o Barroco, com a exacerbação dos sentidos, irá dominar a partir da segunda metade do século XVII, na Península, até lá, encontraremos também uma atitude intelectual que prima pela sobriedade e frieza, elitista, mais cerebral e virada para si, para uma ideia interior, do que para uma atitude estética sensorial, coexistindo, por vezes paradoxalmente, com a valorização da experiência sensorial. A estética barroca, irracional, desregrada, democrática, só mais tarde terá o seu lugar.

Os sentidos surgem mais como *locus* do que como modo vivencial de experiência científica, já que a ideia continuará a residir no interior do próprio homem e toda a arte e pesquisa se centrará nessa (re) descoberta. Não é impunemente que Platão e Agostinho são autores frequentados no tempo com alguma assiduidade e que o ceticismo filosófico é uma das correntes existentes neste período.¹¹²

Na península ibérica, pelo braço da Contra-Reforma, procura-se conciliar as principais ideias do humanismo com os saberes recebidos das universidades medievais, principalmente o conhecimento de Aristóteles e de São Tomás, o recurso aos antigos no campo das letras e à recuperação da escolástica, interrogando novas conceções do poder político, manifestando a tendência para que o poder temporal se emancipe das formas típicas medievais.

¹¹² Na realidade, a Idade Média já havia tomado contacto com alguns lugares de pensamento que, segundo alguns autores, estariam próximos do ceticismo, ou sê-lo-iam mesmo, guardadas as devidas distâncias do ceticismo Antigo, designadamente no que se refere ao pensamento de Nicolau d'Autrecourt. Vide quanto a este ponto L. M. de Rijk, *La Philosophie au Moyen Age*. Trad. du néerlandais, Leiden, E.J. Brill, 1985 pp. 214-216 e também Dallas G. Denery II, *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 137-168. Quando falamos de ceticismo nos séculos XVI, remetemos sobretudo para pensadores como, v.g., Montaigne ou Francisco Sanchez.

Nos finais do século XVI duas tendências tenderão a evidenciar-se no horizonte jurídico-político europeu.

Uma, que predominará na Península Ibérica e que acabámos de referir, à qual corresponde o movimento da Neoescolástica e que teve entre os expoentes mais altos, ao nível do pensamento político Vitória e Francisco Suárez.¹¹³ Outra, que se desenvolverá sobretudo na Inglaterra, na Holanda e na Alemanha, com Hobbes, Grócio e Pufendorf, mais em rutura com a Idade Média e que, partindo do que há de mais radical e inovador no movimento humanista será a fundadora do chamado racionalismo jusnaturalista, que conduzirá, a longo prazo, à edificação das bases do sistema liberal que norteou as revoluções que emergiram a partir do século XVIII, na França e na América do Norte, que por sua vez inspirarão as revoltas que conduzirão às guerras civis que grassarão, a partir daquele período, um pouco por toda a Europa, dando origem a novas constituições políticas. Esta ideologia política irá ter como pano de fundo, no campo artístico e cultural, o romantismo.¹¹⁴

Ainda que a história tenha feito triunfar as ideias do segundo grupo, atrás referido, que de algum modo se expandiram de tal maneira que hoje podemos constatar que o mundo contemporâneo é de certa forma o fruto da sua concretização, com o inevitável e relativo olvido do primeiro grupo, onde se encontra a neoescolástica, não deixa, por outro lado, de ser indiscutível, que a marca deste último movimento, foi apesar de tudo muito mais forte do que parece a um primeiro olhar, já que deixou raízes nas camadas profundas e intermédias da intelectualidade europeia, espargindo sementes que cresceram, por vezes onde menos se esperava, dando frutos, muitos deles ainda por colher.

Apesar das marcadas diferenças entre ambas as propostas, constatamos que Suárez acolhe, contudo, a tendência para privilegiar a lei como fonte de direito, sobrepondo-a mesmo ao próprio Direito, seguindo o movimento do tempo, designadamente na aceitação de doutrinas probabilistas.

A tendência para o concreto em detrimento do abstrato é, como vimos, característica deste período, essencialmente atento à realidade, à experiência, valorizando os sentidos,

¹¹³ Sobre esta tendência política, mormente entre os jesuítas, que é o que aqui mais nos interessa, vide Pedro Calafate, “A ideia de soberania em Francisco Suárez”, in A. Cardoso et al. (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617) Tradição e Modernidade*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, pp. 251-264, e também Gonçalo Pistacchini Moita, “Introdução”, Francisco Suárez, *De Legibus*, Lisboa, Tribuna da História, 2004, Livro I, Da Lei em Geral, pp.12-14.

¹¹⁴ Sobre o contratualismo político nestes autores e neste período vide, mais uma vez, o desenvolvimento dado ao tema pelos textos já citados dos autores Cabral de Moncada (*Filosofia do Direito e do Estado*), Giorgio del Vechio (*Lições de Filosofia do Direito*) e Eric Voegelin (*Estudos de Ideias Políticas de Erasmo a Nietzsche, passim*) que descrevem e desenvolvem os pontos acima sumariados.

enquanto elementos de ligação e conhecimento do mundo exterior, pese embora o respeito pela conceção mental.

A lei é, para Suárez, essencialmente uma manifestação de vontade, cedendo o elemento racionalista e intelectual face ao elemento vontade do legislador, no domínio do direito positivo, no que não acompanha Tomás que acentua na lei o elemento racional. E, mais uma vez, poderemos afirmar que neste particular Suárez segue o espírito do seu tempo, pese embora concorde na generalidade com os pontos fulcrais em que o paradigma aristotélico-tomista fundamenta o seu sistema, ou seja na natureza política do homem.

Preferindo a formulação legislativa de estilo casuístico a que alia com mestria ao probabilismo, manifesta a sua preferência pelo concreto, pela tomada de consciência histórica.

Se é um facto que admite o direito natural tal como até aí tinha sido formulado, como eterno e imutável, reconhece contudo que a sua aplicabilidade pode variar no tempo e no espaço, de acordo com os destinatários da própria norma e as suas diferenças específicas, ou seja relativiza-o, de algum modo.

Concorda assim com Tomás no facto de a lei natural participar da lei eterna e de ser cognoscível pela razão humana onde se inscreve. Contudo esta lei natural variará segundo os casos a que é aplicada conduzindo a uma diversidade de aplicações, de acordo com as variantes culturais, que não a anulam, antes a confirmam.¹¹⁵

Sem dúvida que Suárez contacta aqui com a dimensão histórica da realização do Direito, aliada à constatação das diferenças existentes de um ponto de vista sincrónico entre homens e sociedades distintas mas igualmente humanas apesar da sua heterogeneidade cultural. A prova disso é a capacidade de relação, de diálogo, de entendimento, pese embora o diferente grau de desenvolvimento sociocultural e as diferenças religiosas de cada grupo em análise.

De facto, a missionação jesuíta, ao contactar com as diferenças antropológicas entre os grupos culturais, desde a América Latina ao extremo oriente, bem cedo se deparou com a problemática do significado da igualdade do humano e da imutabilidade do direito natural, tendo tomado consciência de que a validade da *ratio*, subjacente à norma, não poderia colidir com a diferença resultante da apropriação concreta do seu conteúdo por parte de cada formação cultural específica, percepção, aliás, já colhida e provada no domínio da diacronia.

Uma vez constatada a diversidade e a suscetibilidade de aplicação do direito natural no tempo, tratava-se agora de aplicar o mesmo raciocínio à sua concretização espacial.

¹¹⁵ Como afirma Mauricio Beuchot, “La Ley natural en Suárez”, in Adelino Cardoso et al. (coord.), *Francisco Suárez (1548 – 1617) Tradição e Modernidade*, p. 286: “...non plantea un derecho natural rígidamente codificado como el de ellos, [referindo-se a Grocio, Tomasio e Puffendorf] sino un derecho natural racional, uno de cuyos setores (...) es susceptible de concretarse en reglas diferentes según las diversas circunstancias “.

Em certa medida, poderemos aventar que não só o tratado de Suárez é precursor de uma antropologia jurídica, mas que toda a missionação jesuíta é fundadora de uma antropologia, tal é a atenção concedida às diferenças entre homens, grupos e culturas, que manifesta. Veja-se por exemplo o apontado por Marina Massimi sobre a importância da palavra e as práticas da pregação jesuíta junto dos indígenas brasileiros, entre os séculos XVI e XVIII, designadamente à forma como eram tidas em conta as diferenças entre grupos de pessoas, de comunidades e estádios de desenvolvimento, dando-nos notícia também do relato do padre visitador da Companhia de Jesus, o português Fernão Cardim (1548-1625) sobre a pregação junto das diferentes tribos e os seus efeitos.

*Os chefes da tribo, apropriando-se do discurso do missionário pregador, traduziam-no em sua própria linguagem para transmiti-lo à comunidade, legitimando assim a presença do padre e ao mesmo tempo colocando-se como mediadores insubstituíveis entre ele e o povo.*¹¹⁶

Esta atitude contribuirá para fomentar uma reconstrução da representação do mundo a partir da redescoberta da natureza, inclusive da própria natureza humana, e da imagem que até aí o homem tivera da sua espécie, isto é, a partir do concreto, do visível, do experienciável, enceta-se a construção de uma representação desse mesmo mundo, num percurso indutivo mais do que dedutivo, à imagem do filósofo natural observador da natureza, utilizando, como na casuística, critérios de inclusão e não de exclusão, reconstruindo o sistema a partir da própria realidade.

A tentativa de conciliação entre a herança cultural recebida e o mundo que aos poucos se vai impondo à vista faz com que a atualização, no século XVI, do paradigma aristotélico-tomista tenha uma utilização muito própria, isto é, que se aplique na medida em que dá respostas e enquanto as dá, sem prejuízo do aperfeiçoamento e adição proveniente do contacto com o mundo exterior. Como acima dissemos os elementos voluntaristas, individualistas, a experiência e a casuística são fatores integradores/ corretores das possíveis lacunas / falhas do sistema. Subjacente a qualquer atualização e/ou interpretação subsiste o elemento teleológico, no caso vertente, a defesa da fé católica herdeira da antiga cristandade, os propósitos da Contra-Reforma.

¹¹⁶ Marina Massimi. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*, São Paulo, Edições Loyola, 2005, p. 22.

2. Ambiente cultural nos finais do século XVI¹¹⁷

O desenvolvimento da ciência que se operou a partir do Renascimento teve os seus antecedentes na Idade Média, designadamente na tradição da filosofia natural estudada nas universidades, mais propriamente na Faculdade das Artes.

Na realidade, a abordagem mais empírica dos fenómenos naturais e a valorização da experiência ocorreria ao longo da Idade Média, sobretudo a partir do século XIII. Os franciscanos e os dominicanos, que ocupavam as principais cátedras das universidades, desempenharam aqui um papel de relevo.

Estas ordens religiosas, mais viradas para o mundo e para o uso da razão e do intelecto do que as ordens contemplativas, desempenharam um papel crucial no chamado desenvolvimento científico.

Também a circulação, nas universidades, de textos gregos, chegados em grande parte pela mão dos árabes e as traduções latinas desses mesmos textos, que então circulavam, deram a conhecer os autores antigos essenciais ao desenvolvimento da filosofia natural como Aristóteles, Euclides, Galeno, Arquimedes, Ptolomeu e outros.

É com base na ciência neles contida e na pesquisa efetuada pelos investigadores árabes e medievais que a filosofia natural irá ter um forte implemento ao procurar compreender e explicar a natureza, estando assim, de forma remota, na origem da revolução científica do século XVII, ao encetar uma tradição de pesquisa e de experimentação. O acesso a textos gregos até aí desconhecidos, que a queda de Bizâncio fez chegar ao ocidente pela mão dos intelectuais foragidos à invasão turca irá incrementar a investigação. Chegaram até nós textos traduzidos de Platão e dos neoplatónicos, a *Geografia* de Ptolomeu, *De Rerum Natura* de Lucrécio, *De Medicina* de Celso, textos de Galeno e de Plínio, bem como manuscritos pitagóricos, herméticos e cabalísticos, como é o caso do *Corpus Hermeticum*, atribuído a um personagem que se julgava histórico, Hermes Trismegisto, supostamente portador de uma

¹¹⁷ Para este ponto em geral, vide: Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge London New York: Cambridge University Press, 1988; B. Copenhaver & Ch.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2002; J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 2007.

sabedoria vinda do antigo Egito,¹¹⁸ ou o exemplo de Pico della Mirandola que, de entre outras coisas, pretendia conjugar a magia com a filosofia natural.¹¹⁹

Esta situação, paradoxalmente, é fruto de uma crise de fé no conhecimento humano que irá ser uma das causas do ambiente de dúvida e de desconforto existencial vivido e que de algum modo se prolongará até ao início da modernidade.

Enquanto a escolástica medieval pressupunha a ordenação racional da natureza, afirmando que o intelecto humano podia penetrar nessa racionalidade, já que era participante dela, a insegurança invade-o após o contacto com as novidades renascentistas e ao constatar, pela experiência, as diferenças entre o universo tal como até aí tinha sido descrito e a nova imagem em formação, já que se depara com uma natureza desvendada pelos sentidos, constatando ao mesmo tempo a falibilidade dos mesmos, o que o leva a interrogar-se sobre a capacidade e a possibilidade de conhecer, como no caso do ceticismo. Quanto mais aperfeiçoados são os mecanismos e aparelhos, nomeadamente no campo da ótica, mais cresce a desconfiança na capacidade de entendimento do mundo, já que se constata que os sentidos, mais propriamente o sentido da vista, são limitados e novos horizontes se desvelam para lá da capacidade da visão humana.¹²⁰

E nisto consiste o paradoxo que subjaz, ao tempo, à busca do conhecimento científico: por um lado o mundo exterior só pode ser conhecido com os sentidos, pela experiência, por outro, estes são falíveis.

Muitos abrigam-se na tentativa da descoberta de uma matemática oculta da natureza, buscando o seu sentido secreto, refugiando-se em explicações esotéricas, alquímicas, cabalistas. O homem devém demiurgo interrogando a natureza, o universo e a si mesmo, procurando as devidas correspondências, a construção de sentido que os sentidos já não podem mais fornecer.

Também a invenção da imprensa conduzirá à democratização e à generalização do conhecimento e o próprio desenvolvimento económico implementará um maior aperfeiçoamento científico e tecnológico, além de que, o exercício da experimentação

¹¹⁸ Aquilo a que hoje chamamos *Corpus Hermeticum* é um conjunto de dezassete pequenos tratados, primitivamente em língua grega, a que se juntou o *Asclépio* de que apenas possuímos a versão latina (o texto grego não terá sobrevivido à queda do império romano) atribuído a Apuleio. Sobre este assunto vide Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, introduzione e note di Valeria Schiavone, testo greco e latino a fronte, 2ª ed., Milão, Biblioteca Universale Rizzoli, 2002.

¹¹⁹ Exemplo é a seguinte passagem de Giovanni Pico della Mirandola *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, Edição Bilingue, Trad. de Mª de L. Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70, 1989 p. 89: “Propusemos também teoremas mágicos onde demonstrámos que a magia é dupla: uma, fundando-se exclusivamente na obra e autoridade dos demónios, é coisa execrável e monstruosa; a outra, pelo contrário, se olharmos bem nada mais é do que a suprema realização da filosofia natural.”

¹²⁰ Desenvolveremos este ponto, adiante, neste nosso trabalho, quando tratarmos da problemática da visão e do conhecimento sensorial no *Comentário ao ‘Da Alma’* de Manuel de Góis.

científica irá inevitavelmente abrir a caixa de Pandora da curiosidade e alimentar o mito de Prometeu que assiste o homem moderno.

Assim, generalizam-se e divulgam-se os conhecimentos técnico-científicos conducentes à construção de astrolábios, bússolas, microscópios, telescópios, termómetros e outros instrumentos que permitirão prolongar a acuidade da visão humana e melhorar a aferição dos outros sentidos, prolongando o toque humano sobre a natureza, como que numa prótese dos próprios sentidos externos, o que desencadeará uma onda de novas descobertas.¹²¹

O desmoronamento do universo antigo levado a cabo pelas descobertas de outros mundos geográficos, além-mar, bem como pelo novo olhar humano sobre a natureza, usando instrumentos novos, tentando penetrar o seu íntimo, descobrindo novas constantes que levaram à formulação de leis, também conduziu à humana crença da possibilidade de criar mundos novos, o que se materializou nas múltiplas utopias de predominante inspiração platónica que então surgiram.¹²²

Também surgem as sociedades científicas como a *Philosophical Society of London*, precursora da *Royal Society of London*¹²³ e as mostras públicas de experiências científicas. Os cientistas eram por vezes vistos como mágicos, prestidigitadores, já que desvendavam certas particularidades da natureza por vezes com alguma espetacularidade como quem mostra maravilhas ou desfaz ilusões. Ou seja, por um lado desmorona-se uma conceção ancestral do universo, devido à experiência e ao desenvolvimento da filosofia natural, por outro, vive-se a angústia oriunda da constatação da precariedade dos sentidos, que estão na base da experiência, emergindo a necessidade compensatória quer da construção de mundos alternativos dotados de sentido, utopias, quer da busca de um sentido oculto, esotérico, na própria natureza que subitamente se mostrara opaca ao olhar e à razão humanas.

3. Os jesuítas e a ciência. A situação em Portugal

É hoje adquirido que o ambiente científico que se vivia em Portugal entre os jesuítas neste período não ficava atrás do que se passava no resto da Europa, ao contrário do que até há poucos anos foi dado como assente.¹²⁴

¹²¹ Na Parte II deste nosso trabalho daremos notícia detalhada sobre estas matérias.

¹²² Vejam-se, a título de exemplo, *A Utopia* de Tomas Moro, *A Nova Atlântida* de Francis Bacon, *A Cidade do Sol* de Tommaso Campanella (1602) inspirada na *República* de Platão e no modelo proposto por Moro, de entre outras, como as posições adotadas pelo movimento Rosa Cruz e a utopia de *Christianopolis* de Johan Valentin Andreae (m. 1654).

¹²³ Sobre esta matéria consulte-se o sítio <http://royalsociety.org/> onde é feito todo o historial correspondente (consultado em abril de 2012).

¹²⁴ Joaquim de Carvalho, “Galileu e a cultura portuguesa sua contemporânea”, in Id., *Obra Completa* II, Lisboa, Fund. C. Gulbenkian, 1982, p. 412, e p. 471, em que afirmou que o conhecimento das descobertas científicas de Galileu no campo da astronomia só tinha chegado a Portugal em 1631, aquando da publicação da *Collecta astronomica* de Cristóvão Borri.

É conhecido o papel de Lisboa como centro de intercâmbio cultural dos jesuítas que se destinavam ao extremo oriente, que por seu turno arrastava o resto do país dado que havia circulação entre os colégios de Lisboa, Coimbra e Évora.

O padre Cristóvão Clavius (1538-1612), amigo de Galileu, permaneceu em Portugal na segunda metade do século XVI, tendo sido brilhante matemático e cosmógrafo. Matteo Ricci (1552-1610) que estudou com ele em Portugal, embarca para o oriente onde teve um papel fundamental, ao ter tido assento no denominado *Tribunal das Matemáticas*, órgão imperial chinês da mais elevada dignidade em matérias científicas, responsável pela fixação do calendário, previsão dos eclipses e observação astronómica. Os jesuítas que partiam de Lisboa eram reputados e aceites no extremo oriente graças aos seus conhecimentos matemáticos. A preparação científica era feita então nos colégios existentes no reino e a bordo dos navios, durante as longas viagens por mar, não obstante a normal paragem em Goa.¹²⁵ Também Nuno Crato publica¹²⁶:

Ugo Baldini, a maior autoridade sobre ciência dos jesuítas, e Henrique Leitão observaram recentemente os apontamentos das aulas de Lembo¹²⁷ e de outros professores do Colégio de Santo Antão, depositados na Torre do Tombo e concluíram que a discussão sobre as observações e teorias de Galileu tinham chegado a Portugal com surpreendente rapidez. Estes investigadores, que trabalharam independentemente, conseguiram ainda detetar os vínculos estreitos existentes entre o Colégio de Santo Antão e o Colégio Romano e determinar que a construção de telescópios no nosso país se terá iniciado em 1616, ou ainda antes. Galileu nunca esteve em Portugal mas a sua ciência chegou cedo ao nosso país.

A difusão da matemática e da astronomia no oriente foi essencialmente obra dos jesuítas e o grande cartão diplomático do ocidente católico e do papa naquelas paragens. A investigação e o desenvolvimento por parte da companhia, de uma matemática aplicada, mais próxima do que se denominaria hoje de domínio tecnológico, excedendo manifestamente o tipo de ensino veiculado pelo *quadrivium* medieval, é um facto incontestável e constituiu um

¹²⁵ Sobre este assunto *vide* Nuno Crato et al., *Eclipses*, Lisboa, Gradiva, 1999, pp. 14-19.

¹²⁶ Nuno Crato (coord.), “Ciência em Portugal. Personagens e Episódios”, in <http://cvc.instituto-camoes.pt/ciencia/creditos/htm> (consultado em março de 2007). Para uma atualização bibliográfica sobre a ciência e as atividades científicas da Companhia de Jesus, *vide* H. Leitão e J.E. Franco, “Introdução”, in João Pereira Gomes, *Jesuítas, Ciência e Cultura*, pp. 23-24, nota 23.

¹²⁷ Giovanni Paolo Lembo (1570-1618), jesuíta italiano. Ensinou na aula de Esfera em Lisboa e conheceu Galileu pessoalmente.

fator inegável de aproximação e de acolhimento dos jesuítas por parte de outras civilizações, no caso vertente, a do extremo oriente.¹²⁸

Wallace defende a existência de uma influência direta dos materiais escolares utilizados pelos jesuítas nos primeiros trabalhos científicos de Galileu. Fundou esta sua tese a partir da leitura do material utilizado no Colégio Romano.¹²⁹

Confrontando os manuscritos do Colégio Romano existentes na Biblioteca Nacional de Lisboa com os manuscritos existentes em Évora e em Coimbra e as respectivas anotações, o investigador concluiu que os materiais usados nos mesmos, no domínio da Física e da Matemática, seriam comuns aos primeiros passos de Galileu no campo da sua ciência. O autor demonstra assim, que o ensino dos jesuítas em Portugal em 1580 não era muito diferente do que então se ministrava no Colégio Romano. Constata também, no entanto, que o Curso Conimbricense não acolheu grande parte do material que fazia parte da tradição manuscrita, neste domínio, o que não obsta o seu conhecimento e utilização por parte da Companhia.

O mesmo autor acrescenta, a propósito do lugar da filosofia natural no curso, o seguinte:

*To move now to the Iberian Peninsula, a situation similar to that at the roman college existed in the Jesuit colleges there, particularly in those at Evora and Coimbra. The Coimbran Cursus philosophicus was a five-volume course, first published at Coimbra between 1592 and 1605 and reprinted often thereafter. My researches have shown that natural philosophy in Portugal became less technical and mathematical from the end of sixteenth century onward, and this possibly explains why there is no conspicuous use of calculatory terminology in the famous Cursus. A goodly number of manuscripts from Evora and Coimbra dating from the 1570s and 1580s are still extant, however, and these show the same patterns deriving from the Calculators and the Parisienses as do the lecture notes from the Collegio Romano.*¹³⁰

A propósito do mesmo assunto, Lohr, ao analisar o *curriculum* do Colégio Romano, criado por Inácio de Loyola, que por seu turno, servia de modelo aos outros colégios da ,

¹²⁸ Sobre este assunto ver os artigos de Steven J. Harris, “Les chaires de mathématiques” e de Eberhard Knobloch, “L’oeuvre de Clavius et ses sources scientifiques”, ambos in Luce Giard (ed.), *Les Jésuites à la Renaissance, Système éducatif et production du savoir*, pp. 239-261 e pp. 263-283, respetivamente.

¹²⁹ William Wallace, “Late Sixteenth-Century Portuguese Manuscripts Relating to Galileo’s Early Notebooks” *Revista Portuguesa de Filosofia* 51 (1995), pp. 677-698. Sobre o estado da ciência e do ensino na Península Ibérica, durante o século XVI, consultar também do mesmo autor, os artigos reunidos na obra, do mesmo autor, intitulada *Domingo de Soto and the Early Galileo*, designadamente o referido na nota imediatamente a seguir.

¹³⁰ W. Wallace, “Duhem and Koyré on Domingo de Soto”, p. 254.

companhia, constata que no mesmo se ensina a filosofia de Aristóteles num ciclo de três anos, ocupando a filosofia natural cerca de 60% das matérias ministradas no ciclo:

*En outre, ces reportations révèlent une connaissance remarquable de la littérature contemporaine en ces matières et des questions venues de la recherche empirique.*¹³¹

O curso do Colégio Romano, segundo o mesmo autor, estará na origem de muitos manuais de filosofia, designadamente os de Pedro da Fonseca, *Institutiones dialecticae*, 1564, a *Introductio in dialecticam* de Francisco de Toledo, 1591. Considera ainda que Galileu terá conhecido as ideias revolucionárias dos mestres do século XIV, através do curso do Colégio Romano, utilizando nas suas experiências os trabalhos dos jesuítas.¹³² Assim, tais materiais teriam tido uma acentuada importância no estudo do movimento dos corpos. Toledo, também havia estudado com Domingos do Soto tendo dele recebido a herança da física do século XIV. No que se refere ao Curso Conimbricense, no entanto, afirma o mesmo autor:

*Un an après le traité de Pereira, Fonseca publiait ses fameux Commentarii in libros Metaphysicorum (Roma 1577). Déjà il avait conçu le projet du fameux Cursus Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, un cours complet traitant de toute la philosophie d'Aristote. Le Cursus fut l'oeuvre de plusieurs jésuites portugais, enseignant au collège de Coimbra. Il couvre en gros le même matériel que les cours du Collegio Romano, mais dans un esprit un peu plus conservateur, en s'attachant davantage aux problèmes spéculatifs importants pour la théologie et moins aux détails empiriques. Souvent réimprimé, le Cursus devint, dans toute l'Europe, un ouvrage classique de référence pour l'aristotelisme scolastique dans la version enseignée par les jésuites à la fin de la Renaissance.*¹³³

Parece assim consensual entre os estudiosos, que as matérias integrantes dos diversos volumes do Curso Conimbricense, não obstante, serem o fruto da investigação mais característica do seu tempo, não deram a maior relevância ao estudo das ciências e da matemática, valorizando, ao que tudo indica, deliberadamente, o tratamento das questões teológicas.

¹³¹ Charles H. Lohr, “Les Jésuites et l’Aristotelisme”, in Luce Giard (ed.), *Les Jésuites à la Renaissance, Système éducatif et production du savoir*, p. 80.

¹³² Ch. H. Lohr, “Les Jésuites et l’Aristotelisme”, p. 81.

¹³³ Ch. H. Lohr, “Les Jésuites et l’Aristotelisme”, p. 82.

PARTE II

CAPÍTULO I

O VISÍVEL - ANÁLISE CRÍTICA DAS QUATRO PRIMEIRAS QUESTÕES DO CAPÍTULO VII DO LIVRO II DO COMENTÁRIO JESUÍTA CONIMBRICENSE AO TRATADO DA ALMA DE ARISTÓTELES

1. APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO VII DO LIVRO II. A *EXPLANATIO*

O presente capítulo do *Comentário* inicia-se com a explicação da estrutura bipartida constante do *Da Alma* de Aristóteles¹³⁴, descrita na respetiva *Explanatio*. O capítulo da obra comentada encontra-se dividido em duas partes temáticas. São elas, o objeto adequado da vista, o visível, que compreende tanto as coisas que se veem de noite, ou no escuro, como aquelas que são avistadas na luz, ou de dia e o meio e a natureza da visão. A análise do meio e a natureza da visão integram, segundo a *Explanatio*, a segunda parte.¹³⁵ Contudo, Aristóteles não desenvolveu o estudo da visão e dos seus mecanismos no *Da Alma*, mas noutros pontos.¹³⁶

A *Explanatio* começa por realçar a superioridade da visão relativamente aos restantes sentidos externos. Tal é feito com o recurso a vários fundamentos: pela dignidade do órgão da visão, que é o mais nobre e o mais visível. Atente-se aqui na importância conferida à visibilidade, à vista, aos olhos, como testemunho da sua própria importância e função. Ela não só vê como é vista. É visível pela visão própria e pela alheia anunciando a visão como uma espécie de farol dos sentidos. Este sentido é superior em excelência a todos os outros pelo seu objeto, apto a abranger as coisas caducas, sublunares, os corpos celestes e as imortais. O seu modo de conhecer é também o mais nobre porque é o que está mais isento de matéria, sofrendo menos impedimentos desta ordem.¹³⁷ Aristóteles, contudo, reserva-se o enaltecimento da visão não neste capítulo do *Da Alma*, mas em *O Sentido e o Sensível*¹³⁸, onde descreve também com pormenor a faculdade de ver e as suas condicionantes internas e externas.¹³⁹

Quanto ao objeto da vista, o visível, que Aristóteles afirma ser a cor e o brilho, descritos nas alíneas a), b), c), d) e) da *Explanatio*, o *Comentário* dedica-lhe as Questões I, II, III¹⁴⁰. O meio da visão, descrito nas alíneas f) e g) da *Explanatio*¹⁴¹, será comentado na

¹³⁴ Aristóteles, *Da Alma* II 418 b, 419 a.

¹³⁵ DA II, Exp. c. 7, p. 162.

¹³⁶ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 437 a 20-30, 437b, 438 a, 438b.

¹³⁷ DA II, Exp. c. 7, p. 162.

¹³⁸ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 437 a 5 - 15.

¹³⁹ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 437 a 15 - 30, 437 b; 438 a; 438b.

¹⁴⁰ DA II, Exp. c. 7, pp. 165 -175.

¹⁴¹ DA II, Exp. c. 7, pp. 164, 165.

Questão IV. A discussão sobre a natureza da visão, ainda que anunciada na *Explanatio* no ponto supra mencionado,¹⁴² não consta, como acima referimos, desta obra de Aristóteles. A visão e a sua natureza, integram *O Sentido e o Sensível* e serão discutidas nas Questões V, VI, VII, VIII e IX¹⁴³ do presente capítulo do *Comentário*.

Também não é despendendo, como adiante veremos, registar a disparidade existente entre o número de páginas dedicado pelo *Comentário* aos diversos temas debatidos no seu Capítulo VII, no que o afasta sobremaneira do texto comentado, para, partindo dele, comentar direta ou indiretamente outras obras do Estagirita, designadamente e de uma forma recorrente *O Sentido e o Sensível*. Aliás, não será exagero afirmar que Aristóteles, neste capítulo, é comentado sistematicamente em duas obras, no tratado *Da Alma* e em *O Sentido e o Sensível*,¹⁴⁴ já que a organização do *Comentário* não separa uma obra da outra¹⁴⁵ nas principais questões debatidas: o elogio da visão, a cor, a luz, a natureza do meio, a forma como a visão se processa e a sua natureza, de entre outras relacionadas. De facto, dedica cerca de onze páginas à análise do visível, debruçando-se sobre o objeto da vista, quatro páginas à análise do meio e dezanove páginas, ou seja, a sua maior parte, à visão (como se processa, várias teorias e doutrinas sobre o assunto, a descrição do aparelho visual, a visão nos espelhos, os vedores) que, como referimos, Aristóteles não aborda nestes termos, no tratado *Da Alma*. Em bom rigor, podemos afirmar que o *Comentário* ao capítulo VII do tratado *Da Alma* de Aristóteles termina na Questão IV e que as questões subsequentes comentam outros textos, de Aristóteles e de outros autores.

A matéria das Questões V, VI, VII, VIII e IX afasta-se substancialmente do capítulo VII do *Da Alma* de Aristóteles, já que este não descreve aqui nem a vista, os olhos e o seu funcionamento, nem outros pontos tratados nas Questões, como a visão nos espelhos, os vedores, e outras.

¹⁴² DA II, Exp. c. 7, p.162

¹⁴³ DA II, Exp. c. 7, pp. 176 a 196.

¹⁴⁴ Ainda outras obras do Estagirita são chamadas à colação como *O Céu e Os Meteorológicos*, de tal modo, que poderemos dizer que também, de uma forma indireta, integram o presente *Comentário*. Mas, sem dúvida que *O Sentido e o Sensível* acaba por ser o livro que, pela sua temática, mais se prende com o presente capítulo, ao lado do *Da Alma*. Neste sentido veja-se o *Prooemium* do *Comentário aos Pequenos Naturais* do Curso Conimbricense onde se afirma, PN Prooem. p. 2: “Quod tamen ad libros De sensu et sensibili attinet, in quibus Aristoteles de sensuum organis, eorumque obiectis potissimum disserit, statuimus nichil hoc loco in eos commentarii, quod tota ea disputatio abunde tractata atque illustrata a nobis fit in libris De anima (...)”

¹⁴⁵ O próprio Aristóteles faz uma ligação entre duas obras ao referir em *O Sentido e o Sensível*, III, 439 a aspetos que já desenvolvera no *Da Alma*, dando assim a entender uma relação temática entre elas: “quanto aos sensíveis correspondentes a cada sentido, refiro-me, por exemplo à cor, ao som, ao odor, ao sabor e ao toque, já se tratou em geral no tratado *Da Alma*, de qual a sua ação e qual a sua atualização no que diz respeito a cada um dos órgãos sensoriais”.

Quanto à temática da luz, ela encontra-se distribuída no seu tratamento, entre o visível e o meio. Na realidade, a luz é, segundo Aristóteles, o diáfano em ato¹⁴⁶, o meio que permite a visão,¹⁴⁷ mas também partilha, segundo o *Comentário*, da natureza das chamadas cores aparentes,¹⁴⁸ ou melhor, estas partilham da natureza da luz, movendo-a.

A Questão IV do Comentário passa de imediato à análise do meio da visão, evitando debruçar-se sobre a discussão da luz e da sua natureza, que é tratada nos Comentários a *O Céu* e a *Os Meteorológicos*, facilitando assim a organização lógica da presente obra. Portanto, a luz, objeto da visão, fará parte da primeira parte, correspondente ao visível; a luz/ meio da visão, fará parte da segunda que se encontra na Questão IV, remetendo-se a discussão sobre a natureza da luz, propriamente dita, para outro lugar¹⁴⁹. Isto acontece à margem do texto comentado que não abdica de tratar a natureza da luz, no *Da Alma*.¹⁵⁰ Mas destas questões trataremos adiante.

Analisaremos, nesta parte do nosso trabalho, o visível e o meio da visão. Decidimos fazê-lo, não tratando aqui a visão, e afastando-nos das divisões descritas na *Explanatio*, por razões de ordem lógica que aliás nos foram sugeridas pelas dificuldades com que o Comentador Conimbricense se poderá ter deparado ao repartir o texto do *Comentário*, designadamente, em virtude do duplo papel desempenhado pela luz e pelo transparente na teoria da luz, da cor e da visão de Aristóteles. Outra das razões, mas não a menos ponderosa, prende-se com o que acima foi dito acerca do presente *Comentário* e a sua relação com o texto comentado. Efetivamente deparamos até ao final da Questão IV, com o comentário ao Capítulo VII do *Da Alma* de Aristóteles, segundo a tradução latina de Argirópulo, ainda que possa ter havido recurso a outras versões, por via mediata ou imediata, como a de Guilherme de Moerbeke, seguindo-se um debate mais ou menos livre sobre a visão e as suas principais correntes doutrinárias nas questões subsequentes.

2. O VISÍVEL E O MEIO DA VISÃO

2.1. A Questão I e os seus Artigos:

2.1.1. O transparente e a cor

Passemos à análise da primeira parte do capítulo VII do *Comentário* que concerne ao objeto da visão começando pela Questão I, que indaga se Aristóteles terá definido corretamente o transparente e a cor, passando à descrição das suas principais conclusões. O

¹⁴⁶ Aristóteles, *Da Alma* II 418b5.

¹⁴⁷ Aristóteles, *Da Alma*, 418b1.

¹⁴⁸ DA II c.VII, q.II, q. II, p.169.

¹⁴⁹ DC,II,c.7,q.3.

¹⁵⁰ Aristóteles, *Da Alma* II 418 5 – 25.

Artigo 1º opta pela afirmativa relativamente ao transparente, o mesmo acontecendo com o Artigo 2º relativamente à cor.

No Artigo 1º é discutida a seguinte definição: *Transparente ou diáfano é aquilo que não é visível por si mas por uma luz alheia.*¹⁵¹

Como adiante aclararemos, Aristóteles parece não definir, de acordo com o texto conimbricense,¹⁵² de forma única o transparente nas suas obras, apontando para a existência de vários tipos de transparente, designadamente o indefinido ou indeterminado e o determinado ou delimitado,¹⁵³

O *Comentário* conclui que apenas o primeiro é o verdadeiro meio da visão, enquanto o segundo, o delimitado pela cor, não é meio da visão.¹⁵⁴

Mas, o chamado transparente indefinido ou indeterminado pode ainda ser de dois tipos; o que está sempre em ato, como o fogo, possuindo luz própria; o que recebe a luz de um corpo externo, como o ar e a água e que pode estar em ato ou em potência.

Conclui-se, no Artigo I, que aquela definição de Aristóteles apenas se refere às coisas transparentes indeterminadas que recebem luz de um corpo externo e que ora estão iluminadas, ora não, excluindo, portanto, aquelas que, como o fogo, estão sempre em ato.¹⁵⁵

Apesar do anúncio supra de que a doutrina do presente capítulo está dividida em duas partes, tratando a primeira do visível, começa-se nesta questão por indagar também acerca do meio, a propósito do estudo da cor. Tal deve-se em parte às dificuldades sentidas na interpretação dos vários passos do Estagirita relativamente a estas temáticas nas diversas obras conhecidas, designadamente nas fronteiras existentes entre o transparente ou diáfano, a luz e a cor. Daí a correta posição deste debate na presente questão, dado que a natureza do transparente reclama a discussão sobre a natureza da cor e vice-versa. Estamos pois, ainda, na análise do objeto da visão.

Tendo em conta a definição citada: *Transparente ou diáfano é aquilo que não é visível por si mas por uma luz alheia*, impor-se-á, como acabámos de ver, a discussão sobre a natureza do transparente, dos seus tipos em ordem a determinar até que ponto ele é meio e/ ou objeto da visão.

Um primeiro tipo, transparente indefinido ou indeterminado, refere-se, segundo o texto conimbricense, a dois géneros de corpos, àquelas coisas em que a vista não se fica nos

¹⁵¹ DA II, c. 7, q.1, a. 1, p.165. Atente-se, contudo que a definição aristotélica que refere “luz alheia” deveria antes transcrever “cor alheia”, aliás como é referido na *Explanatio* alínea b, p. 163: “perspicuum, inquit, est visibile non per se, sed per alienum colorum, idest, non proprio, sed ascititio lumine, quod a praesentiam lucentis corporis, a quo productum est, pendet.”

¹⁵² DA II, c. 7, q. 1, a. 1, p.165.

¹⁵³ DA II, c. 7, q. 1, a. 1, p.166.

¹⁵⁴ DA II, c. 7, q. 1, a.1, p.166.

¹⁵⁵ DA II, c. 7, q. 1, a. 1, p. 160.

limites do corpo mas ultrapassa os seus contornos exteriores, deixando ver o que está para além dela, o seu próprio interior, ou ambos, e àquelas que resplandecem com o seu próprio brilho ou luz. Os corpos descritos podem estar sempre em ato, como o fogo; ou não, como aqueles que estão ora em potência ora em ato, nomeadamente o ar, a água, o vidro, o cristal, de entre outras coisas que dependem da luz alheia.

Um segundo tipo, o transparente delimitado, é para o *Comentário* constituído pelos corpos não translúcidos, como as estrelas e as coisas imbuídas de cor.¹⁵⁶

Estamos, neste ponto, perante o transparente enquanto visível ou objeto da visão e não como meio. Daí a conclusão supra do presente artigo, ou seja, aquela que diz que quando Aristóteles formula a definição ínsita no *Da Alma*, acima transcrita: *Transparente ou diáfano é aquilo que não é visível por si mas por uma luz alheia*, se refere exclusivamente às coisas transparentes indeterminadas que recebem luz de um corpo externo, podendo estar iluminadas ou não, como o ar, a água, o cristal e outras deste género, afirmando Aristóteles, no seguimento desta definição que a luz é como a cor do transparente.¹⁵⁷

Esta definição não dirá respeito ao fogo, nem ao Sol, porque estão sempre em ato, nem aos corpos transparentes determinados, como a Lua ou as coisas coloridas, mas ao transparente indefinido ou indeterminado que está ora em ato, ora em potência de iluminação.

158

No Artigo II, passa-se à análise das definições de cor avançadas por Aristóteles:

A cor é o que move o transparente em ato. ¹⁵⁹

A cor é o termo do transparente num corpo definido e determinado. ¹⁶⁰

Conclui-se, respondendo às objeções:

1º A cor move o transparente em ato mas não tem a faculdade de tornar o transparente em ato, como o Sol tem. Esta resposta é dada à objeção que afirmava que a luz do Sol e dos restantes astros move o transparente em ato mas não é cor.

2º Aristóteles usa indevidamente o termo privação quando se refere à cor negra, já que ele, neste passo, compara as espécies contidas no mesmo género, sendo que uma vence a outra em dignidade, em resposta à objeção que afirmava que a cor negra é privação de

¹⁵⁶ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439 a 25-30 e 439b 10.

¹⁵⁷ Aristóteles, *Da Alma* II 418 b 10 e DA II c.7, Exp., p. 163.

¹⁵⁸ DA II c. 7, a. 1, p.166.

¹⁵⁹ Aristóteles, *Da Alma* II 418b1.

¹⁶⁰ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível*, II 439 a – b.

brancura¹⁶¹ e que a privação não pode mover por ser desprovida de entidade e, portanto, de movimento. São assim afastadas as objeções dos que se opunham àquelas definições, designadamente a de que a luz do Sol e a dos restantes astros move o transparente em ato mas não é cor, já que a cor negra, enquanto privação, não pode mover por ser desprovida de entidade.

3º Que as cores apenas são vistas nas extremidades e na superfície externa das pedras transparentes, embora a espécie visível que está no fundo penetre toda a substância. No âmbar e em corpos semelhantes as cores não são vistas na profundidade mas na superfície externa. Impugna as objeções que afirmam que a cor nasce da mistura das primeiras qualidades que atravessam todo o corpo, incide na superfície mais afastada e na interior. Ela não é o limite do transparente pois existem pedras em que se veem cores na profundidade e mosquitos no fundo, como o âmbar.

Neste Artigo II da Questão I não é discutida a natureza da cor. Tal é remetido para a Questão II. O debate nasce em torno das definições de Aristóteles acima, que têm em conta sobretudo a forma como a cor se manifesta à vista desencadeando os mecanismos da visão, dado que move o transparente em ato, ou seja, como visível suscetível de mover a vista.

2.1.2. O diáfano. Algumas perplexidades face ao texto de Aristóteles. A solução Conimbricense.

Nesta Questão assistimos à tentativa de criação de um sistema de compreensão do diáfano, uma insólita *invenção* de Aristóteles, na tentativa de resolver alguns dos principais problemas quando se pretende aprofundar a sua vizinhança com a luz e com a cor.

Se é indiscutível que o termo diáfano e a sua utilização no campo semântico da visão integra a panóplia com que Aristóteles explica a cor, a luz, e a possibilidade de ver, sendo hoje praticamente impossível separar o autor da sua obra, se fizermos um pequeno historial do conceito, verificaremos, que o termo *diaphanum* já tinha sido usado por Platão.

Como bem realça Anca Vasiliu, Platão no *Timeu*, apontara já para esta possibilidade da transparência:

Enfin dans le Timée, le diaphane fait son apparition dans la définition du mécanisme de la vue; plus précisément, dans le «corps de la vision», comme il l'appelle, où se réunissent les rayons visuels émis par l'oeil et de rencontre des particules différentes, dont la dissolution et/ou la concentration produisent les couleurs, il y aurait aussi le diaphane lorsque « les particules

¹⁶¹ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439 – 440 a. Também Aristóteles, *Metafísica*, X, 4, 1055b.

*égales à celles de l'organe de la vue ne sont pas perceptibles: ce sont celles que nous nommons transparentes..*¹⁶²

Mas relativamente à originalidade do conceito de Aristóteles, não obstante a referida anterioridade no seu uso, no que à vista se refere, a autora conclui:

*Il convient cependant de constater qu'en dehors, et même en dépit, de cette dernière citation – celle du Timée, sur laquelle nous reviendrons largement d'ailleurs -, la “ portée ” conceptuelle du diaphane est jusque là proprement inexistante, et qu'avant Aristote l'utilisation du mot chez prédécesseurs n'offre aucune perspective ni ne met en jeu aucune problématique que l'on pourrait qualifier de philosophique.*¹⁶³

Partilhando da opinião da autora, reforçamos a ideia da originalidade deste conceito que tem levantado tantas perplexidades de análise quanto a sua infindável produtividade teórica. O Comentador Conimbricense não fugiu a esta regra, neste particular.

Constatamos ao longo do *Comentário* que Manuel de Góis, se defrontou com as dificuldades supra assinaladas, já que as definições de diáfano/ transparente e de cor, presentes no *Da Alma* e em *O Sentido e o Sensível*, nem sempre são inequívocas e padecem ou parecem necessitar aqui e ali de algum esclarecimento.

*Transparente é o que não é visível por si mas por uma cor alheia.*¹⁶⁴ O *Comentário* em lugar de cor alheia, transcreve 'luz alheia'.¹⁶⁵ Também acrescenta dois tipos de transparente: o determinado e o indeterminado, correspondentes àquilo a que Aristóteles chamou de corpos determinados e de transparente indeterminado por não se encontrar presente em corpos delimitados¹⁶⁶.

As dificuldades sobrevêm do próprio termo transparente, ou diáfano, utilizado ora como substantivo, ora como adjetivo. Aristóteles usa-o com o significado:

Meio de difusão da cor;¹⁶⁷

Luz;¹⁶⁸

Meio necessário à visão;¹⁶⁹

¹⁶² A. Vasiliu, *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, J. Vrin, 1997, p. 43.

¹⁶³ A. Vasiliu, *Du Diaphane*, p. 44.

¹⁶⁴ Aristóteles, *Da Alma* II 418b.

¹⁶⁵ DA II c. 7, q. I, a. 1, p. 165.

¹⁶⁶ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439 a 25.

¹⁶⁷ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439b.

¹⁶⁸ Aristóteles, *Da Alma* II 418b.

¹⁶⁹ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 438b.

Qualidade de um corpo que beneficia da transparência de uma forma mais ou menos acentuada.¹⁷⁰

Tal está patente em *O Sentido e o Sensível* quando, a propósito da cor, afirma que todos os corpos são transparentes em maior ou em menor grau, isto é, que todos eles participam dessa natureza.¹⁷¹

Há corpos, no entanto, em que a transparência é menos manifesta ou quase inexistente. Aristóteles está aqui a tratar da cor e di-lo quando afirma que a cor é o limite do transparente num corpo determinado, ou seja, quando declara que os corpos determinados têm como limite a cor da sua superfície exterior, ainda que a mesma subsista no seu interior. A cor interior é responsável pelo limite do transparente que subsiste também no interior dos corpos. O Comentador Conimbricense chamou-lhe transparente determinado por subsistir no interior dos corpos determinados por uma superfície colorida, acrescentando que este não pode ser o meio da visão, remetendo-o de imediato para a única categoria possível de visível.

Seguindo Aristóteles em *O Sentido e o Sensível*, Manuel de Góis considera na Questão I, Capítulo VII, que os corpos determinados e indeterminados passarão a ser portadores respetivamente de dois tipos de transparente, o determinado e o indeterminado e que só este último pode ser meio da visão, excluindo, portanto, o dos corpos celestes como a lua ou as estrelas porque são coloridos, e os corpos determinados.¹⁷²

Seja como for, não é claro o papel do transparente ou diáfano enquanto objeto da visão, a não ser que o consideremos como Aristóteles, aquele algo que estando presente em todos os corpos em maior ou em menor grau, os faz partilhar da cor, sendo responsável por ela, já que a manifesta, ao mesmo tempo que é visível através dela.¹⁷³

A cor é aquilo que move o transparente em ato mas que não tem a faculdade de atualizar o transparente quando este está em potência. Aristóteles parece dizer-nos que o transparente existente em todos os corpos é aquilo que os faz participar da cor, o que atualiza a cor em presença da luz. Mas noutro passo confirma que, uma vez atualizado, é a cor que move o transparente.¹⁷⁴ Também parece dizer que, embora todos os corpos gozem de transparência em maior ou em menor grau, alguns podem estar privados de cor em virtude da privação da transparência, ou seja, os negros.¹⁷⁵ Esta contradição do Estagirita não deixou de ser anotada, como vimos supra, pelo Comentador Conimbricense que afirma que Aristóteles

¹⁷⁰ Aristóteles, *Da Alma* II 418b e Id., *O Sentido e o Sensível* II 439^a e 439b.

¹⁷¹ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439 a.

¹⁷² DA II c. 7, q. 1, a. 1, p. 166.

¹⁷³ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível*, 439 b 5.

¹⁷⁴ Aristóteles, *Da Alma* II 418 b 5.

¹⁷⁵ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* 439 b 15.

falou impropriamente do termo privação.¹⁷⁶ Na verdade, a seguir até ao limite as consequências daquela definição aristotélica que afirma que é o transparente, presente em todos os corpos em maior ou menor grau, que atualiza a cor, objeto adequado da visão, seríamos obrigados a concluir que qualquer corpo dotado de opacidade absoluta seria invisível.

Quando Aristóteles afirma que a luz é o diáfano em ato, não podemos impedir-nos de questionar como é que, estando o diáfano presente em todos os corpos em maior ou em menor grau, dependendo da quantidade de luz que o coloca em ato, manifestando a gradação das cores dos corpos, como é que, dizemos, se não conclui de imediato da dependência mútua quicá da natureza comum partilhada pela luz e pela cor, nos passos referidos do presente *Comentário*.¹⁷⁷

Em *O Sentido e o Sensível*, Aristóteles trata o transparente como objeto da visão, como cor. Aqui, o transparente atualizado é o objeto da visão, ou seja a cor, já que quando sofre o acidente da luz, que o atualiza, esta devém como que a sua cor.¹⁷⁸ Também manifesta as outras cores, que o limitam, ou não, consoante o tipo de corpos onde se encontra.

O céu e a água do mar, por exemplo, que não têm limites determinados possuem uma espécie de cor e de brilho, mais ou menos colorido. Contudo, as cores variam aos olhos do observador em função do seu grau de proximidade e/ ou afastamento deste tipo de corpos sem limites determinados. Em todos os corpos (determinados ou não) é o transparente que manifesta a cor.¹⁷⁹

O que propicia a cor, quer num caso quer no outro (haja ou não limitação corporal), é o transparente atualizado que ao permitir que a cor se manifeste é, por um lado o seu meio, por outro, o próprio objeto da visão ao recebê-la.

O Comentador Conimbricense não equaciona, no entanto, a possibilidade de considerar comum a natureza da luz e da cor, para apenas admitir idêntica natureza entre ambas, no caso das cores fictícias, como adiante veremos, já que, pelo equacionado, a natureza do transparente de que partilham todos os corpos apenas parece fazer variar o grau de transparência, conservando intacta a sua função de mover a cor, podendo eventualmente

¹⁷⁶ DA II c. 7, q. 1, a. 2, p. 167.

¹⁷⁷ Já em DA III, c. 2, a.2, p. 167, quando Manuel de Góis diz que Aristóteles chamou à visão o sentido da cor, acrescenta «compreendemos a luz também como cor». Ou seja, não é totalmente explícito o estatuto da cor e da luz enquanto visíveis, deixando o analista atual, dotado de um *habitus* metodológico típico da ciência moderna, perante algumas perplexidades fornecidas pelo texto. Provavelmente estas são derivadas do processo de trabalho utilizado na elaboração do presente texto, onde, e um pouco à maneira do Estagirita, o objeto/ conceito é considerado de acordo com o contexto específico em que é observado. Neste passo trata-se da natureza da cor, naquele do objeto da vista.

¹⁷⁸ Aristóteles, *Da Alma* II 418 b 5- 10 e Id., *O Sentido e o Sensível* II 439 a 15.

¹⁷⁹ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439 b 5.

comungar de uma natureza idêntica à luz, ou ser a própria luz, uma vez em ato.¹⁸⁰ Mas essa discussão passará para a questão seguinte. Em todo o caso, a mesma razão assistiria à consideração da luz como objeto da visão.

Para melhor ponderação deste problema introduzimos aqui a opinião de um coevo, também jesuíta, que também comentou o *Da Alma* e que a propósito desta matéria apresenta uma opinião diferente. Referimo-nos a Francisco Suárez que a propósito do objeto da vista, considera que de facto existe um problema relativamente à fixação do objeto da vista que radica na forma diferente como a vista vê a luz e as cores.¹⁸¹ Na verdade, o objeto final da visão, digamos que o destinatário da visão, pode ser um objeto luminoso e / ou um objeto colorido.¹⁸² Ou seja, a luz é de algum modo um objeto da visão ao permanecer num corpo visível.

Conclui que todos os objetos luminosos são visíveis por si sem que para serem vistos necessitem de qualquer outro elemento estranho, ao contrário das coisas coloridas que, como vimos acima, Aristóteles afirma necessitarem de luz (o diáfano em ato). Donde, dirá Suárez, a luz completa a dimensão do visível, também nas cores. A cor necessita da luz para poder tornar-se um visível. A cor é uma qualidade que se completa com a luz para poder ser avistada, ao contrário das outras qualidades.¹⁸³

Remata afirmando que o objeto adequado da vista é a luz e tudo o que se manifesta por meio da luz, ou seja, o objeto iluminado enquanto tal. Tudo aquilo que se vê, que é visível, torna-se visível em ato por meio da luz. Criticando a posição de São Tomás e de outros que dizem que o objeto adequado da vista é a cor, afirma que tal só poderá ser entendido porque São Tomás dá à luz o nome de cor, o mesmo acontecendo com Aristóteles.

¹⁸⁴

Continua criticando a opinião dos autores, que não identifica, que afirmam que o objeto da vista é o visível, entendendo por visível uma determinada dimensão que a luz e a cor têm em comum, no que nos parece estar próximo, na crítica, de alguns pontos da opinião que viria a ser veiculada no *Comentário*, designadamente quanto à natureza da luz e das cores fictícias.¹⁸⁵

¹⁸⁰ A luz é o diáfano em ato segundo Aristóteles, *Da Alma* II 418b 5.

¹⁸¹ F. Suárez, *De Anima*, d VII, q. 3º, 220 10.

¹⁸² F. Suárez, *De Anima*, d VII, q. 3º 220 25.

¹⁸³ F. Suárez, *De Anima*, d VII, q. 3º 105-110.

¹⁸⁴ F. Suárez, *De Anima*, d VII, q. 3ªp.p. 145-160.

¹⁸⁵ F. Suárez, *De Anima*, d VII, q. 3º, p.165: “Ex quo patet etiam tertia pars conclusionis. – Nam si requiritur lumen ex parte organi, maxime quia debent in illo recipi species, et per illud transire ad potentiam, ut per médium; sed ex parte medii non requiritur; ergo Nec ex parte organi. – Idem patet ex dictis.

“Ex quibus colligitur decisio quaestionis, scilicet obiectum adaequatum visus esse lumen/ et omne quod lumine manifestatur, seu res illuminata ut sic. Quod patet ex dictis q. 2. Omne quod est visibile

Em síntese: Assistimos, no *Comentário* de Coimbra, não sem algum esforço, a uma tentativa de leitura coerente do texto aristotélico designadamente, como assinalámos, no que se refere à interpretação dos tipos de diáfano, à caracterização do mesmo, bem como à descrição do objeto da visão. Sem dúvida bem mais próxima de São Tomás e do que Aristóteles enuncia a este propósito no *Da Alma* (e não tanto no *O Sentido e o Sensível*) do que o *Comentário* de Suárez, que efetua uma leitura mais radical do texto aristotélico.

Não obstante entendemos a leitura de Suárez como mais radical, já que procurou uma explicação profunda do objeto da visão a partir do que Aristóteles descreveu, não se ficando por uma organização meramente formal das matérias descritas. Não deixamos também de pesar como muito significativo, que no mesmo período e em afim ambiente cultural, dois comentários jesuítas possam ter sido tão diferentes e, ao mesmo tempo, originais, quanto às matérias explanadas, já que constatamos um genuíno empenhamento de ambos na compreensão dos assuntos e na procura de alternativas racionais e efetivas.

2.2. A Questão II e os seus Artigos

2.2.1. Apresentação da temática proposta na Questão II

O tema da origem, natureza e perceção da cor tem sido controverso desde as suas origens, o que em muito se deve à equivocidade do sema cor, às dificuldades de compreensão do seu significado independentemente de referentes objetivos, à sua relação com a luz.

Sendo que a sensação da cor é aquela que nos permite o contacto visual com o mundo, percebendo os seus contornos, discriminando os objetos e permitindo aceder aos visíveis que cada realidade colorida representa, cedo se constatou que esta experiência universal para todos os que possuem visão, é tudo menos homogénea, variando com os sujeitos, as suas perceções particulares e a sua cultura. Isto, para não falarmos, como dissemos, da dificuldade de entendimento quanto àquilo a que cada comunidade denomina de cor.

A consciência desta dificuldade, vivida por quem se debruçou sobre os mistérios da cor, não evitou divergências quanto ao entendimento da sua natureza, alimentando polémicas

fit [actu tale] et completur [mediante lumine].

“Solet vero dici quod color est obiectum adaequatum visus. Quo modo loquendi utitur D. Thomas saepe, 1.2 q.8, a. 2; q. 10 a 2; 1 p q. 19, a 3, non tamen est [tam] proprius modus loquendi quia nomen coloris tribuitur lumini. Quo modo [etiam] loquitur Aristóteles lib. De coloribus et hic, tx 69, et De Sensu, cap. 3. Ait enim lumen esse colorem perpicui.

“Alii sunt visibilia esse obiectum adaequatum visus; et per visibile intelligunt rationem [quamdam] Comentariounem colori et luci [abstrahibilem ab illis]. Hoc tamen Nec tam proprie dicitur, quia fere idem per idem explicatur, Nec etiam tam vere, quia non omnia ista aequaliter visibilia sunt, ut patet ex dictis.” (itálicos nossos)

mais ou menos perenes, mais ou menos recorrentes. A obra presente é disso testemunho ao enveredar por uma das disputas mais importantes do seu tempo: Partilharão as cores e a luz a mesma natureza?

As opiniões variaram não só com as escolas, mas também consoante o disputante fosse pintor, filósofo, poeta ou outro, englobando frequentemente no seu objeto realidades tão distintas como: as cores objetivas e as subjetivas e, dentro daquelas, as que pareciam fixas, inerentes às coisas e as que se avistavam no ar, na água ou nas superfícies vidradas e que em qualquer momento se alteravam ou desvaneciam, dando lugar a outras, como o azul dos céus, o arco-íris ou a tonalidade das águas dos mares. Em torno de umas e de outras a sensação de cor foi amplamente debatida e observada desde a Antiguidade. Os exemplos abaixo indicados pretendem de algum modo oferecer uma panorâmica curta da variedade das opiniões sobre esta questão, independentemente de os seus autores serem ou não referidos no *Comentário*. Pretendemos apenas, a título de exemplo, realçar algumas das principais posições que de uma forma explícita ou implícita dialogaram entre si e configuraram o ambiente cultural do ocidente desde a Antiguidade.

Deste modo, os atomistas afirmavam que a cor era uma forma de luz, uma espécie de efeito provocado no seu embate com as superfícies corporais. Demócrito aventou que as imagens são formadas na vista, por contacto, quando o ar entra nos olhos carregado de eflúvios procedentes de objetos de cores variadas. Para Leucipo, a visão é uma forma de tato.¹⁸⁶ Também Epicuro opina que as partículas ou átomos que se desprendem dos objetos em direção à vista, transportam as cores.¹⁸⁷

Platão, no *Timeu*, considerou que a sensação de cor produzida na vista do observador tinha origem na chama ou fogo que os corpos emanavam e que dava origem à cor, uma vez em contacto com o fogo próprio da vista. A sensação de cor seria um fenómeno individual que variaria com o diferente tipo de perceção visualizada. Partes de tamanho variável produziriam movimentos diferentes e movimentos diferentes provocariam diferentes sensações visuais responsáveis pela diferenciação das cores. As partes de tamanho igual às da vista não seriam visíveis por serem transparentes, as maiores e as menores combinariam ou dissociariam.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Vide G.S Kirk, J. E. Raven, *Os filósofos pré-socráticos*, trad., Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1979, pp.436-437.

¹⁸⁷ Jean Brun, *Epicure et les épicuriens*, Paris, PUF, 1978, p.42.

¹⁸⁸ Platão, *Timeu*, 67 c-e ; *ibid.* 68 a-d.

Ptolomeu viu a cor como uma propriedade inerente aos corpos, uma qualidade produtora de uma modificação no cone visual. Ela é o objeto próprio da vista e é através dela que os sensíveis são entendidos (tamanho, forma, de entre outros) com o auxílio da luz.¹⁸⁹

Também para Alfarabi as cores seriam visíveis apenas pela ação da luz que atuava sobre os olhos do observador.¹⁹⁰ Alhazen, por seu turno, dirá que a luz transporta os “croma” (informação sobre o objeto/ imagem) até aos olhos do observador, sugerindo as espécies.¹⁹¹ Na esteira de Aristóteles, dá relevância ao transparente, desta feita o residente no organismo, o próprio diáfano existente na vista, o humor glacial, que assumirá as características próprias do visível graças à sua transparência e será o recetor da cor.¹⁹²

Já Hunain Ibn Ishaq, partilhando do parecer dos estoicos e de Galeno afirma que o ar adjacente é um instrumento da visão quando transformado pelo espírito visual e uma vez presentes as cores e a luz. Tal como o ar se altera gradualmente à medida que a luz do Sol vai progredindo até ser dia, também as cores produziriam uma transformação no ar que medeia entre o olho do observador e o objeto observado. Por seu turno, o encontro dos espíritos visuais saídos dos olhos do observador com este meio efetuará uma alteração do ar adjacente que por sua vez produziria a sensação da cor. O próprio ar assume aqui o estatuto de órgão da visão.¹⁹³

Para Avicena, a cor e a luz têm a mesma natureza. A cor dependerá da iluminação do corpo. Uma vez ausente, aquela não subsistirá. Quem pensar que as cores subsistem uma vez afastada a iluminação, não tem razão.¹⁹⁴

¹⁸⁹ David Lindberg, *Theories of Vision Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago London: The University of Chicago Press, 1976, p.16.

¹⁹⁰ Luís Miguel Bernardo, *Histórias da Luz e das Cores. Lenda – Superstição – Magia – História – Ciência – Técnica*, Volume I, Porto: Universidade do Porto, 2009, Vol I, p.117.

¹⁹¹ Luís Miguel Bernardo, *Histórias da Luz e das Cores*, Vol I, p.120.

¹⁹² David Lindberg, *Theories of Vision*, p.71.

¹⁹³ David Lindberg, *Theories of Vision*, pp 38-40.

¹⁹⁴ Avicena, *De naturalibus*, liber 6, Cap. 1, p. 173: “...lumen autem est qualitas primi membri divisionis, ex hoc sit est. Paries enim non permittit lucidum illuminare aliquid quod post ipsum est, nec est ipse ex seipso lucens, qui est corpus coloratum in potentia; color enim in effectum non accidit nisi ex causa luminis. Lumen enim cum illustrat aliquod corpus, accidit in eo albedo in effectum aut nigredo aut viriditas et cetera huiusmodi; si vero non illustrat, est nigrum tantum fuscum, sed in potentia est coloratum, si voluerimus dicere colorem in effectum hoc quod est albedo aut nigredo aut rubor aut pallor aut his similia. Non enim albedo est albedo Nec rubedo est rubedo, nisi secundum hoc quod videmus; non autem fit hoc ut videamus nisi fuerit illustratum. (...) Et omnino non est nisi privatio luminis ab eo quod solet illuminari, scilicet quod aliquando videtur: lumen enim visibile est, et id in quo lumine est visibile. Translucens autem non est visibile ullo modo; obscuritas autem est in subiecto luminis et utrumque est in corpore quod non est translucens. Ergo corpus cuius color solet videri, cum non fuerit illuminatum, fiet obscurum, et tunc non erit certissime in eo colore in effectum. Quod autem putantur ibi colores esse, sed occulti, hoc nihil est: aer enim non tegit eos, quamvis sit obscurus, cum colores fuerint in effectum. Si autem homo appellat colores aptitudines diversas quae, cum illuminantur, una earum est albedo et alia rubedo, hoc potest esse, sed fiet propter aequivocationem nominis: albedo etenim certissime non est nisi cuius est proprium videri, et hoc non habet esse cum est inter se et ipsam aliquid privium quod provehit visum, ipsa tamen non videtur.”

Roberto Grosseteste considera que a cor resulta da forma como a luz se junta ao transparente, variando segundo o tipo de transparente e o tipo de luz.¹⁹⁵

Alberto Magno defende que a cor e a luz partilham a mesma natureza, já que a cor é algo transparente determinado pela opacidade.¹⁹⁶

Um dos comentadores de Aristóteles, João Buridano, conclui que é requerida a luz (*lumen*) para que as cores sejam avistadas já que, desacompanhadas da luz (*lumen*) seriam demasiado fracas para poderem ser vistas pelos olhos do observador. Buridano explica este fenómeno através da comparação com a luz de uma ou de duas velas. Uma só (a cor) seria demasiado fraca, não afetaria a vista. Duas, (a cor e a luz) já permitiriam a visão. A cor é inequivocamente o objeto adequado da vista, o visível.¹⁹⁷

(itálicos nossos).

¹⁹⁵ Roberto Grosseteste, *Tratado da Cor*: “Color est lux incorporate perspicuo. Perspicui vero duae sunt differentiae: est enim perspicuum aut purum separatum a terrestreitate, aut impurum terrestreitatis admixtione. - Lux autem quadrifarie partitur: quia aut est lux clara vel obscura, pauca vel multa. Nec dico lucem multam per subiectum magnum diffusam. Sed in puncto colligitur lux multa, cum speculum concavum opponitur soli et lux cadens super totam superficiem speculi in centrum sphaerae speculi reflectitur. Cuius etiam lucis virtute in ipso centro collecta combustibile citissime inflammatur. Lux igitur clara multa in perspicuo puro albedo est. Lux pauca in perspicuo impuro nigredo est. Et in hoc sermone explanatus est sermo Aristotelis et Averrois, qui ponunt nigredinem privationem et albedinem habitum sive formam.” Passamos a apresentar a tradução, da nossa responsabilidade: “A cor é luz incorporada no transparente. Há duas variantes no transparente: ou é um transparente puro, se separado da matéria terrestre, ou é impuro, quando misturado com a matéria terrestre. Há quatro tipos de luz: porque a luz ou é clara ou é escura; ou pouca ou muita. Não digo que muita luz é a difundida por um objeto grande. Mas digo que num ponto se concentra muita luz quando se opõe um espelho côncavo ao Sol e a luz incide sobre toda a superfície do espelho refletindo-se em direção ao centro da esfera do espelho. Captada no próprio centro rapidamente se inflama com a força combustível da luz. A luz muito clara no transparente é o branco puro. A pouca luz no transparente é o negro impuro.”

¹⁹⁶ Alberto Magno, *De natura et origine animae* tract I cap 5, pp 11-12: “Est autem videre in illo, quod in medio visus sensibile visus, quod est color, est secundum esse spirituale. Cui conveniunt tria, quorum unum est subito et non in tempore transire ad visum per medium; secundum est universaliter in medio visibile generari, quocumque extenditur reta linea; tertium autem est medium non afficere qualitate et figura ipsius: non enim possumus dicere aerem esse trigonum vel album, eo quod album trigonum videtur per ipsum. Ex his autem tribus convincitur perspicuum, quod est medium in visu, in quo sicut in medio fiunt visibilia, non esse materiam subiectam visibilibus nec se ad visibilia habere sicut potentiam materiae. Esse enim spirituale, quod subito fit in medio materiae et in extremo, et esse ubique in materia subito et non infici vel informari nunquam convenit materiae ex aliqua forma quae est in materia. Amplius, perspicuum et color sunt eiusdem naturae, quia color est esse quodam perspicui in corpore terminante visum et terminato per opacum, sicut ostendimus in libro de sensu et sensato. Materia autem et forma nunquam sunt eiusdem naturae, et ideo potius perspicuum ad visibilia se habet sicut locus connaturalis eorum, ad quem moventur et in quo connaturalitatem habent, et ubique in ipso existunt, secundum quod esse habent sensibile. Cum autem oculus secundum naturam non habeat nisi perspicui compositionem, erit eadem ratio de oculo quae est de perspicuo medio secundum illam comparisonem qua se habet oculus ad visibilia. Determinatum est autem a nobis in scientia De Anima, quod perspicuum non convenit elementis ex hoc quod elementa sunt, sed potius ex hoc quod Comentario unificantur cum corpore superiori, quod est perpetuum et caeleste.”

¹⁹⁷ J. Buridano, In *Primum Aristotelis “De Anima”*, L. II, 9, 17, ed B, Patrat, p. 602: “Ad rationes dicendum est quod simile est de istis: color est visibilis et homo est risibilis quantum ad hoc quod utraque est per se, sed non quantum ad hoc quod utraque sit de primo.” Sobre Buridano veja-se ainda D. Lindberg, *Theories of Vision*, p.134.

Não nos alongamos mais sobre as diversas opiniões acerca das cores e da sua relação com a luz, reservando-nos a análise da posição de Aristóteles concomitantemente com a das questões.

Posições de autores posteriores ao curso, como Descartes, Newton e Goethe são sem dúvida obrigatórias quando se faz um historial da cor mas não é esse o nosso propósito neste ponto em particular, mas apenas o de apresentar algumas correntes que de algum modo envolveram ou podem ter envolvido, direta ou indiretamente, através da tradição, o presente *Comentário*.¹⁹⁸ Falaremos daqueles autores, mais adiante, quando aprofundarmos alguns aspetos que reputamos essenciais relativamente à cor.

2.2.2. Os Artigos I e II

A Questão II indaga sobre a natureza da luz, questionando se será a mesma da cor, e passam a ser discutidos os argumentos a favor e contra a afirmação de que a cor e a luz são da mesma natureza.

O Artigo I debruça-se sobre os argumentos daqueles que consideraram que a cor é luz, como Platão, Virgílio, Avicena, Alberto Magno, depois de enumerados outros autores que estudaram a natureza da cor mas cuja opinião não é explicitada. De realçar o conhecimento da doutrina das cores de Platão através do *Timeu*. Platão era um autor “novo”, recém-traduzido ao tempo, e alvo de toda a atenção.¹⁹⁹

Antes de se impugnar a opinião daqueles autores, passam a ser analisados os vários tipos de cores, ou seja, as cores aparentes e as cores verdadeiras. As cores aparentes são, de acordo com o *Comentário*, aquelas que de algum modo não são fixas, que iludem a vista, já

¹⁹⁸ Não obstante o tratamento posterior que daremos destas matérias recomendamos a leitura da obra de Luís Miguel Bernardo, *História da Luz e das Cores*, pp. 311-312 para a posição de Descartes: “na perspectiva cartesiana a luz nada mais é do que uma propriedade mecânica do objeto luminoso e do meio que a transmite”; *ibidem*, pp345-346 para a posição de Newton: “a) as cores não são [para Newton] – como pensavam os peripatéticos – modificações da luz, causadas pelas refrações ou reflexões em corpos naturais, mas sim, pelo contrário, propriedades intrínsecas da própria luz; (b) o mesmo grau de refrigência pertence sempre à mesma cor e a mesma cor ao mesmo grau de refrigência; (c) a mesma espécie de cor e o grau de refrigência própria de qualquer espécie particular de raios não muda de reflexão ou refração em corpos naturais, nem por qualquer outra causa observável”. Na mesma obra, o autor, pp 491-504 transporta-nos para a teoria das cores de Goethe que teve, de entre outros, o mérito de classificar as cores em físicas, químicas e fisiológicas (sem dúvida, estas últimas foram as suas preferidas); mais tarde acrescentará as cores patológicas ao seu elenco de cores. Também sobre Goethe leia-se a obra de Manlio Brusatin, *Historia de los Colores* Trad., Barcelona, Ediciones Paidós, 1987.

¹⁹⁹ Deve registar-se o facto de Platão ter sido conhecido durante a Idade Média apenas através do comentário de Calcidio e respetiva tradução concernente apenas a uma parte do *Timeu*, incluindo a rubrica referente à vista, mas excluindo a das cores, ainda que fossem feitas referências às cores no próprio comentário de Calcidio (*vide* nota adiante). O curso jesuíta conimbricense neste e noutros pontos invoca o conhecimento da tradução de Marsílio Ficino, no que mostra a sua novidade. *Vide* v.g. de entre outros, *Tratado da Alma Separada* onde são invocadas várias obras de Platão.

que são mutáveis, propiciando uma visão diferenciada como no arco-íris, na cabeça das pombas e na cauda dos pavões, ou mesmo nas cores do céu e do mar. Mas a este propósito vejamos o que o *Comentário aos Meteorológicos* diz sobre este ponto, também pela pena de Manuel de Góis:²⁰⁰

*Há dois géneros de cores. Umas provêm da mistura e da combinação das quatro qualidades primárias e são vistas num único corpo misto e delimitado, como Aristóteles ensina no livro «O Sentido e o Sensível». Estas são consideradas cores expressas e verdadeiras. Outras têm origem na reflexão da luz (lumen), aquelas que são fictícias e aparentes e que, portanto, se extinguem rapidamente.*²⁰¹

(...) A sua matéria, ou seja, a daquelas cores que não existem, é o vapor, a exalação, o ar denso, ou ainda, a água: principalmente aquela matéria desprovida de maior densidade. O lugar onde se mostram de forma mais visível é, sobretudo, o da região dos interstícios. A sua forma é a luz mitigada de várias cores. Efetivamente, não diferem desta pela sua natureza como mostrámos nos livros Da Alma.

(...) O fim comum é a beleza do universo. A variedade das cores (aparentes) nasce portanto (para não falarmos das afeções dos órgãos da vista²⁰²), em parte das afeções da matéria em que a luz incide, em parte do aspeto diferente do corpo luminoso, em parte da qualidade do meio através do qual a luz é transmitida ou as espécies visíveis são transportadas até aos olhos e, finalmente, do aumento ou da remissão da luz.

²⁰⁰ ME II, c.3, pp. 38-39: "...colorum duo sunt genera, alii ex quatuor primarum qualitatum ad mixtione et temperie obveniunt et in solo corpore mixto ac terminato cernuntur ut docet Aristoteles lib. De sensu et sensillii; et hi expressi ac vere colores iudicantur: alii oriuntur ex reflexiote luminis qui adumbrati duntaxat et apparentes sunt, proindeque celeriter intercidunt (...). Eorum materia qui videlicet inexistunt est vapor vel exhalatio vel aere addensatus, vel etiam aqua: praesertim quae in maiorem raritatem attenuata fit locus, ubi se sepectandos exhibent, est potissimum aereae regionis interstitium. Eorum forma est lux varie modificata: nec enim diversam ab ea naturam fortiuntur, ut in libris De Anima ostendemus. (...) Communis finis est puchritudo universi. Oritur istius modi colorum varietas (ut de affectionibus organi visorii nichil dicamus) partim ex diversitate affectionum materiae in quam lux incidit: partim ex diverso aspectu luminosi: partim ex qualitate medii, per quod lux trasmittitur aut species visiles ad oculos feruntur: partim denique ex alia et alia intensione vel remissione luminis "

²⁰¹ E. Gilson, *Index Scolastico-carthesien*, p. 59 estabelece um paralelo entre este passo do curso de Coimbra e o texto de Descartes sobre a cor (AT VI, 335, 8-11), no que toca à distinção entre cores verdadeiras e aparentes.

²⁰² É de tomar em atenção a causa aqui indicada do nascimento da cor, as afeções dos órgãos da vista, que em tudo aponta para aquele tipo de situações que Goethe virá a incluir na génese das denominadas cores patológicas.

As cores verdadeiras são, portanto, as que sobrevêm da mistura das qualidades primeiras²⁰³ e da variedade dos elementos, como o branco do cisne ou o preto do corvo. As cores aparentes são luz, já que variam com a distância, o lugar, o ponto de vista do observador e consoante a luz recebida no corpo. As cores verdadeiras têm uma natureza diferente da luz dado serem fixas e permanentes.

Os argumentos aduzidos são os seguintes:

Porque se não se distinguissem da luz (as cores verdadeiras) não permaneceriam fixas mas variariam com ela;²⁰⁴

Porque a luz é uma qualidade celeste que não tem contrário já que a natureza subtraiu as qualidades contrárias aos corpos celestes. Se a cor fosse luz, então o negro, dado ser privado dela, não seria senão privação de luz;

Porque se seguiria que as cores: branca, verde, purpúrea, amarela, bem como todas as cambiantes das cores, se conteriam numa única ínfima espécie, o que está longe de ser verdade;²⁰⁵

Porque a luz não tem a alteração que têm as cores;²⁰⁶

Porque a cor move o diáfano quando o diáfano está em ato, mas o ato do diáfano é a luz.

Contra a referida posição de Averróis, corroborada por Contareno, que diz, de acordo com a leitura feita pelo Comentador Conimbricense²⁰⁷, que o diáfano iluminado é o móbil da cor, acrescenta que este argumento parece pouco eficaz porque tal como o diáfano em ato pode ser movido por um luminar mais forte, também poderia ser movido pela cor se esta fosse luz.²⁰⁸

Conclui a favor da opinião de que a cor não é luz, da seguinte forma:

Ao primeiro, que diz que as cores, como as do mar, as das nuvens, as das cabeças das pombas e as das caudas dos pavões mudam de cor consoante a luz logo a natureza será idêntica à da luz, afirmando que apenas as cores aparentes são luz.²⁰⁹

Ao segundo, que diz que a razão dos olhos se fatigarem quando veem a cor branca e de se revigorarem quando veem a verde, reside no facto de a brancura ter muita luz e de a cor verde possuir a medida harmoniosa da luz, responde que a razão pela qual umas cores obstruem a vista mais do que outras deve ser encontrada em Aristóteles²¹⁰ e que embora nas

²⁰³ Sobre as qualidades primeiras, *vide* GC II, c.3, q.3, a.1-4, pp. 380-384.

²⁰⁴ DA II c. 7, q. 2, a. 2, p.169.

²⁰⁵ DA II c. 7, q. 2, a. 2, p.170.

²⁰⁶ DA II c. 7, q. 2, a. 2, p.170.

²⁰⁷ DA II c. 7, q. 2, a. 2, p.170.

²⁰⁸ DA II c. 7, q. 2, a. 2, p.170.

²⁰⁹ DA II c. 7, q. 2, a. 2, p.170.

²¹⁰ Cf. Aristóteles, *Problemata*, sectio 31, quaestio 19.

cores verdadeiras umas tendam mais para o branco, outras mais para o negro, que não é por isso que têm a mesma natureza da luz, porque não há uma conveniência na espécie;

Ao terceiro, fundado nas afirmações de Aristóteles de que todos os corpos têm cor e que a cor move o transparente em ato e que esta última definição respeita tanto à luz como à cor, que são os objetos da visão e que há um objeto adequado da vista que é a cor e a luz, opõe-se que é próprio da cor mover o transparente em ato, mas não torná-lo em ato.²¹¹

Ao quarto, que afirma que sem luz não há cor e que a luz é a forma e o ato da cor, opõe que embora as cores só sejam visíveis sob a luz, elas estão presentes, mesmo na escuridão. A luz e a cor têm cada uma a sua espécie. A luz é a forma externa das cores mas não a sua forma interna.²¹²

²¹¹ DA II c. 7, q. 2, a. 2, p.170.

²¹² Discordamos assim, da posição sustentada por Mário Santiago de Carvalho e Filipa Medeiros, “Em Torno do Paradigma da Visão no Século XVI: Luz, Visão e Cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (Da Alma II 7)”, quando é dito na p. 64 que “os autores (o Comentador) mostram conhecer – embora sem o citarem – a tradição imposta por Buridano de estudar a natureza e interrelações da lux (*lux* e *lumen*) com a cor, sustentando uma homogeneidade entre as duas: “color nihil aliud sit quam lumen”. Na verdade, no Artigo I da citada Questão II, o Comentador apresenta os argumentos da parte contrária a favor da identidade de espécie entre luz e cor, argumentos estes, que são rebatidos no Artigo II da mesma Questão (pp.169-170) quando faz a distinção entre cores verdadeiras, que não são da mesma espécie da luz, e cores aparentes que da cor colhem apenas o nome, essas sim, da mesma espécie da luz. Aliás, o contexto em que é proferida a citada frase “color nihil aliud sit quam lumen” apresenta como prova do argumento em sua defesa as cores das nuvens, do mar, de entre outras: “Quod igitur color nihil aliud sit quam lumen probari potest, primum quia videmus nubes ex diversa solis irradiatione nunc albo, nunc rubeo colore perfundi, alias magis obscurari, alias minus. Item, mare ob eandem causam (...),” que virá a ser provado, pelo Comentador, no Artigo II da mesma Questão, não serem verdadeiras cores. É, aliás, prática deste e de outros comentários do Curso, elencar em primeiro lugar os argumentos e as opiniões que não virão a ser adotados na Questão, guardando-se para o final da mesma (normalmente num Artigo para tal reservado) o esclarecimento da posição considerada verdadeira, no caso vertente o Artigo II.

Quanto à citada “tradição imposta por Buridano de estudar a natureza e interrelações da lux (*lux* e *lumen*) com a cor”, ela é, na verdade, anterior a este autor e o Comentador não a ignora já que a propósito do estudo das relações entre luz e cor, chama à colação as posições de Avicena, de Averróis, de Alberto Magno, na mesma Questão II, Artigo I, que já haviam, antes de João Buridano, tratado este assunto e que, de algum modo, estiveram entre os pioneiros no tratamento deste tipo de matérias. Daí, porventura, não terem feito referência a Buridano, (como aliás nunca fazem em matérias referentes à visão e às cores), até porque a posição de João Buridano nesta matéria é distinta da adotada quer no presente *Comentário*, quer no *Comentário O Céu*, lugar onde se analisa a lux e a lumen, estabelecendo as diferenças entre uma e outra (Debruçarmo-nos-emos sobre este assunto mais adiante, durante a análise da Questão III. (sobre a posição de João Buridano nesta matéria veja-se: Lindberg, *Theories of Vision*, p.134).

2.2.3. A tipologia das cores em Manuel de Góis, Suárez e Goethe.

A primeira conclusão que podemos retirar do debate anterior é que, para o nosso *Comentário*, há apenas um tipo de cor, a saber, o das cores verdadeiras, já que aquelas a que usualmente chamam cor, mas que não são fixas, não são, de facto, cores, sendo assim denominadas por analogia. Daí o *Comentário* apelidá-as de fictícias.

Ou seja, neste caso, subsistirão a cor e a luz como diferentes objetos da visão. A seguirmos este raciocínio a luz deveria ter sido acrescentada na questão anterior ao grupo dos visíveis, já que podem ser vistas as cores aparentes nas cabeças das pombas, no arco-íris e nos demais sítios onde elas aparecem e estas não se distinguem em espécie da luz, segundo o Comentador Conimbricense.²¹³

As cores fixas, que não variam nas primeiras qualidades constituirão, efetivamente, a cor propriamente dita e distinguem-se da luz pela sua natureza e é destas que se poderá dizer que não atualizam o diáfano ainda que o movam.

Estas conclusões levantam alguns tipos de problemas face ao texto aristotélico já que não encontramos esta dicotomia assim definida, nem no *Da Alma* nem em *O Sentido e o Sensível*.

Aristóteles chama efetivamente a atenção para o facto de as cores que aparecem no ar ou na água se manifestarem aos olhos do observador como diferentes consoante o grau de aproximação do mesmo em relação ao ar ou à água observados. Variam consoante as vejamos ao longe ou estejamos junto, perto, ou dentro delas.

Pelo contrário, aquelas cores que se acham em corpos determinados permanecem fixas desde que não haja variação da luz exterior.²¹⁴ Mas conclui que aquilo que recebe a cor, num e noutro caso, é o transparente que está presente em todos os corpos em maior ou menor medida²¹⁵, até naqueles em que subsiste uma privação quase total, conducente à opacidade. Ou seja, não nos parece que Aristóteles ponha em causa a existência da cor em ambos os casos, ainda que reconheça que as cores variam consoante se encontrem em corpos determinados ou não, sendo que, nos determinados, ela é definida e nos indeterminados poderá sê-lo ou não, ainda que não o seja por muito tempo.²¹⁶

Também a este propósito, Francisco Suárez interroga a essência da cor, afirmando que é uma qualidade, mas que têm subsistido dúvidas nalguns autores sobre se é uma qualidade

²¹³ Isto, não obstante o afirmado pelo Comentador Conimbricense em DA III, c. 2, a.2, de acordo com o que supra referimos.

²¹⁴ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439 a 5.

²¹⁵ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439 a 5.

²¹⁶ Neste sentido veja-se Ronald Polansky *Aristotle's De Anima*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 268 sobre a cor e o transparente.

radicada no corpo ou apenas a luz recebida num corpo sólido e denso.²¹⁷ Efetivamente, tal como um corpo transparente é suscetível de ser iluminado pela luz, um corpo opaco é suscetível de ser colorido por ela, variando a cor com o próprio objeto colorido e as suas disposições.

Depois de explicar a posição de São Tomás, acaba por concordar que nos corpos misturados a cor existe independentemente da iluminação e depende da própria mistura que os compõe.²¹⁸

Começa por explicar a formação das cores nos corpos determinados e nos indeterminados, realçando que nos corpos indeterminados como o ar, a cor é de duração mais fugaz já que a luz do sol é de duração mais rápida, a mistura imperfeita, contrariamente ao que sucede com os corpos determinados.²¹⁹

Conclui afirmando:

*A cor é a qualidade que atualiza o corpo composto enquanto possuidor de uma certa transparência limitada pela opacidade.*²²⁰

Quanto ao tipo de cores afirma a propósito das cores verdadeiras e das aparentes que as primeiras são as que estão efetivamente radicadas nos corpos enquanto as aparentes são aquelas que se veem sem que existam, já que variam com o ângulo de observação, de entre outros fatores.

²¹⁷ F. Suárez, *De Anima, Disputatio Septima*, q. 2, p. 570.

²¹⁸ F. Suárez, *De Anima, Disputatio Septima*, q. 2, p. 574.

²¹⁹ F. Suárez, *De Anima, Disputatio Septima*, q. 2, p. 576: “Modus autem quo resultat sic potest explicari: Inter elementa sunt quaedam corpora diaphana secundum se. Est unum lucidum scilicet ignis, et aliud opacum, scilicet terra. Diaphaneitas, ut dictum est, disponit ad illuminationem, opacitas vero impedit illam, et ideo terra non potest illuminari secundum se totam, sed in superficie tantum. Mixta ergo, quae ex elementis quodammodo componuntur, et inter ea media sunt, quo magis participant de natura aquae vel aeris., eo sunt magis diaphana, ut est crystalium; in quibus autem praedominatur terra sunt magis opaca, non tamen adeo sicut terra, quia propter mixtionem aliorum elementorum aliquod retinent vestigium diaphaneitatis: unde dici solent perspicua terminata, id est, in quibus perpiciuitas est terminata et quasi suffocata ab opacitate. Et hinc est quod lux alterius elementi, scilicet ignis, non potest in istis mixtis manere, propter opacitatem eorum, et quia ibi non manet formaliter ignis: tamen quia in mixtione non totaliter corrumpuntur elementa, sed etiam in mixto quodammodo manent, ideo lux ignis, licet formaliter non maneat, non tamen omnino corrumpitur, sed in aliam qualitatem degenerat, quae est color, quia cum mixtum habeat diaphaneitatem cum opacitate, fit incapax lucis secundum se totum, tamen fit capax cuiusdam qualitatis quodammodo concernentis lucem; et illa est color. Et hoc modo dimanat ex mixtione elementorum ratione lucis et diaphaneitatis ad opacitatem terminatae. Quod etiam potest explicari ex modo quo generantur colores in aere. Ibi enim tria concurrunt, scilicet lumen participatum a sole, diaphaneitas aeris, opacitas nubis: et inde resultat color. Et tamen est differentia, quod ille color cito transit, quia illumination solis parum durat, et mixtio est imperfecta. Alii vero colores durant propter perfectam mixtionem in qua fundantur.”

²²⁰ F. Suárez, *De Anima, Disputatio Septima*, q. 2, pp. 578-80: “Color est qualitas actuans corpus mixtum, inquantum perspicuitatem aliquam habet opacitate terminantam.”

O problema consistirá em saber distinguir as cores verdadeiras das aparentes e qual o critério a utilizar aquando dessa distinção. Quem pode estar certo sobre se a cor da nuvem é ou não verdadeira?

Por um lado Suárez, diz, estas cores parecem tão verdadeiras como as outras em nosso redor, mas por outro lado dão a ideia de que são aparentes porque rapidamente se alteram, se desfazem, dando lugar a outras. De facto também são verdadeiras porque há uma causa real que as produz. A cor formada pela reflexão dos raios solares num vidro vermelho, surge como vermelha porque se vê vermelha, mas noutra perspetiva, podemos pôr em causa a sua autenticidade dado que o vermelho que é avistado não tem causa própria e autónoma que a sustente. Daí, a dificuldade da distinção. Mas aponta um critério:

A cor será verdadeira quando aparece inalterada. Quando é rapidamente alterada deve ser feita uma avaliação subsequente relativamente à sua causa. Se é uma causa adequada à produção da cor, então estaremos perante uma cor verdadeira ainda que tenha tido uma variação súbita. É o caso das cores do arco-íris e das nuvens.

Pelo contrário, se a causa não se mostra suficiente para a produção da cor, e sobretudo, se uma variação da potência conduz a uma alteração da cor avistada, permanecendo esta sem alteração quanto às suas condicionantes, e havendo variação da cor avistada, então assistimos a um engano por parte da potência. É o caso das cores existentes no pescoço das pombas e daquela provocada pelo vidro vermelho refletor dos raios solares, já que a vista recebe as espécies misturadas e percebe de maneira diferente.²²¹

²²¹ F. Suárez, *De Anima, Disputatio Septima*, q. 2, pp.582-84: “Ultimum est notandum circa colores quosdam esse veros, alios apparentes [tantum], ut ait Aristoteles, lib. *De coloribus*, et *De sensu*, cap 3º; *Metereorum*, cap. 4º. Veri colores sunt qui secundum rem [subiectis] [insunt], ut albedo nivis. Apparentes sunt qui videntur, et non sunt, ut hi qui videntur in collo columbae. Patet enim illo non esse verso colores, nam si ex diverso situ conspiciatur Columba, diversi apparent colores. Est quidem difficile universalem tradere regulam ad discernendos verso colores ab apparentibus. Quis enim dicat, na colores nubium sit veri vel non?

“Ex altera enim parte videntur tam veri, sicut illi qui inter nos sunt. Et favet quia ibi reperitur/ causa sufficiens ad causandum colorem. Et ideo hanc partem tuetur D. Thomas, 3 *Meteororum*, cap. 4º quem Colonienses et alii sequuntur.

“Ex altera autem parte videntur, tantum apparentes: cito enim transeunt [et facile mutantur]. Et ideo hanc partem tuetur Venetus, 3 *Metereorum*; Soncinas, 7 *Metaphysicae*. q. 9 a 1. Simile dubium est de colore rúbeo qui apparet ex reflectione radorum solis facta a vitro rúbeo. Apparet enim ille verus color, quia videtur; et et aliunde non apparet verus, quia non est unde causetur; difficile est ergo semper discernere veros colores ab apparentibus. Dici tamen potest quod quando color semper et eodem modo permanent, est veus color, quamvis cito transeat. Et huiusmodi credo esse colores iridis et nubium. Si vero causa non apparet sufficiens ad producendum colorem, et maxime si stantibus omnibus eodem modo ex parte rei visa, propter variam applicationem potentiae, color videtur diversus., tunc deceptio est potentiae. Et ita contingit in coloribus qui apparent in collo columbae, et de illo qui apparet in vitro rúbeo ex reflectione lucis in illo, ut supra dictum est, nam sicut quando res alba videtur per médium rubeum apparet rubra, propter confusionem specierum, ita in propósito, quod reflectitur tantum est quidem splendor, admixtus tamen speciebus vitri rubri, quae sunt intensiores propter inflammationem solis radorum, et illae simul cum speciebus lucis reflectuntur usque ad visum, et ideo apparet ille splendor rubeus.”

Não deixa de ser significativa, mais uma vez, a variação doutrinal existente entre o *Comentário* conimbricense e a posição de Suárez no que ao presente assunto concerne. Designadamente, no que toca à distinção entre cores verdadeiras e fictícias. Recordemos o que afirmámos, supra, quanto à frugalidade conceptual de Aristóteles nesta matéria e as consequentes dificuldades deixadas aos intérpretes na determinação do critério distintivo dos dois tipos de cores (que a tradição peripatética subsequente fez questão de acentuar), se é que essa distinção não foi uma mera questão de linguagem usada pelo Estagirita em ordem a facultar uma diferenciação das situações inerentes à manifestação da cor nos variados corpos e não uma distinção substantiva das mesmas, mas no que a isto diz respeito registamos aqui apenas a interrogação, por não ser esse o objeto da nossa investigação.

Enquanto Suárez acentua a causa para decidir se uma cor é verdadeira ou falsa, Góis adota o critério da persistência da cor no corpo em que essa mesma cor aparece.²²²

São aparentes as que são espalhadas pelos corpos apenas pela luz, de acordo com a sua visão diferenciada como acontece no arco-íris e no que referimos no primeiro argumento do artigo anterior.²²³

Resultam diferenças fundamentais nomeadamente quanto às cores do arco-íris, das nuvens, entre outras, que Manuel de Góis considera aparentes e que Suárez considera como verdadeiras cores. Isto, não obstante o que diremos de seguida.

Confrontadas as duas posições em análise, não podemos deixar de considerar que ambas gozam de produtividade, não obstante as diferenças.

É apreciável o grau de liberdade com que os autores trabalharam, ao tempo, tendo divergido doutrinalmente, embora partindo dos mesmos textos de Aristóteles e de Pseudo-Aristóteles, textos estes que não acolheram nem uma nem outra tipologia, não obstante terem descrito as situações inerentes à possibilidade da sua formulação e as conclusões essenciais, designadamente as concernentes à discussão sobre qual o objeto da visão e as noções de cores aparentes e de cores verdadeiras.

Dispensando-nos da apreciação da validade científica, hoje, destas matérias, o que seria anacrónico e até insólito, reservamo-nos analisar a produtividade de ambas as tipologias.

Suárez deixa-nos uma explicação coerente e legível do seu sistema, assente sobretudo na valorização da experiência sensível a que alia uma fundamentação lógica, a necessidade de uma causa adequada à produção da cor.

Efetivamente, avistamos as cores e temos empiricamente a noção de que há corpos coloridos de formas variadas, de que a cor varia consoante a luz, de que certas cores parecem

²²² Trataremos mais aprofundadamente deste ponto aquando da análise da Q.III.

²²³ DA II c. 7, q. 2, a. 2, p. 169.

não ter um substrato fixo, oscilando de acordo com as alterações, a quantidade de luz, a posição e os olhos do observador, e outros fenómenos mais ou menos atípicos, como o objeto branco visto como vermelho através de um vidro colorido, ou as cores avistadas nos pescoços das pombas.

O critério distintivo proposto por Suárez, fundado na causa, na relação de adequação existente, ou não, entre a fonte produtora da cor e a cor observada, diz-nos, como vimos, que quando esta permanece invariável, não há dúvida de que estamos perante uma cor verdadeira, mas que, quando se altera rapidamente então haverá necessidade de indagar a sua origem, a sua causa. Se esta é adequada à geração da cor, não obstante a sua fugacidade, a cor será verdadeira, como é o caso da cor da nuvem. Caso contrário, ou seja, se não subsistir a relação de adequação, estaremos perante uma cor fictícia, fundada na alteração da faculdade visiva, como é o caso do objeto branco visto como vermelho através do vidro colorido.²²⁴

Estas últimas serão, pois, cores subjetivas já que apenas existem na visão do sujeito observador, enquanto as outras terão uma existência objetiva, independente da construção feita pela potência visual do sujeito.

Para Manuel de Góis o critério da distinção radica sobretudo na diferenciação dos substratos, sua mistura e composição, independentemente da existência ou não, de causa adequada à sua produção. A variação da luz, a qualidade dos corpos onde se encontra, a sua maior ou menor opacidade, as afeções dos olhos do observador e a forma como refletem a luz, estarão na origem da sua classificação como verdadeiras ou falsas. De realçar, que para o *Comentário* conimbricense a noção de verdadeira é sinónimo de fixa, inalterável, assente em corpos determinados.

As cores fictícias só colhem o nome de cor porque provocam essa sensação visual nos olhos do observador, mas não têm existência real enquanto cores, mas enquanto luz e podem partir de corpos determinados em que incide a luz, ou indeterminados, resultando da mistura da própria luz, como as cores que se avistam no céu ou nas águas do mar. Provêm sobretudo da sobreposição de transparências, dos jogos de luz. Daí, não fazer sentido para estes autores a distinção entre as cores avistadas no pescoço das pombas e o arco-íris ou as cores das ondas do mar ou das nuvens. Todas são falsas.

Quanto ao *Comentário* conimbricense, há que louvar a eficácia da minúcia distintiva da descrição da origem dos tipos das cores, a saber:

As que estão assentes em substratos fixos e determinados, fruto da mistura das primeiras qualidades, as que resultam da sobreposição de superfícies transparentes e de

²²⁴ Ver o que dizemos adiante sobre a tipologia das cores proposta por Goethe. As cores fruto da visão do observador, aqui apontadas irão ser denominadas por Goethe de cores fisiológicas, enquanto as outras, ainda que passageiras irão ser denominadas de físicas.

fenómenos de refração, mais ou menos duradouras, as que têm origem na afeção dos olhos do observador e as que resultam da forma como a luz incide nos corpos determinados e se reflete criando nos olhos do observador a aparência de que os corpos têm outra cor.

Finalmente, não podemos deixar de constatar uma coincidência entre esta descrição e a classificação proposta alguns séculos mais tarde por Goethe quando aponta para a existência de cores químicas, físicas, patológicas e fisiológicas (sendo que as patológicas são uma variante das fisiológicas), classificação esta que continua a ser não só sobejamente conhecida como vulgarizada.²²⁵

Locke Eastlake afirma²²⁶ que Goethe tinha intenção de parafrasear o *Tratado das Cores* de Pseudo-Aristóteles, fundado na obra póstuma *História da Teoria das Cores*.²²⁷ Também refere a tradução de Simão Pórcio de 1537 (Nápoles), com nova edição em 1548 (Florença), indicando que Goethe poderá ter conhecido Pseudo-Aristóteles a partir da obra de Pórcio. Diz ainda, que há mais edições do século dezasseis, como a de Emanuele Marguino de Pádua e de António Vidi Scarmiglione de Fuligno, Marburgo 1591. Anota paralelos entre a obra de Leonardo da Vinci e Aristóteles que poderão também ter sido importantes para Goethe.²²⁸

Sendo certo que Goethe se funda nas mesmas fontes, muito particularmente em Pseudo-Aristóteles²²⁹, não deixa de ser curioso o facto de este ter partilhado posições tão semelhantes na sua análise e formulado uma tipologia que em muito sugere as propostas pelo Curso de Coimbra e por Suárez que têm dado provas de grande vigor teórico, reforçando de algum modo a fecundidade da tradição neo-escolástica aristotélica da classificação das cores. Muito particularmente, quando Goethe afirma que as cores podem fazer parte da vista e ser o um seu resultado, como é o caso das cores fisiológicas. Também, quando diz que as cores podem ser um fenómeno derivado dos meios incolores, como as cores físicas, ou que podem ser algo que faz parte dos objetos, referindo-se às cores químicas.²³⁰

As cores fisiológicas são produzidas pelo órgão visual do sujeito portador de uma visão saudável. Caso o observador tenha a vista afetada por doença que afete a visão da cor, estas cores avistadas serão denominadas de patológicas.

²²⁵ J. W. Goethe, *Teoria de los Colores*. Trad., Buenos Aires, Editorial Poseidon, 1945, pp. 11-246.

²²⁶ J.W. Goethe, *Goethe's Theory of Colors*. Transl. with Notes by Ch. Lock Eastlake, London: John Murray, 1840, p. 379.

²²⁷ J.W. Goethe, *Goethe's Theory of Colors*, p. 380.

²²⁸ J.W. Goethe, *Goethe's Theory of Colors*, pp. 381 e 389.

²²⁹ O autor (Goethe) afirma na obra referida (trad. espanhola, p. 21), que até à data só tinha havido duas tentativas de enumerar e classificar os fenómenos cromáticos, a de Teofrasto e a de Boyle; mais adiante mostra conhecer a tradição da designação das cores aparentes e das verdadeiras.

²³⁰ J.W. Goethe, *Teoria de los Colores*, p.21.

As cores físicas são produzidas na retina por meios incolores, transparentes, translúcidos ou opacos, gozando de uma certa objetividade, já que existem fora dos olhos, são passageiras e não podem ser fixadas. Por isso, foram, no dizer de Goethe, chamadas de aparentes, fictícias, falsas, de entre outros nomes dados pelos antigos naturalistas.²³¹

As cores químicas são aquelas que podemos fixar em corpos determinados e compor em maior ou menor grau, e que permanecem fixas.

Não podemos deixar de constatar como o texto aristotélico supra citado foi o fundamento que permitiu a construção das teorias jesuítas das cores, designadamente as de Suárez e do Curso de Coimbra, doutrinas estas que revestem, designadamente a dos jesuítas conimbricenses, uma evidente modernidade, o que é claro quando a comparamos com a posição assumida por Goethe sobre esta matéria.

O papel assumido pelo sujeito observador na “construção” da cor, como acontece nas cores fisiológicas, de cariz eminentemente subjetivo, na esteira da centralidade que o indivíduo assume em pleno romantismo e na modernidade, já adivinhada na classificação conimbricense quando aponta, por exemplo, para a existência de cores fictícias mais fugazes, que resultam daquilo a que mais tarde, alguns chamarão de ilusão ótica, ou quando admite que as afeções dos órgãos da vista do observador alteram a visão das cores.

Também Suárez, como vimos, distingue particularmente este tipo de cores, as únicas a que apelida de fictícias, por carecerem de objetividade, por não subsistir uma relação de adequação entre o efeito produtor e a cor avistada e existirem, tal como aparecem, apenas na vista do observador, abrindo a possibilidade de criação de um outro género de cores, as subjetivas.

A cor, que até ao século XVI tinha sido apenas estudada como um fenómeno da natureza exterior ao sujeito que vê, qualidade natural dos corpos ou neles manifestada, passa a ser passível de construção individual, fornecendo imagens de um mundo cuja realidade é do foro eminentemente psicológico e subjetivo, oferecendo uma narrativa nova, interior, da realidade observada, da própria natureza.

Esta leitura está patente, ainda que de modo embrionário, em ambas as tipologias jesuítas ibéricas. Nelas encontramos a descrição daquilo a que Goethe alguns séculos mais tarde apelidará de cores fisiológicas (e patológicas) e que, de algum modo, tem sido o centro, o fulcro, para não falarmos da própria oftalmologia, dos modernos estudos sobre a cor, sobretudo nos domínios da psicologia, da arte e das ciências humanas em geral.

²³¹ J. W. Goethe, *Teoria de los Colores*, p.61.

2. 3. A. Questão III e os seus Artigos

2.3.1. Apresentação da temática proposta na Questão III

Na Questão III é discutida e analisada a origem e a proveniência das cores. Começando o Artigo I por analisar as cores aparentes e as fictícias, conclui:

As cores verdadeiras são fixas desde que se não alterem as qualidades primeiras que as constituem. São fruto de uma mistura determinada; as cores verdadeiras podem ser extremas (o branco e o negro) ou intermédias, consoante os elementos que as compõem.²³²

As cores aparentes são formalmente luz, não se fixam durante muito tempo mudando com as variantes da luz, do lugar, do ângulo de observação, etc. Também elas se distinguem entre si quanto aos substratos determinados ou indeterminados.²³³ As cores aparentes num corpo determinado nascem da oposição à luz das cores verdadeiras que, sofrendo a incidência dos raios de luz, emitem reflexos que não passam de cores aparentes. Ou seja, num mesmo corpo podem coexistir cores verdadeiras, fixas, e aparentes, de duração variável e suscetíveis de assumir vários matizes consoante as alterações luminosas a que estiverem sujeitos esses mesmos corpos.²³⁴

E no que se refere às cores fictícias acrescenta-se²³⁵:

Do mesmo modo, num corpo indeterminado as mesmas cores provêm da irradiação da luz e são alteradas pela diferente compleição do luminoso, como se vê quando os raios da Lua ou do Sol cortam o vapor e quando entram através de certos corpos de vidro, divididos em muitos ângulos. Então, quando olhamos para o alto vemos uma incrível variedade e distinção desse tipo de cores, não sem grande sedução do olhar e deleite da alma. Mas ao mesmo tempo um corpo indeterminado, transparente, junta-se com um

²³² DA II c. 7, q. 3, a. 1, p. 171.

²³³ DA II c. 7, q. 3, a. 1, p. 171, p. 172.

²³⁴ Estamos aqui perante o caso narrado *supra* também por Suárez, do vidro vermelho sujeito a exposição luminosa, para exemplificar as cores aparentes.

²³⁵ DA II c.7, q. 3, a. 1, p. 172: “Similiter in corpore interminato proueniunt iidem colores ex irradiatione luminis, uarianturque ob diuersam; habitudinem ad luminosum, ut uidere est cum lunae, aut solis radii interiectum uaporem secant: et cum per quaedam corpora uitrea multis distincta angulis ingrediuntur: tunc enim dum in altum aspicimus incredibilem uarietatem, et distinctionem istiusmodi colorum non sine magna aspectus illecebra, et animi oblectatione intuemur. Concurrent autem nonnunquam simul corpus unum diaphanum interminatum, et aliud opacum: ut cum radii uitrum uiride permeant, et in parietem incidentes, ad ipsum quasi herbescentem uiriditatem refundunt.”

Realçamos aqui a relevância dada ao aspeto da beleza, da sedução e do deleite, provocados pela natureza, bem como o papel dos sentidos externos na sua apreensão.

outro opaco, de tal modo que, quando os raios atravessam um vidro verde, incidindo lateralmente como que derramam uma verdura herbesciente.

No entanto, quer as cores verdadeiras, quer as fictícias são coisas verdadeiras (*verae res*). As aparentes apenas se chamam cor por analogia com as verdadeiras cores. Não têm a natureza da cor, ainda que possuam uma entidade expressa e verdadeira, mesmo que segundo a sua natureza não sejam verdadeiras.²³⁶

É de atentar o que dissemos supra sobre as diferenças entre Suárez e Góis no que respeita às cores e seus tipos. Em comum têm o facto de considerarem cores verdadeiras as que permanecem fixas, e que são fruto das primeiras qualidades. Suárez acrescenta a este elenco todas as restantes para as quais também existe uma causa adequada à sua formação independentemente de permanecerem ou de serem fugazes. Nisto se distanciam, já que o *Comentário* considera estas últimas, que são fugazes e que podem ser alteradas nos termos apontados (independentemente das primeiras qualidades) como fictícias. Suárez reserva a terminologia de aparentes para as cores que são avistadas sem que haja uma causa para que tal aconteça, como sucede naquelas que dependem das circunstâncias do olhar do observador.

Quer as cores verdadeiras, quer as aparentes dizem respeito ao objeto da vista. Quer umas, quer outras apenas a movem se estiverem num corpo congruentemente denso e configurado em que a vista se possa fixar.²³⁷

O Artigo II conclui que há sete cores principais (o branco e o negro são as extremas). Entre as cores extremas estão a cor púrpura, o vermelho, o amarelo, o verde e o azul. Há muitas outras cores intermédias, todas elas verdadeiras, sendo impossível a sua enumeração. Prosseguem com uma reflexão sobre os nomes das cores, a sua alteração e o seu substrato na natureza.

A cor branca é elogiada como símbolo da divindade dada a sua aproximação à luz. É a cor com que se honram e adoram os deuses, invocando-se a autoridade de Cícero, de Platão e de Laércio em ordem a corroborar a opinião que afirma a excelência do branco sobre todas as outras cores. Significativamente não se encontra aqui desenvolvida uma simbólica da cor, não obstante a referência no final da questão aos *Emblemas* de Alciato, de que falaremos mais abaixo, contrariamente ao que acontece com a relevância dada à quantidade e diversidade de cores intermédias e dos seus matizes, sendo apenas citada a cor branca, deixando num plano secundário o apreço que o cristianismo trouxe às cores e aos seus símbolos, quer na liturgia,

²³⁶ DA II c. 7, q. 3, a. 1, p. 171.

²³⁷ DA II c. 7, q. 3, a. 1, p. 171.

quer na recriação de um imaginário que vai da virtude ao pecado passando pela visão beatífica.²³⁸

Disserta-se seguidamente sobre a variedade das cores apresentando-se uma paleta variada e matizada, ao ponto de tornar difícil a tarefa de encontrar palavras para as dizer, tal a sua quantidade. O *Tratado das Cores* de Pseudo-Aristóteles, que esteve muito em voga durante o Renascimento é aqui citado abundantemente, ainda que seja levantada a dúvida quanto à sua autenticidade.²³⁹

O texto conimbricense contudo, afasta-se dele em pontos significativos como por exemplo na quantidade de cores intermédias que evoca e também na autonomia dada aos substratos naturais onde elas se encontram, preferindo a abordagem da cor em si mesma, recorrendo apenas aos corpos naturais coloridos quando estritamente necessário, designadamente, quando é explicada a origem do nome das cores²⁴⁰, o que não acontece naquele tratado, onde todas as cores são vistas e estudadas em conjunto com o substrato (céu, ar, terra, animal, planta, e outros como as cabeças das crianças ou as plumas dos pássaros).

A cor é autonomizada e como que se separa do lugar onde é vista remetendo-se para a imaginação o ato de a recriar. Atendendo à quantidade e à variedade, tal apela ao exercício imaginativo do leitor. Já acima sublinhámos o papel da imaginação no seio da pedagogia da Companhia de Jesus:

Existem inúmeras espécies de cores intermédias e cinco principais. Assim, enumeradas as extremas, são sete, as cores a que devem ser reconduzidas as restantes. Branco, púrpura, vermelho, amarelo, verde, azul e negro. E a sua variedade é grande. São muito apreciadas, por exemplo, três distintas cores de púrpura. Uma, que é vista nas rosas e no açafão; outra, na violeta e na ametista. A terceira é característica do conchilhão, muito vivaz para mover a vista. Também o vermelho e as cores associadas aos granates, encarnados, escarlates, sanguíneos, laranjas, castanho claro, o amarelo limão, o açafão, o amarelo icterícia, o doirado, o ruivo, o fulvo, o bronze, a cor de rato, a ferrugem, o pardo, o loiro, o pálido, o amarelo dourado, a cor de leão, a cor de cera amarela e outras. À verde pertencem o verdete, a cor de erva, a cor

²³⁸ Vide M. Brusatin, “Criatividade-Visão”, in *Enciclopédia Einaudi* vol. 25, trad., Lisboa, INCM, 1992, pp 280-283, e *Historia de los Colores*, *passim*. Também, A. Tarabochia Canavero, “Il vestito verde di Armonia. Appunti sul problema dei colori medi tra Medioevo e Rinascimento”, in Pacheco, M.C & Meirinhos, J.F. (eds), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, pp. 433-445.

²³⁹ O Comentador Conimbricense mostra estar ciente de que este texto não é de Aristóteles, ao manifestá-lo por mais do que uma vez, nesta e noutras obras do curso, como por exemplo, DD II c. 7, q. 3, a. I, p.171.

²⁴⁰ DA II c. 7, q. 3, a. 2, p.174.

*de alho- porro, o verdete amarelado. À azul, o azul esverdeado (na verdade os autores fazem entre estes dois algumas diferenças), também o plúmbeo, o verde-mar, o azul veneziano e outros.*²⁴¹

A autonomização da natureza como entidade criadora da cor é relevada logo no início da Questão III:

*A quantidade de cores é tanta, a sua mistura é tão múltipla, que seria correto dizer que em nenhum outro lugar a natureza depositou as suas obras mais copiosa e tão ambiciosamente, visto que animais, plantas, ervas, flores, metais, joias, mármore e, finalmente, quase tudo o que gerou, revestiu e distinguiu com uma variedade matizada de cores.*²⁴²

A natureza é personificada, animizada, dotada de autonomia, de um dinamismo criador de maravilhas, desta feita, da cor. Ela própria é transformada num objeto privilegiado da visão, ganhando estatuto próprio, mesmo face aos corpos naturais, substratos das cores, evidenciando generosidade na tintura com que os bafeja, assumindo uma *virtus* pictórica, que em tudo apela à glorificação do sentido da visão. A natureza assume o estatuto de paleta-pintura, digna de contemplação e de admiração, já não apenas da grandeza de Deus, mas como caminho para chegar a Ele, pois está investida de uma força geradora suscetível de criar beleza e variedade e esta beleza e variedade são a expressão visível do divino para o intelecto humano.²⁴³

É de relevar o estatuto atribuído à beleza e a sua relação com a cor. A beleza é um fim em si mesmo e a cor um dos seus principais, se não o principal, veículo pelas mãos da natureza. De realçar também o facto de não ser apenas a qualidade aqui apontada para contributo da beleza mas também a quantidade, a variedade. O que constitui uma maravilha

²⁴¹ DA II c. 7, q. 3, a. 2, p.174: “Sunt autem mediorum colorum species prope innumerae, sed praecipui quinque, ita ut numeratis extremis, septem sint quasi capita ad quae caeteri reduci debent: nimirum albus, purpureus, ruber, flauus, uiridis, caeruleus, niger. Et horum magna uarietas. Nam purpurei triplex distinctio potissimum celebratur. Una, quae in rosis, et croco uisitur; altera, quae in uiolis, et amethysto lapide. Teria, quae propria est conchylii, ad mouendum aspectum uiuacissima. Rubro etiam comites rubidus, rubicundus, rutilus, sanguineus, gilvus, spadix, igneus, flammeus, puniceus, uinosus, et alii. Sub flauo, uel post ipsum ad fuscadinem, uergentes, numerantur mellinus, pallidus, luteus, galbaneus, buxeus, citrius, croceus, icterus, aureus, ruffus, fulvus, aeneus, mustelinus, ferrugineus, pullus, roanus, tanatus, regius, leonatus, cereus, cerinus, et alii. Ad uiridem pertinent aerugineus, herbaceus, prasinus, luridus. Ad caeruleum caesius (Ponunt enim Auctores inter hos duos aliquid discriminis) item plumbeus, glaucus uenetus, et alii.”

²⁴² DA II c. 7, q. 3, a. 2, p.171. “Colorum multitudo tanta est, tam multiplex eorum reciproca mistio, ut recte quidam pronuntiarit non alibi naturam copiosius, aut maiori ambitione opes suas commendasse: quandoquidem animantes, stirpes, herbas, flores, metalla, gemmas, marmora; denique pene omnia, quae genuit, picturata colorum uarietate induit, distinxitque. Igitur philosophorum non pauci tam eximia naturae spectatione allekti, colorum causas, et discrimina explicare conati sunt...”

²⁴³ A beleza está também presente noutros momentos em que se referem as cores designadamente em ME IV, c. 3, pp. 38-39.

em si é a própria prolixidade da natureza, que com a sua exuberante paleta arrebatava os sentidos.²⁴⁴

A beleza das cores é também realçada noutros tratados como no *Comentário aos Meteorológicos*, onde se diz a propósito da variedade das cores aparentes, no céu:²⁴⁵

O fim comum é a beleza do universo. A variedade das cores nasce portanto (para não falarmos das afeções dos órgãos da vista²⁴⁶), em parte das afeções da matéria em que a luz incide, em parte do aspeto diferente do corpo luminoso, em parte da qualidade do meio através do qual a luz é transmitida ou as espécies visíveis são transportadas até aos olhos e, finalmente, do aumento ou da remissão da luz.

Não podemos deixar de anotar traços barrocos nesta atitude, não tão clássica, nem neoclássica, não obstante o recorrente elogio do equilíbrio ao longo desta obra e da justa medida veiculada pela tradição aristotélica.

Não entraremos aqui na apreciação do estilo literário do *Comentário* que Descartes muito certeira apelidou de prolixo²⁴⁷. Temos de ter em conta o período e as circunstâncias em que foi redigido bem como o papel apologético que o Barroco teve na prosa da Companhia de Jesus, de Vieira a Anchieta, passando por Bernardes, para referir apenas exemplos próximos, da literatura e da sermonária, já que no campo da arquitetura o estilo jesuíta se impôs em Portugal, em Espanha e no Brasil com um *facies* barroco muito próprio.

O papel dos sentidos na arte barroca é sobremaneira conhecido, sabida a abundância e variedade de elementos decorativos por ela usados, bem como a multiplicidade e a diversidade dos estímulos sensoriais visuais e auditivos que integrava, em ordem ao deleite dos sentidos, ao arrebatamento da alma, à elevação a Deus.

O estímulo da beleza passa a ser tarefa humana, quer reproduzindo-a, quer reconhecendo-a nas maravilhas da natureza. O medieval acedia à beleza sobretudo pela contemplação da obra de Deus, paradigma da perfeição, tendo como única hipótese de partilha dessa beleza, impossível de imitar, a glorificação de Deus pela oração, pela contemplação, procurando percorrer o caminho da santidade; no período barroco o homem

²⁴⁴ Sobre o papel atribuído à beleza pelo Curso Conimbricense, designadamente a beleza do mundo enquanto testemunho da perfeição cósmica, veja-se A. Coxito, *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, p. 191.

²⁴⁵ ME IV, c.3, pp.38-39.

²⁴⁶ É de tomar em atenção a causa aqui indicada do nascimento da cor, as afeções dos órgãos da vista, que em tudo aponta para aquelas situações que Goethe virá a incluir na génese das denominadas cores patológicas de Goethe.

²⁴⁷ R. Descartes, *Lettre à Mersenne* 3 dec. 1640 (AT III 259-60): “...j’ai vu la philosophie de Monsieur de Raconis, mais elle est bien moins propre à mon dessein que celle du Pere Eustache; et pour les Coïmbres, ils sont trop longs; mais je souhaiterois bien mieux avoir affaire avec la grande Societé, qu’à un particulier.”

busca aceder à beleza do mundo recriando-a, pela arte, essa segunda criação, desta feita, humana, que encontrando inspiração na natureza também já criadora, se torna intermediária entre Deus e a criatura, que é conduzida Àquele pela sua própria imperfeita mas esforçada obra.²⁴⁸ Esta sua criação tem por finalidade arrebatá-la para o divino, para o alto, para tudo aquilo que, em última instância, é elevado, seguindo uma estética sensorial, em direção a Deus, às substâncias espirituais, por via do próprio conhecimento²⁴⁹. Tudo isto, num esquema ascensional de elevação e de retorno, mas onde a descida não é uma queda mas antes uma condição para tornar a subir. Esta “descida” até ao mundo sensorial será novamente estimulada em direção ao alto, num movimento sucessivo, de ascensão e descensão, já que, como acabámos de referir, não é uma queda, mas parte integrante de um novo ciclo ascensional, um (re) principiar.

Aliás, as obras barrocas e a influência do Barroco, designadamente no campo da arquitetura religiosa, tendem a prolongar-se entre nós mesmo durante o século XVIII, apontando para propostas onde a dialética ascensional está normalmente presente. Daí a preferência pelas escadarias e vias-sacras colocadas em montes e altos, as torres com numerosos degraus. Exemplo disto é o monumento português bracarense, o Santuário de Bom Jesus do Monte, dotado significativamente de um “Escadatório dos Cinco Sentidos”, onde de uma forma sugestiva surge a escadaria dos cinco sentidos, exemplo paradigmático, não só do citado percurso de ascensão e descensão, mas de uma apologia à Fé a partir da ênfase dos sentidos, com especial relevo para a vista que ocupa o lugar supremo da hierarquia, já que é preferível o contacto visual, isento de matéria, ao contacto físico impuro do tato, ainda que se possa “subir” desde o tato até à vista, e desta até Deus.

A obra barroca não faz apenas apelo ao olhar: impõe-se-lhe de forma despudorada, absorve e seduz, domina o espectador. É a aparição do cenário Barroco: uma massa compacta de superfícies murais interligadas,

²⁴⁸ Assistimos a partir do século XVI a uma paulatina cultura do elogio do esforço, o que em certa medida também já augura a mentalidade inerente a um capitalismo nascente. As obras valorosas já não são meras dádivas divinas, nem comparecem apenas como sinais de Deus, como nas hagiografias e nos milagres medievais, mas devêm também prémios do esforço humano. Tal está presente *passim* na nossa epopeia *Os Lusíadas*, obra coeva onde o esforço, o prémio pelos “perigos e guerras esforçados mais do que permitia a força humana...” estão patentes., Canto I, *Os Lusíadas* de Luís de Camões, para apenas darmos um exemplo, de entre muitos, da constante relevância do esforço, da coragem, aliados à ciência humana que polvilham a obra. Aponte-se por exemplo também a estrofe 41 do Canto V, fala do Adamastor.

²⁴⁹ O lema de Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, é: *ad maiorem Dei gloriam*.

encaminhando o crente para o cimo do monte em percurso ziguezagueante, de forma a aumentar o caráter penoso da ascensão (...) ²⁵⁰

Digamos, para voltar ao *Comentário* e ao seu tempo, que é neste ponto que o homem do Renascimento e o do Barroco se encontram, como se um fosse, se é que não foi, pelo menos em certos casos, uma etapa do outro²⁵¹, já que a via humana anunciada pelo Renascimento descobre, por sua própria mão, o caminho para o alto. Ainda que não dispa a sua condição de ser caído, de pecado, reabilita-se aos olhos de Deus ao descobrir em si as vias que a criação lhe entregou para chegar até Ele. Esta descoberta é de certa forma a assunção do seu Bojador em direção à redescoberta e ao reencontro.

A situação do homem renascentista começa por incliná-lo a desvendar os segredos da natureza, seja esta a natureza exterior, o mundo, o universo, seja a partilhada por si, o seu corpo. Usar os sentidos para conhecer, para se deleitar, para chegar a Deus, consoante a busca individual, conduziu de entre outras vias, também à via estética do Barroco, aqui presente, onde a natureza fértil e esplendorosa é motivo de exacerbação sensorial que pode ser salvífica. Nesta sede, o Renascimento forneceu a matéria-prima ao Barroco. Essa matéria-prima foi sem dúvida buscá-la à natureza, ao mundo físico.

Mas ainda no que respeita às cores, é referida no final da Questão em análise, a forma como estas podem ser alteradas. Segundo a aparência, quando se sobrepõem, como na pintura ou na escrita ou nos tintos dos tecidos. Aqui não são afetadas as primeiras qualidades, já que umas cobrem as outras. Mas quando tomam o lugar umas das outras dá-se uma alteração na própria coisa como é o caso das searas que amarelecem ou dos cabelos quando embranquecem.²⁵²

O tema da alteração das cores também na ordem do dia durante o período em que o Curso está em redação, já que a pintura assume uma relevância até aí desconhecida, muito pela mão da cor, suscita renovada curiosidade. A arte de extrair os pigmentos, de os manusear, é por demais cultivada e abundam as obras dedicadas a este domínio.²⁵³ Daí o êxito

²⁵⁰ José Fernandes Pereira, “Retórica da Fé: Simbolismo e Decoração no Escadatório dos Cinco Sentidos”, *Claro. Escuro*, 1, novembro de 1988, p. 19.

²⁵¹ Não podemos passar em silêncio o fenómeno plural que conduziu à existência do que poderemos apelidar de «muitos» Renascimentos. Nem todos apontaram para uma via religiosa. Falamos aqui apenas do encontro proporcionado por essa via no particular jesuíta ibérico. Sobre a pluralidade de Renascimentos veja-se Ch. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento, passim*.

²⁵² DA II c. 7, q. 3, a. 2, p. 175.

²⁵³ Não podemos deixar de realçar a importância que o tratado anónimo *Schedula Diversarum Artium*, assinado com o pseudónimo de Theophilus Humilis Presbyter, teve durante a Idade Média e o Renascimento, nesta matéria. Não se sabe ainda a identidade do seu autor, nem o período ao certo em que terá sido produzida a obra, mas a divulgação dos manuscritos foi ímpar contando-se a existência já inventariada de pelo menos vinte e sete cópias que apontam para a possível existência de mais. O tratado é composto por três livros precedidos de Prólogos. Versa sobre a produção manufaturada de objetos variados, a arte da sua produção como: a confecção de sinos e turíbulos, a construção de órgãos,

do *Tratado da Cor* de Pseudo-Aristóteles e das suas subseqüentes traduções, incluindo, alguns séculos adiante, a de Goethe. Não deixa de ser significativa aqui a descrição das cores aparentes, cores que este último irá denominar de físicas, e as cores verdadeiras, que o mesmo apelidará de cores químicas.²⁵⁴

Esta questão é encerrada com uma recomendação de leitura para os que quiserem indagar até que ponto as cores podem refletir os estados de espírito, a saber, o que Cláudio escreveu sobre *Os Emblemas* de Alciato. Ainda que não seja desenvolvido o sentido simbólico das cores, no corpo da Questão, como frisámos supra, o Comentador Conimbricense não deixa de fazer uma referência à obra, famosa ao tempo, ao combinar a imprescindível imagem dos emblemas com pequenas aportações mitológicas e curiosidades históricas e literárias. Alciato reserva um dos seus emblemas, o CXVII, às cores, e Cláudio comenta-o, procurando desvendar-lhes o significado, bem como a razão de serem afetadas a certos usos, como por exemplo, o motivo pelo qual o preto é a cor do luto, o verde se encontra conotado com a esperança, o amarelo com a avareza e a cupidez, de entre outros.²⁵⁵ A literatura emblemática, onde se combinam conteúdos cifrados, simbólicos e pequenos enigmas com objetivos moralizantes, educativos e lúdicos, divulgando mitos, lendas, ainda que oferecendo interpretações por vezes de cariz questionável, é típica do ambiente vivido ao tempo, onde a magia, o mistério conviviam com pequenos enigmas ao gosto de salão e de uma certa sociedade. Não obstante um certo lado mundanal deste tipo de literatura, ela também foi usada com propósitos edificantes e moralizadores. Tendo a sua origem no período

a iluminação de livros, a pintura sobre vitrais, os frescos. Integra ainda receitas de alquimia e curiosidades filosóficas. De entre as matérias, encontramos também a arte de bem trabalhar os pigmentos, bem como apontamentos variados sobre cores. Vide <http://schedula.uni-koeln.de/index.shtml> consultado em 22/12/2011. Também sobre esta matéria, cores tintas e iluminuras, é de referir a obra medieval, *O livro de como se fazem as cores* de Abraão Ben Judha ibn Hayyim, que teve uma difusão alargada no ocidente cristão; sobre este último vide Artur Moreira de Sá, “O livro de como se fazem as cores de Abraão Ben Judha ibn Hayyim”, Separata da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa* (1960), pp. 210-223. Também mais adiante, neste nosso trabalho, temos oportunidade de voltar a este assunto dando notícia de obras sobre pintura que surgiram no Renascimento.

²⁵⁴ DA II c. 7, q. 3, a. 1, p.172.

²⁵⁵ A. Alciato, *Emblemata* CXVII, pp 390-395: “...colores et eorum differentiae non nimum solente ânimis afficere, ob eam rem docti et indocti patemata (grego)ea quae sunt in animis, passim coloribus exprimunt. Horum tamen colorum tot significationes esse possunt, quot sunt hominum affectus et opiniones. Quae quo ad rationem aliquam proprius accedunt, vel naturam rerum expressius declarant, eo pulchriores habentur: ut cum nigrore utimur inmortuorum inferiis, albore ad puritatem animi significandam. Viror, spei nota, ut dictum est in superioribus, avaris, amantibus et id genus aliis qui spem pretio non emunt, rufus haud male convenit. Tuber tum militum, tum puerorum, quos verecundia maxime decet, symbolum esse poterit ut caeruleus nautarum: gilvus et burrus, vilium et eorum qui sunt tenuis fortunae. Meticulosis denique zelotypis, quod animo sint perturbato, non male fulvus color tribuitur: ianthinus iis qui sua forte contenti vivunt. Colorum octo differentias explicat Alciatus initio 2 Parergon Index maestitia pullus(...) spei color est viridis (...) purpureus color pudoris iudicium (...) Est cupidus flavus. Avaris. Amantibus et iis meretrícias artes sectantur non male quadrabit color flavus (...)”.

do Renascimento, este género atingirá o apogeu no Barroco. O advento da imprensa e o consequente processo de massificação do livro, pôde divulgá-lo com muito êxito. No século XVI, a literatura emblemática assumiu um cunho marcadamente didático, tendo os próprios jesuítas recomendações na *Ratio Studiorum*²⁵⁶ sobre os emblemas e o seu uso pelos jovens, o que mais uma vez vem relevar o apreço dado à imagem e ao poder da imaginação na educação jesuítica.

2. 4. A Questão IV

2.4.1. Apresentação da temática proposta na Questão IV (se a luz é substância ou acidente).

2.4.1.1. Razão de ordem

Na Questão IV é discutido se a luz é necessária à visão em razão do meio, apenas do objeto ou em razão de um e de outro, começando por se indagar se ela é substância ou acidente. Começamos, pois, por analisar a natureza da luz e subsequentemente discutiremos acerca do meio da visão.

2.4.1.2. A natureza da luz

Sem ela não haveria vida e as trevas submergiriam todas as coisas. A luz é o lugar da revelação, do desvelamento, mas também do cosmos, da legibilidade e, por isso, permanecerá indissoluvelmente ligada à visão, por ela aclamada a rainha dos sentidos. A sua magnitude provém da aproximação à luz. As duas, em conjunto, são chave de acesso ao universo em toda a sua diversidade, quer de formas, quer de tamanhos, quer de cores.

Não foi por acaso que as principais mitologias a erigiram como parente, atributo ou exclusiva dos deuses que, ora a emitiam com o olhar, ora, uma vez vencidas as trevas, viam e constataavam que o que tinha sido criado era bom e belo, prosseguindo a criação, encantados com a Beleza e a Bondade da visão. Encontramos o binómio visão-luz no *Génesis*, no *Timeu*, onde Deus/demiurgo fez a luz e viu, uma vez ela feita, e só depois disso, porque só depois pôde ver, que tudo o que lhe era subsequente na criação era bom. A criação vai sendo realizada na medida da visão e sempre por intermédio da luz, meio indispensável a essa constatação fundadora.

²⁵⁶ Sobre esta temática poder-se-á consultar: *Ratio Studiorum, Declamationes a quo probandae, apud Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599). Regime escolar e curriculum de estudos*. Edição bilingue latim-português. Introdução, versão e notas por Margarida Miranda, Braga, Alcalá, 2008, p. 242; António Bernat Vistarini, “La emblemática de los jesuítas en España: los libros de Lorenzo Ortiz y Francisco Garau”, in *Emblemata Aurea, La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*, eds. Rafael Zafra y José Javier Azanza, Madrid, Akal, 2000, p. 60.

Mas, de algum modo, a luz tem permanecido insondável e misteriosa nas suas sucessivas e diversificadas leituras. Com os alvares da modernidade, a partir do século XVII, as discussões científicas acerca da luz começaram a ganhar autonomia em relação às da visão, iniciando processos de aproximação científica diferenciados com metodologias próprias. Até aí, não obstante a abordagem separada dos fenómenos da luz e da visão que muitos encetaram, o seu ponto de encontro na Ótica, ciência agregadora dos fenómenos manifestáveis à vista, incluindo a própria visão, o paradigma da visão sobrepunha-se quase sempre ao da Luz (à exceção de Grosseteste²⁵⁷), talvez radicado, ainda que de uma forma não consciente, no mito do olhar luminoso dos deuses.

A paulatina percepção de que o mundo tem muitos lugares e, para alguns, de que o homem não é o centro do universo, de que aquilo a que chamamos mundo não é necessariamente como o vemos, se por um lado põe em causa um certo *locus* divino, até aí partilhado pela visão, deslocando a atenção para a luz; por outro, encerra um paradoxo incapaz de obnubilação: o apuramento da visão, a sua ampliação através dos sucessivos instrumentos óticos, telescópios, óculos, microscópios, binóculos, lupas de entre todo o tipo de lentes que farão o olhar humano viajar do infinitamente pequeno ao infinitamente grande, é testemunho da sua própria impossibilidade de abarcar o universo, os seus mistérios, quer eles sejam distantes, quer próximos e quotidianos.

É no limiar desta impotência que a luz passa a assumir um estatuto próximo do da matéria-prima universal, um pouco como Grosseteste havia intuído.

A luz é, para este autor, a primeira forma corpórea a partir da qual tudo é criado, já que move a matéria que enforma ao multiplicar-se e expandir-se. Acentue-se aqui a partilha da noção aristotélica de que a luz não tem movimento local, já que acontece instantaneamente no diáfano, provocando a alteração da sua atualização:

Julgo que a primeira forma corpórea, que é chamada ‘corporeidade’, é a luz.

*De facto, a luz difunde-se por si para todo o lado, tal como de um ponto de luz se gera, num instante, uma esfera de luz extremamente grande, a não ser que se interponha um corpo opaco.*²⁵⁸

Digo, com efeito, que a forma primeira corpórea é o primeiro motor corpóreo. Mas ela é a luz, que ao multiplicar-se e expandir-se, a partir

²⁵⁷ Efetivamente Grosseteste preocupa-se sobretudo em estudar a luz, a cor e o movimento corporal. Sobre este autor veja-se o estudo de A.C. Crombie, *Robert Grosseteste and The Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford, Clarendon Press, 1953, pp. 91-134; e também D.C. Lindberg, *Theories of Vision*, pp. 94-103.

²⁵⁸ R. Grosseteste, *De luce*: “Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror. Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generetur, nisi obsistat umbrosum.” (tradução nossa).

daquilo que movimenta consigo o volume da matéria, a sua passagem pelo diáfano acontece subitamente e não é um movimento mas uma mudança. ²⁵⁹

Então, a luz, que é a primeira forma criada na primeira matéria, multiplicando-se a si mesma por si mesma infinitamente em todas as direções, e prolongando-se para todo o lado de maneira uniforme, no princípio do tempo, estendeu a matéria, da qual não podia separar-se, difundindo consigo toda a massa que compõe a máquina do mundo. ²⁶⁰

A luz é a causa do movimento da matéria. Ela guarda em si o mistério do *fiat lux*, ao mesmo tempo que se comporta usando a linguagem matemática do universo. A luz que ilumina o mundo é a *lumen* que tem origem na fonte de toda a luz, a luz primeira, *lux*. A *lumen*, dado que participa da *lux*, que é a sua fonte, é um espírito corpóreo, multiplicando-se em todas as direções.

O discípulo de Grosseteste, Rogério Bacon, irá afirmar a substancialidade da luz e é, sem dúvida, influenciado pelo mestre, designadamente aquando da criação do seu modelo da multiplicação das espécies.

As espécies emanadas quer dos corpos celestiais, quer dos corpos naturais constituem a sua forma, a sua semelhança. Para Bacon, tal como para Grosseteste, a luz (*lumen*) não é um corpo material mas a espécie, a semelhança do corpo luminoso, uma forma corpórea. A multiplicação das espécies gerará uma aparência de movimento local da luz, que contudo não é verdadeira, já que a luz acontece subitamente, fruto de uma alteração. A sua propagação não implica velocidade mas uma modificação do diáfano. A luz e a cor são espécies que se multiplicam a partir de si próprias num meio material. Bacon chamará *lumen* às espécies da *lux* que reside nos corpos luminosos, e cor às espécies oriundas dos corpos coloridos.

Mas as espécies não são corpos mas semelhanças, não há movimento local na multiplicação mas a geração de semelhanças sucessivas no meio. São formas corporais que em si mesmas são desprovidas de dimensão própria, cujo tamanho depende da dimensão do ar e que não são produzidas por defluxo do corpo luminoso, mas a partir do próprio ar.²⁶¹

²⁵⁹ R. Grosseteste, *De motu corporale et luce*: “Dico enim, quod forma prima corporalis est primum motivum corporale. Illa autem est lux, quae cum se multiplicat et expandit absque hoc, quod corpulentiam materiae secum moveat, eius pertransitio per diaphanum fit subito et non est motus, sed mutatio.” (tradução nossa).

²⁶⁰ R. Grosseteste, *De luce*: “Lux ergo, quae est prima forma in materia prima creata, seipsam per seipsam undique infinites multiplicans et in omnem partem aequaliter porrigen, materiam, quam relinquere non potuit, secum distrahens in tantam mole, quanta est mundi machina, in principio temporis extendebat.” (tradução nossa).

²⁶¹ R. Bacon, *Perspetiva*, Pars I, dist.9, cap. 4, p.140: “Sed species non est corpus, neque mutatur secundum se totam ab uno loco in alium; sed illa que in prima parte aeris fit non separatur ab illa, cum forma non potest separari a materia in qua est nisi sit anima; sed facit sibi simile in secundam partem, et sic ultra. Et ideo non est motus localis sed est generatio multiplicata per diversas partes medii; nec est corpus quod ibi generatur, sed forma corporalis, non habens tamen dimensiones per se, sed fit sub

Outro Perspetivista, João Peckham, na senda dos anteriores, continuará a defender a multiplicação das espécies. Elaborará um tratado de ótica geométrica onde reproduzirá o movimento das espécies na sua propagação sucessiva, na forma de raios, a partir dos corpos. Os raios difundem-se de forma retilínea a partir dos seus emissores.²⁶²

Para estes três autores, aquilo a que chamamos de velocidade da luz não será mais do que o movimento de reprodução sucessiva das espécies em forma de raio, que não obstante a sua forma corpórea, não é material. Mas a este assunto voltaremos mais tarde. Na sua esteira, e da do neoplatonismo, Vitélio, também Perspetivista, afirmará que a luz consiste na difusão das formas corporais mais elevadas em direção às menos elevadas, dos corpos superiores em direção aos inferiores, ganhando opacidade e misturando-se na matéria à medida que se distanciam da forma primeira. Em todos os Perspetivistas se encontra a presença, ainda que alterada pela influência árabe e neoplatónica, da noção de luz de Aristóteles.

Aristóteles tinha afirmado que um meio transparente ou diáfano, na presença de um objeto luminoso como o fogo, permite a visão. O diáfano está iluminado quando está em ato sendo a luz a sua atualidade.

A luz não será pois uma substância mas antes uma qualidade do meio resultante da alteração do diáfano quando excitado por um corpo luminoso. Mas o diáfano em potência não é diáfano, já que não é transparente, por carência da qualidade luz. A luz é o próprio diáfano em ato. Ela não se desloca, não carece do tempo para a sua ação e não ocupa um lugar determinado porque não é corpórea, antes acontece instantaneamente em todo o meio transparente que atualiza. Esta opinião, segundo o *Comentário* jesuíta, foi também partilhada por São Damasceno, Alexandre de Hales, Henrique de Gand, São Tomás, Escoto, Durando, Avicena, de entre outros.²⁶³

dimensionibus aeris; atque non fit per defluxum a corpore luminoso, sed per educationem de potentia materie aeris, ut superius dictum est quando tractabatur de generationem specierum. Et si adhuc diligentius queratur quare non percipimus hanc generationem lucis fieri successive in partibus aeris, dici potest quod lux in aere non est obiectum sed species habens esse debile et quasi insensibile secundum se. Et suum subiectum inter oriens et occidens est insensibile, scilicet ipse aer.” Sobre esta matéria e autor, vide K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. . Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Leiden New York, E.J. Brill, 1988, pp. 3-26 e Dallas G. Denery II, *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 86-89.

²⁶² J. Peckham, *Perspectica communis*, Propositio 3º: “Quemlibet punctum luminosi vel illuminati obiectum sibi médium totum simul illustrare. Hoc probatur per effectum, quoniam quilibet punctus luminosi vel colorati visibilis est in qualibet parte medii sibi obiecti. Sed non videtur nisi imprimendo super visum. Ergo imprimit in omnem partem medii.”

²⁶³ CO II, c.7, q.2, a.1, p.256: São Damasceno, livro I de *A Fé Ortodoxa*, cap. 9; o Alense, 3ª parte da *Suma*, questão 69, memb. 2, a. 3; Henrique de Gand, *Quodlibet* III, questão 12; São Tomás, *Suma*, 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. Cf. DA II, c.7, q.4, a.1, p.175.

A partir do século XVII, as discussões acerca da natureza da luz, irão integrar a tradição e, podemos dizer, começam a tomar corpo duas posições que, vindas de trás, na sua génese, se extremam num diálogo por vezes difícil, por vezes sereno, por vezes impossível.

Um grupo partilhará a convicção da materialidade da luz, considerando-a um corpo em viagem, não já uma espécie ou forma corpórea mas algo de material, ocupando plenipotenciariamente todo o espaço à sua passagem. Este corpo luminoso comunica energia cinética às partículas materiais, deslocando-se, num transporte de matéria e de energia.²⁶⁴

Outros irão considerar a luz como resultante da alteração do meio. Esta alteração será provocada pela presença de um objeto estranho capaz de desencadear o fenómeno luminoso. Este tipo de posições encontra-se em sintonia com a tradição encetada por Aristóteles.²⁶⁵ Descartes, no século XVII, irá de alguma forma renovar esta corrente afirmando que a luz não é um fluido, nem nada de material, mas um movimento que se propaga ao longo do *plenum*, esse fluido composto de matéria que preenche todo o espaço.²⁶⁶ A luz não passará, então, de uma predisposição ou tendência para o movimento, contrariando a teoria corpuscular, que não resolve o problema que já preocupava os defensores das correntes materialistas desde a Antiguidade, criado pelo facto de, a existirem corpúsculos em circulação a partir dos corpos materiais, o Sol poder vir a ser consumido em virtude da sua própria radiação, de entre outras dúvidas, difíceis de resolver.

Que sabemos hoje, no século vinte e um, neste preciso momento, acerca da luz e da sua natureza? Continuamos paradoxalmente incapazes de decifrar essa estranha, “essa rara capacidade de ser onda e de ser partícula”²⁶⁷ e de compreender na totalidade os seus mistérios. Mas uma coisa é certa, onda ou partícula, qualidade ou substância, a luz tem conservado intacto o estatuto conferido pelos mitos cosmológicos da criação enquanto condição da transformação do caos em cosmos, conferindo legibilidade ao universo, possibilitando a visão, meio por excelência da génese do conceito, do intelecto, da razão.

Não é impunemente que a ciência se desenvolve e aprofunda de forma notória durante o Iluminismo. O século das luzes,²⁶⁸ colheu o seu nome da luz como metáfora da razão, do

²⁶⁴Referimo-nos ao grupo daqueles que estarão na senda ou que defenderão a posteriormente chamada teoria corpuscular da luz, como Demócrito, Platão, Newton ou Einstein. Muito interessante é a posição doutrinária do jesuíta António Cordeiro que nos séculos XVII-XVIII defende a corporeidade da luz. Sobre esta original posição insita no *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, Lisboa, 1714, vide J. P. Gomes, “Doutrinas físico-biológicas de António Cordeiro sobre os sentidos”, in *Jesuítas, Ciência & Cultura no Portugal Moderno*, pp. 47-53.

²⁶⁵Trata-se daquele grupo que nega o defluxo de qualquer corpo ou matéria, mas apenas que existe uma alteração do meio. A chamada teoria ondulatória da luz integrou estas correntes na modernidade, tendo tido como defensores como Huygens, Fresnel e Maxwel.

²⁶⁶ R. Descartes, *Traité de la Lumière*, capítulo XIV, Le monde, p. 98.

²⁶⁷ Susana Gallardo, *Historia de la Luz*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2007, p. 130.

²⁶⁸ Foi durante os séculos XVII e XVIII que se deram os maiores avanços na descoberta do fenómeno luminoso e que a maioria das teorias tomou corpo com uma formulação exclusivamente

lugar cimeiro do intelecto no combate à ignorância, na tentativa de impor uma ordem de claridade num mundo dito às escuras.²⁶⁹ O século XVIII, século das luzes e da observação científica, onde a visão desempenha papel central, foi o culminar de um percurso, em parte iniciado no século XVI, em direção ao desvendamento do homem, do mundo e, porque não? De Deus ou da sua ausência. Por isso, o ateísmo germinou a par do aprofundamento religioso e do agudizar da desconfiança, da dúvida, do ceticismo que o Renascimento já havia acolhido. A oposição luz/ trevas, visão/cegueira refletiram-se no discurso e na preocupação dos intelectuais do tempo, sendo frequentes as obras que aludem à cegueira ou a têm como tema central, quer ela seja real, quer seja simbólica, sinónimo da ignorância, do desconhecimento, do não querer ver ou, num arrombo de ironia, da condição de todos os que julgam ver e não passam de ignorantes, mas também dos ingénuos que acreditam no que veem, provavelmente

física, designadamente a primeira teoria ondulatória da luz completa, de Christiaan Huygens (1629-1695) constante do seu *Tratado da Luz*, publicado em 1678. Newton também publica a *Ótica* neste mesmo século tornado também famoso por descobertas como: a explicação do arco-íris e da natureza dos cometas, dos fenómenos de refração da luz, de entre outros. Também nele foram inventados microscópios, todo o tipo de lentes e foram muito aperfeiçoados os telescópios, o que permitiu melhorar a observação dos corpos celestes e o movimento dos planetas (não esquecer que as famosas leis de Kepler datam do século XVI). A lanterna mágica também enquadra o rol das principais descobertas e invenções do século. Contudo, apenas durante o século XVIII as principais descobertas do século XVII foram divulgadas tendo ocorrido um grande progresso no estudo da Ótica. O interesse por esta ciência foi de tal modo assinalável que incluiu pesquisas históricas sobre alegados trabalhos dos Antigos como os lendários espelhos ustórios. O interesse por lentes e óculos era tal, que chegou ao exagero a moda do uso dos óculos em Portugal (ao ponto de ter sido retratado o navegador Vasco da Gama com óculos, como signo de erudição). Veja-se, sobre o que dizemos nesta nota, o citado trabalho de Luís Miguel Bernardo, *Histórias da Luz e das Cores*, I Volume, Quarta Parte, “A Ciência da Luz no Século das Luzes”, onde consta abundante e fidedigna informação sobre estas matérias e donde recolhemos a informação precedente. Também, sobre «a moda da cristalografia», no início do século XIX, no afã de desenvolver os estudos óticos do século precedente, e sobre a descoberta do fenómeno de «polarização» da luz veja-se M. Biezunsky, *História da Física Moderna*, Lisboa: Instituto Piaget, 1998, Parte I, “Som e Luz na Época Clássica”, p.45. Acerca dos progressos ocorridos durante o século XVIII no estudo da eletricidade, com Stephen Gray, Charles Du Fay, Benjamin Franklin e Charles Coulomb, bem como sobre a invenção da bateria elétrica por Luigi Galvani e Alessandro Volta; sobre Leonhard Euler e a sua descrição matemática da refração da luz; também, sobre estudos astronómicos de Thomas Wright, William e Carolina Herschel (designadamente sobre a Via Láctea), e sobre Pierre Simon Laplace, “O Newton Francês”, consulte-se a obra de J. Gribbin, *História da Ciência De 1543 ao Presente*, trad. Lisboa Lisboa, Publicações Europa-América, 2005, capítulo 8, “Ciência Iluminista II: progresso em todas as Frentes”, pp 278-292.

²⁶⁹ Quer numa perspetiva histórica, quer numa perspetiva filosófica tem-se acentuado devidamente a importância da luz e até mesmo do iluminismo na Idade Média, veja-se respetivamente Régine Pernoud, *Luz sobre a Idade Média*, trad., Mem Martins, Pub. Europa-América, 1997 e K. Flasch e U.R. Jeck (hrsg.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München, C.H. Beck, 1997.

tão ou mais ingênuos dos que acreditam sem ver,²⁷⁰ enfim da condição trágica do homem na sua passagem pelo mundo, que não só nasce nu mas nasce cego e cego há de morrer.²⁷¹

Mas o binómio visão/ cegueira conduz-nos inevitavelmente ao problema da invisibilidade. A invisibilidade, se por um lado é condição de visibilidade,²⁷² por outro delinea a sua fronteira, o seu limite. A incapacidade humana de ver para além dos seus limites resulta na constatação de que há coisas invisíveis, pelo menos para o homem.

O homem medieval encontrou-se mergulhado nesta condição ao protagonizar a tragédia de viver num paradigma teocêntrico girando em torno de um Deus invisível, de um Deus criador da luz, da visibilidade mas insondável aos olhos humanos.

No Credo, o cristão faz voto de fé, afirmando solenemente acreditar em todas as coisas, visíveis e invisíveis, criadas por Deus. A visibilidade como que separa o limite da

²⁷⁰ A contradição entre a Fé e a Razão acaba por se tornar também, neste período, em certa medida, paradoxal, já que por um lado nos confrontamos com a acusação de ignorantes relativa aos que «acreditam sem ver», numa evidente alusão aos cristãos, aos crentes, postada por céticos, ateus e um certo grupo de defensores da luz da razão. Por outro, constata-se que a visão, paradigma da própria razão, nos engana, ficando aquém do mundo, dando dela um retrato infiel e traiçoeiro.

²⁷¹ Como exemplo do referido temos a conhecida carta de Diderot, *Carta sobre os cegos para uso dos que veem*. Neste sentido, não podemos concordar com o afirmado por Mário Santiago de Carvalho e Filipa Medeiros, “Em Torno do Paradigma da Visão no Século XVI: Luz, Visão e Cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (Da Alma II 7)”, quando dizem que o tato é considerado o paradigma nascente, *Diderot mostra-nos que o modelo do tato superou inexoravelmente o da visão* (p. 43), no século XVIII, em oposição ao da visão, que marcaria sobretudo o século XVI. Se por um lado é verdade que, como o citado artigo refere, o tato e a visão são dois pares que sempre se associaram, desde o estoicismo (p. 44), por outro, consideramos que o sensismo nascente e o ceticismo que marcaram de forma importante o movimento intelectual iluminista, não puseram em causa, antes reforçaram, o papel tutelar do binómio visão/cegueira e o trinómio angústia / impossibilidade / dúvida, em relação às possibilidades da vista ver, isto é, de conhecer o que vê. Mesmo as preocupações em, no domínio científico, arranjar formas de superação da cegueira e/ ou deficiente visão, como nas operações às cataratas, ou na precursão da escrita Braille referidas no citado artigo (pp. 43-44), são, quanto a nós, sinais evidentes da preocupação de recuperar o acesso à luz, de combater a cegueira. Isto, mau grado os sentidos errarem e a consciência adquirida de que aquilo que se vê poder não ser como, nem o que parece ser. Não obstante o invocado no diálogo sobre a ironia do cego e da sua bengala insita na carta de Diderot (nota 2, p 43): “Et qu’ est-ce, à votre avis, que des yeux? Lui dit M. C’est, lui répondit l’aveugle, un organe, sur lequel l’air fait l’effet de mon baton sur ma main”), afirmamos nós, aqui, afastando de imediato as evidentes correspondências estoicas, que o efeito da bengala na mão do cego é ainda a tentativa de reconstrução da vista, do contorno das coisas segundo um universo dotado de formas, já que a bengala «vê», comporta-se como extensão da visão, percecionando geométrica e não taticamente o mundo, indiciando obstáculos mas distanciando o seu detentor da realidade, da matéria, tal como a visão, delineando formas e não sensações palpáveis como o frio e o quente, o áspero e o macio, de entre outras. A bengala não «sente» como o tato. A metáfora da cegueira como desconhecimento e ignorância é, em parte graças ao ceticismo, transformada no lugar onde todos residimos ou, de uma forma mais forte e mais contemporânea, quicá a constatação do único *status* a que acedemos, já que o homem nasce cego e morre cego e com sede de verdade, não lhe sobrando, num registo exacerbado de ironia, mais do que apalpar a realidade ou investigar os seus contornos com uma bengala.

²⁷² Este tema da visibilidade/ invisibilidade tem sido fértil e produtivo ao longo da reflexão filosófica de todos os tempos. Veja-se a este propósito a obra de M. Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível* Trad., São Paulo, Editora Perspetiva, 2005.

possibilidade humana de ver, de conhecer. Nas outras, nas coisas invisíveis, deverá acreditar sem ver *Felizes os que creem sem terem visto*.²⁷³

A invisibilidade de Deus não deixa contudo de obstaculizar a relação entre Ele e os homens, sedentos da Sua visão. Neste paradigma toda a vida se ordenava em função de um centro invisível e mudo. O próprio Deus do Velho Testamento que pontualmente falara a Abraão e a Moisés, ainda que de forma ameaçadora ou enigmática,²⁷⁴ emudeceu depois da Encarnação do Verbo.

Jesus Cristo, o Verbo Encarnado é a *imagem de um Deus invisível*²⁷⁵. Deus feito homem é a anulação de todas as impossibilidades de comunicação. Sem Ele, Deus deviria impercetível aos olhos de uma futura cristandade, na sua maioria não pertencente aos filhos de Israel, mas aos descendentes de Grécia e de Roma, habituada a conviver com deuses que passeavam no seu seio, a atingir a condição dos semideuses, a conhecer-lhes a imagem protetora, a adorá-los em santuários próprios.

Jesus Cristo sobe aos Céus incumbindo o Espírito Santo de zelar pelo seu rebanho.²⁷⁶ Deixa o Paráclito e a promessa de voltar. Essa fé no Seu regresso alimenta a imaginação dos crentes, fixando a Sua imagem no interior de cada um.

Toda a Fé, toda a organização do mundo cristão, das suas leis, dos seus sacerdotes, está ordenada no pressuposto da impossibilidade de ver Deus, exceto os justos que recebem a promessa de vê-Lo face a face aquando da ressurreição da carne, não restando ao cristão senão o recurso a outras formas de contacto com o sagrado, com o divino, em ordem a torná-lo íntimo e presente.

A importância do ritual, a sua organização em manifestações por vezes exuberantes do ponto de vista do aparato visual, como é notório no uso das cores e na sua simbologia, nas vestes sacerdotais, nos anéis, nas cadeiras, nas cátedras, nos chapéus e adereços opulentos, nos vitrais e nas pinturas, nas procissões, aliada à importância da palavra, na pregação, nos sermões, nos cânticos, visavam superar essa invisibilidade esse mutismo de um Deus cuja presença não deixa marcas que possam ser testemunhadas, a não ser por milagre, como nas aparições. Mas o ritual tem também a função de servir de testemunho público e comunitário de uma fé que se proclama e exhibe, como se o anúncio da sua verdade de forma notoriamente visível fosse também a imagem desse Deus desconhecido.

Neste sentido, o cristão medieval anseia por um testemunho divino na sua vida. Procurar percebê-Lo passará necessariamente por outras formas de sensação. Por alguma

²⁷³ Jo. 20,29.

²⁷⁴ Gn. 22, 1-5; Ex. 3, 14.

²⁷⁵ Cl., 1-15.

²⁷⁶ Jo. 14, 16.

razão, Deus, exceto quando se fez homem, terá querido manifestar-Se no silêncio e na invisibilidade. A necessidade de senti-Lo, a busca da reciprocidade, da alteridade, conduzirá por vezes a uma mimese do comportamento divino, encetando uma via de silêncio e de clausura para chegar até Ele. A via mística, (do verbo *múw* que significa fechar a boca e os olhos) irá ser uma dos caminhos escolhidos de acesso ao Altíssimo, imitando o mutismo e a invisibilidade, praticando-a face aos outros homens, procurando na clausura “ouvir” o silêncio de Deus, sentir a sua presença, ao mesmo tempo que “morria” para o mundo por via da invisibilidade e do mutismo.

A forma privilegiada de encontro com o Sagrado no normal ciclo da vida cristã acabaria por escolher o tangível, o tato, como o sentido mais importante para o contacto, já que é o único que não tem intermediários e é o mais íntimo de todos os sentidos, além de ser o sentido primordial, sem o qual não é possível a vida.

Esse Deus distante e mudo tornar-se-á íntimo pelos sacramentos. À semelhança do Verbo que encarnou, que ocupou o corpo de uma mulher e dela nasceu no contacto mais íntimo que poderá alguma vez existir entre dois seres, o contacto entre o filho gerado, no seio materno, e a sua mãe, também através dos sacramentos o sagrado como que se incorpora no homem deixando para sempre a sua marca. Basta atentar-se na comunhão, onde o anunciado mistério da transubstanciação proclama a presença real de Cristo na hóstia consagrada, tornando-se repasto do crente. Os santos óleos que são apostos, a água batismal, o sal, muito para além de meros símbolos, tornam-se presença real do sagrado tangível quer por contacto exterior, quer como alimento, e presença imediata na vida de cada um.

Pese embora esta realidade, o homem medieval anseia por ver Deus:

El deseo de un contacto con lo divino se expresa igualmente en la devoción eucarística. La misa, junto con la penitencia, constituye el único sacramento que haya tenido una cierta importancia en la época medieval. Pero se asiste a ella más que para ver el cuerpo de Cristo que para recibirlo. (...) la Iglesia puso el acento durante el siglo XII en la presencia real de Dios en la eucaristía, «verdadero cuerpo y verdadera sangre de Cristo. Esta insistencia en el aspecto concreto del sacramento encontró un eco profundo en la religiosidad de las masas que asistían a la misa como a un espectáculo esperando que dios descendiese sobre el altar».²⁷⁷

Persiste a esperança da ocorrência do milagre, a tentativa de percorrer, de pisar os lugares sagrados, ocupando o espaço de forma tangível, como nas peregrinações, essas

²⁷⁷ A. Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Trad., Madrid, Cátedra, 1985, p.123.

grandes manifestações da religiosidade medieval. A procura das relíquias é também expressão da busca do sagrado, de o tocar, de guardar dele uma imagem material.

A partir do Renascimento, o modelo teocêntrico começa a inverter-se e os sentidos que não permitem a visão de Deus, a não ser por milagre, tornam-se a chave do conhecimento do mundo. Um mundo cujo centro passa a ser ocupado pelo homem. A investigação dos segredos da natureza, a sua decifração, são, como vimos anteriormente, uma via para chegar ao Criador. Deus é desvelado à medida que são descobertas as maravilhas da criação. Deus espelha-se na criação. A natureza é *imago Dei* não só no sentido da semelhança da coisa criada com o seu Criador, mas como caminho, como percurso para chegar a Ele, usando o homem os cinco sentidos com que foi criado para viver na natureza. Daí a importância, como vimos supra, dada à visão e, no caso vertente no *Comentário*, ao estímulo da visão, dando corpo à afirmação de S. Paulo:

*O que é invisível em Deus (...) tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras.*²⁷⁸

A possibilidade de ver Deus através das suas obras ilumina os caminhos da ação humana a partir do século XVI e alterará também, como não poderia deixar de ser, a própria religiosidade e as suas práticas. Desvelar a natureza é um dos caminhos para a visão de Deus. Aceitar as maravilhas da natureza é ver Deus na Beleza, na profusão, na variedade, mas também na diferença, como acontece com a descoberta de novos tipos de humanidade, de novas plantas e animais, de novos rios, mares, de um formato da Terra até aí inconcebível para a mente humana. Deus desvela-se à medida que o homem percorre, explora a Terra e estuda.

Se é certo que a visão é o mais intelectual de todos os sentidos, também é verdade que nenhum sentido é dispensável na tarefa da decifração do mundo. A experiência passa por isso a ser valorizada em todas as suas vertentes, quer de conhecimento espontâneo, de senso comum, quer no sentido de experimento, de experimentação.

2.4.1.3. A experiência como percurso da visibilidade

O conhecimento sensitivo foi, portanto, o grande móbil que esteve subjacente às mudanças que acabámos de narrar que ocorreram nos finais da Idade Média. Neste preciso sentido, a experiência traduziu-se num instrumento de desconstrução da imagem do mundo herdada da tradição. Os sentidos tenderam a canalizar uma nova imagem do mundo estabelecendo uma via idónea e reconhecida de acesso ao conhecimento.

²⁷⁸ Rm. 1, 18-22.

Confrontámo-nos nos finais da Idade Média com um desafio semelhante àquele com que a mesma se iniciou e que se traduziu na tentativa de conciliar a tradição com a novidade dos tempos.

Defrontámo-nos com a necessidade de conciliação da tradição cristã com a alteração da concepção do mundo proveniente da novidade da experiência, muita dela vinda dos descobrimentos de novas terras, bem como da crise que o desmoronamento da concepção geocêntrica viria a provocar nos contemporâneos.

Se acrescentarmos ao que foi dito, a afluência de informação escrita proveniente da imprensa, quer do mundo antigo, quer do mundo coevo, conviremos que não deve ter sido tarefa fácil a construção da identidade cultural renovada.

Este tropismo é manifesto no Curso, entre muitos outros momentos, com a valorização da experiência, no sentido de conhecimento proveniente dos sentidos, o que poria em causa um certo tipo de tradição.²⁷⁹

Assim, o papel dos Descobrimentos e da marinharia é por demais realçado ao longo do Curso para derrotar alguns argumentos de autoridade vindos dos antigos, resgatando uma nova leitura da natureza.

Desde o tamanho e configuração da Terra, como nos casos em que se afirma:

- Que a água dos mares enche uma depressão da Terra;²⁸⁰
- Que a América é acrescentada às partes da Terra e, no seu seguimentos, o Brasil é acrescentado à América;²⁸¹
- Quando se afirma a igualdade do dia e da noite no equador e se explica o clima através dos factos observados na região;²⁸²
- Ao invocar o saber trazido pelas navegações para demonstrar a existência dos antípodas;²⁸³
- Ao referir factos passados no “nosso século” como causa das cheias, desta feita as abundantes chuvas,²⁸⁴ a influência da lua nas marés;²⁸⁵
- A razão da cor do mar Vermelho residir nos corais no fundo do mar.²⁸⁶

A preocupação e admiração do Curso Conimbricense pelos Descobrimentos é manifesta:

²⁷⁹ Sobre este assunto vejam-se os artigos de Banha de Andrade citados na Bibliografia, que amplamente tratou o assunto.

²⁸⁰ CO II, c. 14, q. 4, a.2, p. 332.

²⁸¹ CO II, c.14, q.1, a.2, p. 317.

²⁸² CO II, c.14, q.1, a.3, pp 318-319.

²⁸³ CO II, c.14, q.1, a.4, p. 321.

²⁸⁴ ME IX, c. 10, p. 104.

²⁸⁵ ME VIII, c.2, p. 76.

²⁸⁶ ME VIII, c.5. p 81.

A experiência

*é mãe da filosofia e, por isso, as coisas que caem debaixo dos sentidos não devem ser estudadas por meios matemáticos e metafísicos mas sim pelo recurso à experiência, com o auxílio dos sentidos.*²⁸⁷

Como descreve Banha de Andrade:

*De forma que os cientistas do mar (Duarte Pacheco Pereira e D. João de Castro) ou os cientistas que não foram marinheiros (Garcia de Orta e Pedro Nunes), e os filósofos (como os Conimbricenses), todos se irmanavam no mesmo espírito de revolução. Todos mantinham posições revelhas e mesmo mais metafísicas do que experimentais, quando a experiência nada tinha a depor. Mas sempre que esta falava (e havemos de convir que então o seu poder de falar era limitado), todos à uma lhe prestavam atenção.*²⁸⁸

É aqui evidente a relevância de experiência como conhecimento vindo dos sentidos. Os referidos cientistas e a sua experiência não dizem respeito à experiência no sentido da moderna ciência experimental, experimento²⁸⁹, mas aquilo a que Luís Filipe Barreto apelidou de experiencialismo: “uma teoria científico-filosófica em torno e a partir do conceito de experiência (...), uma criação exclusiva do campo do saber verdadeiro, do universo da teoria e da prática científicas da cultura da expansão”.²⁹⁰

2.4.1.4. A natureza da luz. Posição adotada.

A questão IV, no seu início anuncia que a discussão da natureza da luz se encontra explicada no *Comentário O Céu*.

Passamos a dar notícia com base no explicitado nas Questões II e III, do Capítulo VII, da obra referida.²⁹¹

O Capítulo VII daquela obra comenta o mesmo capítulo da obra de Aristóteles onde este trata das partes do Céu, isto é dos astros, sua natureza, forma e movimento. O *Comentário*, que passamos a analisar, interroga na sua Questão II, se a luz dos astros é a sua

²⁸⁷ GC I, c.2, Explanatio g, p.10.

²⁸⁸ A. Banha de Andrade, *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, p. 36.

²⁸⁹ Sobre o conceito de experimento, vide P. Ponzio, “The Articulation of the Idea of Experience in the 16th and 17th Centuries” *Quaestio* 4 (2004), pp. 175-195.

²⁹⁰ L. F. Barreto, “Do Experiencialismo no Renascimento Português”, in P. Calafate (dir.). *História do Pensamento Português. Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, p.24; vide também Onésimo T. Almeida, “ ‘Experiência a madre das cousas’ – On the ‘Revolution of Experience’ in Sixteenth-Century Portuguese Maritime Discoveries and their Foundational Role in the Emergence of the Scientific Worldview”, in M. Berbara & K.A.E. Enenkel (eds.), *Portuguese Maritime and the Republic of Letters*, pp. 377-394.

²⁹¹ C.O.

forma substancial e se também é ou não é corpo. Na Questão III, pergunta se a luz de todos os astros e toda a luz em geral é da mesma espécie, ou não.

O primeiro artigo da Questão II começa por apresentar os argumentos daqueles que afirmam que a luz é um corpo e se é forma substancial dos astros, remetendo para os autores que São Tomás refere na *Suma Teológica*, ao mesmo tempo que elenca os seus argumentos.²⁹²

No artigo segundo são rebatidos os argumentos do primeiro, sendo adiantada a posição considerada correta: a luz não é uma forma substancial mas uma qualidade sem contrário, já que é uma afeção própria e oriunda do primeiro corpo, ou seja, do corpo celeste que não tem contrário.

Na Questão III inquire-se a luz dos astros e toda a luz em geral partilha da mesma espécie, começando por explicar a opinião dos que consideram que ela difere entre si em espécie, designadamente dizendo:

Cada astro pertence a uma órbita diferente;

A luz sublunar difere em espécie da supra lunar;

A luz dos corpos dos bem-aventurados não é de ordem natural e que, portanto, não poderá partilhar a mesma espécie da restante luz.

Nos Artigos II e III desta mesma Questão III é apontada a posição considerada correta:

A luz que os corpos dos bem-aventurados alcançam por força da natureza é, sem exceção, da mesma espécie. E para tal apoia-se em São Tomás, ainda que outros autores distingam a luz celeste da luz de espécie inferior. Mas a explicação é adiantada ainda no Artigo II, fundada no facto de toda a luz provir de uma única fonte, o Sol, sendo a restante luz nativa dos astros derivada daquela.

A precisão terminológica é essencial, já que muitos, designadamente os pensadores de expressão árabe, como Avicena e Alhazen a tiveram, em ordem a distinguir realidades diversas no seu comportamento físico²⁹³. A Ótica geométrica dos Perspetivos passou a integrar a tradição do estudo desta disciplina, generalizando-se a partir do século XIII no ocidente cristão, ainda que apresentando variantes terminológicas.

Assim, neste Artigo, faz-se a distinção entre luz primária e secundária, dizendo em que consiste cada uma delas. Adiantam-se as definições de luminosidade, brilho, raios retilíneos, reflexos, quebrados e refratados, que passamos a explicar:

Luz primária (*lux primaria*) – residente no sujeito que a emite, sendo dele emergente, como é o caso da luz do Sol ou do fogo.

²⁹² Sobre esta matéria vide David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*.

²⁹³ Aprofundaremos o pensamento árabe sobre a Ótica, neste trabalho aquando do tratamento das teorias da visão.

Luz secundária (*lux secundaria*) – aquela que não reside na sua fonte e que, por isso não se difunde em linha reta mas obliquamente.

Luminosidade (*lumen*) – é a claridade que está presente no meio e que o ilumina.

Brilho (*splendor*) – resulta da reflexão que um corpo faz da luminosidade que sobre ele incide.

Raio (*radius*) – pode ser retilíneo (*rectum*), reflexo (*reflexum*), quebrado (*fractum*) e refratado (*refractum*), consoante prossiga o seu caminho em linha reta, a partir de um corpo luminoso, sem se deparar com obstáculos; conforme choque num corpo opaco retornando pelo caminho inverso; consoante atravesse de um meio menos denso para um mais denso (como quando passa do ar para a água); ou aconteça o fenómeno inverso de um meio mais denso para outro menos denso, como do vidro para o ar.

Já quanto à luz dos corpos gloriosos, após serem manifestadas algumas dúvidas sobre se será da mesma espécie da luz natural, ou não, acaba por ser acolhida a posição de São Tomás, concluindo-se que a luz dos corpos gloriosos é natural quanto à sua espécie já que é proporcionada aos corpos naturais, ainda que seja de ordem sobrenatural quanto ao seu modo de produção. Do exposto e do teor das Questões assinaladas podemos concluir:

- A luz é uma forma accidental e não substancial como diziam, de entre outros, Avicena.²⁹⁴

- A luz não é um corpo.

- A luz não é uma espécie do fogo.

- Não há defluxo do corpo, já que se fosse material o Sol gastar-se-ia com as emissões luminosas.²⁹⁵

A Questão IV do Comentário ao *Da Alma* prossegue com a discussão sobre se a luz é necessária à visão em função do objeto, do meio ou de ambos.

São debatidas as diversas posições dos filósofos acerca do título da questão.

Há os que afirmam, como Avicena, que a luz existe por causa do objeto, dizendo que aquilo que nós vemos é tudo e apenas luz, que a luz e a cor não se distinguem. Para prova adiantam que o olho no escuro pode avistar um objeto mergulhado na luz. Pelo contrário, se um objeto estiver num lugar escuro e o observador estiver em local iluminado, tal não acontece.

Contrapõem àqueles que o objeto que primeiro gera a espécie requer a luz do meio para a poder propagar. Necessita de luz para produzir e para reproduzir a espécie, ou a visão não ocorrerá. A luz será pois necessária em função do objeto e do meio.

²⁹⁴ Leiam-se sobre este assunto as opiniões em Avicena, livro dos *Naturais*, parte 5, Cap. 20.

²⁹⁵ Aristóteles, *Da Alma* II, c. 7º, texto 79; Avicena, *A Alma*, parte 3, Cap. 3.

A posição de Suárez a respeito da luz, em parte já foi explanada acima aquando da discussão da Questão I. Na realidade, o seu *Comentário* ao *Da Alma* de Aristóteles inicia-se exatamente pela definição da luz e pela sua abordagem, dado ele considerar, como vimos supra, que ela é por excelência o objeto da visão.²⁹⁶

Está em consonância com o *Comentário* jesuíta de Coimbra, ao considerar que a luz é um ato accidental inscrito no predicamento da qualidade.²⁹⁷

Explicita o que é *lux*, *lumen*, *radius* e *splendor*.²⁹⁸

Lux é a qualidade que reluz porque é um princípio iluminador, como o Sol, por exemplo; *lumen* é a qualidade residente no meio; a mesma é chamada *radius* quando chega até aos olhos através de uma linha reta ou curva; a mesma qualidade é chamada de *splendor* quando é causada pela reflexão de um corpo. Nisto não se afasta substancialmente da posição conimbricense.

Já quanto ao saber se *lux* e *lumen* são ou não da mesma espécie, Suárez deixa a questão em aberto, apenas no domínio da probabilidade, contrariamente à convicção conimbricense.

2.5. Súmula das posições adotadas relativas às primeiras quatro Questões do Capítulo VII

Síntese doutrinária:

O diáfano indeterminado é meio da visão. O diáfano ou transparente delimitado ou determinado não o é.

.A cor move o transparente em ato mas não torna o transparente em ato;

Apenas a luz torna o transparente em ato.

A cor negra existe. Aristóteles usa indevidamente o termo privação quando se refere ao negro, já que compara as espécies contidas no mesmo género.

As cores apenas são vistas nas extremidades e na superfície externa das pedras transparentes e do âmbar embora a espécie visível que está no fundo penetre toda a substância.

As cores aparentes são luz e não são, portanto, verdadeiras cores.

As cores verdadeiras não são luz.

A cor não é luz.

A cor move o diáfano quando este está em ato mas o diáfano em ato é a luz.

²⁹⁶ F. Suárez, *De Anima, Disputatio Septima*, q. 1, p. 552: “Incipimus materiam hanc a principali sensu, qui est visus, cuius obiectum vel est lumen vel certe per lumen completur. Et ideo a cognitione luminis tractatum hunc exordimur.”

²⁹⁷ F. Suárez, *De Anima, Disputatio Septima*, q. 1, p. 554.

²⁹⁸ F. Suárez, *De Anima, Disputatio Septima*, q. 1, p. 556.

A luz e a cor têm espécies diferentes.

As cores verdadeiras são fixas desde que se não alterem as primeiras qualidades que as constituem. São fruto de uma mistura determinada.

As cores verdadeiras podem ser extremas (o negro e o branco) ou intermédias, consoante os elementos que as compõem.

As cores aparentes são formalmente luz, não se fixam durante muito tempo mudando com as variantes de luz, do lugar, do ângulo de observação, etc. Também se distinguem entre si quanto aos substratos determinados ou indeterminados.

Quer as cores verdadeiras, quer as aparentes ou fictícias são verdadeiras.

As cores aparentes ou fictícias apenas se chamam de cor por analogia com as verdadeiras.

Quer as cores verdadeiras quer as fictícias dizem respeito ao objeto da vista. Para serem objeto da vista necessitam de um corpo congruentemente denso e configurado em que a vista se possa fixar.

Há sete cores principais. Há muitas cores intermédias, todas elas verdadeiras.

A luz é requerida pelo meio para poder propagar a espécie. O objeto também requer, por isso, a luz no meio. A luz é necessária em função do objeto e do meio.

A luz é uma qualidade, uma forma accidental, não é um corpo.

Toda a luz é da mesma espécie (*lux*, *lumen*, *splendor*, *radius*).

A luz é necessária à visão em razão do objeto e do meio.

2.6. Conclusões relativas ao objeto da vista e ao meio da visão

2.6.1. A natureza como estímulo do sentido da vista. A cor.

Concluimos, a partir do que foi dito, que para o *Comentário*, o objeto da visão, o visível, é a cor, a luz e o brilho. Isto, tomando como adquirido que as cores aparentes são luz. A cor, enquanto visível, fornece os contornos, a substância ao olhar, já que o objeto não é visto em si mesmo mas através das espécies visíveis que emite e que assumem ao olhar do observador a forma de cor.

Tal é evidente a partir das chamadas cores aparentes para Suárez e Góis, quando descreve as cores que são formadas por reflexões a partir das sobreposições de objetos transparentes e opacos e as que são avistadas nas cabeças das pombas. Estas cores serão configuradas por quem as vê por intermédio das espécies dos corpos presentes que estando misturadas, dão a aparência da cor avistada.

É manifesta a função de estímulo que o objeto da visão, o visível, desempenha na psicologia da visão conimbricense. Ele é portador de beleza, provocando o deleite dos

sentidos. As cores existem tendo como o fim a criação da beleza, que por sua vez deleita e exalta.

Ao contrário do texto de Aristóteles, ou mesmo do *Comentário* de Suárez, no Curso é patente a existência de um fim para o qual o objeto da visão, a cor, foi criado, constantemente apontado, a beleza do universo, e esse fim é por seu turno um estímulo visual. O objeto da visão não é um objeto passivo, mas desempenha um papel ativo de estimulação da vista em ordem a fazer participar o observador da beleza e a criar deleite da alma através da mediação do sentido da vista. Tal encontra-se quase sempre inscrito na natureza que se impõe a quem a vê como uma pintura, como prolixidade de tons, com exaltação sensorial. O poder da imagem exacerba-se em ordem a cumprir um desígnio intelectual e, em última instância, moral. A imagem não só consegue transmitir mais perfeitamente a mensagem de que é portadora, do que a palavra escrita, já que é acessível a todos, quer saibam ler quer não, como é uma via rápida para a compreensão intelectual do mundo. O seu poder de sugestão, para além da mera representação mais ou menos fidedigna do mundo real, tem a capacidade de operar transformações no entendimento de quem a percebe e levá-lo a partilhar emoções e sentimentos, de sugerir outros significados. A percepção, em si mesma, funciona como estímulo intelectual, já que desencadeia processos de sugestão sucessiva.

Começamos aqui a entender a estrutura bipartida deste Capítulo, que se desenvolve numa relação que nos sugere também a do estímulo e a da resposta. O objeto da vista, o visível, desencadeia uma resposta no observador, doravante incapaz de permanecer passivo. O papel do observador será descrito nas Questões seguintes, onde teremos oportunidade de conviver com a dinâmica que integra o conceito de observador. O que é ver? Que tipos de visão? Podemos contudo adiantar que este observador, também não é nem pode ser um espectador passivo, já que ele é construtor de imagens. Tal acontece não só devido ao processo de sugestão anteriormente descrito e que, em última análise, depende das suas estruturas interpretativas, de natureza intelectual, mas também porque há imagens que, como vimos supra, resultam da composição da vista do próprio observador. Se é um facto que o objeto emite espécies sensíveis, estas são em parte um produto da visão do sujeito observador que as recebe segundo a medida da sua capacidade visiva.

2.6.2. O meio: o diáfano e as condições da visibilidade

2.6.2.1. O campo semântico da transparência no Capítulo VII do *Comentário*

No Capítulo VII do *Comentário* em análise, o termo *diaphanum* de Aristóteles, aparece referido através do recurso a um conjunto de palavras do mesmo campo semântico

numa tentativa de captar de forma o mais aproximada possível o conceito aristotélico, nem sempre tão claro para quem com ele se depara, quanto o seu próprio significado.

Efetivamente, o fenómeno da transparência, do translúcido, do que deixa aparecer ou mostrar, através da própria invisibilidade, a cor alheia, não é de percepção evidente, exigindo um esforço considerável por parte do analista. A esta realidade de difícil compreensão alia-se o natural embaraço de tentar verbalizar o fenómeno que transforma a realidade em imagem aos olhos do observador. Deparamo-nos, designadamente, com os termos: *perspicuum*, *diaphanum*, *translucidum*, *perlucidum*, *transparens*, numa tentativa de aproximação a essa realidade.

Na Questão I, Artigo I, o fenómeno da mediação desempenhado pelo diáfano aparece-nos referido da seguinte forma:

*perspicuum, seu diaphanum est id, quod non per se, sed alieno lumine visibile est.*²⁹⁹

Ficamos assim a saber, pela pena do próprio Comentador Conimbricense, que o termo latino *perspicuum* e o termo grego *diaphanum* são considerados, no presente Comentário, como sinónimos. Quer isto dizer, que daqui em diante, e não nos esqueçamos que estamos no início do Capítulo e da Questão I, Artigo I, ou seja, apenas no átrio da Questão, será indiferente do ponto de vista semântico o uso de um ou de outro, dos termos assinalados. É este o anúncio do Comentador Conimbricense.

A presença do termo *diaphanum* no texto conimbricense é, no entanto, muito menor do que a do termo *perspicuum*, constantemente usado ao longo do Capítulo VII.

Dia-phainô (diaphaino) verbo composto pela preposição *dia* (através de, por meio de) e pelo verbo *phainô* (tornar claro, fazer aparecer, tornar claro, tornar visível) – o novo verbo formado de preposição e verbo original significa fazer ver através de.

O adjetivo derivado *diaphanes*, *es*, brilhante, transparente, evidente e o substantivo feminino *diaphasis*, *eos* acentuam a ideia de transparência, de claridade, de brilho.

Por sua vez *perspicio* (*per*, *specio*) – preposição que tal como *dia* grego significa através de, por meio de, com o substantivo *species*, *es*, vista, aparência. O verbo significa ver através de, penetrar visualmente, examinar atentamente.

Já o adjetivo *perspicuus-a-um* significa transparente, diáfano, evidente.

Ambos os termos foram amplamente usados pelos tradutores, sobretudo depois do século XIII, aquando da chegada da maior parte dos textos de Aristóteles ao Ocidente.

Perluceo/ pelluceo também significa ser transparente, ser diáfano, brilhar. O adjetivo correspondente, *perlucidus-a-um*, (*per*, *luceo*) tem o mesmo significado, tal como os verbos e

²⁹⁹ DA II c. 7, q. 1, a 1, p.165.

adjetivo *transluceo* e *translucens* (*trans*, *luceo*) e os equivalentes *transparens*, *transparentia* (*trans*, *pareo*).

Façamos, entretanto, um périplo por alguns autores que trataram o tema, averiguando o uso de palavras deste campo semântico em ordem a poder compará-lo com o que é feito pelo *Comentário* conimbricense no Capítulo VII.

Na Idade Média as traduções de Guilherme de Moerbeke, designadamente dos tratados *Da Alma* e de *O Sentido e o Sensível*, registam os termos *perspicuum* e *diaphanum* com regularidade e como sinónimos.

São Tomás comenta o *De Anima* em 1268 e enceta desde logo o *Comentário* ao *De Sensu et Sensato*. Os dois comentários são elaborados de acordo com a Noua de Guilherme de Moerbeke.³⁰⁰ Em ambos os autores os termos encontram-se registados, como a seguir se exemplifica.

Na tradução de Guilherme de Moerbeke do livro *De Sensu et Sensato* e respetivo comentário de São Tomás³⁰¹:

Quod autem dicimus perspicuum non est proprium aeris uel aque uel alicuius sic dictorum corpororum, set est quedam communis natura et uirtus. Que separata quidem non est, in hiis uero est et in aliis corporibus, in hiis quidem magis, in hiis uero minus. (439 a 21)

(...) Luminis quidem igitur natura in indeterminato perspícuo est; ipsius autem quod in corporibus perspicui ultimum quod quidem erit utique aliquid, palam, quod autem hoc sit color, ex accidentibus manifestum: namque color in extremitate aut extremitas est. (439 a 25)

São Tomás passa a comentar:

Deinde cum dicit: Quod autem dicimus perspicuum etc., determinat de perspícuo. Et dicit quod hoc dicitur perspicuum non est proprium uel aeris uel aque uel alicuius huiusmodi corporum, sicut est utrum et alia corpora transparencia, set est quedam natura communis, (...) (439 a 21)

Et concludit ex dictis quod, cum perspicuum non sit natura separata, set in corporibus existens, necesse est quod, sicut corporum in quibus hec natura inuenirut est aliquod ultimum si sint finita, ita et ipsius perspicui, quod significat qualitatem talium corporum, oportet esse aliquod ultimum (et eadem ratio est de omnibus qualitatibus corporum que per accidens sunt quanta

³⁰⁰ T. de Aquino, *Sentencia Libri De Sensu et Sensato*, p.168*.

³⁰¹ T. de Aquino, *Sentencia Libri De Sensu et Sensato*, Capitulum V, p.33.

secundum corporum quantitatem, unde per accidens terminantur secundum corporum terminationem). (439 a 25)

Mas já na tradução do *De Anima* de Aristóteles, Guilherme de Moerbeke prefere o termo *diaphanum* ao termo *perspicuum*, e São Tomás acompanha-o no uso do mesmo termo, como se pode testemunhar:

Est igitur aliquid diaphanum. Diaphanum autem dico, quod est quidem visibile non autem secundum se visibile, ut simpliciter est dicere, sed propter extraneum colorem. Huiusmodi autem est era, et aqua, et multa solidorum. (...)

Lumen autem est huiusmodi diaphani, secundum quod est diaphanum. (418 b)

São Tomás comenta a passagem de Aristóteles:

Deinde cum dicit «est igitur» Determinat de his sine quibus color videri non potest; scilicet diaphano et lumine. Et dividitur in partes tres. Primo ostendit quod sit diaphanum. Secundo determinat de lumine quod est actus eius, ibi, «Lumen autem est huius actus, etc». Tertio ostendit quomodo diaphanum est suceptivum coloris, ibi, «Est autem coloris, etc». Dicit ergo primo, quod cum color sit motivus secundum suam naturam diaphani, necesse est, quod diaphanum sit aliquid. Est autem diaphanum, quod non habet proprium colorem, ut secundum ipsum videri possit, sed est susceptivum extranei coloris, secundum quem aliquo modo est visibile.³⁰²

Já o tradutor latino renascentista de Aristóteles, Miguel Sophiano, prefere o termo latino *perlucidum* para designar o *diaphanum*, ainda que também, muito raramente, use o termo *perspicuum*. Que os dois são tidos como sinónimos atesta-o a Edição Giuntina que junta o texto medieval de Averróis Latino do *Comentário ao De Anima*, com a tradução grega de Aristóteles de Sophiano, como adiante se lê:

Id autem appello perlucidum, quod est quidem uisibile, sed ut uno uerbo dicam, non per se, sed propter alienum colorem uisibilie.³⁰³

Diaphanum autem dico, quod est quidem visibile, non autem secundum se visibile, ut simpliciter est dicere, sed propter extraneum colorem. (Averróis Latino)³⁰⁴

Lumen uero est eius actus, nempe perlucidi quatenus perlucidum est: in quo ante hoc inest potentia, in eodem tenebra etiam insunt. Lumen autem ueluti

³⁰² T. de Aquino, in *Aristotelis librum De Anima Commentarium*, p.104

³⁰³ *Aristotelis De Anima, libri tres cum Averrois Commentariis (...)*, Sophiano, p. 85.

³⁰⁴ Averróis, *ibid.*, p.85.

color est perlucidum ab igne aut eius generis aliquo, cuiusmodi est superum corpus. (Sophiano)³⁰⁵

E o Averróis Latino:

*Lux autem est actus diaphani secundum est diaphanum(...)*³⁰⁶

*Lux in diaphano non terminato est quasi color in diaphano terminato (...)*³⁰⁷

Também Alberto Magno emprega o termo latino, no seu *De natura et origine animae*, designadamente no Tratado I, Capítulo 5, onde *perspicuum* é sistematicamente registado:

*Ex his autem tribus convincitur perspicuum, quod est medium in visu, in quo sicut in medio fiunt visibilia (...)*³⁰⁸

*Perspicuum et color sunt eiusdem naturae (...)*³⁰⁹

*Materia autem et forma numquam sunt eiudem naturae, et ideo potius perspicuum ad visibilia se habet sicut locus connaturalis eorum.*³¹⁰

*Cum autem oculus secundum naturam non habeat nisi perspicui compositionem, erit eadem ratio de óculo quae et de perspicuo medio secundum illam comparisonem qua se habet oculus ad visibilia.*³¹¹

O Avicena Latino, por seu turno, aquando do tratamento da cor e da luz usa, para designar transparência ou qualidade diafânica, *translucens*.

*Translucens autem non este visibile ullo modo; obscuritas autem est in subiecto luminis, et utrumque est in corpore quod non est translucens (...)*³¹²

Já para os jesuítas ibéricos estes termos parecem ser todos admissíveis e sinónimos.

Vejamos o caso de Francisco Suárez:

Ad cuius maiorem intelligentiam nota quod corpus perspicuum seu diaphanum, dupliciter dicitur, nempe in potentia, et in actu. Diaphanum in potentia est corpus aptum illuminari; et haec diaphaneitas in potentia est corpus aptum illuminari; et haec diaphaneitas in potentia est illa dispositivo in corpore existens, ratione cuius corpus est aptum ut illuminetur. Diaphanum vero actu et corpus illud quod est manifestum factum in actu, aut secundum se totum – quod transparens dicitur – aut tantum in superficie – quod solet dici diaphanum in actu terminatum -, Effectus ergo formalis luminis est facere huiusmodi actu diaphanum.

³⁰⁵ Sophiano, *ibid.*, pp. 85-86.

³⁰⁶ Averróis, *ibid.*, p. 86.

³⁰⁷ Averróis, *ibid.*, p. 86.

³⁰⁸ Alberto Magno, *De natura et origine animae*, p.12.

³⁰⁹ Alberto Magno, *De natura et origine animae*, p.12.

³¹⁰ Alberto Magno, *De natura et origine animae*, p.12.

³¹¹ Alberto Magno, *De natura et origine animae*, p.12.

³¹² Avicena, *De Naturalibus* Cap. I, p. 175.

Diaphaneitas, ut dictum est, disponit ad illuminationem, opacitas vero impedit illam, et ideo terra non potest illuminari secundum se totam, sed in superficie tantum. Mixta ergo, quae ex elementis quodammodo componuntur, et inter ea media sunt magis quo participant de natura aquae vel aeris, eo sunt magis diaphana, ut est crystallum: in quibus autem praedominatur terra sunt magis opaca, non tamen adeo sicut terra, quia propter mixtionem aliorum elementorum aliquod retinent vestigium diaphaneitatis: unde dici solent perspicua terminata, idest, in quibus perspecuitas est terminata et quasi sufocata ab opacitate.³¹³

Francisco Toledo usa os dois termos, *perspicuum* e *diaphanum* quando fala da luz e da cor:

Quid lumen sit explicaturus a subiecto incipit, id est perspicuo, seu diaphano noto, quod idem est, ac supposito uno noto; id est diaphanum esse, quid ipsum sit, ponit dicens; perspicuum esse, quod secundum se non est visibile; nisi per colorem externum.³¹⁴

Regressando ao Comentário Conimbricense, verificamos que o termo *diaphanum* se encontra registado, além do que já foi referido, no início da Questão I, Artigo I, também nos lugares abaixo identificados.

Na Questão II, Artigo II, citando Averróis e Contareno:

Postremo, argumentatur Auerroes hunc in modum. Color est motuius diaphani, quod actu est diaphanum; actus autem diaphani lumen est. Igitur diaphanum, quatenus lumen habet, est per se mobile a colore. Sed omne susceptuum per se alicuius naturae, caret natura, et specie, quam recipit: ergo color, qui per se est motuius diaphani, quatenus est lumine collustratum, non est eiusdem speciei cum lumine. Hanc rationem pulchram, et efficacem uocat Contarenus lib. 5. De elementis. Nobis tamen parum efficax uidetur, quia sicuti diaphanum illustratum, adhuc moueri potest a luminoso intensiorem lucem habenti, ita moueri poterit a colore, si color sit lumen. Illud uero axioma (...)³¹⁵

Na Questão III, Artigo I:

³¹³ F. Suárez, *De Anima, Disputa Septima*, q. 2, p. 576.

³¹⁴ F. de Toledo, *In de Anima*, texto LXVIII, p. 83.

³¹⁵ DA II, c.7, q. 2, a.2, p. 170.

*Concurrunt autem nonnunquam simul corpus unum diaphanum interminatum, et aliud opacum: ut cum radii uitrum uiride permeant, et in parietem incidentes, ad ipsum quasi herbescentem uiriditatem refundunt.*³¹⁶

*Vbi est etiam diligenter aduertendum nullam esse doctrinae repugnantiam, cum eidem elemento diuersi colores in mixto attribuuntur. Siquidem ex diuerso gradu aliarum qualitatuum tum primarum, tum secundarum (Nam hae quoque suo modo ad euariandos colores faciunt) saepe accidit, ut eodem elemento dominante, diuersitas illa existat: praesertim, cum interdum uel minima graduum differentia discrepantes colores edat. Sed nec illud ignorandum est, ad ortum, uarietatemque colorum non parum conferre in misto maiorem, minoremue a diaphaneitate, et lumine remotionem.*³¹⁷

Na Questão IV, Artigo II:

(...) dispositio, quam color in diaphano requirit, lux est, sine qua non posset in eo gignere speciem, quae ad oculum perferatur. (...)

*Igitur necessario ex parte medii diaphani lumen ad uisionem requiritur.*³¹⁸

E:

*Ad secundum, peculiare hoc esse coloribus, ut non nisi concurrente luce speciem transmittant, sicuti proprium est eisdem, ut etiam secundae sententiae defensores concedunt, exigere illustrationem diaphani, tanquam praeparationem ad traiciendas species; nihil uero mirum quod nobilissimus externorum sensuum, eiusmodi apparatus ad functiones suas obeundas expostulet.*³¹⁹

Também na Questão V:

*Ad tertium; nihil mirum quod tot rerum imagines oculis simul occursantium pariter oculo inurantur, cum iis imaginibus sit plenum totum diaphanum actu illustratum, ut pote quae neque sibi impedimento sint, nec potentiam degrauent, nec sua mole aut contrarietate se extrudant, cum non sint corpora, nec contrarium habeant, nec se perturbent, licet in eodem situ coeant, quia ubicunque existant, per se naturae suae distinctionem, et significandi uim retinent.*³²⁰

E:

³¹⁶ DA II c. 7, q. 3, a. 1, pp. 172-173.

³¹⁷ DA II c. 7, q. 3, a. 1, pp. 172-173.

³¹⁸ DA, II, c. 7, q. 4, a. II, p.177.

³¹⁹ DA, II, c. 7, q. 4, a. II, p.178.

³²⁰ DA II, c. 7, q. 4, a. 2, p.182.

*Sunt uero istiusmodi simulachra perpetuo in diaphano illuminato, quia naturaliter a re uisili emittuntur, nec uero temere huc, illuc oberrant magis, quam lux, quae ipsa comitatur, et quasi fouet, siquidem eius concursu, ut superius diximus gignuntur, eaque euanescente occidunt.*³²¹

Na Questão VI:

*Aspectus omnium sensuum praestantissimus habetur. Primo, quia tenuioribus, et a materiae saepe liberioribus, ac non nisi per diaphanum illustratum transmissis imaginibus ad functiones suas utitur, (...)*³²²

Na Questão VI:

*Quarta (...) latine cornea, quia cornu in laminas tenuissimas infectum refert, et splendida, ac diaphana est.*³²³

Na Questão IX:

*Nam quod fictitium omnino fit ex eo uidetur ostendi, quia cum uisio non fiat nisi transmissis ab obiecto speciebus per diaphanum actu illustratum, terra uero opaca sit, ac nequaquam lumini peruia: quonam modo aqua terrae sinu oblitescens uideri poterit?*³²⁴

Outro termo com significado afim como *translucidum* e palavras da mesma família etimológica, aparece registado na Questão I:

*Alio modo accipi pro corpore, quod lumine participat, nec tamen translucidum est, ob admixtam uidelicet densitatem; ideoque ab Aristotele in libro De sensu, et sensili cap. 3. perspicuum terminatum dicitur, cuiusmodi sunt astra, resque omnes coloribus imbutae.*³²⁵

Na Questão I:

*Ad id uero, quod contra solutionem obiectum fuit, respondendum est eiusmodi colores non uideri nisi in extrema, atque externa superficie translucentium lapidum, licet species uisilis cum a superficie, quae in imo est, mittitur, totam eorum substantiam permeet.*³²⁶

³²¹ DA II, c. 7, q. 4, a. 2, p. 183.

³²² DA II, c. 7, q. 4, a.1, p.183.

³²³ DA II, c. 7, q. 6, a. 2, p.185

³²⁴ DA II, c. 7, q. 6, a. 2, p. 185.

³²⁵ DA II, c.7, q. 1, a. 1, p. 165

³²⁶ DA II, c.7, q. 1, a.2, p.167.

Na Questão VI:

*Ex tunicis intima uocatur specularis, quia ut speculum nitet, et translucet, graece a continua araneae, telarum imagini (...)*³²⁷.

Na Questão VII:

*Quod si quis respondeat non uniuersim ex qualibet primarum qualitaum permixtione colorem oriri, sed in iis tantum corporibus, in quibus densum, et opacum affatim abundat, humorem uero crystallinum non ita se habere, sed rarum, ac translucidum esse.*³²⁸

Também o adjetivo *perlucidus*, *a*, *um* aparece registado na Questão VIII, Artigo I: ³²⁹

Fons cuique perlucidus, aut laeue saxum imaginem reddit.

E o adjetivo *transparentes*, na Questão I:

*Vno modo pro quolibet corpore transparenti, qualia sunt aer, aqua, et ignis, quod uocari solet perspicuum indefinitum, siue interminatum, quod nimirum aspectus in illius extremitate non subsistat, sed ulterius uidendo commeet, ac totum peruadat.*³³⁰

Na Questão VII:

*Nam si humor crystallinus transparentes sit, proindeque lucem a circumfuso aere admittat, saltem non omnem lucem intueri poterit quemadmodum nec colores internosceret, si eorum aliquo esset imbutus.*³³¹

E também a palavra da mesma família, *transparietatem*, na Questão IX:

*Item, quod non repugnet cerni praedicto modo aquas, probatur ex eo, quia lynces dicuntur ea, quae transparietem sunt, aspicere.*³³²

Demonstra-se como inquestionável o facto do fenómeno da transparência, da mediação diafânica, ser vertido do grego para o latim, durante a Idade Média e o Renascimento, por termos sinónimos comumente aceites, como é o caso de *perspicuum* e de *diaphanum*, acima exemplificados pelo uso de tradutores e de comentadores. Também através da superveniência de outros termos, sobretudo durante o Renascimento, para designar a realidade referida enriquecendo o campo semântico no domínio do vocabulário filosófico, como tivemos a oportunidade de verificar através dos exemplos enunciados.

No Capítulo VII do *Comentário* em análise, encontramos todos os termos usados ao tempo para significar, nos fenómenos relacionados com a cor e a luz, a intervenção do diáfano

³²⁷ DA II, c. 7, q. 6, a. 2, p. 185.

³²⁸ DA II, c. 7, q. 7, a. 1, p. 187.

³²⁹ DA II c. 7, q. 8, a. 1, p.190.

³³⁰ DA, II c.7, q. 1, a. 1, p. 165

³³¹ DA II, c. 7, q. 6, a. 1, p. 187.

³³² DA II, c. 7, q. 9, a. 1, p. 195.

de Aristóteles, num evidente compromisso entre o ambiente cultural coevo, aberto a variantes novas e sensível a uma elegância no uso das línguas grega e latina, desconhecidas durante a Idade Média, e a tradição recebida dos mestres medievais, tradutores, filósofos naturais e teólogos, como Alberto Magno, Avicena Latino, Guilherme de Moerbeke, Averróis Latino, São Tomás, para apenas citarmos alguns dos autores referidos no presente *Comentário* e Capítulo.³³³

E neste sentido é com alguma estranheza que constatamos a opinião, que só pode ser fundada num lapso, e que afirma:³³⁴

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

Como acabámos de ver, o termo *diaphanum* encontra-se expresso no Capítulo VII, cerca de dezassete vezes³³⁵.

Mas, o artigo prossegue na análise da razão e do significado da putativa omissão, adiantando que estaríamos perante a demonstração de uma alteração de paradigma translatório, no que toca ao estilo, modelos e métodos de tradução, sendo que o paradigma *ad verbum* de Guilherme de Moerbeke cederia o passo ao paradigma *ad sententiam*, preferido por Argirópulo e pela generalidade dos tradutores bizantinos.³³⁶

Tal alteração de paradigma, que aqui não discutimos nem impugnamos, estaria, no dizer dos autores, na origem da omissão do termo *diaphanum*, das páginas do *Comentário* de Coimbra, já que:

Neste sentido, parece-nos plausível que a simpatia conimbricense pela postura do filólogo tradutor que transforma o conceito grego de diaphanum no seu homólogo latino perspicuus (sic), isto é, que recria a forma etimológica em vez de copiar o vocábulo, que adapta em vez de transcrever,

³³³ Veja-se, para reforçar o uso que destes termos era feito durante a Idade Média, as obras de Grosseteste, Bacon, Peckham, de entre outras, algumas das quais se encontram transcritas em citações no presente trabalho.

³³⁴ Cf. M. S. de Carvalho e F. Medeiros, “Em Torno do Paradigma da Visão no Século XVI: Luz, Visão e Cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (De Anima II 7)”, p. 48 (sublinhados nossos).

³³⁵ Os próprios autores do artigo citado, na nota 24, p.47, transcrevem uma passagem ínsita no capítulo VII, Questão 6, Artigo 1, p. 183, onde aparece registado o termo *diaphanum*: “Primo, quia tenuioribus, et a materiae saepe liberioribus, ac non nisi per diaphanum illustratum...”

³³⁶ M. S. de Carvalho e F. Medeiros, “Em Torno do Paradigma da Visão no Século XVI: Luz, Visão e Cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (De Anima II 7)”, p. 49

*pode simbolizar, ou pelo menos indiciar, o despontar de uma nova mentalidade a que os comentadores da Lusa Atenas não se mostraram indiferentes.*³³⁷

Não podemos acolher esta conclusão por vários motivos, designadamente: pelo facto, acima demonstrado através dos excertos retirados de autores medievais e renascentistas, de que o uso da palavra latina *perspicuum* ocorreu durante a Idade Média e o Renascimento, dependendo mais dos autores e das obras, do que da época propriamente dita em que foram redigidas. Exemplo muito significativo do que acabamos de dizer é o caso das obras de Guilherme de Moerbeke e de São Tomás, tradução do *De Anima* (Moerbeke) e respetivo comentário (São Tomás) e tradução do *De Sensu et Sensato* (Moerbeke) e respetivo comentário (São Tomás) onde o termo *diaphanum* é praticamente de uso exclusivo na primeira e o termo *perspicuum* na segunda, por ambos autores, que o usam com o mesmo significado.

Pelo que, também aqui se discorda da opinião que diz que a opção conimbricense pelo termo *perspicuum* resultará, não de uma tradução de termos equivalentes (ainda que não de uma transliteração), mas de uma adaptação próxima do espírito do paradigma translatório *ad sententiam* dos tradutores bizantinos, ao ponto de poder simbolizar, ou pelo menos indiciar, o despontar de uma nova mentalidade a que os comentadores da Lusa Atenas não se mostraram indiferentes³³⁸.

Na realidade o termo *perspicuum* encontra-se inscrito recorrentemente nas traduções medievais de Grosseteste, ainda que não inserida nos comentários a Aristóteles, de Avicena Latino, de Alberto Magno, de entre outros, como vimos supra. Se é um facto que novos ventos sopravam na tradução, ao tempo, como muito bem explicam os autores do artigo em alguns dos exemplos referidos e acolhendo aqui a opinião de que tais ventos também sopravam na Lusa Atenas, e que muito particularmente tal terá influenciado uma nova forma de escrita, mais prolixa, elegante e quicá erudita, não nos parece contudo que, no campo semântico da visão tal tenha acontecido no que concerne aos referidos vocábulos.

Apraz-nos contudo registar que a polissemia acolhida no *Comentário* conimbricense e que, de algum modo também é constatável na obra de outros autores jesuítas coevos, sobretudo na de Francisco Suárez, é fruto de um trabalho que se insere numa longa tradição de dialogia ente Antigos, Medievais Cristãos, Árabes, Judeus, e Renascentistas, que souberam, para além das clivagens e diferenças inerentes à religião, ao tempo e, porque nã? À

³³⁷ M. S. de Carvalho e F. Medeiros, “Em Torno do Paradigma da Visão no Século XVI: Luz, Visão e Cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (De Anima II 7)”, p. 54.

³³⁸ M. S. de Carvalho e F. Medeiros, “Em Torno do Paradigma da Visão no Século XVI: Luz, Visão e Cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (De Anima II 7)”, p. 54.

própria tecnologia (não nos esqueçamos da explosão da imprensa no século XVI com a consequente “fúria” translatória³³⁹), criar um léxico filosófico adequado à discussão do problema, dotando os textos de um rigor lapidar, por vezes invejável, para quem com eles hoje convive.

Esta polissemia, tão ao gosto humanista, é a marca de um tempo em que não só se procuram enriquecer as línguas nacionais com a importação de neologismos gregos e latinos por adstrato, mas também o próprio latim enquanto língua de ciência e de cultura. Traduz-se, neste último caso, no uso, muitas vezes simultâneo, como é o caso de Suárez³⁴⁰ dos diversos significantes sinónimos, oferecendo uma grande variedade lexical e fortalecendo a erudição e riqueza literária do texto.

Mas a marca humanista também pode residir na escolha de termos até aí não usados ou praticamente ausentes do léxico filosófico, como é o caso de *perlucens*, *perlucidum* de Sophiano, para designar o *diaphanum*, como vimos supra.

Efetivamente, o *Comentário* conimbricense regista, no seu Capítulo VII, praticamente todas as variantes do termo que Aristóteles usa para designar a transparência, qualidade inerente aos corpos que move a cor uma vez em ato e que, em última instância, também quando está em ato, é a própria luz. Decerto que os “mistérios” de significância que o *diaphanum* encerra, conduziram à necessidade de recorrer a outros sinónimos que auxiliassem os autores a explicar as suas variantes no texto do Estagirita. O *Comentário*, a nosso ver, prima por uma elegância no uso do léxico filosófico que casa com o rigor, já que, as ocorrências dos termos sinónimos surgem em contextos autónomos onde cada significante se torna rei da significação imprimindo no leitor uma forte impressão do seu conteúdo em ordem a recriar o caso particular de significação que lhe é atribuído.

Veja-se, na sequência do que acabamos de dizer a escolha do adjetivo *transparentes*, para caracterizar o fenómeno da transparência dos corpos (*diaphanum/ perspicuum indeterminatum*)³⁴¹; também do adjetivo *translucens* e do verbo *transluceo*, com o significado

³³⁹ Sobre as traduções realizadas durante este período, designadamente: principais tradutores, autores traduzidos e respetivas obras, veja-se C. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, pp.79-104.

³⁴⁰ Veja-se acima o uso de diversos significantes sinónimos no mesmo parágrafo (*diaphanum, perspicuum, traansparens*), por exemplo.

³⁴¹ DA II c. 7, q 1, a. 1, p. 165: “Vno modo pro quolibet corpore transparenti, qualia sunt aer, aqua, et ignis, quod uocari solet perspicuum indefinitum, siue interminatum, quod nimirum aspectus in illius extremitate non subsistat, sed ulterius uidendo commeet, ac totum peruadat.” DA II c. 7, q. 7, a. 1, p. 187: “Nam si humor crystallinus transparentes sit, proindeque lucem a circumfuso aere admittat, saltem non omnem lucem intueri poterit quemadmodum nec colores internosceret, si eorum aliquo esset imbutus.” DA II c. 7, q. 9, a. 1, p. 195: “Item, quod non repugnet cerni praedicto modo aquas, probatur ex eo, quia lynces dicuntur ea, quae transparietem sunt, aspicere.”

de translúcido, refletor, brilhante;³⁴² a do adjetivo *perlucidus*, *a, um*, para designar a própria transparência.³⁴³

De anotar que este mesmo adjetivo foi o escolhido por Sophiano, tradutor renascentista, como vimos supra, para designar o *perspicuum*, *diaphanum* de Aristóteles, numa paradigmática variante linguística que atesta o gosto da época em encontrar múltiplas e renovadas formas de translação, numa tentativa de enriquecimento das línguas faladas e escritas. Não nos esqueçamos, já agora, que o latim era, ao tempo, para não falar dos usos eclesiásticos, uma língua viva, falada e escrita no seio das escolas e do mundo intelectual, única, aliás, permitida. Fazia, por isso, todo o sentido enriquecê-la, transmutá-la em ordem a mantê-la plena de significações e apta a desempenhar o seu papel de instrumento filosófico e cultural.

2.6.2.2. A invisibilidade como condição da visão

Ao passo que o objeto da visão remete para a cor, para a luz, cor diafânica, o meio sugere a invisibilidade.

A invisibilidade devém, na definição aristotélica de diáfano, de transparente, pressuposto da visibilidade. Definir, falar do que se não vê, não tem sido tarefa fácil já que carece da evidência esperada ou, pelo menos, desejada pelos seus perscrutadores.

O diáfano, aquilo através do qual, por meio do qual, algo aparece, se revela, é tendencialmente invisível, ou seja, quanto maior for a transparência menos é visto e mais deixa ver, sendo incrementado o seu papel de mediação, já que torna mais acessível aos olhos do observador o sensível próprio da visão, a cor. Ou, usando linguagem mais livre, o diáfano deixa-se ver através do outro que ocupa o seu lugar sem que ele próprio se afaste, já que a sua incorporeidade, não substancialidade o permitem. O não se poder ver senão por uma cor alheia não é mais do que a afirmação perentória da invisibilidade do diáfano.

³⁴² DA II c. 7, q. 1, a. 1, p. 165: “Alio modo accipi pro corpore, quod lumine participat, nec tamen translucidum est, ob admixtam uidelicet densitatem; ideoque ab Aristotele in libro De sensu, et sensili cap. 3. perspicuum terminatum dicitur, cuiusmodi sunt astra, resque omnes coloribus imbutae.” DA II c. 7, q. 1, a. 2, p.167: “Ad id uero, quod contra solutionem obiectum fuit, respondendum est eiusmodi colores non uideri nisi in extrema, atque externa superficie translucentium lapidum, licet species uisilis cum a superficie, quae in imo est, mittitur, totam eorum substantiam permeet.” DA II c. 7, q. 6, a. 2, p.185: “Ex tunicis intima uocatur specularis, quia ut speculum nitet, et translucet, graece a continua araneae (...).” DA II c. 7, q. 7, a. 1, p. 187: “Quod siquis respondeat non uniuersim ex qualibet primarum qualitaum permixtione colorem oriri, sed in iis tantum corporibus, in quibus densum, et opacum affatim abundat, humorem uero crystallinum non ita se habere, sed rarum, ac translucidum esse...”

³⁴³ DA II c. 7, q. 8, a. 1, p. 190: “Fons cuique perlucidus, aut laeue saxum imaginem reddit.”

Entendemos aqui como meio, com Aristóteles, todos os tipos de diáfano³⁴⁴ incluindo aquele que reside em corpos onde a opacidade não constitui total obstáculo; aquilo que cria as condições de visibilidade, proporcionando a visão total ou parcial de alguma coisa.

O diáfano está portanto presente nos corpos. Em todos eles, independentemente dos elementos que os compõem, manifestando a cor. As condições de visibilidade serão tanto mais apuradas, quanto mais intensa for a qualidade da transparência que afeta o corpo. O diáfano em ato, ou seja a luz, manifesta a cor. Impossibilitada a cor, fica impossibilitada a visão por falta do objeto adequado desta. Em última análise em abstrato, a invisibilidade só poderá existir na total opacidade ou na total transparência existente em meio não colorido.

Mais, portanto, do que “meio” no sentido de corpo através do qual se pode divisar o outro lado, ultrapassando os seus limites, como através do vidro ou do ar ou da água límpida, transparência desimpedida, quase invisível por onde “tudo se vê”, situações que comumente cruzam de imediato o espírito de quem evoca a transparência como condição de visibilidade, o diáfano ou transparente veste ainda outra condição de mediação, desta feita oculta, mas eficaz e necessária, escondida nas entranhas da matéria, enquanto qualidade inerente a todos os corpos, mesmo os que partilham de um elevado grau de opacidade. Aqui, o seu papel de mediação é o de permitir que a cor inerente ao corpo que “qualifica” se desvele aos olhos de quem a vê, mediante a sua atualização. É a cor que exhibe as formas, os contornos, que faz adivinhar a volumetria das coisas, que revestirá a natureza, o mundo de múltiplos matizes, transformando a visão em beleza sensorial, em estímulo que alimenta a imaginação.

É neste sentido que Suárez, como vimos supra, considera a luz como objeto adequado da visão, aquilo sem o qual nada pode ser visto. Ou seja, um meio, dizemos nós. É também no sentido de luz oculta ou obscura que compreendemos a noção de cor de Aristóteles. O diáfano manifesta a opacidade relativa do mundo, já que nada está privado dele. Se porventura existisse um corpo privado desta qualidade ele seria invisível. De uma forma explícita, ele desimpede o “espaço” que medeia entre o vidente e o visível com a sua atualização. De uma forma implícita, ele é o laborador dos contornos do mundo enformando todas as coisas, permitindo delinear os objetos, dotá-los de cores, formatos tamanhos variados, aos olhos do observador, iluminando e sendo colorido na sequência do ato iluminador que por seu turno o torna visível, pela cor alheia.

O texto conimbricense apercebeu-se desta outra dimensão do diáfano³⁴⁵, ainda que tenha concluído que nesta segunda asserção este não medeia a visão, tendo reservado a categoria exclusiva de meio da visão para o chamado diáfano indefinido ou indeterminado.³⁴⁶

³⁴⁴ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439 a 20-25; Aristóteles, *Da Alma* II 418 b 5.

³⁴⁵ DA II c. 7, q. 1, a. 1, p. 166 e *supra* II.2.1.1.

³⁴⁶ DA II c. 7, q. 1, a. 1, p. 166 e *supra* II.2.1.1.

Ficam excluídos da categoria de meio da visão o diáfano determinado de corpos como a Lua, as estrelas e as coisas coloridas em geral, ou seja, aquele que é qualidade dos corpos determinados. Todos estes corpos estão contidos na categoria única de visíveis, sendo o seu objeto adequado.³⁴⁷

As dificuldades sentidas em lidar com o texto aristotélico são patentes, designadamente com *O Sentido e o Sensível*³⁴⁸, já que o Estagirita afirma que o limite do transparente inerente aos corpos é a cor, que subsiste quer na superfície, quer no interior dos mesmos, tal como o diáfano que faz com que os corpos participem da cor.

Como os corpos coloridos, sem brilho ou luz própria, não podem ser avistados no escuro, o Comentário opta por não considerá-los meio da visão (diáfano determinado), passando em silêncio que a manifestação da cor ocorre no diáfano em ato, residente no interior e na superfície dos corpos, sem a qual o corpo não pode ser avistado. Ou seja, sem a mediação do chamado diáfano determinado, que se encontra como qualidade dos corpos delimitados por superfícies coloridas, o visível passaria à condição de invisível.

O mesmo se diga dos corpos coloridos como as estrelas ou a Lua. Na opinião do *Comentário* estes não serão, como acabámos de ver, meio da visão mas apenas visíveis. Na verdade, este tipo de corpos pode ser avistado no escuro já que os olhos do observador podem captá-los apesar de o meio existente entre os olhos do observador e estes visíveis se encontrar em potência de iluminação, como por exemplo quando avistamos a Lua durante a noite. O Comentador Conimbricense admite que estes corpos podem ser vistos com a pouca ou fraca luz que irradiam para o meio.

Resta-nos considerar que aquilo a que Aristóteles chamou de meio tem um sentido mais abrangente do que aquele que aqui é atribuído, ou seja que o diáfano, enquanto diáfano, para além de poder ser em si mesmo objeto da visão, visível, de uma forma ou de outra permanece sempre dotado da sua qualidade de meio, de intermediário privilegiado entre o observador e o objeto, em última instância manifestando a sua cor, a luz ou brilho.

Talvez neste momento estejamos em condições de entender a definição de diáfano apresentada por mais de uma vez na Questão I do presente Capítulo do *Comentário* e que difere da de Aristóteles, aliás adiantada na *Explanatio* e a que fizemos referência supra:

*Transparente ou diáfano é aquilo que não é visível por si, mas por uma luz alheia.*³⁴⁹

*Transparente é o que é visível, não por si, mas pela cor alheia.*³⁵⁰

³⁴⁷ DA II c. 7, q. 1, a1, p. 166 e *supra* II. 2.1.1.

³⁴⁸ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* II 439 a 25-30, 439 b 5 – 10.

³⁴⁹ DA II c. 7, q. 1, a. 1, p.165.

³⁵⁰ DA II c. 7, *Explanatio* b, p. 163.

A transparência da estrela, mesmo avistada no escuro, manifesta-se graças à cor alheia que a impregna, ou seja, a do elemento do qual é qualidade, que por sua vez se revela por sua mediação. O mesmo acontece com as cores dos restantes corpos determinados que são reveladas pelo transparente que neles reside enquanto qualidade, e que por sua vez, uma vez em ato, impregnado de cor torna-se visível.

Não obstante a explicação adiantada na *Explanatio*, resulta um pouco fora do comum que ela não apareça mais esmiuçada no corpo das Questões, já que a invisibilidade é por várias vezes pressuposta, e esta qualidade diafânica nunca é posta em causa por Aristóteles, que a impõe como condição de transparência e, por isso, adianta nos passos citados que o diáfano só pode ser avistado pela cor alheia.

A opção por luz em lugar de cor, que deliberadamente é adotada na supra citada definição, é sem dúvida mais consentânea com o sistema proposto no *Comentário*, ao considerar que apenas é meio da visão o transparente indeterminado, qualidade dos corpos tendencialmente providos de fraca ou inexistente opacidade.

Esta opção nem sempre é fácil de conciliar com algumas matérias tratadas no *Comentário*. É o caso da expressa na Questão IX, acerca dos vedores e a interrogação sobre se, de facto, estes veem ou não as águas por debaixo da terra. Entrevê-se, nesta Questão, uma possibilidade de tal acontecer, mas a solução é remetida para instâncias de probabilidade.³⁵¹

Efetivamente, é feita referência aos estoicos que diziam que a terra está impregnada de luz³⁵² e o texto conimbricense adianta que tal não é improvável, podendo, portanto, admitir-se que as espécies, ainda que ténues, possam ser enviadas até aos olhos do observador. De facto, é dito que os vedores poderão ser dotados de uma especial acuidade visual para poder recebê-las,³⁵³ o que é renovado no Artigo 2º, quando se alude a “uma peculiar afeção oculta que a vista tem para uso de tais espécies e de luz tão exígua.”³⁵⁴

Ou seja, ainda que por via dos estoicos, é considerado provável que o diáfano no interior dos corpos (diáfano determinado) possa, eventualmente, vir a ser meio da visão, ainda que tal não seja nem expressamente dito nem admitido. Não estamos na presença do acolhimento do estoicismo mas antes, e mais uma vez, na tentativa de compreensão de algo que é tido de explicação difícil, o poder, mais ou menos verdadeiro, dos ditos vedores. Na verdade, a referência estoica à luz oculta no interior dos corpos não é assim tão contrária à definição aristotélica do diáfano existente no interior dos corpos determinados, o diáfano determinado. O Comentador Conimbricense, como afirmámos, apercebe-se desta semelhança,

³⁵¹ DA II c. 7, q. 9, a. 1, pp. 194-95.

³⁵² DA II c. 7, q. 9, a. 1, p. 194.

³⁵³ DA II c. 7, q. 9, a. 1, p. 195.

³⁵⁴ DA II c. 7, q. 9, a. 2, p. 195.

mas não a desenvolve, até porque ela iria, em última análise, contra a teoria acima exposta que não considera o diáfano determinado, existente no interior dos corpos como meio da visão.

Não podemos, contudo, omitir, ainda a este propósito, a informação que Francisco Toledo nos transmite no Texto LXVIII, do Capítulo VII do seu *Comentário*, quando afirma a propósito do problema que temos em mãos, quanto à interpretação de luz ou cor alheia, acerca de algumas correntes de opinião comuns entre os filósofos:

Perspicuum esse, quod secundum se non est visibile, nisi per colorem externum. Haec definitio varie exposita: Simplicius quem sequitur Averroes, & S. Tho. & alii Latini, colorem externum, lumen intelligunt: est enim color quidam ipsius perspicui: in eo enim recipitur; dicitur tamen externus, quia non est constans, & ab externo provenit: propter quod etiam Arist. De sens. Cap.3 dixit, colorem esse per accidens. Dicunt ergo, quod perspicuum non videatur nisi per lumen, & cum illuminatum est. (...)

*Altera est expositio Philoponi. Quod per colorem alienum intelligit colorem corporis opaci obiecti. Ut sit sensus: perspicuum etiam illuminatum secundum se, non est visibile, nisi obijciatur corpus opacum, in quo terminatur visus, non etiam videmus aerem, nisi terminato visu in obiecta corpora.*³⁵⁵

Pelo exposto acima, consideramos que o *Comentário* Conimbricense está mais próximo da primeira opinião do que da segunda, ainda que façamos algumas reticências quanto à sua integral adição, pelas razões que expusemos, e não só, e que passamos a aclarar:

- Porque seria inútil a alteração da palavra *color* por *lumen*, usada pelos autores enunciados e pelo próprio Aristóteles, dado que estamos perante uma posição doutrinária comum e comumente entendida na sua significação pela comunidade filosófica. Além do mais, ela consta do texto de Argirópulo e da própria *Explanatio*, pese embora este último argumento poder jogar a favor ou contra o aqui afirmado, quando desacompanhado de outras provas ou indícios.

- Porque, como acima vimos, o texto em análise apenas admite o diáfano indeterminado como meio da visão, deixando de fora os corpos coloridos mais ou menos opacos mas com contornos definidos, como é o caso das estrelas, dos astros em geral e de todas as coisas corpóreas que, não obstante partilharem da qualidade diafânica não podem ser objeto da visão a não ser que uma luz alheia permita visualizar-lhes os contornos. Além disso, os corpos que são transparentes em ato com caráter de permanência, como o lume, por

³⁵⁵ F. de Toledo, *In de Anima* II c. 7, texto LXVIII, p. 83.

exemplo, também ficam obviamente excluídos da referida afirmação: *perspicuum seu diaphanum est id quod non per se, sed alieno lumine visibile est*.

Já a cor, será sempre independente da qualidade diafânica, segundo Aristóteles, pois ela funciona como um acidente do próprio diáfano e é nesse sentido que ela lhe é alheia, o que não acontece nas estrelas e no lume, segundo o Comentador Conimbricense, porque neles o diáfano está sempre em ato.

Resta-nos acrescentar que, como a luz é um acidente do diáfano, o facto de ser admitida a existência de corpos que estão sempre em ato não contradiz a definição aristotélica.

Também acontece que nos corpos onde se verifica uma permanente atualidade, as cores, que são um seu acidente, são como que forçadas pela luz a permanecerem visíveis, o que não lhes retira a faculdade de moverem permanente o diáfano. Ora, tal não se quadra, quanto a nós, com a leitura feita por Manuel de Góis, que no entanto, tem o mérito de traçar uma opinião própria acerca desta matéria, e distinta das anteriores.

Como vimos, esta posição que nega a mediação diafânica ao transparente existente no interior dos corpos determinados ou com o diáfano sempre em ato, torna, por vezes, muito difícil a defesa da posição do nosso *Comentário*, o que não aconteceria se partilhasse integralmente da leitura que Toledo faz das posições de Averróis, de São Tomás e dos outros Latinos, que de facto, é diferente da apresentada no *Comentário* conimbricense.

Na realidade, e para terminar como começámos, sobre a invisibilidade do diáfano, para tornar mais próxima a questão, arriscamo-nos a “refazer” a própria definição aristotélica com a seguinte reflexão:

O diáfano é e será sempre invisível. O que é visto por uma cor alheia não é o diáfano mas algo no lugar dele, a própria cor. A cor não é propriamente um meio de “avistar” o diáfano, daí que a afirmação “por meio da cor alheia” deva ser entendida com parcimónia. Quando o Estagirita nos apresenta a referida afirmação pretende apenas reforçar a qualidade da invisibilidade, da presença apenas pressentida da sua criação filosófica.

Também, se a luz que é o diáfano em ato, não é corpórea, e o diáfano partilha da invisibilidade, como poderia o invisível tornar visível o invisível?

2.6.3. Síntese doutrinal do *Comentário* relativa ao visível e ao meio

Assistimos nestas quatro Questões iniciais do Capítulo VII do *Comentário* em análise, à construção da parte da teoria da visão que concerne ao objeto da vista e ao meio,

designadamente, o que é o visível, em que consiste e em que medida pode ou não, ser avistado pela potência visiva do observador.

As condições de visibilidade externas remetem para o meio, o diáfano, aquilo que deixa ver, quando investido de atualidade, de luz, e uma vez desimpedido o espaço que medeia entre a vista do observador e o objeto observado, isto é, quando a opacidade não impede a visão.

O visível ou objeto da vista, contém requisitos próprios para ser considerado como tal. A par destes requisitos, devem ser observadas as condições de visibilidade exteriores ao sujeito observador.

Nesta parte da obra assistimos apenas à explicação dos mecanismos que conduzem à visão e que podemos considerar exteriores ao sujeito observador: o que pode ser avistado no mundo, na realidade que cerca o sujeito que vê e que condições deverá possuir o meio para que a visão ocorra. Não são aqui estudados os mecanismos inerentes à visão propriamente dita, o olho e todo o processo de receção da imagem, desde a sensação à percepção.

Efetivamente, o Comentador Conimbricense opta por dividir o estudo da visão em circunstâncias externas e internas, ou mais propriamente, entre aquilo que depende do mundo que cerca o observador em ordem à possibilidade da visão e aquilo que depende do próprio observador, ou seja, o seu aparelho visual e a sua capacidade de interpretação daquilo que vê.

Como acima constatámos, Manuel de Góis traça o objeto adequado da vista, o visível, apontando como tal a cor e o brilho. A cor é o objeto da vista quando considerada em sentido lato, já que nele estão englobadas as cores verdadeiras, cores propriamente ditas, e as cores aparentes, que são luz. O brilho, que é uma espécie de cor, resultante de um certo tipo de luminosidade própria de alguns corpos, como das escamas dos peixes, os troncos pútridos, de entre outros.

No que toca às condições externas de visibilidade, estas prendem-se sobretudo com a existência de um meio transparente em ato. Quer isto dizer, um meio não opaco, ou seja, um meio que permita a iluminação e que manifeste a cor. A cor é a qualidade que permite que os corpos sejam avistados num meio diáfano em ato. Por duas razões principais: porque a transparência absoluta seria invisível; porque, dado que todos os corpos manifestam em maior ou em menor grau a qualidade da transparência, esta possibilita e atualiza a sua qualidade de visíveis, tornando-os suscetíveis de serem vistos pelo observador.

O meio transparente em ato, ou seja, iluminado, é considerado no presente *Comentário* como meio único da visão quando se trate do chamado diáfano indeterminado, excluindo da classificação de meio as situações em que a transparência se manifesta em

corpos determinados, designadamente quando manifesta as cores verdadeiras que consigo coexistem como qualidades dos corpos determinados.

Findas estas quatro primeiras Questões, como dissemos acima, Góis ir-se-á ocupar daquilo que poderemos apelidar de esfera interna, ou seja, da que concerne ao sujeito que vê, descrevendo de que forma a alma sensitiva opera no indivíduo, em ordem a que este possa ver, ocupando-se da descrição dos processos visuais e dos órgãos que desencadeiam o processo visual e são neles intervenientes, bem como dos problemas relacionados com a receção das imagens. Mas disso trataremos na parte seguinte deste nosso trabalho, não sem realçarmos desde já que apenas cuidaremos de perseguir o modo como o visível opera junto do sujeito observador, ou este na sua presença.

CAPÍTULO II

O VÍSIVEL E A VISÃO

1.A VISÃO E A SUA PROBLEMÁTICA. ALGUNS APONTAMENTOS

Como afirmámos anteriormente, o *Comentário* ao livro *Da Alma* de Aristóteles, propriamente dito, termina na Questão IV do Capítulo VII do presente *Comentário*. Seguem-se as Questões V, VI, VII, VIII e IX, que abordam a problemática da visão segundo as diferentes perspectivas da Ótica tradicional, ou seja, dos pontos de vista físico, médico e matemático, conforme os Perspetivos, incluindo a catóptrica, discutindo o lugar onde a visão ocorre e o porquê, bem como as correntes teóricas partidárias das várias posições. Ou seja, como é afirmado na *Dialética*, é estudada a Perspetiva propriamente dita e a especular (catóptrica).³⁵⁶

Embora o nosso tema não se centre essencialmente na problemática da visão propriamente dita, passamos, de imediato, a dar uma notícia sumária de algumas das correntes doutrinárias que consideramos fundamentais acerca desta matéria, para melhor analisarmos e compreendermos o escopo deste nosso trabalho.³⁵⁷

Também relevamos algumas obras que no seu tempo contribuíram para alicerçar o pensamento acerca do assunto e/ou são reflexo e espelho do que circulava acerca matéria nos círculos intelectuais.

1.1. A visão na Antiguidade

Desde o seu aparecimento como disciplina, na Antiguidade grega, que a Ótica ocupou um lugar de destaque em razão das expectativas criadas face às suas possibilidades de abertura ao conhecimento humano. Efetivamente, ela foi, desde o início e ao longo dos tempos, considerada a porta principal de acesso aos segredos da natureza e do universo, chamando a si o contributo de matemáticos, filósofos, médicos, teólogos e cientistas em geral.

Teve como objeto inicial de estudo, que se manteve praticamente até ao início da modernidade, os mecanismos da visão, o funcionamento do olho e as suas patologias, a natureza e a propagação da luz, as cores, sua diversidade e composição, as propriedades dos espelhos e a problemática em torno das imagens por eles refletidas, a refração e a reflexão da

³⁵⁶ DI Prooemium, q.2, a.2, p.15: "...sed rursus Perspetiva dividitur in eam, quae , communi nomine sibi vendicato, Perspetiva dicitur et explicat causas, cur multa aliter, quam sint visui apparent. Et in speculariam, quae visilium imaginum refractiones considerat."

³⁵⁷ Sobre a matéria que se segue, teorias da visão, vide M.C. Camps, "As teorias da visão no ocidente europeu até ao século XII, O Comentário de Calcídio ao Timeu de Platão e as Questões Naturais de Adelardo de Bath" *Philosophica* 34 (2009), pp. 231-243.

luz, o arco-íris e outros fenómenos meteorológicos envolvendo a luz. Esta disciplina, dada a diversidade do seu objeto, dificilmente poderia funcionar de modo inclusivo e encetou, desde cedo, um conjunto de abordagens, mais ou menos diferenciadas, que passaram da Antiguidade para a Idade Média, sobretudo através da mediação islâmica.

Predominaram as perspectivas físicas, matemáticas e fisiológicas, encontrando-se as teorias gregas praticamente vulgarizadas a partir do século IX, no Islão, que por sua vez lhes irá acrescentar um importante contributo científico. Podemos dizer que no século XII todas estas correntes eram conhecidas pela Europa cristã.

Tradicionalmente, as diferentes doutrinas costumam ser elencadas de acordo com a perspetiva que os gregos lhes deram, quer se tratassem de matemáticos, quer de filósofos naturais.

Assim, a tentativa de explicar os mecanismos da visão do ponto de vista da física pretendia sobretudo responder às questões suscitadas pela relação entre o observador e o objeto observado. A visão aparecerá como uma espécie de tato ou como iluminação.

Também havia quem pretendesse acentuar a atividade do olho, os emissionistas, quer os que realçavam a sua passividade, defensores de doutrinas de receção ou intromissionistas, quer os que apontavam soluções de compromisso, mais ou menos intermédias, entre umas e outras.

As teorias da receção ou da intromissão tiveram como principais representantes os atomistas que diziam que o objeto avistado emitia uma série de simulacros (*simulacra*) da sua própria forma, que alcançavam os olhos do observador. Desse contacto resultaria a visão.

Alexandre de Afrodísia (século 3º a.C.) afirmava que Leucipo e Demócrito atribuíam a visão a certas imagens que possuíam a mesma forma do objeto e que, constantemente, saíam dos objetos, embatendo nos olhos do observador.³⁵⁸

Epicuro, por seu turno, defendia que a emissão de *simulacra* ou *eidola*, se processava em cadeia, formando uma linha contínua, tomando aqueles, sucessivamente o lugar uns dos outros, impedindo, portanto, o observador de ver a diminuição dos corpos³⁵⁹. Lucrécio, *De rerum natura*, comparou-os à pele de uma cobra, considerando a visão uma espécie de tato.³⁶⁰

Ao contrário das teorias da receção, os defensores das teorias emissionistas assentavam no pressuposto de que o olho vê, isto é, que emite raios visuais direcionados para os objetos exteriores ao observador. Esta posição foi partilhada por matemáticos como Euclides, por filósofos e por médicos, não obstante as diferenças fundamentais entre eles.

³⁵⁸ Alexandre, *De sensu* 56, 12; apud G.S. Kirk & J.E. Raven, *Os Filósofos pré-socráticos*, p. 436

³⁵⁹ Epicuro, *Carta a Heródoto sobre a Física* II; apud J. Brun, *Epicure et les épicuriens*, 41

³⁶⁰ Lucrécio, *De rerum natura*, IV, 54-62.

Euclides, na *Ótica*³⁶¹, fundou-se no pressuposto de que os raios visuais se difundiam em linha reta. Formulou a teoria do cone geométrico do qual resultaria a visão, afirmando que o vértice do cone que representa os raios visuais assenta no olho e tem como base o objeto observado. A ótica geométrica euclidiana baseava-se no pressuposto de que o olho é um elemento ativo, emissor de raios visuais, descrevendo o processo visual segundo um modelo geométrico de retas e pontos, à semelhança do defendido nos *Elementos*.

Euclides construiu sete postulados nos quais fundou todo o processo visual de um ponto de vista matemático. A teoria do cone visual teve um êxito que se prolongou no tempo, tendo sido largamente difundida na Antiguidade, e na Idade Média, Cristã e Islâmica, e no Renascimento. Foi acolhida, entre outros, por Alquindi, Bacon, Peckham, Alhazen e Vitélio e perdurou até que Kepler, responsável pela inversão do cone euclidiano, deslocou o ápice, do olho para o objeto observado e centrou no próprio olho a base daquele mesmo cone.

Segundo a teoria da emissão euclidiana o olho funcionava como uma espécie de coletor de dados, semelhante a um *laser*. Os raios atingiam o objeto e coligiam a informação (as imagens), retornando ao cérebro que as decodificava. Ou seja, o olho-observador desempenhava um papel ativo e diretor de todo o processo visual.

Kepler, ao inverter o cone visual, transformou o olho num recetor das informações fornecidas pelo objeto observado, a partir dos sucessivos pontos nele localizados (vértices dos respetivos cones visuais).

Também Ptolomeu (100-170), normalmente tido como um matemático, afirmou que a visão resultava da interação entre os raios visuais emitidos pelo olho e as cores manifestadas pela luz externa, aliando de alguma forma a perspetiva física e a matemática, atribuindo já algum papel à mediação da luz exterior, na esteira de Aristóteles.³⁶²

Platão, no *Timeu*, defendeu a teoria da emissão, ainda que mitigada, ao afirmar que a visão resulta da emissão de luz pelo olho, luz que sai para o exterior quando as pálpebras estão abertas e que conjugada com a luz do dia e com a luz proveniente dos objetos, propicia a visão. Esta resultará da conjugação dos três fogos. Desenvolveremos esta posição adiante quando nos referirmos ao Comentário de Calcidio ao *Timeu* de Platão.

Aristóteles, por seu turno, como vimos supra,³⁶³ acentuará o papel do meio, o diáfano ou transparente, ao afirmar que é através da sua atualização, pela presença de um corpo luminoso ou ígneo, que a cor que reveste a superfície dos corpos, se manifesta e torna a visão

³⁶¹ David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepkler*, pp. 11-17; cf. também Alquindi, *A Retificação dos Erros e das Dificuldades de Euclides no Livro da Ótica* (ed. R.Rashed, pp. 161-335).

³⁶² David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepkler*, pp. 15-17.

³⁶³ Vide Parte II do presente trabalho.

possível. As cores resultariam, portanto, da proporção variável de luz branca e de sombra, extremos de um espectro de sete cores (*Parva Naturalia*³⁶⁴).

Aristóteles dá um enfoque ao meio que não existe da mesma forma na teoria platônica, ainda que ambas sejam credoras de um elemento psicológico da parte do observador, que ao receber as imagens, processa a informação inerente ao processo visual.

Ao lado da perspectiva matemática e dos filósofos subsistiam as teorias fisiológicas transmitidas pelos médicos, cujo principal representante foi, na Antiguidade, Galeno de Pérgamo (129-200 d.C.).

Partindo da teoria da emissão e de posições estoicas, Galeno afirmará que é o próprio ar que permite que o olho veja o objeto iluminado. No entanto não partilha da concepção predominante entre os estoicos do pneuma ótico, mistura de ar e fogo que transmitido pelo olho excitava e provocava uma tensão no ar adjacente. Para os estoicos a conjunção desta tensão com a luz do sol transformava o ar num instrumento da própria alma, como que vendo em conjunto com ela.³⁶⁵

Galeno irá considerar que o agente que leva o olho a ver o objeto é o próprio ar quando iluminado, aproximando-se da concepção aristotélica, incorporando-a, daí para o futuro, na tradição médica.

Prosseguindo numa descrição anatômica e fisiológica do processo, Galeno (*De usu partium*)³⁶⁶ aceita o cone visual euclidiano, tendo sido o primeiro a considerar o cristalino como o instrumento essencial da visão no olho humano, a partir da observação de olhos atingidos por cataratas. Defendeu, assim, que a produção das imagens se dá nesta parte do olho, teoria esta que, perdurará até Kepler, responsável pelo desvio desta função para a retina.

A influência platônica, a galénica e a estoica, veiculadas pelo Comentário de Calcídio ao *Timeu* de Platão, irão enformar de modo significativo uma tradição que predominará até ao século XIII. Será reavivada depois, durante o Renascimento, devido sobretudo à quantidade de traduções que serão feitas das obras gregas e latinas. Platão será então conhecido na totalidade e não apenas através de Calcídio.

1.2. O Islão Medieval e a problemática da visão

A importância da Ótica a partir do século XII deveu-se em grande parte, como foi mencionado, ao incremento que os árabes introduziram no seu estudo e difusão.

³⁶⁴ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível*, III, 439 a 17- 440b 25.

³⁶⁵ *Stoicorum Veterum Fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*, B.G. Teubneri, Stutgard, 1964, II, p. 871.

³⁶⁶ Claudemir Roque Tossato, “A função do olho humano na ótica do final do século XVI”, *Scientiae Studia*, São Paulo, v.3. nº3 (2005), p. 421; David C. Lindberg, *Theories of Vision*, p. 9.

Citaremos aqui, apenas os exemplos que nos interessam no presente contexto de entre os muitos expoentes que nesta matéria se distinguiram. Passamos a referir os mais conhecidos no ocidente cristão e que, de algum modo mais influenciaram o estudo desta disciplina a partir do século XIII, na Europa.

Assim, Alquindi, filósofo de Bassorá, século IX, partindo da tradição dos antigos, irá renovar o estudo da Ótica ao escrever o *Liber de causis diversitatum aspectus et dandis demonstrationibus geometricis super eas*, mais conhecido como *De aspectibus*. Parte significativa desta obra destinou-se a provar a teoria euclidiana da propagação retilínea dos raios visuais.

Pese embora o seu discipulato inequívoco em relação a Euclides e partindo sempre dos seus postulados matemáticos, Alquindi irá contudo contestar a teoria euclidiana do cone luminoso, no que toca à sua composição, negando a possibilidade de este ser constituído por raios discretos, ao afirmar que ele é composto por um feixe luminoso contínuo. Mais concretamente, considera que o olho não emite raios luminosos mas sim um feixe luminoso que ocupa um volume contínuo, produzindo uma impressão no espaço.

Ou seja, os raios emergentes da vista não passam de uma impressão de um corpo luminoso sobre um corpo opaco e o seu nome, luz, não é mais do que a associação com a alteração dos acidentes correspondentes aos corpos que recebem a impressão. Um raio é tanto uma impressão como aquilo sobre o qual ela se localiza. O raio é uma transformação do ar entre o objeto e o olho. Mas como o corpo que produz essa impressão é tridimensional, não pode emitir linhas retilíneas discretas, isto é, não pode haver espaço sem linhas já que tem comprimento, largura e altura. Alquindi argumenta então, partindo da geometria euclidiana que, se considerássemos as linhas sem espessura, emergindo do olho, tocando no objeto e terminando num ponto sem dimensão, isto é, não mensurável, então os raios visuais perceberiam o que é insuscetível de ser percebido.³⁶⁷

Acaba por concluir que, se percebem alguma coisa, é porque os pontos possuem pequenas áreas e adianta o conceito de campo visual para explicar o seu cone radioso contínuo.

Se as partes do instrumento ocular da visão são contínuas, então não existem vazios, encontrando-se o poder visivo ou visual espalhado por todo o instrumento.

Assim, cada parte da córnea será o ponto de partida de um cone. Ao contrário de Euclides e de Ptolomeu para quem o cone visual é único, tendo o seu centro no interior do olho, para Alquindi, todos os pontos que constituem o campo visual são iluminados, sendo o

³⁶⁷ Alquindi, *De aspectibus* 11 sg. (ed. R.Rashed, p. 458 sg.).

raio axial constituído a partir do vértice do cone até ao centro do círculo que lhe serve de base, o mais forte, já que recebe maior quantidade de luz.

Alquindi atribui à superfície ocular as mesmas características de um corpo luminoso emitindo luz em todas as direções, adiantando uma alternativa forte às teorias da receção, atomistas que afirmavam que só a receção por parte do olho de *simulacra* ou *eidola*, emitidas pelo objeto em todas as direções tornavam possível a percepção visual do mesmo.

Alhazen, nome latinizado de Al-Haytham, (965-1039), foi um dos mais influentes estudiosos nesta matéria. Construiu a sua teoria ótica (*De aspectibus*) com os contributos de praticamente todas as teorias anteriores, elaborando uma síntese notável entre as tradições matemática, filosófica e médica.

Acolheu os ensinamentos de Galeno, o cone visual euclidiano e os campos visuais de Alquindi. Acrescentou de sua lavra a consideração do olho como uma câmara escura, análogo a um instrumento mecânico e, portanto, passivo, pondo em causa as teorias emissionistas que diziam que o olho agia quando o dotavam de um certo tipo de atividade. Para Alhazen o olho é passivo, um objeto. Ao acolher o cone euclidiano ele não atribui contudo uma existência física aos raios visuais. O cone é usado apenas como explicação geométrica do processo visual, descrevendo a forma como o olho e a luz interagem.

A realidade física do processo visual é dada pela descrição fisiológica da anatomia do olho e das suas possibilidades enquanto órgão com determinadas características. Aqui, Alhazen socorre-se de Galeno, considerando o cristalino como o local do aparelho visual onde se dá a visão.³⁶⁸

O cristalino é alvo da sensação visual, análoga à dor e provocada pela luz, transmitindo-a através do nervo ótico, à parte anterior do cérebro onde reside a última sensação (*ultimum sentiens*). Deste modo, o autor adianta de que forma é que o olho é um instrumento passivo, dado receber as formas dos objetos exteriores que foram vistos e remetê-las para o responsável pela apreensão e interpretação das imagens, o *ultimum sentiens*. De realçar a sua consideração de que a sensação de ver emerge de uma ação física, originada pela luz no cristalino, e que o último responsável pelo processo visual é o cérebro, dotando assim a sua teoria de um elemento psicológico, ao apelar à intervenção do sujeito-observador.

O papel atribuído por Alhazen a este *ultimum sentiens* questiona de algum modo o objeto da Ótica, isto é, se o mesmo se deve limitar a explicar o processo de visão através da ação da luz no olho (cristalino, retina, etc.) ou se envolve a interpretação das imagens recebidas. Para Alhazen, sem dúvida que a interpretação do sujeito-observador constitui o

³⁶⁸ Rafael Martinez, “Del ojo. Ciencia y representación”, *Ciências* 66 (abril, Junio 2002), pp. 47-57; David C. Lindberg, *Theories of Vision*, pp 58-86.

último passo do processo visual, com todas as consequências daí emergentes no campo filosófico. Alhazen irá influenciar profundamente a ótica a partir do século XIII, sobretudo certos autores como Bacon, Peckham e Vitélio.

1.3. A importância do Comentário de Calcidio ao *Timeu* de Platão na construção de uma doutrina sobre a visão durante a Idade Média

Pouco ou quase nada se sabe sobre Calcidio, não obstante a marca profunda que a sua obra veio a imprimir na filosofia ao longo da Idade Média. Desconhece-se, exatamente, a sua origem, lugar de nascimento e passos principais da sua vida, os locais ou escolas que terão contribuído para a sua formação e, ao certo, o próprio século em que viveu. As posições dominantes afirmam que terá sido por volta do século IV, provavelmente em Itália ou, mais remotamente, na Hispânia.

Mas a sua importância deveu-se, como é do conhecimento comum, ao facto de ter traduzido uma parte significativa do *Timeu* de Platão e de o ter comentado. Também aqui alguns enigmas subsistem, como o que emerge da dificuldade em explicar a razão pela qual, numa época em que o neoplatonismo já dava cartas, Calcidio assume posições medioplatónicas.

Esta obra irá, contudo, ser a pedra angular do conhecimento do *Timeu* ao longo da Idade Média Cristã do Ocidente, já que é a única que lhe dá acesso. Embora a tradução não seja integral, o Comentário ao *Timeu* alude a partes não traduzidas, designadamente naquilo que se refere às cores, demonstrando que o autor tem um conhecimento integral do texto comentado.

Calcidio exhibe o convívio com os autores antigos, ao descrever as doutrinas de atomistas, de matemáticos, de estoicos e de médicos. Debruça-se sobre os diversos tipos de visão, a direta e a mediatizada por superfícies espelhadas, descrevendo-as, bem como sobre as imagens produzidas e avistadas durante o sono.

Aprofunda a opinião de Platão, que naturalmente subscreve e descreve, afirmando que, segundo este autor, a causa fundamental da vista é a luz interior quando afirma que dos olhos nasce uma luz límpida e pura, a parte mais nobre do fogo existente em nós e que tem parentesco com a luz do Sol. Esta luz interior é auxiliada pela luz externa na tarefa da visão, já que o homem não pode ver apenas com a luz interior, como acontece no escuro, durante a noite, quando o Sol se retira. A luz interior auxiliada e reforçada pela luz exterior torna-a capaz de ver as cores dos corpos que são uma espécie de chama que atravessa a sua superfície.

Há pois três elementos³⁶⁹ que concorrem para a visão: a luz do fogo interno que passa através dos olhos, e que é a causa principal, a luz externa, parente da luz interior, que opera em conjunto e que com ela colabora e ainda a chama ou cor proveniente dos corpos. Sem a intervenção destes três fogos a visão não é possível. A união das duas luzes (interior e solar) forma um só corpo que propagando-se em linha reta, entra em contacto com a luz que sai dos objetos, imagem contígua, e forma um corpo de visão composto pela cor e formato observado que de imediato é remetido para a alma, provocando a sensação de ver.³⁷⁰

Para provar a teoria platónica socorre-se do testemunho dos médicos e dos fisiologistas, relatando de que forma investigaram o interior do aparelho da visão e comprovaram as semelhanças de forma entre o sol e o olho humano.³⁷¹

Reforça, na esteira platónica, a superioridade da visão face aos outros sentidos dado conduzir à contemplação das coisas imortais e à observação das coisas mortais, sendo, portanto, essencial para a aquisição da filosofia.³⁷²

A tradução de Calcídio e o respetivo Comentário ao *Timeu* foram, durante a Idade Média, o veículo fundamental das teorias da visão de Platão, tendo determinado até aos finais do século XII muitas das conceções teóricas sobre a matéria. Tal não aconteceu, porém, sem a intervenção do cruzamento de outras visões de cariz neoplatónico como a de Agostinho (Livro XI, *De Trinitate*).

O cruzamento das influências estoica, médica, bem como a doutrina augustiniana do processo da visão e o texto de Calcídio, irão perdurar até ao século XII, período em que o acesso às conceções e acervo cultural árabe irão dar um novo impulso ao problema.

1.4. A *Margarita Philosophica* de Gregor Reschius e a divulgação da ótica no século XVI europeu

A partir do século XIII, os estudos de Ótica tiveram grande incremento, tendo esta disciplina passado a ocupar a parte central de muitos cursos universitários. Demos disso notícia aquando do estudo da luz e da cor, onde também relevámos os trabalhos de Grosseteste, Bacon, Peckham e Vitélio, não esquecendo Alberto Magno, Buridano, de entre os que mais citámos, e que dedicaram parte significativa das suas investigações aos problemas suscitados pela ciência Ótica, não obstante as diferenças doutrinárias próprias de cada um.

A preocupação pela descoberta da natureza física decorrente do conhecimento integral da obra aristotélica, que paulatinamente se vai instalando, também convidou ao

³⁶⁹ Calcídio, *In Platonis Timaeum Commentarius*, CCXLV, (ed. C. Moreschini, p. 516).

³⁷⁰ *Ibidem*, CCXLVIII, pp. 520- 523.

³⁷¹ *Ibidem*, CCXLVII, pp. 518-520.

³⁷² *Ibidem*, CCLXIV, pp. 514.

desenvolvimento da Ótica, designadamente da Ótica geométrica, ponto onde se encontram os filósofos Perspetivos e que marcou significativamente este período. Nunca antes, a investigação sobre lentes e instrumentos que ampliam e aperfeiçoam a visão teve tanto desenvolvimento.

O aristotelismo galenizado, ainda que frequentemente imbuído de influências neoplatónicas, por via dos árabes, os grandes transmissores ao ocidente cristão desta ciência, marcou, sobretudo pela mão de Alhazen, o início dos trabalhos de muitos autores, como os acima citados, e veio imprimir um cunho muito especial à forma como estes saberes foram divulgados e à temática central que foi assumida como integrante da ciência Ótica.

Há um facto irrefutável: foi graças ao impulso que a Ótica teve a partir do século XIII, na Europa, que foram possíveis certas descobertas no campo da natureza física, como o impulso das navegações, o estudo dos céus, constituindo estes estudos pedras basilares onde se alicerçou aquilo a que, mais tarde, se chamaria, não sem alguns equívocos, de “ciência moderna”.

Atendendo a que, como já referimos, fomos dando notícia dos principais autores deste período, ao longo do nosso trabalho, reservamos este ponto para apresentar um exemplo representativo do espírito do século XVI, do seu carácter universalista e, ao mesmo tempo, portador de um certo enciclopedismo que de algum modo caracterizou o Renascimento.

Referimo-nos a uma obra de larga difusão que também foi conhecida entre nós, e que constitui um espelho do seu tempo: *Margarita Philosophica, rationalis, moralis, philosophiae principia, duodecim libris dialogica complectens, olim ab ipso autore recognita: nuper autem ab Orontio Fineo Delphinatense castigata et aucta, una cum appendicibus itidem emendatis, et quamplurimis additionibus et figuris, ab eodem insignitur. Quorum omnium copiosus index, versa continetur pagella*, de que consultámos a edição de Basileia de 1535.³⁷³

Trata-se de um trabalho de Conradus Reschius. Este autor nasceu em 1470, em Balingen, Wurtemberg. Morreu em Freiburg, Baden, em 9 de maio de 1525. Frequentou a Universidade de Freiburg-im-Breisgau em 1487 como clérigo da Diocese de Constança. Obteve o grau de bacharel em Artes em 1488 e o grau de mestre em 1489/90. Em 1496 ingressa na Ordem dos Cartuxos de que se torna prior em 1502. Escreveu a *Margarita* entre os

³⁷³ Não obstante esta obra ter larga difusão não podemos afirmar que os Jesuítas de Coimbra do século XVI a tivessem conhecido. Contudo a obra encontra-se no acervo da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, *Margarita Philosophica, rationalis, moralis, philosophiae principia, duodecim libris dialogica complectens, olim ab ipso autore recognita: nuper autem ab Orontio Fineo Delphinatense castigata et aucta, una cum appendicibus itidem emendatis, et quamplurimis additionibus et figuris, ab eodem insignitur. Quorum omnium copiosus index, versa continetur pagella*, Basileae, 1535.

anos de 1489-1496 que teve múltiplas edições desde 1503. Reschius privou com Erasmo, de entre outros vultos do seu tempo.³⁷⁴

A obra está escrita em forma de diálogo entre professor (*Magister*) e aluno (*Discipulus*) e pretende reunir num só volume, todo o conhecimento necessário ao aprendiz. Não obstante uma pequena incursão fora do tema específico deste ponto, decidimos aqui dar notícia dela, devido ao seu interesse para a contextualização do estudo da Ótica, tal como era de facto divulgada, bem como arauto ilustrativo do espírito do tempo.

O Índice dá-nos notícia das matérias agrupadas na *Margarita*, de acordo com: *Trivium*, *Quadrivium*, *Naturale*, *Morale*. No final, encontram-se em apêndice aos sucessivos livros vários tratados, sendo que na sua maioria pertencem a autores distintos. De entre estes, deparamo-nos com um tratado de *Perspetiva*, em apêndice ao Livro X, lugar de estudo da alma vegetativa e sensitiva:

*Appendix In X lib scilicet in II Tractatum Caroli Bouilli Samarobrini,
Introductio in scientiam Perspetivam.*

Estamos perante um tratado de ótica geométrica, ao jeito da *Perspetiva Communis* de Peckham, recheado de esquemas geométricos sobre raios, reflexão, refração da luz, raios incidentes e saídos do olho humano, segundo a *Perspetiva* e não de acordo com as representações que os médicos fazem dos olhos e que essas sim, estão patentes no corpo central da *Margarita*.

Também ao jeito de Peckham, as definições apresentadas encontram-se numeradas, e, como seria de esperar de um tratado, não se encontra escrito em forma de diálogo.

Apresenta em sumário o índice das definições: *visus*, *visibile*, *videndi medium*, *visibilis species*, *visualis radius*, *speculum*, *visus simplex*, *compositus rectus*, *obliquuus*, *integer*, *fractus*, *lux*, *umbra*, *color*, *magnitudo color*, *extremus*, *medius*, *albedo*, *negredo*, *puniceus*, *flavus*, *viridis*, *purpureus*, *magnitudo*, *punctus*, *linea*, *superficies*, *corpus*, *speculum concavuum*, *convexum*, *planum*.

Quanto ao Livro X, propriamente dito, ocupa sessenta e cinco páginas, das quais nove são dedicadas à alma sensitiva. O Livro XI trata da alma intelectiva, dedicando-lhe cento e duas páginas. Verificamos, contudo, que o tratamento da alma intelectiva inclui a alma separada do corpo, depois da morte física, contrariamente ao que acontece no Curso Jesuíta Conimbricense, onde o estudo destas matérias se encontra dividido por obras diferentes, como vimos na primeira parte deste trabalho.

³⁷⁴ Vide, sobre a vida e obra de Reschius, Gregor Reisch, *Natural Philosophy Epitomised: Books 8-11 of Gregor Reisch's Philosophical Pearl (1503)*, translated by Andrew Cunningham and Sachiko Kusakawa, Farnham – Burlington, Ashgate, 2010.

Assim, no Livro XI da *Margarita* encontramos discussões sobre o limbo, o purgatório, o inferno e as penas que aí são aplicadas, descrição sobre o tipo de sofrimento infligido às almas pecadoras, tudo acompanhado de imagens sugestivas. Aliás, todo o volume beneficia das maravilhas da imprensa recém-criada que pode difundir massivamente imagens, o que até aí era muito difícil.

Os Capítulos VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII e XIV do Livro X, são desdichados à visão e a matérias relacionadas: A excelência da visão, o objeto da visão, *lux*, *lumen*, cor, espécies visivas, a espécie da cor, cores médias e extremas, geração das cores, o órgão da visão, as túnicas que compõem os olhos, os humores que os integram, o meio adequado á visão, os objetos que se veem de dia e de noite, os raios visuais, a reflexão e a refração da luz, os espelhos e a sua problemática, como se processa a visão, de entre outros.

Anotamos que, curiosamente, em nenhum dos longos e descritivos títulos dos catorze capítulos aparece a palavra *diaphanum* ou *perspicuum*, o que é, quanto a nós, uma ausência significativa.

Os principais autores citados são sobretudo: Agostinho (*De Trinitate*), bem como a Sagrada Escritura e o Padres da Igreja. Avicena também é constantemente chamado à colação e, no campo da Ótica geométrica, da ciência da Perspetiva, é citada a *Perspetiva Communis*, atestando que esta obra de Peckam foi a grande difusora, ao tempo, da doutrina dos Perspetivos, no campo do ensino. Aristóteles, ainda que muito tratado é poucas vezes nomeado por comparação a Agostinho. Se é um facto que a ciência ótica já tinha incorporado o aristotelismo galenizado por via de Alhazen, também é verdade que Aristóteles, para este monge cartuxo, mais sensível a Agostinho, não é acolhido da mesma forma que acontece com os jesuítas, ou seja, como referência.

Damos notícia desta obra, como dissemos, como testemunho do tempo e acentuamos aqui o interesse em estudá-la, nos mais diferentes domínios a que ela se dedica na sua prolixidade enciclopédica. É, sem dúvida, merecedora de muitos futuros trabalhos.

Mas também a referimos como testemunho do estado da ciência ótica ao tempo da sua elaboração, já que foi uma obra de divulgação. Não obstante a *Margarita* não ser citada no Curso Jesuíta Conimbricense, podemos constatar que no século XVI, de algum modo, as matérias frequentadas neste domínio pelo ocidente europeu se fundavam praticamente e não obstante diferenças pontuais, numa mesma tradição intelectual, constatando-se a circulação entre livros, tratados e opúsculos produzidos em vários lugares, em parte graças aos prodígios da imprensa.

1.5. Agostinho: uma alma que vê

Não poderíamos encerrar esta rubrica sobre os principais autores e correntes da Ótica no Ocidente sem realçar o papel que Agostinho de Hipona teve neste domínio, quer ao longo de toda a Idade Média, quer durante o Renascimento, tanto no campo da Reforma como no da Contra-Reforma.

Não nos alargaremos sobre esta matéria. Basta-nos constatar a relevância da sua obra *De Trinitate*, Capítulo XI, onde é explicada a posição acerca deste assunto.

Como vimos na Parte I deste trabalho, Agostinho integrou o escol de autoridades que ‘renasceram’ nos alvares da Modernidade, finais da Idade Média.

Assim, o Livro XI do *De Trinitate*, aborda a visão nas diferentes vertentes que ela configura, a visão interior e a visão exterior, correspondentes respetivamente a duas Trindades que se manifestam no homem. Estas Trindades são o testemunho da semelhança entre a criatura e o seu Criador.

Uma é a Trindade do homem exterior, correspondente ao corpo. A outra, a do homem interior, correspondente à alma.

A permanência do espírito no processo de visão ocorre ao longo de todo o processo visual, não acontecendo nenhum momento em que o corpo/sentidos lideram integralmente o processo.

Quer na Trindade exterior, quer na Trindade interior, o espírito é sempre o timoneiro do processo visual.

A Trindade na visão exterior inclui o corpo ou objeto visto, a visão propriamente dita, uma vez o sentido impressionado, e a atenção da mente, ou seja, a faculdade do espírito que prende o sentido ao objeto. (Livro XI.2.2)

Os membros da Trindade da visão são distintos em natureza, já que a visão pertence ao corpo enquanto a atenção da alma pertence ao espírito. O objeto observado não pertence nem a um nem a outro, alcançando uma natureza diferente dos outros dois membros da Trindade.

A visão, propriamente dita, é originada pelo objeto visto porque se este desaparecer a visão não subsistirá. (Livro XI.2.3).

A segunda Trindade corresponde à visão interior, intimamente ligada ao pensamento.

Constituem-na a imagem que está guardada na memória, a vontade de recordar, e a visão de quem pensa ou seja:

- Aquilo que subsiste na memória antes mesmo de ser pensado;
- Aquilo que se forma no pensamento;
- A vontade que une ambos. (livro XI,7.11).

A sucessão de Trindades no homem interior está na raiz do pensamento. Quando alguém pensa está constantemente a socorrer-se do acervo memorial e fá-lo deliberadamente quando invoca as imagens com a sua visão interior.

O pensamento opera por Trindades sucessivas com suporte na imagem memorial. Pensar é renovar constantemente o mistério Trinitário.

O poder da imagem vai-se alterando ao longo do processo que liga a visão exterior à visão interior, entre o mundo e o pensamento. A imagem do corpo que é visto dá origem à imagem que se forma no sentido, que por sua vez origina a imagem que se forma na memória. Consequentemente, esta última conduzirá à imagem que se forma na visão interior de quem pensa.

O elemento comum de ordem espiritual subjacente às duas Trindades é a vontade, essa força motriz que investe na alma na direção de todo o processo sensitivo e intelectual que caracteriza o humano.

O pensamento humano protagonizado no pensador lidera a relação do homem com o mundo, em todos os sentidos externos, com especial relevância para a visão, sentido que mais se aproxima do pensamento, o mais sublime e rarefeito de entre todos os cinco sentidos, segundo Agostinho.

O homem é uma alma que sente, que pensa. Numa linguagem moderna diríamos que, para Agostinho, o homem é um sujeito pensante. Mas também, e no caso vertente do sentido da visão, poderemos aventar que, para este autor, o homem é uma alma que vê.

A presença frondosa de Agostinho de Hipona no século XVI não deve, por isso, espantar-nos.

A importância do ser que questiona, interroga e procura, protagonista do seu próprio destino, a relevância dada ao esforço e ao engenho pessoal assim o apontam e não é impunemente que o Bispo de Hipona é um autor muito frequentado no tempo, independentemente das correntes religiosas que o chamam a si (Reforma, contra-Reforma).

O mesmo acontecerá, como veremos, no Curso Jesuíta Conimbricense, onde não obstante a dominância de Aristóteles nas propostas da teoria da visão, a componente neoplatónica de Agostinho e o papel tutelar da alma, separada do corpo, contribuirão para um segundo nível de abordagem da problemática da visão.

Esta componente, já do foro do *animus*, que de imediato explicaremos em que consiste, anuncia uma conceção em que a visão devém uma metavisão, muito para além do fenómeno ótico e corporal estrito, apontando para realidades transcendentais ao próprio corpo, para uma visão da alma.

É este o lugar para onde se dirige o olhar do Curso Jesuíta Conimbricense, um olhar para o alto para o que se não pode divisar com os olhos do corpo mas do espírito, pese embora a importância que os sentidos assumem mais ao jeito de Aristóteles do que de Agostinho.

2. A TEORIA DA VISÃO DO CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE

2.1. A posição adotada

Assistimos no Capítulo VII do presente *Comentário*, a uma clara defesa da posição de Aristóteles e da escola peripatética no que à visão concerne, mitigada pela influência médica, sobretudo de Galeno, autor muito em voga aquando da elaboração do Curso, estudado na Universidade de Coimbra, inclusive em grego, nas aulas de António Luís.³⁷⁵

As reedições de Galeno foram muitas durante o Renascimento e a sua doutrina foi incorporada pelos principais médicos do tempo de que é exemplo entre nós Tomás da Veiga. O aristotelismo galenizado foi uma corrente perfilhada pelos árabes em geral e esteve presente designadamente em Avicena e Alhazen que, por sua vez a transmitiram ao ocidente cristão, passando de algum modo a integrar o acervo da tradição peripatética a partir do século XIII. Nos primeiros séculos do cristianismo e até ao século XII é notória a influência do Comentário de Calcídio ao *Timeu* de Platão e respetiva tradução parcial, que ao lado da influência estoica e galénica se fizeram sobremaneira sentir e que em conjunto com o capítulo XI do *De Trinitate* de Santo Agostinho condicionaram grande parte das doutrinas sobre a visão, impregnando-as de um neoplatonismo latente.³⁷⁶ Como veremos, mais adiante, esta influência também se encontra presente no *Comentário* em análise.

Este assunto, a teoria da visão propriamente dita, é tratado sobretudo no *Comentário* de Manuel de Góis, a partir da Questão V do Capítulo VII, ainda que subsistam outros textos, no curso, sobre a matéria, como *Os Problemas* da autoria de Manuel de Góis e de Cosme de Magalhães, que foram editados em anexo.

A teoria da visão que temos em mãos, encontra-se explanada em dois momentos do Capítulo VII, a saber, na Questão V, onde é descrita a relação entre o sentido e o sensível, e nas Questões VI e VII, que se centram na descrição dos órgãos do corpo responsáveis pelo mecanismo da visão. As questões VIII e IX, completam o quadro clássico de uma abordagem nestes domínios, desta feita acercando-se da catóptrica e da problemática dos vedores.

³⁷⁵ António Guimarães Pinto, “Introdução”, in *António Luís. Cinco Livros de Problemas*. Tradução de António Guimarães Pinto, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, p. 35.

³⁷⁶ Sobre esta matéria veja-se D. C. Lindberg, *Theories of Vision*, pp. 88-90.

Na Questão V, como acabámos de referir, é discutido o modo como ocorre a visão, segundo a perspectiva da interação entre a vista e o visível, entre aquilo que é sentido e o sensível propriamente dito.

O Artigo I explica a opinião de diversos filósofos, sobretudo a de Platão. No mesmo artigo são apresentados os argumentos a favor da opinião de Platão e dos que a refutam, bem como outras teorias, nomeadamente a dos atomistas.

Passa-se à sua enumeração adiantando a favor da posição de Platão, que a natureza não parece ter acendido o humor ígneo na vista por outra razão senão porque tal favorece a visão; que o olho cercado de ar nebuloso não vê a névoa próxima mas a distante dado que os raios visuais são mais fortes e penetram a névoa vizinha ao saírem da vista. Já a névoa distante é avistada como se fosse um corpo opaco. Os raios vão e retornam; também, uma coisa encostada aos olhos não é vista porque os raios se encontram impedidos de se espalhar.

Acrescenta-se contra a posição dos atomistas, que a visão não ocorre a partir dos simulacros recebidos do objeto porque não é verosímil que as coisas inumeráveis que vemos em simultâneo, desfilem perante os nossos olhos e que uma pupila tão pequena recolha tantas imagens afluentes de forma ordenada e coerente. Impugnando a hipótese aventada, interroga-se: se as imagens são emanadas em fluxo permanente, então por que é que os corpos não se desgastam?

Argumenta-se ainda que, dado que a nossa imagem nos espelhos é vista como oposta, se ela partisse de nós, então deveríamos ver a sua parte posterior, como a máscara de um ator quando aposta à sua face.

No Artigo II é explicada a posição verdadeira que o Comentador Conimbricense considera ser a da escola peripatética. A visão forma-se a partir das imagens (*imaginibus*) recebidas da coisa objeto.

Para tal, recordam-se as posições defendidas por Aristóteles.³⁷⁷ Devem ser admitidas as imagens das coisas que não só a vista mas as restantes potências cognitivas encerram para perceberem os objetos. A diferença entre as potências apetitivas e as cognitivas é transmitida por assentimento geral dos filósofos porque aquelas transportam uma propensão inata para os seus objetos e são por eles atraídas e estas trazem os próprios objetos para si através da semelhança pela qual são impregnadas. Isto acontece tal como ocorre com um corpo luminoso contido dentro da sua esfera. Produz luz desde que não se interponha algo opaco; também a partir do corpo colorido é produzida a semelhança do mesmo para qualquer ponto do meio iluminado em ato, contanto que nada de opaco se interponha.

³⁷⁷ Aristóteles, *Da Alma*, Livro II, Cap. 7º; Id., *O Sentido e o Sensível*, Cap. 2º; Id., *Meteorológicos*, Cap. 3º, 4º e 6º; Id., *Problemas*, secção 31, problema 16.

São igualmente estabelecidos alguns critérios de visibilidade (objetivos):

Quer os corpos transparentes quer os corpos coloridos, dado agirem em qualquer ponto do espaço, com todas as suas partes, quantas mais e mais amplas forem estas partes, tanto mais a luz e a imagem, produzidas na parte do espaço vizinha do objeto, terão maior potência, para mais vastamente se difundirem.

Também acontece o mesmo quando as coisas são de tamanho grande, podendo, por isso, ser avistadas de um local mais afastado, de tal maneira que, em qualquer ponto ou em qualquer parte do meio iluminado em ato, o corpo todo é representado como objeto no órgão sensorial. O mesmo acontece com as suas partes, a partir das quais é possível traçar uma linha reta para um ponto ou para parte do meio, e que em qualquer parte se imprima a semelhança de uma parte do objeto colorido.

É de realçar o papel que a experiência³⁷⁸ assume na aferição dos critérios de visibilidade. Segundo o autor, a experiência confirma³⁷⁹ que de qualquer parte do meio é possível observar o objeto de todas as suas partes e que em direção a elas é possível prolongar uma linha reta do olho do observador, se nada se interpuser, impedindo a progressão contínua da espécie por todo o espaço; todas as partes do objeto visível encontram a sua semelhança em qualquer parte do meio em que estão representados e não é cada uma das suas partes que produz uma semelhança consigo, mas todas a mesma (neste caso, o Sol, que os astrólogos dizem ser pouco mais ou menos cento e sessenta e sete vezes maior do que a Terra, não poderia ser avistado por nós, já que para que as suas partes produzissem a semelhança com ele necessitariam de um espaço tão grande quanto o próprio Sol, o que repugna à experiência.³⁸⁰)

Em conformidade com o exposto conclui-se:

1º As diferentes partes de um mesmo objeto não estabelecem as suas diferentes semelhanças na mesma parte do meio em que são vistas, mas numa única, ao mesmo tempo, que é mais exata e mais perfeita do que se fosse enviada, por via da multiplicação, de qualquer parte. Embora fosse difícil tê-la conhecido diretamente, o Comentador Conimbricense mostra assim estar contra a teoria baconiana da multiplicação das espécies.³⁸¹

2º É evidente que todas e cada uma das partes do objeto visível emitem para qualquer parte do meio iluminado contido dentro da esfera, uma e a mesma semelhança de si e, por

³⁷⁸ Sobre o papel da experiência no *Comentário*, veja-se o que afirmámos *supra*, Parte II, Capítulo 1, 2.4.1.3. Na realidade, estamos aqui confrontados com o caso em que a experiência se refere àquilo que nos é fornecido pelo senso comum. Como afirmámos, o recurso a este tipo de «autoridade» é recorrente, por isso, dispensamo-nos de registar aqui todas as suas ocorrências, limitando-nos a sublinhar este particular e a fornecer uns poucos exemplos.

³⁷⁹ DA II c. 7, q. 5, a. 2, p.181: “Id, quod experientia confirmat...”

³⁸⁰ DA II c. 7, q.5, a, 2, p.181: “... quod repugnat experientiae...”.

³⁸¹ DA II c. 7, q.5, a. 2, p.181.

isso, cada uma das partes da coisa como objeto pode ser por nós avistada desde que nada de opaco se interponha.³⁸²

3ªA espécie do objeto visível remete para o respetivo objeto e cada uma das suas partes para a parte respetiva do objeto.³⁸³

Concluindo: a espécie do objeto visível embora seja um acidente em número é, pela extensão do sujeito, extenso por acidente. Todavia é de tal modo, que qualquer parte da sua extensão remete para todas as partes do objeto em relação às quais é possível traçar uma linha reta.³⁸⁴

No Artigo III, desta Questão V, são apontadas as respostas aos argumentos aduzidos no Artigo I.

Ao argumento que diz que os olhos são ígneos e que tal acontece por tal ser favorável à visão, responde-se com o argumento que afirma que os olhos não são ígneos como se tivessem fogo em ato, visto que o excesso de calor ígneo destrói a composição dos seres vivos e que o brilho existe nos olhos porque eles são leves e lustrosos, mas não porque contenham fogo, e que a pupila apenas tem luz inata como hospedeira, pois é a luz que transporta a espécie, penetrando-a de fora; contudo concede-se que alguns animais, como os felinos, emitem luz pelos olhos.

Ao argumento apresentado no primeiro Artigo, que diz que através da nebulosidade não se avista a névoa próxima mas a distante porque os raios à saída da vista são mais fortes e rasgam a névoa vizinha, enquanto a distante é vista como um objeto opaco e que a coisa junto à pupila não se pode ver porque não tem luz, responde-se:

- Perto dos olhos basta uma luz fraca para que se possa ver. A névoa mais densa é mais obscura do que a névoa mais ténue, dado o prolongamento da linha de observação. Não se vê uma coisa junto à pupila porque é necessário iluminar o meio para trazer as espécies.

Acrescenta-se ainda:

- Que não é verdade que todas as imagens (*imagines*) das coisas acorram aos olhos ao mesmo tempo e que se atropelam no diáfano em ato, dado que nele não erram desordenadamente. Elas são geradas e perecem com a luz.

- Que a imagem não se vê no espelho mas é a coisa-objeto visível que é vista através da imagem lançada pela coisa, do espelho para o olho. E é vista da parte da frente, não da parte traseira, porque ela não é como a máscara do ator que numa face mostra a outra, mas é vista de ambos os lados, dado não ser espessa, mas pura e imaterial.³⁸⁵

³⁸² DA II c. 7, q.5, a. 2, p.181.

³⁸³ DA II c. 7, q.5, a. 2, pp.181 e 182.

³⁸⁴ DA II c. 7, q. 5, a.2, p.182.

³⁸⁵ DA II c. 7, q.5, a. 2, p.181.

Ou seja, na Questão V é enfatizado o meio e designadamente o papel das espécies sensíveis, predominando uma doutrina fundada na tradição aristotélica e defendida a escola peripatética, que é, segundo o Comentador Conimbricense, a que detém a posição verdadeira.

³⁸⁶A visão ocorre a partir das imagens emitidas pelo objeto. Estas afluem aos olhos num meio transparente em ato. Os corpos coloridos e transparentes manifestam a luz e a sua semelhança no espaço produzindo as espécies. As espécies resultam do movimento do diáfano devido à presença daqueles corpos, de acordo com a interpretação feita do passo de Aristóteles que diz que é o movimento do meio que provoca a visão.³⁸⁷

A visão acontece a partir das imagens (*imagines*) emitidas pelo objeto que acorrem aos olhos num meio transparente em ato. Os corpos coloridos e transparentes manifestam a luz e a sua semelhança no espaço produzindo as espécies. As espécies resultam do movimento do diáfano provocado pela presença destes corpos, e têm um movimento semelhante ao da luz, na sua propagação. O objeto luminoso, tal como o objeto colorido movimenta o diáfano e esse movimento resulta na própria espécie ou imagem. A espécie é a semelhança do objeto e é accidental em número, de acordo com a extensão do mesmo, mas a espécie ou imagem é feita de cor, já que como Aristóteles afirma, aquilo que se vê à luz é a cor e a cor não se vê sem luz, e que o ser para a cor é ser capaz de mover o transparente em ato, sendo que o ato do transparente é, por seu turno, a luz.³⁸⁸

Aristóteles não refere diretamente as espécies, nas obras apontadas, tendo aquelas sido acrescentadas pela tradição filosófica, não sem a oposição de alguns filósofos.

O Capítulo VI do presente *Comentário*, que trata dos sentidos e dos respetivos sensíveis, na sua Questão II, discute a existência, ou não, das espécies.

No Artigo I são apontados os nomes dos que negam a existência de espécies sensíveis, precisando que no presente ponto apenas se trata destas, sendo o tratamento das espécies inteligíveis remetido para o Livro III.³⁸⁹

Os que negam a existência das espécies sensíveis visivas afirmam que basta que os sentidos sejam conduzidos para os objetos, quando estes são colocados na distância devida para que a visão se dê.³⁹⁰

³⁸⁶ DA II c. 7, q. 5, a. 2, p.181. Adiante, neste capítulo do presente trabalho, desenvolveremos mais aprofundadamente a reflexão conimbricense sobre as espécies sensíveis.

³⁸⁷ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível*, II 438b.

³⁸⁸ Aristóteles, *Da Alma* II 419a.

³⁸⁹ São apontados os seguintes nomes de entre os que negam a existência de espécies sensíveis: Porfírio, Plotino, Galeno e, de entre os peripatéticos, Durando, Ockam, Gabriel e Tomás Gárbio.

³⁹⁰ DA II c. 7, q.2, A.1, p. 168.

Depois de apontados os argumentos dos que infirmam as espécies sensíveis, o Comentador Conimbricense passa, no Artigo II, a elencar os que defendem a sua existência e a defender esta posição como mais conforme com a doutrina de Aristóteles.

Os argumentos que são apresentados para corroborar a necessidade das espécies sensíveis são praticamente todos extraídos do exemplo da visão. Apontamos alguns deles:

Assim, ou o objeto afluí ao sentido, ou não. E se não afluír é forçoso que um intermediário aja em seu lugar. Suprimida a espécie nada faria a potência ou faculdade operar. Prova-se porque as coisas não são vistas nas trevas mas precisam de luz e também não as percebemos quando estão muito distantes porque as espécies transmitidas enfraquecem no meio.

Além disso, também se vê de forma mais acutilante com uma lente côncava porque as espécies juntas no centro se tornam mais eficazes, o mesmo acontecendo com as imagens refletidas nos espelhos. Podemos ver os nossos próprios olhos num espelho porque a espécie é a partir daí enviada para a vista. De outro modo, tal seria impossível.

Finalmente prova-se que esta doutrina é a consentânea com a de Aristóteles:

*Por último, prova-se que na doutrina de Aristóteles as referidas espécies têm necessariamente de existir. Na verdade, neste livro, capítulo 12º textos 121 e 124 ele ensina que o sentido é aquilo que pode substituir as imagens, isto é, as formas sensíveis sem a matéria, porque a espécie da brancura, por exemplo, não é material e propriamente o branco mas aquilo que representa o branco.*³⁹¹

A teoria da visão conimbricense parte de uma aparente posição intromissionista, mas não se fica por aí, dado que, com Aristóteles, rapidamente desloca o problema da visão para o meio e é no meio que as espécies se formam e se constituem as imagens que tornam possível a visão. Já quanto àquilo a que chamamos de meio, mais adiante precisaremos a questão com mais detalhe e minúcia, mas adiantamos um pouco em ordem a realçar o que supra referimos, ao criticar o Comentário por não admitir a luz explicitamente como objeto da visão, nesta parte, ainda que tal venha a reconhecer noutro contexto. Considerámos essa posição incoerente face ao estado da investigação a que se tinha chegado nas Questões. Ora bem, aqui, o Comentador Conimbricense aventa o que então deixou por concluir esclarecendo muito melhor a doutrina defendida no Capítulo VII e, inequivocamente, aproximando-se mais de Aristóteles:

³⁹¹ DA II c.6, q.2, a.2, p. 143: “Postremo quod in Aristotelis doctrina praedictae species necessario constituendae sint, probatur. Nam hoc in libro cap. 12. text. 121. et 124. docet sensum esse id, quod sensibiles absque materia formas, idest, imagines suscipere potest. Vbi species uocat formas absque materia; quia species candoris, uerbi gratia, non est ipse candor materialiter, sed id, quod candorem repraesentat.”; Aristóteles, *Da Alma* II 6, 424 a 17 sg.

*(...) porque a luz é o objeto da vista como também é o meio, por cuja intervenção todas as coisas são vistas, o que do mesmo modo não deveria inibir nenhuma visão (...)*³⁹²

Nas Questões VI e VII podemos constatar a existência de dois níveis de abordagem. Um, primeiro, correspondente à matéria tratada no Artigo I, onde nos deparamos com uma reflexão sobre a excelência da visão, o simbolismo da posição dos olhos no corpo, da sua forma, o seu papel como espelho da alma, lugar de paixões, onde são feitas analogias entre a mente e a visão, considerações de natureza moral e outras deste tipo. O Artigo II da Questão VI e toda a Questão VII, tratam sobretudo de questões de ordem fisiológica e médica, descrevendo o funcionamento do aparelho visual.

A Questão VI começa por inquirir se a composição dos olhos é apropriada para a visão, ou não, encetando-se um diálogo acerca do lugar do corpo reservado àquela função.

O Artigo I, na esteira de Platão, Fílon, Santo Ambrósio, de entre outros, fala-nos da superioridade dos olhos, do seu lugar e da sua forma.³⁹³

A visão é excelente porque recebe apenas uma mudança nocional, quer dizer, não real; porque tem uma ação rapidíssima, ocorrendo num instante; atinge as coisas de maior extensão; abarca as diferenças das coisas, a luz, as cores, os ornatos do mundo. O lugar dos olhos é no topo do corpo. Não são humildes como os ouvidos, podendo detetar e proteger-se dos ataques inimigos. Não estão tão no alto como nos caranguejos ou nos escaravelhos, subsistindo neles uma casca grossa. Nos humanos há uma membrana delicada. A forma globular dos olhos está mais disposta do que outra qualquer para a agilidade, conforme a vontade de Deus que quis que a vista se movesse como a nossa mente e apresenta-se um argumento matemático para tentar explicar que só a forma redonda é própria para a receção das linhas retas que vêm das coisas.³⁹⁴

No Artigo II, como dissemos, são tratadas as coisas que respeitam à função interna dos olhos, a descrição anatómica dos órgãos necessários à visão: músculos, membranas, humores, úvea, túnica conjuntiva, córnea.

Através dos olhos, os simulacros (*simulacra*) das coisas que recaem sob a vista afluem ao sentido comum enquanto os espíritos visuais do cérebro. Sem o seu trabalho não pode sobrevir a faculdade de ver. Donde, uma vez lesado o cérebro, embora os olhos permaneçam intactos, não poderá sobrevir a visão. Ou então, a vista enfraquece como acontece aos ébrios,

³⁹² DA II c. 7, q.7, a. 2, p.189. *Vide* também a afirmação (DA III c.2, q.1, a.2, p. 290): “De facto não é absurdo que a vista se ocupe da cor como objeto próprio e adequado (compreendemos a luz também como cor)...”

³⁹³ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p.184.

³⁹⁴ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p.184, referindo além dos anteriores, Plínio, *História Natural*, livro 2, capítulo 37 e S. Basílio, *Hexâmeron*, homilia undécima.

que veem tudo a girar, já que do seu cérebro saem espíritos impuros. Por isso, beber água ou vinho dá origem a uma capacidade visual diferente. Depois de analisar e descrever as circunstâncias físicas que poderão contribuir para uma visão melhor ou pior, conclui-se afirmando que o aparelho ocular está apto para a produção da visão, está provido de todos os músculos, de todos os humores e do permanente escoamento dos espíritos para o exercício desta função.

Na Questão VII discute-se se a visão se dá no humor cristalino.

O Artigo I argumenta a favor da parte negativa da questão. O Artigo II tenta contra argumentar oferecendo a hipótese da visão estar aí localizada.

Opta-se pela parte afirmativa, dizendo que a visão se dá no olho porque uma vez este lesado, a vista é imediatamente afetada. Onde reside a faculdade de ver, reside a função. Dentro do olho dá-se no cristalino porque se este humor estiver lesado, a visão perde-se. O problema da visão dupla é solucionado com os *Problemas* que também integram o curso.³⁹⁵

Resumo da posição adotada nas Questões V, VI, VII:

- A vista recebe as imagens a partir das espécies provenientes do objeto.
- Deve ser admitida a existência de imagens das coisas que, não só a vista, mas as restantes potências ou faculdades cognitivas encerram para perceberem os objetos.
- A visão é uma potência cognitiva porque traz o objeto para si através da espécie.
- A difusão das espécies ocorre à semelhança da propagação da luz. A partir do corpo colorido é produzida a semelhança para qualquer ponto do meio desde que não se interponha nenhum corpo opaco.
- As espécies comportam-se como a luz, surgindo e desaparecendo com ela.
- É possível traçar uma linha reta para um ponto de uma natureza tal, ou parte do meio, que em qualquer parte se imprima a semelhança de uma parte do objeto colorido.
- As diversas partes de um mesmo objeto estabelecem as suas diferentes semelhanças numa só parte do meio. Por isso, cada uma das partes do objeto pode ser avistada, desde que nada opaco se interponha.
- A espécie do objeto visível remete para o respetivo objeto e cada uma das suas partes para a parte respetiva do objeto.
- As imagens não erram desordenadamente no diáfano. Elas são geradas e perecem com a luz.
- A imagem não se vê no espelho. É a coisa-objeto visível que é vista através da imagem lançada do espelho para o olho.

³⁹⁵ PR s.1, probl. 33, p. 544.

A presença dos Perspetivos dá-se sobretudo na admissibilidade da pirâmide radiosa, já não no sentido extramissionista euclidiano, mas em ordem a descrever o movimento das espécies que ocorre entre os objetos observados e os olhos do observador, afirmando a existência de uma pirâmide em cada olho. Cada uma delas terá o vértice no objeto observado e a base na vista do observador. A visão dupla não ocorre. Através dos olhos, as espécies das coisas que recaem sob a vista afluem ao sentido comum e, também, os espíritos visuais, ocorrendo a visão.

A visão acontece no cristalóide pois ele é diáfano. O diáfano, dentro e fora do olho, provê a função de mediação. Na realidade, podemos afirmar que estamos perante um modelo mitigado, nem intromissionista, nem extramissionista, na esteira de Aristóteles, já que, efetivamente, a visão acontece no meio diáfano que está presente no objeto observado, sem o qual a cor não é manifesta no meio transparente que se interpõe entre a vista do observador e o objeto observado, nos próprios olhos do observador que contêm em si uma substância diáfana que permite que a imagem se manifeste. Esta estrutura binária da manifestação da imagem dentro e fora dos olhos do observador tem o seu centro no meio interposto entre sujeito e objeto da observação. Caso será para dizer que o processo da visão resulta num *continuum* entre sujeito e objeto e que este *continuum* ocorre num cenário de transparência.

Podemos assim, afirmar que o *Comentário* aponta para um corpus teórico de tradição Peripatética mas com posições próprias que demonstram conhecer as mais recentes aquisições no terreno da Ótica, designadamente da Ótica geométrica do século XIII, Vitélio, Ciruelo, Vesálio, Peckham,³⁹⁶ o que é manifesto, como vimos pelo teor das Questões VI e VII. O relevo dado à catóptrica na Questão VIII, se por um lado denota a influência dos Perspetivos, também é verdade que o estudo da imagem produzida nos espelhos, foi um *locus* obrigatório das teorias da visão desde a Antiguidade. O tratamento dado à matéria é revelador de que as mais modernas posições foram conhecidas e adotadas no manual.

Já no que toca à Questão IX, sobre os vedores muito se poderá dizer.³⁹⁷ Como é apontado na respetiva questão, Plínio já com ela se preocupara na sua *História Natural*³⁹⁸ e, como supra referimos, Plínio era um autor muito frequentado ao tempo da elaboração do curso.

³⁹⁶ DA II c.7, q. 7, a. 2, pp. 18-189 e ibid. q. 8, a. 2, p. 191, por exemplo, onde são citados estes autores.

³⁹⁷ Dela falaremos no ponto seguinte do presente trabalho.

³⁹⁸ DA II c.7, q. 9, a. 1, p.194.

2.2. Teoria da visão conimbricense: um *animus* e um *corpus*?

2.2.1. O *corpus*. Particularidades acerca da visão. Disfunções e patologias associadas à visão.

Passamos de imediato a realçar algumas especificidades conimbricenses relativas ao *corpus* da visão, apontando algumas reflexões acerca das partes do corpo responsáveis por esta função e o seu modo de tratamento, segundo uma perspetiva médica, fisiológica e matemática. Dado que a descrição dos mecanismos da visão já foi feita em pontos anteriores, limitamo-nos, aqui, a realçar algumas particularidades da mesma. Para tal, socorremo-nos também dos *Problemas* sobre a visão em ordem a integrar algumas lacunas e melhor esclarecer os aspetos em análise. Referenciamos esta pequena obra sobre a temática dos cinco sentidos, no que à visão respeita, porque o texto do *Comentário* para lá nos conduz, mas, sobretudo, porque existe neste opúsculo, como acabámos de referir, uma parte dedicada ao sentido da visão. Consistiria uma lacuna grave da nossa parte não tê-la em consideração.³⁹⁹

A. O uso da língua grega no tratamento do tema da visão

Tal como antes referimos, Galeno foi lecionado em grego nas cadeiras de Medicina da Universidade de Coimbra, durante o século XVI, na esteira do movimento humanista que se fazia sentir pela Europa do tempo.

Este traço cultural não poderia deixar de estar presente também no Curso Jesuíta Conimbricense, onde é patente a preocupação de Manuel de Góis em evidenciar, pelo menos ao nível da etimologia e da semântica a importância da língua grega, para melhor precisar conceitos técnicos e científicos, desta feita de ordem fisiológica. Assim, na Questão VI, encontramos algumas expressões em grego com as respetivas explicações relativas ao seu equivalente latino.⁴⁰⁰

B. A preocupação em explicar algumas patologias, estádios alterados, e casos de visão fora do comum :

a) Alterações da visão, tonturas, vertigens, delírios e sintomatologia afim.

Os simulacros (*simulacra*) das coisas (leia-se espécies) afluem ao sentido comum e, ao mesmo tempo, os espíritos visuais saem do cérebro. Se estes espíritos não seguirem normalmente o seu curso, pelo facto do cérebro se encontrar afetado, podem ocorrer várias

³⁹⁹ Este opúsculo conimbricense aparece na tradição da obra homónima atribuída a Aristóteles, ainda que de atribuição duvidosa, pelo menos na sua totalidade. O texto aristotélico que hoje possuímos resulta da combinação de textos de vários períodos. Presume-se que alguns sejam de Aristóteles, outros da Escola, mas não necessariamente do Estagirita. Este tratado foi traduzido várias vezes ao longo da Idade Média. A tradução mais importante foi a de Bartolomeu de Messina, no século XIII, da qual foram feitas cópias. Pedro de Abano foi o autor do *Comentário* publicado no século XIV. No século XV surgiram as traduções de Teodoro de Gaza e de Jorge Trebizonda, sendo mais conhecida a de Gaza. Esta obra ficou notável devido também aos abundantes *Comentários* médicos a que deu origem.

⁴⁰⁰ Vide DA II c. 7, q. 6, a. 2, p.185.

alterações fisiológicas devido à desordem dos mesmos, designadamente as tonturas, ou a pessoa começar a ver tudo a andar à roda. Também poderão surgir delírios e outras patologias afins, como acontece com os ébrios.⁴⁰¹ A este propósito é citado Afrodísia, que tratou este assunto:

*Grande quantidade de vinho envia para o cérebro muita exalação de espírito fúmeo, que o espírito, quando não pode digerir e consumir, antes de fazer a digestão, durante um espaço de tempo, revolve no cérebro, correndo para trás, e assim perturbado, afluí através do nervo visual e da pupila às coisas que se encontram perante a vista e faz com que as vejamos, tal como ele próprio se encontra. (...) também experimentam uma vertigem*⁴⁰²

e daí Afrodísia dizer que quem vê de forma mais acutilante bebe água e não vinho.⁴⁰³

Mas também podem ocorrer alterações visuais devido à privação ou anormal funcionamento dos espíritos, ficando a visão mais enfraquecida. Mas esta disfunção deve-se sobretudo à carência e não à excessiva ou abundante presença dos espíritos.⁴⁰⁴

O Problema 22 questiona se pode acontecer que por causa dos defeitos dos espíritos a visão se altere para melhor ou para pior. A resposta é dada pelo médico coimbrão Tomás da Veiga que diz no seu *Comentário* ao *De locis affectis* de Galeno que apenas a carência e não a abundância dos espíritos causa visão defeituosa.⁴⁰⁵

b) Diferença de acuidade visual entre os que têm olhos salientes e os que têm olhos cavados e profundos. Pergunta-se, neste particular, por que é que aqueles que têm olhos salientes veem de forma não tão acutilante quanto os que são portadores de um olhar profundo, e também por que é que semicerram os olhos no intuito de ver com mais nitidez.

Estamos, no primeiro caso, perante uma situação em que a visão é condicionada pela fisiologia particular de cada um, designadamente pela fisionomia.

⁴⁰¹ DA II c. 7, q. 6, a. 2, p. 186: “Per eos simulachra rerum, quae sub aspectum cadunt, in communem sensum influunt, simulque per eosdem a cerebro emicant visorii spiritus, sine quorum ope facultas cernendi munus suum obire nequeat. Hinc est quod affecto cérebro etsi oculi nihil aliunde incommodi patiantur, hebescit visus, ut patet in ebriis, deliris et phreneticis, e quorum cerebro defiliunt spiritus nebulis obducti, ac minus puri minusque apti ad operationem.”

⁴⁰² DA II c. 7, q. 6, a. 2, p. 186: “Larga vini copia nimiam exhalationem sipritus fumei ad cerebrum mittit, qui spiritus cum digeri, atque consumi neueat prius quam temporis spatium concotionem exhibeat, per cerebrum voluitur et quaque versus percurrit, atque ita perturbatus profluit per nervuum visorium, pupillamque ad res conspectui obuias; facitque ut tales videantur, qualis ipse est. Affectum etenim interiorem foris esse imaginantur: quo circa efficitur, ut etiam caligent, et vertigine tantisper tententur.”

⁴⁰³ DA II c. 7, q. 6, a. 2, p. 187: “... qui aquqm bibere consueuerunt acutius vident, quia vini copia flatus nimium excitans spiritum visorium turbat.”

⁴⁰⁴ DA II c. 7, q. 6, a. 2, pp.186-187.

⁴⁰⁵ PR s.1, probl. 22, p. 542.

Os que têm olhos cavados e profundos têm tendência a ver mais acutilantemente porque as espécies emitidas pelos objetos se encontram mais concentradas, propiciando uma visão mais perfeita.⁴⁰⁶

Também no Problema 24 é respondido à mesma pergunta dizendo que as espécies emitidas pelos objetos se unem mais aos que têm olhos cavos e fundos, conservando-se os espíritos mais aglomerados, gerindo melhor a função da visão. Acrescenta que é pelo mesmo motivo que se vê mais acutilantemente com um olho fechado ou quando se tapa uma vista, no sentido de fazer confluir e concentrar os espíritos apenas numa delas, reforçando a capacidade de ver.

c) Perdas de visão típicas da velhice

O Problema 26 inquire-nos acerca da razão pela qual os velhos veem mal. Conclui que tal como as outras partes do corpo se enrugam, o mesmo acontece com a membrana dos olhos. Também os espíritos vitais enfraquecem com a perda de calor própria da idade, de entre outros motivos apontados. O Problema 27 perante a pergunta: por que é que os cegos de um olho e os velhos, uns aproximam, outros afastam os objetos da vista para melhor os verem, responde que no primeiro caso permanece a abundância de luz interna já que têm olhos alvos e necessitam de aproximar os objetos para que o excesso de luz não atrapalhe a visão, contrariamente aos velhos em que a falta de luz interna conduz á necessidade de absorver a luz exterior para ver melhor e por isso afastam os objetos do raio normal da visão. A fraqueza dos espíritos também necessita de um raio maior para que estes se reunam, o que conduz à necessidade daquele afastamento.

d) Razão pela qual não vemos duas coisas, mas apenas uma, apesar de termos duas pirâmides radiais, uma a sair de cada olho. A resposta dada ao Problema 33 baseia-se nas opiniões de Ciruelo quando responde apontando que tal razão se funda na convergência do nervo ótico, no momento em que os olhos juntam as espécies no mesmo ponto. Também na de outros que relacionam este facto com o sentido comum. Contudo, ambas as opiniões são impugnadas sendo adotada a posição de Vitélio e dos Perspetivos que fizeram o traçado geométrico da visão e explicam de que forma não vemos duas imagens. Quando os eixos se separam devido ao facto de os olhos se encontrarem divergentemente posicionados, então pode acontecer que sejam vistas múltiplas imagens. Esta matéria continua a ser explanada no Problema 34, onde se diz que o mesmo pode acontecer quando se dá um movimento rápido de

⁴⁰⁶ DA II c. 7, q. 6, a. 2, p.187. “Nam qui oculos emissitios ac proeminentes habent, obtuse vident, qui cauos et profundos, acute quia illis praeter quam quod species ab obiectis emissae minus uniuntur, ipsi etiam spiritus magis effluunt: His vero spiritus conglobati et coacti diutius conservantur, ac visionem intensius exequuntur”.

um objeto, situações de refração e reflexão em múltiplos espelhos ou espelhos quebrados, onde as imagens se multiplicam.⁴⁰⁷

e) Sobre o mal ocular de que teria padecido Antiferonte, personagem mítico já referido por Aristóteles que, dizia ver a sua própria imagem refletida no ar, aventar-se a hipótese de que a névoa causada pela visão inflamada, em virtude da densidade, poderia refletir a sua imagem para o humor cristalino.⁴⁰⁸

Mas não deixa de ser significativa a outra solução apontada no final da Questão e que remete para o foro psicopatológico. Ou seja, a possibilidade de visões provocadas por alucinações, onde são avistadas imagens de coisas que apenas são reais na cabeça de quem as vê. Como se afirma, talvez Antiferonte não se visse a si próprio nem dentro do olho, nem no ar, mas, uma vez lesada a imaginação, pensasse acontecer no exterior aquilo que ele próprio fantasiava.⁴⁰⁹ Estas visões fantásticas existem, de facto, como obra da fantasia, podendo não corresponder à realidade fora do indivíduo. Ou seja, o olho vê efetivamente o que o sentido interno, desta feita a imaginação envia para o cérebro, produzindo imagens visíveis. Não é a primeira vez que o texto nos fala de visíveis, produto apenas de afeções individuais, quer sejam oculares e perturbem a melhor receção das cores, produzindo cores que de facto não correspondem às que existem na natureza, quer sejam imagens que são produto do funcionamento dos sentidos particulares de cada pessoa, configurando as afeções cerebrais provocadas por situações de diversa ordem, mas que se mantêm em disparidade com os estímulos existentes, exteriores ao indivíduo.

f) Causas de cegueira provocadas por agentes exteriores.

Poderá o sensível danificar o sentido? No Capítulo XII, deste mesmo Livro, é dada a resposta, no que à vista concerne:

A luz que pela sua natureza é igual ao calor, se for em demasia, imprime muito calor ao olho e altera a composição do órgão. O excesso de calor poderá provocar a cegueira. Por isso, os pintores têm cuidado ao matizar as cores para não feirirem a vista, principalmente quando usam a cor branca. Alberto Magno também adianta que as trevas podem lesar a visão.

410

g) Os vedores veem efetivamente as águas debaixo do solo?

⁴⁰⁷ PR s. 1, probl. 33 e 34, pp. 544.

⁴⁰⁸ DA II c. 7, q. 8, a. 2, p. 193.

⁴⁰⁹ DA II c. 7, q. 8, a. 2, p. 193: “Narrat enim de ipso Aristoteles in libro de memoria et reminiscencia capit primo, eum idola omnia, quae phantasia concipiebat, tanquam facta, et gesta narrasse. Lege Galenum de locis affectis libro tertio capit. Sexto, quo loco ostendit propter affectum humore melancholico cerebrum, sibi persuasisse nonnullos, exterius observari oculis plurima, quae interius solummodo conficta errant”.

⁴¹⁰ DA II c. 12, q. unica, a. 2., p. 268.

Para além dos indícios materiais que manifestam a presença de água debaixo da terra, fator que, aliado à experiência do vedor permitem descobrir sinais da sua presença na natureza, pergunta-se nesta Questão IX, se os vedores têm uma verdadeira visão do que se passa debaixo da terra.

Há uma grande variedade de opiniões sobre este assunto, subsistindo os que negam a possibilidade de ver através da terra porque ela é opaca e, portanto, consideram ser impossível visualizar o que se passa no seu interior. Outros, dizem que a opacidade é relativa e que a luz subsiste nos poros da terra, como afirmam os estóicos e que, por isso, os vedores, dotados de um olhar especial, usando a luz do meio-dia e o esplendor do Sol, conseguem receber as espécies que atravessam o ar, arremessadas pelos poros da terra.

No entanto há quem impugne a possibilidade de tal dom existir por via da natureza, acusando os vedores de pacto com os demónios. Mas outros afirmam que prodígios da natureza sempre os houve e que há narrativas de pessoas que foram bafejadas com dons especiais e admiráveis como Tibério César que conseguia avistar com uma luz mínima tudo o que estava imerso nas trevas, de entre outros, apontados. Realçamos aqui apenas o exemplo retirado das terras de Portugal, que o *Comentário* regista e que atesta não só a preocupação de atualização no acolhimento das novidades, mas também a necessidade da sua aproximação quer ao tempo, quer ao espaço. Não basta que o conhecimento ou novidade seja atual, se ela puder ser próxima, melhor. Referimo-nos ao exemplo do homem de Bragança que é descrito como dotado de uma acuidade visual fora do comum:

Também no nosso tempo, um certo cidadão de Bragança, cidade da Lusitânia, de noite via tão acutilantemente que distinguia cada mínima coisa.

411

Figurando, como *naturae auctoritas*, numa estranha e anacrónica parceria, ao lado de Alexandre da Macedónia, Demofonte, Atenágoras Argivo, dos Tintyritas, das tribos egípcias, que devoravam serpentes venenosas, e até do próprio argonauta Linceu, numa bizarra galeria de casos prodigiosos, após a qual se conclui, depois de se considerar que a enumeração exaustiva destes casos seria fastidiosa dada a sua quantidade:

*De facto, a natureza costuma, com estas digressões, dançar fora do coro, para produzir a beleza da extraordinária variedade do universo.*⁴¹²

É de realçar, na esteira do que afirmámos supra acerca do conceito de beleza, o acento na variedade da mesma como seu testemunho. A variedade, a raridade, a profusão, desta feita

⁴¹¹ DA II c. 7, q. 9, a. 1, p. 195: “Et nostra etiam aetate ciuis, quidam Brigantinae urbis in Lusitania noctu adeo acute videbat, ut minutissima quaeque distingueret.”

⁴¹² DA II c. 7, q. 9, a. 1, p. 195: “Longum esset caetera persequi. Solet quippe natura hisce quasi digressionibus extra chorum saltare, ut extraordinária varietate universi pulchritudinem augeat.”

não da cor mas da variedade humana em todas as suas vertentes, tudo são manifestações da beleza universal.

A Questão IX não é conclusiva quanto ao facto de se saber se a visão dos vedores existe, ou não, de facto, enquanto acuidade visual propriamente dita ou derivada da capacidade de descobrir águas no subsolo através de outros sinais exteriores, remetendo-se a resolução do assunto para juízos de probabilidade. Mas não deixa de se manifestar uma certa abertura para tal possibilidade.⁴¹³

Como já supra referimos aquando da abordagem sobre o diáfano existente em todas as coisas, mesmo nas que são dotadas de manifesta opacidade, tal possibilidade não parece de todo contrária, pelo menos do ponto de vista meramente teórico, já não o diremos com a mesma facilidade, do ponto de vista prático, à doutrina aristotélica.

Esta questão é também indiretamente abordada no Problema 31, que questiona o poder de algumas pessoas verem nas trevas, onde de novo é focado o caso de Tibério.

C. Outros Temas abordados a propósito da visão

Os *Problemas* enumeram outras questões sobre a visão que não abordaremos neste trabalho num esforço de síntese, centrando-nos no nosso objetivo. Também porque alguns já foram abordados quando analisámos o *Comentário*. Referimo-nos particularmente aos seguintes:

Problema 1: Relativo ao tempo de aperfeiçoamento dos olhos do feto.

Problema 5: Forma do humor cristalino.

Problema 6: Por que é que os peixes, na sua maioria, não mexem os olhos.

Problema 7: Por que é que a pupila é branca.

Problema 10: Por que é que temos dois olhos?

Problema 11: Qual a composição dos olhos.

Problema 15: Por que é que os olhos são o principal meio de diagnóstico para os médicos.

Problema 16: Por que é que os olhos dos gatos e de outros animais brilham no escuro.

Problema 17: Qual é a melhor constituição dos humores, nos olhos?

Problema 18: Por que é que os recém-nascidos e crianças pequenas têm olhos esverdeados?

Problema 19: Por que é que alguns animais têm apenas um olho esverdeado.

⁴¹³ Sobre o tratamento dos juízos de probabilidade por parte dos autores do Curso, vejam-se as posições de Alfredo Dinis, “Tradição e transição do ‘Curso Conimbricense’” *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991) pp. 546-559, onde a probabilidade aparece como sinal ou índice de novas explicações em confronto com as anteriores.

Problema 20: Por que é que o homem, de entre os restantes animais, é praticamente o único, estrábico.

Problema 23. A profundidade dos olhos de alguns animais.

Problema 25: Alguns óbices ao formato da pupila.

Problema 28: Alguns problemas relacionados com os humores concretos e a visão em meio iluminado.

Problema 37: Há reversibilidade da condição da cegueira por meios naturais?

Estes são apenas alguns exemplos de problemas abordados diretamente sobre a visão no Curso Jesuíta Conimbricense e que constam do *Comentário* em análise e dos *Problemas* que se encontram em apenso à obra, como oportunamente relatámos.

D. Alguns autores citados, relevantes para o estudo do aparelho ocular. A literatura médica.

A anatomia durante o século XVI, na sequência do que vinha a acontecer desde o século XIV no que toca ao impulso que usufruíram os estudos médicos, teve um grande incremento, o que se deveu a muitos fatores, como o surgimento da imprensa e a generalização do livro, que proporcionaram a reedição de muitas obras, de entre as quais as de Galeno. Não só a tradução, mas no campo dos estudos médicos, a imprensa, que veio a facilitar a divulgação de imagens e figuras que representavam o corpo humano com mais fidelidade e que permitiam estudá-lo melhor e com mais exatidão, são diretamente responsáveis por este impulso. O estudo da medicina também havia tido um notável incremento graças à prática das dissecações de cadáveres, testemunhando um renovado interesse pela natureza, na tentativa de a desvendar tal qual ela é.

Neste sentido, os estudos sobre o olho humano e o seu conhecimento de facto, sofreram um novo e benigno incremento recrudescendo um grande entusiasmo acerca desta matéria. De entre os mais relevantes estudiosos contam-se os médicos Berengario de Capri, Alessandro Achillini e André Vesalius, que escreverá um dos tratados mais importantes da época sobre anatomia, *De corpore humani fabrica*, obra abundantemente citada no Curso Jesuíta Conimbricense.⁴¹⁴

Os médicos são, de facto, constantemente chamados à colação no presente *Comentário*, a propósito dos mais variados assuntos e no que toca ao aparelho visual o mesmo se confirma, denotando uma preocupação em estar à altura do tempo, divulgando as obras mais conhecidas e também recorrendo à opinião de personalidades próximas e famosas como é o caso, por exemplo do médico português Tomás da Veiga (1513-1579), citado no

⁴¹⁴ Sobre a importância das dissecações para o estudo do olho humano e principais autores desta época veja-se D. C. Lindberg, *The Theories of Vision*, pp 168-177.

Comentário e nos *Problemas*, professor da Cátedra de Física da Universidade de Coimbra, bacharel por Salamanca, médico coimbrão e autor de uma vasta obra constituída na sua maioria por comentários a Galeno.⁴¹⁵

Outros médicos são citados no *Comentário* a propósito da visão designadamente: Simão Pórcio (1496-1554), napolitano, discípulo de Pomponazi e de Nifo, que escreveu várias obras, de entre as quais a citada no *Comentário*, *De coloribus oculorum*, a que já fizemos referência supra, além de ter efetuado uma tradução do *De coloribus* de Pseudo-Aristóteles a que também já fizemos referência neste nosso trabalho.⁴¹⁶

Além destes, Alfonso Rodriguez Guevara, professor em Valladolid e Coimbra, no século XVI, e médico da rainha D. Catarina; Fernélio (1497-1558); Pedro de Abano, figura central da escola de Pádua, autor da obra famosa *Conciliator defferentiarum philosophorum et medicorum*; Jacob de Forli, médico italiano do século XV, também com obra extensa, Francisco Valesius (1524-1592) também comentador de Galeno, são algumas das conhecidas personalidades médicas citadas como autoridades na resolução e no achar de soluções ao longo do *Comentário* e dos *Problemas*, no que a este particular concerne e isto para apenas referirmos aqueles que foram coevos.⁴¹⁷ Na realidade os autores médicos antigos também são citados, como o próprio Galeno, constantemente referido, o médico bizantino do século VII, Theophilus Protosphatarios, autor do conhecido *De corporis humani fabirca libri cinque*, também reeditado no século XVI.⁴¹⁸

É de relevar, do que acabamos de descrever, a importância, ao tempo, dos estudos médicos, da anatomia, da fisiologia, testemunhando a insatiável curiosidade por tudo o que a

⁴¹⁵ Os livros de Tomás Rodrigues da Veiga são essencialmente comentários às obras seguintes de Cláudio Galeno: *De locis affectis libri VI*, *De differentiis febrium libri II*, *Ars Medica*. Subsiste também obra póstuma. A título exemplificativo podem apontar-se as seguintes obras: *Thomae Roderici a Veiga Pro Arte Medica Doctoris celeberrimi, ejusdemque Professoris Primarij in Academia Conimbricensi Practica Medica: cui accessit ejusdem auctoris Tractatus de Fontanellis, & Cauterijis*, Ulyssipone: ex Typographia Joannis a Costa Senioris: sumptibus Josephi Ferreira, Bibliopolae Conimbricensis, 1668; *Commentaria in Galenum, quibus complectitur interpretatio trium librorum Arti Medicae, & librorum sex de locis affectis*. Antuerpiae apud Christophorum Plantinum, 1564; *Commentariorum in Claudii Galeni Opera, medicorum principis complectens interpretationem Artis Medicae, & librorum sex De locis affectis, authore Thoma a Veiga Eborensi*. Antuerpiae: ex Officina Christophori Plantini, 1566. Tomus primus. Tomus secundus; *Thomae Roderici a Veiga, Commentarij in libros Claud. Galeni duos De febrium differentiis*. Conimbricae: apud Ioannem Barrerium, 1578.

⁴¹⁶ Ver também, sobre esta matéria, M.S. de Carvalho e F. Medeiros, “Em torno do paradigma da visão no século XVI: luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (‘De Anima’ II 7)”, p. 60, nota 76.

⁴¹⁷ Sobre referências extensas e precisas acerca destes autores e respetivas obras, vide M.S. de Carvalho e F. Medeiros, “Em torno do paradigma da visão no século XVI: luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (‘De Anima’ II 7)”, notas 76, 77, 78, 79, 80 e 81.

⁴¹⁸ Vide M.S. de Carvalho e F. Medeiros, “Em torno do paradigma da visão no século XVI: luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (‘De Anima’ II 7)”, nota 74.

natureza contém, as suas regularidades, os seus segredos e, até, como vimos, os seus hipotéticos prodígios.

Contudo, não encontramos referências ao maior vulto do tempo em matéria da anatomia do olho humano, quiçá por ser um pouco mais tardio e a sua obra não estar acessível ou divulgada, entre nós, durante o período da elaboração do Curso Conimbricense. Referimo-nos a Félix Platter (1536-1614), que revolucionou e aperfeiçoou grandemente o estudo da anatomia da visão e que, graças às dissecações de cadáveres que efetuou, afirmou, antes de Kepler, que as imagens não se formavam no cristalino mas na retina. A sua obra *De corporis humani structura et usu, libri III*, editado em 1583⁴¹⁹, contém o que de mais importante disse sobre a matéria.⁴²⁰

No presente *Comentário* encontramos também pertinazes e significativas presenças no que toca aos autores da ótica matemática e física, como os filósofos Perspetivos que denotam o interesse em casar a tradição aristotélica-galénica com a ótica geométrica. Este facto, não sendo novo, como vimos, já que Alhazen foi responsável pelo inaugurar desta tendência doutrinal, não deixa de denotar preocupação pela matéria, indo mais além do que foram outros comentadores de Aristóteles, designadamente, São Tomás.

Efetivamente, entre os séculos XIII e XVI os estudos de Ótica centravam-se sobretudo na *Perspetiva* de Vitélio, que integrava os *curricula* universitários. Vitélio, como vimos acima, é um autor citado ao longo do Capítulo VII, mais concretamente a partir da Questão V, mas Ciruelo também comparece. São sempre chamados à colação quando se trata do estudo da reflexão das imagens, nomeadamente em superfícies espelhadas.

Mas os estudos de Perspetiva, designadamente por parte dos pintores e artistas, virão a impulsionar o interesse pelo problema da visão das imagens. A procura da representação da natureza tal qual ela é, designadamente na sua volumetria e tridimensionalidade, fez com que os artistas se debruçassem para além da cor, sobre as formas espaciais, procurando transferir para a pintura, por natureza plana, o mundo a três dimensões. Mais do que a imagem ideal, a pintura procura retratar com fidelidade os movimentos, as cores, as nuances, os caprichos da natureza e tal só é alcançável com o recurso à geometria em ordem a perspetivar.

Ainda que denotemos a preocupação, diríamos mais, a pulsão para o desvendamento da natureza ao longo do Curso Jesuíta Conimbricense, não vemos contudo reflexos de conhecimento de obras deste tipo. Designadamente, além da já referida *Schedula Diversarum*

⁴¹⁹ D.C. Lindeberg, *Theories of Vision*, p. 293. É de realçar, contudo, em benefício de Manuel de Góis, que provalvemente nesta data o Curso Conimbricense já se encontrava redigido, de acordo com M.S. de Carvalho, “Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia”, in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, p. 31, nota 2.

⁴²⁰ Vide D.C. Lindberg, *Theories of Vision*, pp 176-177.

Artium não vemos referências aos trabalhos de Brunelleschi (1377-1446), de Leon Battista Alberti (1440-1472), ou mesmo de Leonardo da Vinci (1452-1519), que revolucionaram, com os seus estudos sobre geometria e perspetiva, a possibilidade de representação da natureza.⁴²¹ Também entre nós, Francisco de Holanda (1517-1585) presenteou-nos com variadas obras sobre a matéria, de entre as quais *Da Pintura Antiga* (1548) e *Da fabrica que falece a cidade de Lisboa* (1571). Esta ausência poderá estar relacionada com o tipo de matérias lecionadas, com a omissão designadamente do que hoje chamamos de estudos artísticos no *curriculum*, dada a predominância da tradição medieval do *trivium* e do *quadrivium* ou, mais provavelmente, com o diferente uso das imagens feito pela Companhia, como adiante referiremos.⁴²²

2.2. 2. O *animus* – uma criptovisão? A visão para além da Ótica

Para nos inserirmos no jogo semântico que a metáfora da luz e da visão nos proporciona na sua infindável fecundidade, procuraremos deslindar todos os seus meandros questionando com o texto: o que é “o ver” para além da Ótica?

Se olharmos atentamente verificaremos que o Capítulo VII do *Comentário* ao *Da Alma* de Aristóteles, no que à visão concerne, se encontra construído em níveis ou patamares. O primeiro, é aquele que nos permite efetuar a leitura que fizemos até aqui e que consiste na edificação de uma estrutura da teoria da visão conimbricense. Denominá-lo-emos, como hipótese de trabalho, de *corpus* da teoria da visão. Mas o que é que designamos de *corpus*? Numa abordagem tradicional diremos que o *corpus* é o conjunto de posições doutrinárias que explicam o paradigma jesuíta da visão ao nível psicofisiológico, matemático e físico, incluindo a componente médica. Neste sentido, poderemos discutir em família/s de doutrinas da visão o enquadrarmos. Poderemos ainda considera-lo, por exemplo, mais ou menos próximo da abordagem dos Perspetivos, dos médicos, apreciar se explica melhor ou menos bem a visão em espelhos, os modos como ela ocorre e em que condições.

Um segundo patamar elevar-nos-á a um outro nível de abordagem do tema, mais próximo de um *animus*, ou seja, do conjunto de razões subjacentes ao ato de ver e ao modo como ele decorre, ainda que nem sempre se encontrem explícitas.

Desta feita, interrogaremos os seus fins próximos, que integram o domínio da ética, e também os últimos, que indagam até que ponto “o ver” pode em si consubstanciar um ato salvífico, ou, pelo contrário, conduzir à perdição da alma.

⁴²¹ Sobre os trabalhos destes autores vide D.C. Lindberg, *Theories of Vision*, pp. 147-168.

⁴²² A pintura, conjuntamente com a dança e a construção civil integra-se nas ciências produtivas que se destinam àquilo que é exterior ao homem. DI Prooemium, q. 2, a. 2, p.14.

Ou seja, se a visão é a rainha dos sentidos externos e o mais espiritual de todos eles, resta questionar até que ponto ela pode, ou não, ser o caminho dileto entre o sensível e o inteligível, entre o material e o espiritual, entre o homem e Deus. Iniciamos de imediato a análise destes níveis, mas reservamo-nos o tratamento do último para a parte subsequente deste nosso trabalho.

Neste contexto é analisado o drama da chamada (im)perfeição humana, as suas escolhas, o seu livre arbítrio, já que pela visão se pode ascender à virtude ou descer aos vícios mais torpes.

A visão também é responsável por fazer com que nos conheçamos melhor, já que nos permite contemplar a nossa própria figura, o corpo, a fisionomia. Como é referido na Questão VIII, Sócrates usava os espelhos para disciplinar os costumes. E a mesma Questão também acrescenta, remetendo para Sêneca:

*(...) os espelhos não foram inventados para que o homem retire a barba da face, ou para alisar a face do homem, mas para que o homem se conheça a si próprio. Muitos obtiveram, por causa deles, o primeiro conhecimento de si, e daí também um certo aconselhamento, formoso para evitar a infâmia, disforme, para saber que deve ser resgatado pelas virtudes o que quer ao corpo falte. Jovem, para ser aconselhado na flor da idade: é o tempo de aprender, de ouvir as coisas valorosas; velho, para depor as coisas indignas do cínico e pensar algo sobre a morte. Foi para isto que a natureza das coisas nos deu a faculdade de nos vermos a nós mesmos (...)*⁴²³

Há pois uma clara indicação da finalidade, da razão última que subjaz à existência dos espelhos, à possibilidade de reflexão das imagens, devolvendo a figura ao nosso olhar – o aperfeiçoamento da natureza humana, da sua moral, em ordem a ajudar a tomar consciência da sua finitude, a partir dos ensinamentos retirados dessa imagem projetada, refletida na fidelidade a si mesma, bela, feia, jovem, velho: “foi para isto que a natureza das coisas nos deu a faculdade de nos vermos a nós mesmos”, ou seja, quando é declarado que a natureza nada faz em vão, não se pretende ficar pelo seu aspeto, diríamos mecânico, fisiológico, onde subsiste uma dependência dos elementos que compõem fisicamente o homem, uns dos outros, num equilíbrio quase perfeito, não existindo nada a mais, nem a menos. Quando se afirma que

⁴²³ DA II c. 7, q. 8, a. 1, p. 190: “Inuenta sunt specula non ut barbam, faciemque uelleremus, aut ut faciem uiri poliremus, sed ut homo ipse se nosceret. Multi ex hoc consequuti sunt primo sui notitiam, deinde et quoddam consilium; formosus, ut uitaret infamiam; Deformis, ut sciret rendimendum esse uirtutibus: quicquid corpori deesset. Iuuenis, ut flore aetatis admoneretur, illud tempus esse discendi, et fortia audendi; senex, ut indecora canis deponeret, et de morte aliquid cogitaret. Ad hoc rerum Natura facultatem nobis dedit, nosmetipsos uidendi.”

a natureza nada faz em vão, quer-se referir também o fim último da Criação no que ao homem se refere, os fins últimos das ações humanas.

A natureza, leia-se aqui, a obra de Deus, não faz nada em vão, tudo está ordenado, tudo tem um fim relacionado com o caminho da salvação. Conhecer a natureza é desvendar Deus e a visão é o sentido mais apropriado para a ciência.⁴²⁴

Mas é sobretudo no Artigo I da questão VI, aquando da abordagem da composição dos olhos, que encontramos a chave do *animus* desta teoria da visão. Neste Artigo não nos deparamos com uma única referência a Aristóteles ou a São Tomás, pese embora a alusão à reflexão das imagens através do diáfano, desta feita para reforçar a imaterialidade, a subtileza das mesmas, indiciando a excelência da visão.⁴²⁵

Pelo contrário, aparece-nos uma tessitura platónica e patrística, do ponto de vista quer das referências textuais, quer doutrinárias. São sobretudo Santo Ambrósio, Fílon de Alexandria e Platão os autores chamados a proclamar a excelência e a superioridade da visão, deixando no esquecimento as passagens homólogas de *O Sentido e o Sensível* e do livro *Da Alma* de Aristóteles.⁴²⁶ Naquele texto, Aristóteles afirma que, de todas as faculdades, a mais importante para a satisfação das necessidades é a visão, ou a vista, tendo reservado o tratamento da excelência para o passo citado do *Da Alma*.

Mas não é desta excelência que Manuel de Góis nos fala no Artigo I da Questão VI, mas da excelência que conduz o homem à superação de si mesmo, numa vivência das funções superiores da alma, ou que pelo menos a elas pode ser conduzido através da visão. A visão passa a ser um sentido intelectual e espiritual, apelando para as funções superiores da alma que só ao homem dizem respeito, demarcando-se da visão-aparelho fisiológico que tem em comum com os restantes animais. A passagem da alma sensitiva para a alma intelectual, para usarmos o quadro aristotélico que serve de pano fundo à teoria da visão coimbrã, passa também pela visão que transcende a sua função estritamente fisiológica para passar a cumprir um desígnio mais nobre de condução do homem para um patamar superior da existência.

- *A visão é o sentido da filosofia*

Para além de a visão ser o mais subtil de todos os sentidos, porque usa a imaterialidade na produção das suas funções, contrariamente ao tato, por exemplo, já que tem como matéria-prima as imagens transmitidas através do diáfano em ato (e como vimos o diáfano em ato é a luz, desprovida de qualquer tipo de corporeidade), também o é, por semelhança ao que acontece com a luz, graças à celeridade com que ocorre. Dá-se num ápice, numa mimese da

⁴²⁴ DA.II, c.7, q.6, a. 1, p.184.

⁴²⁵ DA II, c. 7, q. 6, a. 1, p. 183: “Aspectus omnium sensuum praestatntissimus habetur. Primo, quia tenuioribus, & a matris faece liberioribus, ac non nisi per diaphanum illustratum transmissis imaginibus ad functiones suas utitur.”

⁴²⁶ Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* 437 a5 e *Da Alma* 429 a 2, respetivamente.

própria luz. Esta velocidade/ instantaneidade confere-lhe um caráter demiúrgico, já que foge à velocidade típica das operações do tempo humano. Contrariamente à maioria das ações físicas e não só, praticadas pelo homem, que se desenrolam no tempo, como o movimento local, por exemplo, a visão é instantânea, súbita e, num piscar de olhos, como bem acentua a estilística da língua, desvenda milhares de coisas em simultâneo, incluindo os astros mais distantes, as cores mais variadas, as formas mais prolixas, mas também os crimes mais tenebrosos, as doenças mais degenerativas, pondo às claras a precariedade, a finitude humanas.

À visão, apenas o próprio pensamento se assemelha pela rapidez ou quase instantaneidade com que se dá. Devido a essa anulação da velocidade, é produzida a sensação de anulação temporal que, ao nível do sentir humano, é como que uma mimese da eternidade, do que não pertence ao tempo, permitindo ao homem pensá-la. Essa dimensão, embora lhe não pertença, de algum modo, ainda que por parca analogia, pode ser experimentada vivencialmente, no “piscar de olhos” que a visão proporciona. Esta vivência, ao integrar, a um tempo, o intelectual e o sensível, permite transportá-lo para o que está para além de si mesmo, para dimensões fora do tempo, para o que o transcende, mas de que possui uma ténue e imperfeita imagem graças à semelhança que este conhecimento misto, a um tempo intelectual e sensitivo, permite ver/saber/pensar.⁴²⁷

Mas a excelência da visão também é filosófica, já que é essencial para a descoberta do funcionamento das coisas.

*Nenhum sentido é mais idóneo para comparar o conhecimento com a própria descoberta.*⁴²⁸

Tanto Platão (*Timeu*) como Fílon, Judeu, declaram que a Filosofia vem do céu até aos homens através da vista.

Fílon considera que a mente está para a alma como a visão está para o corpo.⁴²⁹ Uma contempla as coisas inteligíveis, a outra, as sensíveis.⁴³⁰ A analogia entre o corpo e a alma tem, aqui, um contexto fortemente platónico, menos aristotélico. Em todo o caso, a afirmação de que a filosofia “entra” pela vista, não é mais do que a consideração de uma fronteira, de um território de ninguém, entre a alma e o corpo que é, nada mais, nada menos do que uma passagem, de uma abertura que comunga da natureza desses dois territórios.

⁴²⁷ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p. 183: “Primo, quia tenuioribus, et a mateirae faece liberioribus, ac non nisi per diaphanum illustratum transmissis imaginibus ad functiones suas utitur, nullamque realem immutationem ab objecto recipit, sed tantum notionalem; (...). Secundo, quia eius actio celerrima est, ut potest quae momento fiat.”

⁴²⁸ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p. 184: “Ideoque nullus sensus ad cognitionem inventionem propria comparandam magis idoneus est.”

⁴²⁹ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p. 184: “Quod, inquit, [Fílon] mens in animo est, id oculus in corpore.”

⁴³⁰ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p. 184: “Videt enim uterque: altera intelligibiles res; alter sensibiles.”

A presença de Fílon, o Judeu, durante o século XVI, no seio da intelectualidade, vem ao encontro do anteriormente referido no que concerne à quantidade de traduções e de edições impressas que os prelos vieram a dar à luz. O regresso ao platonismo, à Patrística, a frequência de autores platónicos e neoplatónicos, acontece sempre que estes correspondem aos propósitos de quem os cita e usa, como o faz, no caso vertente, Manuel de Góis, socorrendo-se das edições que tem à sua disposição.

Fílon, o Judeu, entre 1477 e 1485 viu traduzida por Tifernate, em seis grossos volumes, praticamente toda ou quase toda a sua obra. Foi um judeu helenizado, conhecedor de Platão e contemporâneo de Cristo. A interpretação Bíblica esteve no cerne da sua atenção.⁴³¹

Platão foi igualmente divulgado na íntegra, neste período, graças às traduções de Marsilio Ficino (o próprio *Timeu* já não é conhecido apenas pelo Comentário de Calcídio). Santo Ambrósio também foi publicado em 1527.⁴³²

*All de Works of Plato that Ficino translated were ready before the end of the decade, at least in draft, but they were printed in 1484, accompanied by 'arguments' or short commentaries, but lacking most of the six fuller commentaries collected for separate publication in 1496.*⁴³³

O *Comentário* conclui que a visão pode ser considerada como um sentido para-espiritual, já que é praticamente destituída da imperfeição corporal, consegue abarcar o que está para além dos limites do tempo no que toca à instantaneidade com que ocorre, mais se assemelhando às coisas do mundo espiritual, do que às do mundo material.

A visão, como dissemos, comporta-se como a própria luz, de acordo com a posição adotada no *Comentário*, e não será correto, por isso, nesta sede, falarmos de velocidade, já que, de facto, ela não se desloca, ela ocorre instantaneamente, fora da dimensão espaço-temporal.

– *Visão, sentido da fruição. O prazer de ver.*

–

A visão abarca a grande variedade das coisas que compõem o mundo, visto que

⁴³¹ Fílon viveu entre 20 a. C. e 50 d. C., aproximadamente. Foi um judeu helenizado, tendo conhecido os textos de Platão, os pitagóricos e o estoicismo. Tenta conciliar os estudos bíblicos com a tradição filosófica. Sobre esta matéria veja-se Giovanni Reale e Dário Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico, I Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Editorial Herder, 1988, pp. 353-356.

⁴³² Charles Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p. 213.

⁴³³ Brian P. Copenhaver & Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2002, p. 145.

*(...) fruimos com a beleza da luz, observamos os enfeites e a arquitetura do mundo, distinguimos a variedade das cores, compreendemos o repouso, o movimento, o lugar, a proporção, o número, a forma, o tamanho de todos os corpos.*⁴³⁴

O prazer de ver traduz-se na agradabilidade do conhecimento, como acima referimos, já que “o ver” é o sentido da filosofia, da fruição da diversidade, da variedade, da prolixidade da Criação. De realçar, mais uma vez como a multiplicidade das cores é tida como fonte de fruição, ao lado da beleza e dos ornatos. “O ver” cumpre ao lado da função do conhecimento uma função estética. Estas duas funções são indissociáveis, já que quanto mais vê e conhece, mais o homem frui e deseja ver e conhecer, e disso retira prazer.

- O lugar e a forma dos olhos.

Dado o seu papel de vigilância, defesa, observação e sentinelas, os olhos têm um lugar digno e não humilde como os ouvidos, a boca ou as narinas. Os olhos deverão ser vistos e verem, mostrando a importância fundamental da função que desempenham. Para tal, beneficiam da proteção das sobrancelhas, suas aliadas. Por serem vigilantes devem estar situados no alto, mas não na parte superior da cabeça, onde estariam expostos à agressão e não veriam todos os horizontes em seu redor.

Mais uma vez a natureza maravilhosa⁴³⁵ é chamada à colação no sentido de prover a existência dos olhos e das sobrancelhas que protegem tão delicado e fundamental aparelho. Protegem-no do suor, das agressões. As sobrancelhas são as partes do corpo que denunciam a altivez. O texto prossegue afirmando que o pecado da soberba aí encontra a sua guarida.⁴³⁶

A descrição da vista assume neste passo um carácter alegórico, funcionando os olhos como sentinelas em guarda, numa clara metáfora castrense. Mais do que ver, é a função de proteção que está em evidência. Os olhos são os vigias, as sentinelas do corpo e da alma.⁴³⁷

Mas, ainda no que à posição dos olhos concerne, o Problema 8, no seguimento de uma discussão entre os vários autores acerca da posição daqueles órgãos, designadamente, Galeno, Averróis e Aristóteles, conclui que, o facto de a cabeça se encontrar no ponto mais elevado não serve tanto para ver mais longe, mas que tal acontece por causa do cérebro, já que o cérebro é superior aos olhos, em dignidade.⁴³⁸

⁴³⁴ DA II c. 7, q. 6, a. 1, pp. 183-184: “Quandoquidem visu totius mundi fabricam, et ornatum intuemur, lucis pulchritudine fuirmur; colorum varietatem distinguimus, corporum mnum magnitudinem, figuram, numerum, proportionem, situm, motum & quitem assequimur.”

⁴³⁵ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p. 184: “mirifice natura”.

⁴³⁶ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p. 185: “Superbia aliubi conceptaculum, hic sedem habet. In corde nascitur, huc subit, hic pendet.”

⁴³⁷ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p. 184: “Specula enim semper in alto est, ut advenientum cateruarum hostilium explorari possit adventus, ne improuisooccupent otiantem vel urbispopulum, vel imperatoris exercitum (...)”

⁴³⁸ PR s.1, probl. 8, p. 536.

Seja como for, não obstante a superior dignidade do cérebro, sem o qual o homem não veria o mundo, não restam dúvidas que sobreveem a também superior dignidade da visão sobre os outros sentidos externos, pelo que o lugar que lhe está reservado alia, de acordo com citada sabedoria da natureza, a função à excelência reservando-lhe um lugar digno, junto ao cérebro, no topo do corpo, mesmo junto do órgão-rei.

O mesmo acontece com a forma globular das órbitas oculares. Efetivamente a necessidade da sua forma física, em ordem a que os olhos possam visualizar de todos os ângulos ao seu alcance, incluindo a visão superior, a inferior e a lateral, é índice de uma perfeição que só a forma redonda possui, à semelhança da forma dos astros como já Platão aponta no *Timeu*.⁴³⁹

- *As janelas da alma*

Como refere o Problema 14, não há órgãos que reflitam melhor o que se passa na alma de cada um do que os seus olhos. Eles indicam a mentira, os estados de espírito, o temperamento dos seus detentores, os afetos. Esta relação de proximidade também indicia a mimese acima referenciada entre o material e o imaterial, transportando para os olhos essa região de fronteira que divide o interior, o íntimo do homem, aquilo que o qualifica quanto aos valores, ao temperamento e ao uso das paixões, daquilo que nele é exterior e corporal, transformando assim os olhos e o olhar em pontes de ligação entre a alma, no que esta possui de espiritual, e o corpo. Ou seja, considera os olhos, a visão, um território corporal capaz de manifestar algo de imaterial e, por isso, pondo a nu o que de melhor ou pior reside na alma humana. A visão dos olhos não é apenas a visão que os olhos podem ver, mas a visão que o homem pode ter de outro homem, prescutando o seu íntimo, pela visão dos seus olhos. Os olhos veem e deixam ver, o olhar é bifronte como Janua e, por isso, os olhos são as janelas da alma.⁴⁴⁰

Estes níveis de abordagem da teoria da visão conimbricense manifestam um edifício teórico fundado em níveis que se justapõem sem se excluírem, mas antes incluindo-se de tal modo, que o último patamar engloba os que o antecedem, à semelhança da conceção de alma aristotélica em que a alma sensitiva inclui a vegetativa e ambas se encontram contidas na alma intelectiva, sendo portanto inseparáveis.

O modelo teórico da visão conimbricense assenta no aristotelismo, que está presente da base ao topo, não obstante os traços de platonismo e de neoplatonismo que denota o chamado *animus* da visão, consoante anteriormente referimos. Contudo, esta presença vive

⁴³⁹ DA II c. 7, q. 6, a. 1, p. 185: “Voluit autem naturae auctor Deus Aspectum circumferri ut (inquit Timaeus) circuitus qui in coelo aguntur...” Sobre a questão proposta, por que é que os olhos são esféricos, veja-se num outro sentido, a explicação física que nos é proposta pelo *Problema 35* que nos responde de acordo com a explicação aventada pelos Perspetivos.

⁴⁴⁰ PR s.1, probl.14, p. 536.

mais do pormenor da importação desta ou daquela mundividência ou solução, no sentido de responder ou melhor se adequar ao projeto jesuíta, do que põe em causa a posição teórica dominante.

Esta permanência radical de Aristóteles é por vezes subtil e só uma leitura atenta permite descodificar a solidez com que se apresenta e que condiz de algum modo com o facto de servir o propósito que os jesuítas pretendem alcançar, os seus fins últimos, para além do objeto de estudo em si mesmo, quando estudam a visão e o visível.

Assim, por exemplo, sem a declaração da aceitação da validade da incorporeidade da luz, da invisibilidade como acesso ao visível, não seria possível edificar como se encontra explicitada, a fundamentação do ato de ver, tal como ele está presente e descrevemos relativamente ao Artigo I da Questão VI, que considerámos conter o *animus* da teoria que Manuel de Góis nos propõe e que prepara o traçado de um itinerário do visível para o Invisível. O Invisível deixou a Sua marca em toda a Criação, a começar pela própria invisibilidade diafânica omnipresente como qualidade, na natureza, nas coisas, e que constitui chave fornecida ao homem para aceder à «visão da Invisibilidade», no dizer de São Paulo.

Em última análise podemos afirmar que o itinerário proposto, parte do invisível residente na natureza, de que a luz é o paradigma, mas que está presente em toda a Criação para manifestar o visível, que por sua vez aponta para o alto em direção ao Invisível, num escadatório em nada alheio à imaginação do tempo, com reflexos óbvios na hierarquia dos cinco sentidos.

A importância do estudo do visível, a que dedicámos a parte anterior deste trabalho radica neste ponto.

Só é possível “ver” o visível, objeto adequado da vista, na presença diafânica, raiz de toda a invisibilidade. Essa qualidade é o *fiat lux* permanente, posterior à Criação, que a repete incessantemente em todos os dias do Tempo, não no seu sentido primordial, ato de Deus, fundador, mas na sua recriação, tal como no nascimento de cada homem é recriada a criação de Adão.

A luz, estando presente em tudo e sendo condição de ver, permite confirmar, conforme as Escrituras, a bondade da Criação em todos os momentos do Tempo. Essa bondade incriada no mundo é visível pelo diáfano em ato, na variedade, na diversidade de cores, de plantas, de animais, da beleza e cores águas, enfim de toda a natureza. Esta natureza cuja beleza dá prazer na sua prolixidade, prazer esse propiciado pela visão. O prazer de ver do homem é uma semelhança do prazer de ver de Deus, que se exprime pela metáfora visual: Deus viu que era Bom.

A presença de Platão na teoria da visão não é pequena apesar das radicais diferenças entre a teoria da visão platônica e a perfilhada aqui, mais próxima da de Aristóteles. A visão não é fogo, a luz não se desloca, não é corpórea. Não obstante a ideia de meio e, sobretudo a analogia habilmente tecida entre “a alma” platônica, a alma intelectiva e o espírito, são recorrentes no *Comentário*. Mas deste ponto falaremos adiante.

3. DO VISÍVEL AO INVISÍVEL

3.1. A importância da imagem. As espécies sensíveis visivas

A importância da imagem, designadamente da imagem visual, advém do papel crucial que ela desempenha no processo do conhecimento humano, seja o conhecimento sensorial, seja intelectual. Tal processo inicia-se, segundo Aristóteles e São Tomás, através dos sentidos que são a porta de acesso para todo o ato de conhecer.

O aparelho sensorial é, segundo Aristóteles, constituído pelos sentidos internos e pelos sentidos externos. Os Capítulos I, II, III, do Livro III do *Comentário*, que antecedem a discussão sobre o intelecto e o conhecimento intelectual, abordam amplamente esta matéria, discutindo, respetivamente se existem cinco sentidos externos, ou não; se estes sentidos percebem as suas funções, ou não; se deverá admitir-se a existência de um sentido comum e se este reside ou não no cérebro; se o número dos sentidos internos foi corretamente admitido pelos filósofos; se algum dos sentidos internos divide, compõe ou discorre.

Já o Livro II dedica sete capítulos ao estudo da alma sensitiva e dos sentidos (do Capítulo V ao Capítulo XII), podendo sem dificuldade conceder-se que a maior parte do *Comentário* é dedicado ao estudo deste problema.⁴⁴¹

Portanto, o processo de conhecimento humano inicia-se pelos sentidos externos que obtêm os dados sensíveis através das sensações. Estas informações são processadas pelos sentidos internos (fantasia e sentido comum)⁴⁴². O conhecimento intelectual, por seu turno, terá lugar por meio da intervenção do intelecto agente e do intelecto possível.

Os cinco sentidos externos são as portas de acesso ao conhecimento (vista, olfato, tato, gosto e ouvido), que produzem imagens sensoriais para os sentidos internos. Estes, por sua vez, processam-nas, retêm-nas e armazenam-nas na memória para uso posterior. As imagens são produzidas a partir dos sensíveis próprios de cada sentido. O sentido percebe sem erro a informação transmitida relativa à cor, ao sabor, ao som, ao odor, ao calor, ao frio e a outras

⁴⁴¹ Sobre esta matéria veja-se M.S. Carvalho de, “Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia”, pp. 7-157

⁴⁴² Contrariamente a São Tomás que afirmava existirem quatro sentidos internos no homem (cogitativa, memória, sentido comum e fantasia), Manuel de Góis, na esteira de Pedro da Fonseca considera apenas dois sentidos internos (sentido comum e fantasia).

qualidades tangíveis.⁴⁴³ Mas também compreende os sensíveis comuns aos vários sentidos, como o movimento, pela vista e pelo tato.⁴⁴⁴

Como é processada a informação do mundo exterior? Ela ocorre por meio da sensação, ou seja, do contacto havido entre o sensível e o sentido em ordem à formação da imagem sensorial que é a matéria-prima de todo o conhecimento sensível.

Passando de imediato à imagem visiva podemos adiantar que o processo ou relação entre o sentido e o sensível ocorre por intermediação das espécies sensíveis visivas, *visilia*, que são responsáveis por conectar o observador e a coisa-observada, tornando possível a informação da coisa-objeto ao sujeito-observador.

As espécies sensíveis são, segundo o Comentador Conimbricense, formas sem matéria, que se formam no meio existente entre o sujeito e o objeto e que resultam da interação de ambos.⁴⁴⁵

A espécie sensível forma-se no diáfano, no meio transparente, manifestando o visível, ou seja, a cor, permitindo assim o desenho da imagem e dos seus contornos, a duas e a três dimensões. A espécie sensível visiva não é nem uma emanção da coisa-objeto avistada, nem resulta do defluxo do corpo avistado, nem da iluminação obtida por raios visuais saídos dos olhos do observador. É antes, algo formado no intermediário, na transparência que medeia entre o centro do olho e as bases das pirâmides visivas sitas no objeto observado.⁴⁴⁶

Esta espécie sensível é formada essencialmente a partir do que é considerado como visível, a luz e a cor.

*Porque a luz é o objeto da vista, como também é o meio, por cuja intervenção todas as coisas são vistas*⁴⁴⁷

*De facto não é absurdo que a vista se ocupe da cor como objeto próprio e adequado (compreendemos a luz também como cor) ...*⁴⁴⁸

O visível é o conjunto das qualidades do corpo que constituem os sensíveis próprios da vista e que produzem espécies que são a sua aparência, já que são formas ou imagens destituídas de matéria. Ou seja, vemos o branco da neve mas não temos neve em contacto com o olho. Se tal ocorresse a visão não seria possível dada a opacidade do objeto e a impossibilidade de produção da espécie por ausência de intermediário.

⁴⁴³ DA II c. 6, Exp. al. b)

⁴⁴⁴ DA II c. 6, Exp. al. e)

⁴⁴⁵ DA II c. 6, q. 2. a. 2, p. 143.

⁴⁴⁶ DA II c. 7, q. 7, a. 2, p. 186. Como vimos supra, segundo a teoria da visão conimbricense, de cada olho sai uma pirâmide visiva.

⁴⁴⁷ DA II c. 7, q. 7, a. 2, p. 189.

⁴⁴⁸ DA III c. 2, q. 1, a. 2, p. 290.

A referida aparência é percebida pelo observador dotado de um aparelho visual e de um cérebro não lesionado que propicie a sua participação ativa neste processo. A espécie está indissociavelmente ligada ao visível e à visão, aparecendo e desaparecendo consoante o meio esteja iluminado ou às escuras (com exceção das coisas possuidoras de brilho que podem ser avistadas no escuro).

O visível, objeto adequado da vista, é o colorido que torna possível que uma determinada coisa portadora de cor seja percebida pelo sentido do observador que olha na sua direção. A espécie sensível é um acidente da luz/ cor que impressionando o sentido se transforma em imagem vista. O visível passa de mera suscetibilidade de visão a imagem, espécie sensível expressa.

A natureza e existência de espécies sensíveis tem dividido os autores.⁴⁴⁹ Manuel de Góis afirma perentoriamente a existência de espécies sensíveis como acidentes do visível definindo-as, na senda de Aristóteles, como formas sem matéria.⁴⁵⁰

As espécies sensíveis são manifestações do visível, entidades independentes do sujeito e do objeto que apenas podem ocorrer com o concurso daqueles, já que se formam no meio existente entre ambos e implicam a sua “colaboração”, pois aparecem e desaparecem com a presença e a ausência do visível e necessitam do olhar do sujeito para se comportarem como imagens. Na realidade, o sujeito observador vê com e por mediação das espécies, já que a espécie do vermelho não é o vermelho mas um acidente do vermelho a partir do qual o mesmo se torna em imagem vista. A passagem da espécie de impressa a expressa coincide com a produção da imagem pelo aparelho sensorial. Daí, ela ser chamada de espécie ou imagem.⁴⁵¹ Ao assumir o estatuto de imagem subsistirá a coincidência entre aquilo que se vê e aquilo pelo qual se vê. Na realidade, depende aqui do que se entende por “ver”. Se “ver” é o ato restrito ao aparelho visual, isto é, o ato pelo qual os olhos ao focarem um objeto, mediante a sensação, produzem uma imagem, então diremos que os olhos não veem a espécie ou imagem mas sim o objeto representado, através dela. Mas se entendermos por ver mais do que isso, isto é, se considerarmos que ver consiste na interpretação da sensação, então diremos que, inelutavelmente, a imagem é vista. Efetivamente, se tal não acontecesse, todo o processo reverteria inútil. Cremos que para melhor compreensão deste problema não nos devemos desligar da consideração da espécie sensível como sinal formal. Efetivamente, o caráter meramente representativo e significativo da espécie, o facto de ela ser portadora de

⁴⁴⁹ Ver a este propósito a discussão ínsita em DA II c.6, q. 2, a. 2, p. 142sg.

⁴⁵⁰ DA II c.6, q. 2, a. 2, p. 143.

⁴⁵¹ DA II c. 7, q. 7, a. 2, p. 189.

significado independentemente do seu estatuto (afetando o órgão ou difusa no ar) contem já em si uma resposta a este problema.⁴⁵²

Aristóteles afirma que

*o ver acontece, de facto, quando o órgão sensorial sofre alguma afeção – e é impossível, evidentemente que tal afeção seja produzida por ação da cor vista. Resta neste caso que seja produzida pelo intermediário...*⁴⁵³

Este intermediário é o diáfano em ato que, segundo a tradição peripatética, ao ser movido pela cor manifestará a espécie dessa mesma cor que por sua vez moverá a vista, resolvendo assim o passo de Aristóteles que diz:

*E isto é o ser para a cor: é ser capaz de mover o transparente em atividade; e o ato do transparente, por seu turno, é a luz. Uma clara prova disto é que se se colocar um objeto colorido sobre o olho, ele não será visto. É antes a cor que move o transparente – por exemplo, o ar – e, este, sendo contínuo move o órgão sensorial.*⁴⁵⁴

O Artigo II da citada Questão II do Capítulo VI, estabelece assim, a existência das espécies com base em Aristóteles, ao afirmar que Aristóteles ensina que o sentido é aquilo

⁴⁵² Sobre esta matéria A. Simmons, “Jesuit Aristotelian Education: The ‘De Anima’ Commentaries”, in J. W. O’Malley *et al.* (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, pp. 522-537, diz: “First of all, material things are sensible, while species are not – we do not see the species of brown produced by Rover’s fur hovering in the air. It is important not to be confused by the fact that species are called ‘sensible’ species. They are so called because they facilitate the perception of sensible qualities, not because they are themselves sensible. Second, contrary material accidents (like black and white) cannot coexist at the same time in the same place, species of all sorts of colour must simultaneously fill the air, enabling us to see different colours through one and the same medium at one and the same time”, mas na realidade refere-se às espécies no ar, digamos que, antes de percecionadas pelo sujeito observador. Tal levanta dois problemas. O primeiro prende-se com o facto de as espécies no ar poderem ocupar, dada a sua incorporeidade, o mesmo espaço ao mesmo tempo, como acontece na situação das cores aparentes resultantes da sobreposição de superfícies, como supra vimos. Ora, se assim fosse, de facto não seriam avistadas as superfícies sobrepostas dado que os corpos não se encontram na situação de mistura em que as suas espécies se encontram. Tal prova que, de algum modo, a representação do objeto ocorre nesse lugar, no lugar onde são avistados os sinais, resultando no produto da visão, aquilo a que tecnicamente apelidamos «ver», uma vez operada a passagem de espécie impressa a expressa. O outro ponto prende-se com o estatuto das espécies no ar, se são ou não sinais. O Curso Jesuíta Conimbricense sobre esta matéria tem a dizer o seguinte: “Est gravis contentio, hodieque satis agitata na ea species, et quaevis alia existens in aere sit signum formale? Ratio dubitandi est, quia signum definitur, quod potentiae cognoscenti aliquid representat: representare vero cum idem sit, ac praesens facere, non potest quadrare in rem, quae actu non significat: cuiusmodi sunt illae species. Unde aliqui autores colligunt actualem representationem esse omnino necessariam ad rationem signi; quibus auere uidetur D. Basilius in cap.7 Esaiae, ubi ait rem significatam osse esse praesentem, praeteritam, vel futuram, signum autem oportere secundum instans tempus animadvertere. Opposita tamen sententia asserens ad rationem signi sat esse aptitudinem ad representandum, est communior et verior.” Ou seja, as espécies difusas no ar são sinais formais porque contêm na sua essência a *vis representandi*. DI I, q.2, a.3, s. 2, p.22.

⁴⁵³ Aristóteles, *Da Alma* II 419 a 15.

⁴⁵⁴ Aristóteles, *Da Alma* II 419 a 5.

que pode receber as imagens, isto é, as formas sensíveis sem a matéria, porque a espécie da brancura não é materialmente o branco mas aquilo que representa o branco.

*Sobre a sensibilidade em geral é preciso perceber que o sentido é aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão do ferro ou do ouro.*⁴⁵⁵

As espécies não podem dizer-se formas intermédias entre as coisas materiais e os acidentes espirituais já que nunca poderão ser mais nobres do que aquilo que representam. Elas são menos perfeitas do que a realidade representada, já que são um seu acidente. As espécies sensíveis são materiais na medida em que são acidentes das coisas materiais, já que se juntam às funções vitais como substitutas dos objetos de que tomam o lugar, mas não obsta que as espécies inteligíveis dos acidentes materiais sustentem estes acidentes apesar de serem espirituais.⁴⁵⁶

A espécie subsiste no sentido externo enquanto subsistir o corpo que lhe dá origem, e o diáfano estiver em ato no caso das espécies visivas, segundo Manuel de Góis, não obstante a autoridade de Aristóteles e de Agostinho, que afirmam que em certas condições os sentidos externos podem produzir operações sobre os sensíveis ausentes.⁴⁵⁷

Mais uma vez, a experiência é invocada para impugnar afirmações, mesmo de autoridade:

*Embora a opinião de Aristóteles e de Santo Agostinho seja bastante provável, a contrária, que afirma que as espécies dos sentidos externos apenas subsistem na presença dos sensíveis, parece mais verosímil e comum. (...) Efetivamente, mesmo que um sensível externo imprimisse no sentido a espécie conservando-a muito tempo, por ser um sensível muito forte, ao ponto de a conservar mesmo na sua ausência, então tal aconteceria sempre, o que contraria a experiência e o referido por Aristóteles num outro passo, ao afirmar que a diferença entre o sentido e o intelecto reside na presença obrigatória do objeto para o sentido, ao contrário do intelecto.*⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Aristóteles, *Da Alma* II, 12, 424 a 20.

⁴⁵⁶ DA II c. 6, q. 2, a. 3, p. 148.

⁴⁵⁷ DA II, c. 6, q. 2, a. 3, p. 148.

⁴⁵⁸ DA II c. 6, q. 2, a. 3, p. 148: “Verum licet haec opinio admodum probabilis sit, maxime ob Aristotelis et D. Augustini auctoritatem; contraria tamen quae asserit sensuum externorum species non nisi praesentibus sensibilibus, etiam breuissimo tempore conseruari, et communior, et uerisimilior uidetur. (...) Certe si uehemens sensibile externum tanta efficacitate speciem in sensu imprimeret, ut illam etiam in absentia conseruaret: utique aut semper, aut maiori ex parte ita accideret. Quod tamen repugnat experientiae. Vnde Aristoteles hoc in libro capit. 5. text. 52. et 59. discrimen statuit inter sensum, et intellectum, quod ille obiecti praesentiam exigit; hic uero non item.”

As espécies sensíveis são sinais, signos, representam as coisas, são semelhanças, imagens.⁴⁵⁹

Elas representam a coisa, o objeto, mas não têm a mesma natureza do objeto representado, por isso são sinais formais. A prova de que a natureza comum entre duas coisas não justifica que a denominem imagem da outra, dá-se na própria Trindade em que apenas o Filho é imagem do Pai e já não o Espírito Santo ainda que tenha a mesma natureza divina.⁴⁶⁰

A espécie sensível transporta na sua semelhança o conhecimento da coisa representada mas é apenas intencional, já que na sua essência concorda menos com o objeto do que outras coisas. Há efeitos e propriedades do objeto que têm mais em comum com a sua natureza mas que não o representam.

As espécies sensíveis são signos formais e não instrumentais porque em si mesmas não são portadoras de significado mas meros intermediários que facultam o acesso à coisa e é apenas nessa condição que a representam, como acontece com as imagens que são vistas através dos espelhos.⁴⁶¹

Em todo o caso, a natureza das espécies, quer sensíveis quer inteligíveis está longe de se esgotar.

No quadro do *Comentário* elas são referidas a propósito do conhecimento sensível, espécies sensíveis, e do intelectual, espécies inteligíveis. As espécies que pertencem aos sentidos externos apenas permanecem, exercendo a sua função, na presença dos objetos, enquanto as espécies dos sentidos internos se conservam independentemente dos objetos estarem presentes, ou não, como no caso das espécies memorativas que integram o acervo da memória. O mesmo acontece com as espécies intelegíveis que têm um caráter de permanência, para além do objeto e da inteligência a que concernem.

Em resumo, as espécies sensíveis são intencionais e, portanto, não podem ser mais perfeitas do que o objeto que representam. No caso particular das espécies visivas estas são constitutivas da visão dado serem conduzidas até aos olhos do observador.⁴⁶² Podem ser de uma dupla espécie ou reflexas, segundo as leis da ótica.⁴⁶³ As espécies impressas no espelho,

⁴⁵⁹ DI c. I, q. 2, a. 3, s. 1, p.20.

⁴⁶⁰ DI c. 1, q. 2, a. 3, s. 1, p. 20: “Respondemus ergo negando ad rationem imaginis et similitudinis sufficere, manifestum est ex vera Lationorum Patrum et scholasticorum doctrina, quam tradit D. Thom. 1.p q.35. art.2 et asserit solum filium in divinis esse imaginem similitudinem Patris, iuxta illud 1. ad Collos. Qui est imago Dei invisibilis. Et 1. ad Hebr. Qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius non vero Spiritum sanctum, quem in natura aeque ac Filium convenire cum Patre, fides est. Non deficit ergo convenientia in natura.”

⁴⁶¹ DI c. 1, q. 2, a. 3, s. 2, p. 22: “Objectum visus nihil est, nisi lucidum, et coloratum, quorum neutrum participat species, cum sit accidens alienae omnino naturae ab his; ergo non percipitur a visu, qui ultra suum obiectum versari non potest; sed quod cernitur est obiectum per speciem reflexam ex speculo: unde perspicuum manet speciem non esse signum instrumentale.”

⁴⁶² ME IV, c. 3, p. 39.

⁴⁶³ PR s.1, probl. 34, p. 544-45.

como acabámos de ver, não podem ser avistadas mas sim o objeto através delas. A materialidade das espécies sensíveis advem-lhes da sua origem, de serem emanadas da potência da matéria, ainda que sejam distintas em natureza desta mesma matéria. As imagens, espécies, contribuem ainda para vislumbrar o equilíbrio estético do universo ao semearem a beleza que este mesmo equilíbrio contém.⁴⁶⁴

3.2. Um percurso para o Invisível

Como é referido no Capítulo V do Livro III, Questão VI, Artigo I:

*...temos de filosofar segundo a opinião dos que consideram que somente existem dois sentidos internos, o sentido comum e a fantasia, nos quais delegámos acima as funções que outros atribuem a três ou a quatro potências sensitivas internas. Não perguntámos, no entanto, se todos os sentidos internos servem o intelecto. É evidente que todos o servem, também os externos visto que transmitem à fantasia as imagens do universo dos sensíveis.*⁴⁶⁵

A fantasia é a guardiã e verdadeira assistente do intelecto, sendo suprema entre todos os sentidos internos e externos, já que se interpõe entre estes e o intelecto. Para que o intelecto tenha acesso a algo sensível é necessário que a fantasia lho forneça. O intelecto encontra-se dependente deste sentido interno para poder exercer a sua função.⁴⁶⁶

Como é que esta parceria opera? Dado que na fantasia foram impressas as imagens de várias coisas, ela coopera com o intelecto agente oferecendo-lhe o fantasma expresso em ordem ao surgimento das espécies inteligíveis.⁴⁶⁷ O fantasma manifesta a natureza comum e a singular.⁴⁶⁸

A partir do mesmo fantasma o intelecto apenas extrai uma espécie inteligível.⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ GC II, c. 11, Exp., p. 485.

⁴⁶⁵ DA III c. 5, q. 6, a. 1, p. 354: “Philophandum uero a nobis erit iuxta opinionem existimantium duos tantum esse internos sensus, nempe sensum communem, et phantasiam; ad quam superius delegauimus omnia officia, quae alii tribus quatuorue potentiis internis sensitiuis distribuunt. Non quaerimus autem an omnes sensus interni aliquo modo intellectui ministrent; constat enim ministrare illi omnes, etiam externos, quatenus uniuersi suorum sensibilibus imagines ad phantasiam transmittunt.” A redução do número dos sentidos internos relativamente à tradição funda-se em Pedro da Fonseca, vd. J. Madeira, “Francisco Valles Covarrubias: o galenismo renascentista depois de Andreas Vesalius” *Veritas* 54: 3 (2009), pp. 71-89.

⁴⁶⁶ DA III, c. 5, q. 6, a. 1, p. 495.

⁴⁶⁷ DA III, c. 5, q. 6, a. 1, p. 495.

⁴⁶⁸ DA III, c. 5, q. 6, a. 1, p. 496.

Não é possível inteligir sem o recurso aos fantasmas. Ora, sendo a alma intelectiva aquela que sobressai em dignidade e a obreira da derradeira distinção entre o homem e os outros animais, que não partilham deste tipo de alma, a sua dependência do trabalho da fantasia para o exercício das suas faculdades, dota esta última de uma dignidade também superior, já que

*aquele que entende, quando observa alguma coisa pelo intelecto, seja alguma coisa universal, seja particular, se debruce ao mesmo tempo com a fantasia sobre algo de singular.*⁴⁷⁰

Contra os que pensam de modo contrário, e que afirmam que não é necessário o recurso aos fantasmas no uso da ciência, é afirmado o seguinte:

*A alma junta ao corpo não glorioso, pelo menos quando exerce as inteleções habituais ou comuns, toma necessariamente em consideração os fantasmas.*⁴⁷¹

O mesmo se prova porque quando os sentidos internos estão adormecidos ou aprisionados pelo sono ou por uma situação do foro patológico, o juízo humano fica afetado e impossibilitado de se manifestar. As suas funções deixam de ser desempenhadas de um modo correto e íntegro.

Na verdade, quando a alma se encontra junta com o corpo, estágio do ser humano durante a vida terrena, não pode prescindir da fantasia para poder inteligir, pois quando a inteleção ocorre é sempre acompanhada de imagens ou fantasmas. Eles colaboram na compreensão das matérias a que o intelecto se entrega.⁴⁷²

Já num estado de alma separada, unida ao corpo glorioso, torna-se dispensável a fantasia, ainda que a ela possa ser um recurso opcional. Embora esta não seja necessária, pode, no entanto, ser usada.⁴⁷³

A alma humana é ao mesmo tempo não só uma substância independente do corpo, mas forma do corpo; pela primeira condição reclama a operação para si, isto é, o ato de inteligir que não é inerente ao órgão corpóreo; pela razão da segunda, solicita para a citada função o ministério do corpo e o apoio da fantasia» (...) Afastamos porém da dependência dos fantasmas o

⁴⁶⁹ DA III, c. 5, q. 6, a. 1, p. 496, sobre esta matéria veja-se A.A. Coxito, “O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense” Separata da *Revista dos Estudos Gerais Universitários de Moçambique*, vol. III, série V, Lourenço Marques 1966.

⁴⁷⁰ DA III c. 8, q. 8, a. 1, p. 399: “...sed est eum, qui intelligit, dum intellectu rem aliquam siue uniuersalem, siue particularem considerat, simul per phantasiam circa aliquid singulare obiter uersari...”

⁴⁷¹ DA III, c.8, q. 8, a. 2, p. 400: “Nostra assertio haec esto. Anima coniuncta corpori non glorioso, saltem dum communes, siue ordinarias intellectiones administrat, necessario speculatur phantasmata.”

⁴⁷² DA III, c.8, q. 8, a. 2, p. 400.

⁴⁷³ DA III, c.8, q. 8, a. 2, p. 401.

*estado da alma unida ao corpo glorioso, porque nela não haverá o necessário concurso da fantasia para inteligir. Embora os bem-aventurados experimentem as funções tanto dos sentidos internos como dos externos, terão todavia a liberdade de recorrer aos fantasmas.*⁴⁷⁴

O problema subsiste relativamente aos momentos em que a alma, ainda em vida terrena, alcança o êxtase. Manuel de Góis dá resposta recorrendo à opinião de dois autores, o Abulense e S. Tomás.⁴⁷⁵

A questão consiste em saber se numa situação de êxtase, os sentidos, externos e internos, permanecem operando.

Segundo o Abulense, no êxtase, todas as potências, além do intelecto, estão em repouso, ao contrário do que acontece durante o sono, em que o intelecto e os sentidos internos funcionam de modo desordenado. Em situação de êxtase, a alma eleva-se e cessam todas as funções naturais.

Já São Tomás, por seu turno, considera que as funções naturais não cessam durante o êxtase ainda que ajam segundo o modo da natureza e não por intenção da alma.⁴⁷⁶

Manuel de Góis perfilha com uma certa moderação e não sem algumas reservas, a opinião de S. Tomás, já que admite a existência de situações em que, por intervenção da potência divina, os sentidos deixam de funcionar.

Considera, contudo, muito difícil, saber ao certo se essas funções ficam efetivamente paralisadas, ou não. Na sua opinião é mais verosímil que as potências naturais operem alguma coisa, ainda que não de um modo manifesto.⁴⁷⁷

Na sequência deste problema, passa de imediato a indagar se o êxtase apenas pode dar-se por intervenção divina ou se também pode ocorrer por força da natureza. No que a isto concerne, conclui que há dois tipos de êxtase.

Há um êxtase, perfeito, em que todos os sentidos, internos e externos, se encontram adormecidos. Este tipo de êxtase pode apenas ocorrer por intervenção da potência divina. Existe um outro tipo, imperfeito, que poderá ocorrer no quadro da natureza. Neste caso, as

⁴⁷⁴ DA III, c.8, q. 8, a. 2, p. 401: “Vbi aduerter cum operatio formam, eiusque modum existendi sequatur, anima uero humana simul sit et substantia independens a corpore, et forma corporis, merito primae conditionis uendicare sibi operationem, scilicet, intelligendi actum, non inhaerentem organo corporeo; ratione secundae, exposcere ad eam functionem ministerium corporis; et phantasiae satellitium” (...) “Exclusimus autem a dependentia phantasmatum statum animae unitae corpori glorioso; quia in ea non erit necessarius phantasiae concursus ad intelligendum; licet enim beati tam externorum, quam internorum sensuum functiones habituri sint, liberum tamen eis erit quamlibet rem sine eius phantasmate intelligere.”

⁴⁷⁵ DA III, c.8, q. 8, a. 3, p. 403.

⁴⁷⁶ DA III, c.8, q. 8, a. 3, p.p.. 403-404.

⁴⁷⁷ DA III, c.8, q. 8, a. 3, p. 404.

operações dos sentidos externos e internos não cessam na totalidade, podendo encontrar-se apenas adormecidas parcialmente, ou laborando de modo muito parco.

Não é demais referir que o intelecto depende da fantasia e esta dos sentidos externos quanto à aquisição das espécies, mas não quanto ao seu uso, como refere São Tomás.⁴⁷⁸

Embora o intelecto seja mais separado da matéria do que qualquer outra potência de outro órgão corpóreo, a parceria existente entre o intelecto e a fantasia é mais reforçada do que a parceria existente entre a fantasia e os sentidos externos. Isto é, enquanto a alma estiver ligada ao corpo não é possível prescindir dos sentidos para a sua ação.

Não é em vão que o *Comentário* termina com as seguintes palavras⁴⁷⁹:

Discutiu-se tão-só acerca da alma até ao ponto em que, ligada pelo nexo do corpo e condenada à coabitação para exercer as suas funções, mendiga a sua obra. De seguida, escreveremos acerca dela já liberta daquele vínculo, e empreenderemos o tratamento da alma separada. Oxalá o poder divino seja propício, de modo que, tal como acerca da alma conjunta sobre a qual podemos realizar esta obra diligentemente, também no que se vai dizer sobre a alma separada acrescentemos um grau ulterior. Assim, uma vez liberta do corpo a que se encontra ligada, evade-se para um estado mais livre, onde, já unida pelo vínculo apenas a Deus, indissolúvel e separada dos humanos durante um longuíssimo período, empreende vida agradabilíssima e tem-na beatíssima.

Ou seja o vínculo ao corpo, numa clara alusão ao aprisionamento platónico, é substituído pelo vínculo a Deus, quando a alma se separa do corpo. O que recebeu do corpo perecerá face ao que receberá de Deus. A alma intelectiva é a única que subsiste nos dois estádios referidos, separada e não separada do corpo.

Se por um lado a nobreza da alma intelectiva é reforçada ao longo de todo o *Comentário* como mais nobre, por outro, a sua dependência do corpo, mais concretamente da alma sensitiva na condição de não separação do corpo, é de tal modo determinante que, a não ser por milagre, por intervenção da potência divina, sem ela não poderá operar. Mesmo na circunstância de êxtase atingido pelo esforço humano, sem intervenção divina, o chamado

⁴⁷⁸ T. de Aquino, *Suma de Teologia* I^a, q.84, a. 7^o ao 2^o.

⁴⁷⁹ DA III, c. 13, q. 5, a. 4, p.439-400: “Hactenus disceptatum de anima, quatenus corporis constricta nexu, et contubernio addicta, ad functiones exercendas suas, illius operam emendicat; deinceps de eadem scribemus eo iam uinculo exoluta, et de separata separatam instituemus tractationem. Praestet utinam propitium Numen, ut quemadmodum de coniuncta anima, quali quali potuimus industria, opus confecimus, et de separata dicturi gradum addimus ulteriorem: sic solutus aliquando e corpore, cui coniunctus nunc animus est, in statum euadat liberiores, ubi soli Deo insolubili iam nexu adstrictus, et ab humanis longissimo abiunctus interuallo, uitam auspicetur iucundissimam, et possideat beatissimam.”

êxtase imperfeito, a alma continuará credora da fantasia. Esta dependência, de algum modo, enobrece a própria alma sensitiva, colocando o conhecimento sensitivo num lugar fundamental e da charneira, determinante de todo o devir humano.

Como bem é referido, a fantasia é a rainha dos sentidos internos, enquanto a visão o é dos sentidos externos.⁴⁸⁰ Aliás, a estreita relação entre a fantasia e a visão é manifesta, a começar pelo radical *phos*⁴⁸¹ que significa luz e se encontra estreitamente associado à imagem visual, indiciando até que ponto o reino das imagens visuais é superior ao outro tipo de imagens sensitivas eventualmente existente na fantasia quando esta cumpre o seu nobre papel de assessorar o intelecto.

A dependência sucessiva: imagem visual, fantasia, intelecto foi por demais usada pelos jesuítas, em todas as suas possibilidades, designadamente na conversão, missionação e evangelização. A própria estética barroca fez um hábil uso da imagem, designadamente no campo religioso, para alcançar a emoção e o arrebatamento que deixou marcas profundas nos costumes também de alguns povos evangelizados.⁴⁸²

Também, para o aprofundamento da visão interior, demonstrando a crucial importância do conhecimento sensitivo na génese do conhecimento intelectual.⁴⁸³

A importância dos sinais, da imagem como mediadora entre o homem e o mundo, já que é uma sua representação, remete-nos para o papel que a mediação nas suas sucessivas metamorfoses, desempenha no devir humano.

Jesus Cristo é o primeiro sinal da salvação, “*É a imagem do Deus invisível*”.⁴⁸⁴

O visível, na teoria da visão conimbricense, remete-nos para o Invisível, para o que está para lá da própria representação e que os olhos humanos não podem ver com os sentidos externos do corpo. O ver, neste mundo, é ainda um ver incompleto, já que o outro, aquele que nos concede a verdadeira visão, não poderá ocorrer neste estágio de dependência dos sentidos.

Não obstante, o homem deve procurar os sinais, as imagens, deixadas por Deus na criação em ordem a encaminhar o seu percurso, em ordená-lo em direção a Ele. As imagens são marcas do Criador na criação.

⁴⁸⁰ Ainda que o tato seja o sentido primordial para a vida. Sobre este ponto veja-se DA II, c. 12, Expl. b, p. 264, relativo ao ponto homólogo de Aristóteles, *Da Alma* II 12, 435b 4, onde se refere que quando o tato é destruído animal imediatamente perece.

⁴⁸¹ Aristóteles, *Da Alma* II 429 a.

⁴⁸² Sobre este assunto veja-se Marina Massimi, *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*, pp. 118-133 e Miguel Mahfoud, “Emoções e imagens sagradas em festa popular brasileira de origem barroca”, in Marina Massimi, *Os olhos veem pelo coração, Conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*, Ribeirão Preto, Holos Editora, 2001, pp 108-120.

⁴⁸³ Sobre este assunto veja-se M. S. de Carvalho, “Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles” *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 25-52.

⁴⁸⁴ Col. 1,15.

O flagrante imaginário platônico e neoplatônico que subjaz ao *animus* da teoria da visão conimbricense, ainda que construído com matéria-prima e ferramenta aristotélica, é evidente.

A dialética ascensional que envolve o caminho para o Alto e o papel que os sentidos desempenham neste projeto, também remetem para a mundivisão barroca de que os jesuítas dos séculos XVI e XVII são um exímio testemunho.

Diríamos que esta obra é um paradigma do tempo em que foi elaborada, um tempo de ecletismos doutrinários e estéticos, onde o uso adequado mas livre das autoridades se adequa aos fins propostos pelos seus perfilhadores.

A teoria da visão conimbricense é a pedra angular, fundamental para a compreensão do papel do homem na sua diáspora terrena. Ela contém um conjunto de princípios fundamentais que passam pela enunciação dos processos visuais de descoberta da Criação e, dentro dela, o desvendamento da natureza, sendo que, como parte dileta desta natureza, se encontra o homem e a sua alma.

EXCURSO

O Capítulo VII do Livro II do *Comentário ao 'De Anima'* de Aristóteles do manuscrito atribuído a Pedro da Fonseca

1. Sobre a atribuição do manuscrito

Até hoje ainda não se deu a devida atenção à tradição manuscrita anterior à publicação do Curso Jesuíta Conimbricense. E, no entanto, se nos ativermos apenas ao *De Anima*, e baseados nas informações de Stegmüller e de Lukacs, não só conhecemos os nomes de alguns dos mestres jesuítas, como possuímos três manuscritos anónimos (dois em Lisboa e um no Porto), reveladores do ensino então praticado no Colégio de Jesus de Coimbra.⁴⁸⁵

Sabemos, por exemplo, que Inácio Tolosa inicia em setembro de 1564 o *De Anima* I, que Pedro Luís concluiu em 5 de janeiro de 1568 a leção do *De Anima* II, que em 1590 Pedro Álvares também leciona o mesmo livro (nessa mesma data e no convento Trinitário de Lisboa, Marcos de Moura termina um *Comentário ao De Anima*), que em 1591 Critóvão Gil também ensina o *De Anima*.

O manuscrito 2399 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra atribuído a Pedro da Fonseca, integra um *Comentário ao De Anima* de Aristóteles, com 82 fólios⁴⁸⁶. É seguido de um outro texto, desta feita dedicado à *Metafísica* pese embora a epígrafe se encontrar em branco, eventualmente reservada à inscrição de um título que não chegou a ter lugar. Esta última peça é da mão do mesmo calígrafo do texto anterior, situando-se entre o fólio 83 e o fólio 92.

Um apontamento sobre a missa, escrito a uma outra mão, ocupa parte do fólio 92 e estende-se até ao fólio 94. Do mesmo calígrafo que escreveu a missa, regista-se um pequeno apontamento nos fólios 103 e 104.

Evidentemente que não iremos aqui determinar nem resolver definitivamente o problema da atribuição do manuscrito a Pedro da Fonseca. Foi o erudito F. Stegmüller quem procedeu a essa atribuição, para os dois primeiros livros do *De Anima*⁴⁸⁷. Esta parece-nos plausível pelas razões que passamos a aduzir.

A redação do manuscrito foi iniciada com “incipit” *In Primum Aristotelis de Anima Scholia*, em 4 de novembro de 1559, e terminada em 27 de janeiro de 1560⁴⁸⁸;

⁴⁸⁵ F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959, *passim*.

⁴⁸⁶ Para o que se segue vd. Reprodução do Ms. em Anexo a este trabalho.

⁴⁸⁷ F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, p. 65.

⁴⁸⁸ Vd. F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, p. 65; Ms. 2399, fol. 1r e fol. 82r.

Sabemos que Pedro da Fonseca ensinou Filosofia nos anos letivos 1555-1561, isto é, um curso completo de Artes⁴⁸⁹. Ora, crendo na possibilidade de o Manuscrito pertencer ao ensino da Companhia de Jesus, além de Pedro da Fonseca os restantes concorrentes jesuítas à autoria do texto seriam Pedro Gómez, Marcos Jorge e Manuel Rodrigues (os dois primeiros chamados aliás por Fonseca em 1562 como colaboradores para a futura redação do Curso Jesuíta Conimbricense)⁴⁹⁰.

Ora, presumindo que se terá respeitado o plano de estudo em vigor entre 1552/1565, o ensino do *De Anima* deveria ter ocorrido entre o terceiro trimestre do terceiro curso ou o primeiro trimestre do quarto curso. Significativamente, a *Metafísica* também era objeto de estudo no mesmo período.⁴⁹¹

Resulta, portanto, como muito provável que nos anos 1559/60 Pedro da Fonseca estivesse a reger o último curso e, portanto, a trabalhar sobre o *De Anima*.

Cremos que F. Stegmüller poderá ter raciocinado da mesma forma para avançar com a atribuição. Acresce que sabemos, pelo testemunho epistolar do P. Torres, prepósito geral da Província Lusitana, que em fevereiro de 1560 já “uno de los lectores de artes há hecho buena parte de unos ditados en ellas com diligencia para poderse imprimir. (...) Nos ha escrito que dize que haríamos un gran beneficio a esta tierra, si imprimiésemos estos ditados de las artes.”

⁴⁹²

Este testemunho é depois reforçado pelo próprio P. Nadal que, na sequência, atribui essa tarefa a Pedro da Fonseca.⁴⁹³

2.A problemática da visão no Capítulo VII do Livro II do Manuscrito atribuído a Pedro da Fonseca.

Indo diretamente ao encontro do Livro II, Capítulo VII do *Comentário ao ‘De Anima’* de Aristóteles, constante do manuscrito, registamos o seguinte:

⁴⁸⁹ F. Rodrigues, *História*, T. I, vol. II, p.102, nota 2. Sobre a biografia e a obra de Pedro da Fonseca, vd. Joaquim F.Gomes, “Introdução”, in *Pedro da Fonseca. Instituições Dialéticas*. Introdução, estabelecimento do texto, tradução e notas por J.F. Gomes, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, pp. XXI-LVIII. Para a obra metafísica de Fonseca o melhor título é o de António Martins, *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa: FCG-JNICT, 1994.

⁴⁹⁰ J.P. Gomes, “Os professores de Filosofia no Colégio das Artes” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 524-29; M. S. de Carvalho, “Introdução Geral”, p. 145; L. Lukács, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu* III, Roma, 1974, p. 318.

⁴⁹¹ Vd. M.S. de Carvalho, “Introdução geral”, p. 35.

⁴⁹² Vd. L. Lukács, *Monumenta* III, p. 317.

⁴⁹³ *Ibidem*.

Em primeiro lugar, nem este capítulo, nem os restantes, da obra, se encontram escritos em forma de Comentário, tal como o conhecemos no Curso Jesuíta Conimbricense, não obstante o título do mesmo.

Também não está organizado em questões onde se encontrem explanadas posições contrárias, nem regista debates acerca das matérias em análise.

Foi elaborado segundo a forma de um pequeno tratado onde se expõem as posições doutrinárias do próprio autor, que oferece a sua interpretação de Aristóteles.

No que ao Capítulo VII concerne, dedicado à visão, verificamos que este, embora apresente os temas tratados por Aristóteles no capítulo homólogo da sua obra, se desvia de modo acentuado quer da forma, quer do conteúdo da matéria estudada, já que acaba por integrar posições que o Estagirita incluiu em *O Sentido e o Sensível* e noutras obras como *Dos Animais* e *A Geração e a Corrupção* e, como seria de esperar *As Cores*. Inclui ainda referências a Galeno e à tradição peripatética sobre a matéria e manifesta a influência dos estudos de ótica arábicos, que chegaram até ao ocidente por mão dos Perspetivos, não obstante estes não serem nomeados enquanto tal, acolhendo algumas distinções que nela tiveram origem. Nisto não se distancia da maioria das obras da época dedicadas ao assunto, incluindo a de Manuel de Góis, dentro do característico percurso que a melhor tradição aristotélica veio a percorrer até ao século XVI.

O Capítulo VII do manuscrito tem, assim, a preocupação de apresentar doutrina sobre a matéria da visão, explicando-a e classificando-a ao jeito do autor, que se solta da organização oferecida pelo texto comentado para desenhar a sua própria leitura e doutrina sobre a matéria.

Principia com o elogio da visão, sentido nobilíssimo, não obstante reconhecer que o tato é o sentido mais necessário à vida. A comparação entre a visão e o tato remete-nos para o livro de *A Geração e Corrupção*, de Aristóteles.⁴⁹⁴

A vista suplanta o tato não obstante a suprema importância deste, do ponto de vista da sobrevivência estrita do animal, já que sem tato não permanece qualquer hipótese de sobrevivência. O tato é o sentido essencial para que o animal se mantenha vivo. A tangibilidade que o caracteriza é garantia da relação íntima com a matéria, essencial à vida neste mundo. Já a visão, ao contrário do tato, não resulta de uma afeção do corpo tangível, sendo-lhe superior por dispensar o contacto físico material para obter as informações e o conhecimento das coisas.⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ Aristóteles, *A Geração e a Corrupção* II 329 b6.

⁴⁹⁵ Ms. 2399, fol. 40r- 40 v.

Após esta introdução, o autor começa de imediato a analisar e a classificar o visível, começando por dividi-lo em três gêneros, *genus*,⁴⁹⁶ que vai tratar, um a um.

Toda a ordenação que Pedro da Fonseca faz, subsequentemente, da matéria da visão, encontra-se de algum modo subordinada a esta tríplice partição do visível, relevando a importância central do mesmo em todo o processo da visão. O visível é o primeiro grande responsável pelo desencadear do processo visual.

O primeiro género de visível inclui todo o tipo de cores.

É, sem dúvida interessante a forma como a definição deste tipo de visível é oferecida. Em lugar da cor simplesmente, ao jeito de Aristóteles e da maioria dos seus comentadores, o autor opta por considerar que o visível colorido integra todo o género de cores.⁴⁹⁷

O segundo género, *genus*, de visível é uma certa qualidade que aparece nas coisas dotadas de brilho que são avistadas no escuro.⁴⁹⁸

O terceiro género de visível é uma qualidade do próprio fogo e dos corpos celestes que tanto são avistados de dia, à luz, como de noite, nas trevas.⁴⁹⁹

De realçar esta tríplice classificação, pouco comum entre os comentadores que normalmente oferecem duas, como vimos acima no ponto 2 da II Parte deste nosso trabalho, ainda que quase todos discutam todas as situações inerentes à visão e ao tipo de visível que esta classificação suscita.

O próprio Aristóteles, neste capítulo, apenas apresenta como visíveis a cor e uma certa qualidade que faz com que as coisas apenas sejam avistadas no escuro, o brilho.⁵⁰⁰

Pedro da Fonseca, começa, por isso, a tratar das cores, adiantando que elas atingem a vista devido a algo recebido no ar ou na água, a uma qualidade do meio que atinge a vista.

A propósito das cores e da sua variedade parafraseia o livro *De Coloribus*.⁵⁰¹

Prossegue com a definição de cor como qualidade existente na superfície dos corpos determinados. Remetendo para *O Sentido e o Sensível*, afirma que a cor é a transparência num corpo determinado.⁵⁰² Todos os corpos beneficiam da transparência, uns mais, outros menos. Esta qualidade é comum aos corpos celestes e aos sublunares.⁵⁰³

Os elementos também possuem a qualidade da transparência como o fogo, o ar, a água e a terra, embora este último elemento a tenha muito pouco acentuada. Nesta qualidade da transparência se irá manifestar a cor. Ela é evidente na superfície dos corpos determinados.

⁴⁹⁶ Ms. 2399, fol. 40r.

⁴⁹⁷ Ms. 2399, fol. 40v

⁴⁹⁸ Ms. 2399, fol. 40v

⁴⁹⁹ Ms. 2399, fol. 43r.

⁵⁰⁰ Vd. Aristóteles, *Da Alma* II 7, 418b.

⁵⁰¹ Ms. 2399, fol. 40v.

⁵⁰² Ms. 2399, fol. 41r; cf. Aristóteles, *O Sentido e o Sensível* III.

⁵⁰³ *Ibidem*.

Nestes corpos, a mistura dos elementos mais ou menos transparentes produz a variedade das cores, que vão alterando os seus matizes entre as extremas, o branco e o negro.⁵⁰⁴

A mistura de branco e de negro e do respetivo diáfano está na origem da variedade das cores.⁵⁰⁵

Mas a cor requiere a luz para que possa manifestar-se e desencadear a visão. Daí a necessidade de atualização do diáfano. A espécie ou imagem da cor é uma qualidade espiritual pois é incorpórea. A luz, *lumen*, é que manifesta a cor, uma qualidade espiritual porque é intencional e não real.⁵⁰⁶

Passa a distinguir um outro tipo de cores, para além daquelas que estão presentes nos corpos determinados, a saber, as meteorológicas e as que resultam da mistura da luz e das trevas. Estas cores aparecem nas nuvens, no céu, no arco-íris, nas coroas e noutros fenómenos atmosféricos, e são passageiras, ao contrário das que subsistem como mistura fixa de elementos portadores de uma transparência invariável. O primeiro género de cores, as permanentes, *permanentes*.⁵⁰⁷ Estas cores não são mais do que transparência, mais ou menos misturada, nos corpos singulares. As outras, são luz, *lumen*, alteram-se rapidamente porque a *lumen* é um efeito da luz, *lux*, que os corpos transparentes recebem. Resultam, pois, do reflexo da luz que incidindo nestes corpos origina cores variadas e transitórias, *transeuntes*.⁵⁰⁸

Adianta ainda que a luz enquanto cor é um sensível, mas enquanto médio é uma qualidade insensível, *insensibilis*. A *lumen* enquanto imagem da *lux* é espiritual e insensível (*qualitates insensibiles*).⁵⁰⁹

Depois de tratar o visível que é composto por todo o tipo de cores passa a explicar em que é que ele consiste.

O segundo género, *genus*, de visível é portador de uma qualidade intermédia e comum entre a transparencia e a *lux* que faz com que os corpos que a contêm sejam avistados no escuro, com uma espécie de luz. São vistos de noite, no escuro, mas não de dia. Exemplos de corpos portadores desta qualidade são os carvalhos velhos, os olhos dos felinos, de entre outros.⁵¹⁰

O terceiro género de visível consiste num certo tipo de brilho, *splendor*, que é avistado no fogo ou nos corpos celestes. Esta qualidade permite que os corpos sejam avistados de dia e de noite, na luz e na escuridão e, nos corpos luminosos, é uma espécie de cor.⁵¹¹

⁵⁰⁴ Ms. 2399, fol. 41r.

⁵⁰⁵ Ms. 2399, fol. 41v.

⁵⁰⁶ Ms. 2399, fol. 42r.

⁵⁰⁷ Ms. 2399, fol. 42v.

⁵⁰⁸ Ms. 2399, fol. 42r- 42v.

⁵⁰⁹ Ms. 2399, fol. 42r.

⁵¹⁰ Ms. 2399, fol. 42v.

⁵¹¹ Ms. 2399, fol. 43r.

Uma vez classificados os visíveis, passa a debruçar-se sobre a composição dos olhos procedendo à sua descrição, citando Galeno e Aristóteles. E explica também que os olhos contêm água para poderem receber as cores.⁵¹²

O manuscrito termina com alguns esclarecimentos relativos à luz e às suas variantes, numa clara aportação da perspetiva.

A *lumen* é o efeito da luz, *lux*, que é recebida nos corpos transparentes.

A luz é a qualidade que reside nos corpos luminosos, *lucidis*, e pertence à terceira espécie de qualidade de alguns visíveis, como o fogo, o Sol.

Se a *lumen* se produz em linha reta, toma o nome de raio, *radius*. Se é produzida por efeito da reflexão toma o nome de *splendor*, brilho. Os corpos opacos não recebem *lux* ou *lumen*. A cor é um efeito da luz e da transparência.⁵¹³

Não nos alongamos mais na análise do presente manuscrito que necessita de um tratamento profundo, designadamente uma necessária transcrição em ordem a um melhor acesso ao texto, incluindo a possibilidade de publicação.

Insitiremos apenas nalguns pontos que consideramos fulcrais em ordem à compreensão do ensino no Colegio das Artes/ de Jesus de Coimbra sobre o capítulo da visão.

3. Apreciação doutrinal

É significativa a ênfase que Pedro da Fonseca coloca na tripartição do género de corpos visíveis, para melhor compreensão do fenómeno da visibilidade, ao acentuar o papel fulcral do visível e do meio em todo o processo da visão.

Como vimos atrás, o mesmo sucederá com Manuel de Góis que, não obstante dedicar mais páginas do seu *Comentário* homólogo à descrição dos mecanismos da visão, designadamente sobre o aparelho ocular e a visão em espelhos, que Pedro da Fonseca não refere, constitui como pedra-angular da teoria da visão, o visível e as respetivas relações com o meio.

De realçar a originalidade de Pedro da Fonseca que, para sublinhar a invisibilidade, acentua aquilo que apelida de qualidade insensível, ou seja, aquela que não pode ser vista só por si, como diria Aristóteles mas pela cor alheia, já que é uma qualidade invisível e, portanto, insuscetível de mover o sensível. A transparência como forma de invisibilidade, de meio, onde se manifesta a cor está patente na descrição do primeiro género de visível.

⁵¹² Ms. 2399, fol. 43r- 43v.

⁵¹³ Ms. 2399, fol. 44r- 44v.

Manuel de Góis não regista a existência deste termo, *insensível*, pese embora alcançemos um sentido comum a ambos os autores no que diz respeito ao referente, a manifestação das cores no diáfano.

Também a tripartição do visível não preocupa Manuel de Góis que segue Aristóteles na bipartição do mesmo, como vimos supra.

É evidente que as coisas possuidoras de luz própria, *lux*, estão elencadas no *Comentário* de Manuel de Góis, mas a classificação de Pedro da Fonseca parece-nos mais rigorosa do ponto de vista sistemático e mais produtiva, já que nos abre de imediato caminho para a distinção entre *lux*, *lumen*, *splendor* e *radius*, incluindo-as na própria definição dos géneros de visível. Tal é enjeitado por Manuel de Góis no *Comentário Da Alma* que remete para o *Comentário a O Céu* aquelas distinções, como supra referenciámos.

A possibilidade que o texto de Fonseca oferece ao casar a herança perspetiva com o acervo aristotélico nesta matéria, permite-nos um rigor na classificação que nem sempre está tão presente no *Comentário* de Manuel de Góis, designadamente quando o primeiro faz depender as cores passageiras da *lumen* e os próprios corpos que são avistados no escuro mas não à luz, primeiro e segundo género de visível, respectivamente.

Já a tipologia das cores verdadeiras e falsas, para Manuel de Góis, permanentes e passageiras, para Pedro da Fonseca também nos questiona acerca da bondade dos dois critérios.

Efetivamente, para Pedro da Fonseca é inquestionável, e decorre da própria classificação, que todas as cores são verdadeiras. O primeiro género de visível refere todo o tipo de cores, permanentes e passageiras, como cores. A única diferença reside na natureza de ambas.

Aqui encontramos uma convergência com Manuel de Góis. Na realidade quer para um quer para outro, as cores passageiras/ falsas são *lumen*. As cores permanentes/ verdadeiras resultam da mistura dos elementos e das suas qualidades.

No entanto, Manuel de Góis apelida de falsas ou fictícias as cores que para Pedro da Fonseca são inelutavelmente verdadeiras, ainda que passageiras, porque se comportam como um sensível do género da cor, um visível do primeiro género enunciado no *Comentário*.

De realçar também a preocupação de Pedro da Fonseca em registar a transparência como qualidade existente em todos os corpos e em sublinhar que é ela que permite a manifestação da visibilidade, sugerindo uma dialética visível/invisível que muito nos apraz registar, dado que denota a importância do binómio que realçámos supra como a pedra-angular da teoria da visão do Curso Jesuíta Conimbricense.

Estamos, neste manuscrito, perante aquilo que poderemos apelidar de antepassado próximo da teoria da visão do mesmo Curso. De algum modo, já se patenteia em 1559-1560, um núcleo doutrinário caracterizador do pensamento dos jesuítas de Coimbra sobre esta matéria.

Esta unidade doutrinal, não obstante as diferenças de abordagem é um assunto a investigar, quiçá muito promissor, assim se transcreva e estude todo o acervo de manuscritos que existem sobre a matéria e que ainda se encontram por trazer à luz.

O embrião de uma tipologia das cores tal qual veio a ser veiculada no Curso Jesuíta Conimbricense, que teve a produtividade que se reconheceu, como sublinhámos quando assinalámos supra a teoria das cores de Goethe, já encontra raízes neste manuscrito, remetendo para um *thesaurus* doutrinal que urge, quanto a nós, desbravar e dar a conhecer, não só nesta sede como em todas as matérias concernentes à filosofia que se fazia no tempo e no lugar.

40

color. et si species immutat visum, magnitudo
aut maior aut minor in quibus, facit quatuor
duos status in modo percipiendi; atque adeo in
ipso visu alteratione. Et sensibile commune
sensu afficitur ad sensum sine proprio, et contra pro-
prium sine communi. Proprium autem sensibile immu-
tatur se tale est, quodammodo per ad calorem huius
cap. percipiendi. Proprium intelligendum est reliqua sen-
sibilia circa se propinquitatem, remotionem, situm,
asperitatem, levitatem, referri omnia ad obiectum
quod ab eo enumerato sum. Sicut u. ratione
motus aut ratione magnitudinis percipiendi, quando
3. Sensus apprehenditur distantiam maiorem et mino-
rem inter partes. Continetur autem hic sensus magni-
tudinis nomine, omnis distantia dimensio, omnisque
in longum vel in latum vel in profundum extensio.

CAP. VII.

Propositis communibus quae videbatur pertinere ad
intelligendum vim sensus in genere incipit hic lib.
de singulis sensibus exterioribus tam visus rationis
et interioribus percipiendi agere. Atque hinc de visu ^{visus manifestus} ^{et interioribus}
tunc quod nobis primus sit, tum quod ratione res
obiectorum lapsus pateat. Et si tractatus magis sit ad
visum necessarium, et hinc nam ceteris sensibus nullum
in visu nobilior est, si magis ad hunc ipsum specte-
mus, huius enim sensus res longissime distans in
mondo temporis hinc nobis praesens. Quod argu-
mentum est nullum sensum hoc admirabiliorem et magis

spiritale est. Præterea autem et obiecta magis
 communi de testat. Ar. cap. 2. lib. 2.
 de generatione et initio et finem mutatur. Et
 quod si communiter tactus, si visus sensus et tactus
 quodammodo amittitur, tunc non oportet à ta-
 ctu initium ducere. Tunc quod initium illius communi-
 oris sensus explicatio ad reliquos sensus confertur.
 Tunc quod ea ex quibus non sensum pendere possunt
 spectanda fuerunt quæ ipsi sensus. Pendere autem
 Ar. autem non sensus ex oculis. Cum igitur sensus
 omnium est communis illa ipsa ratione debuit ante
 explicari. Tota autem est omnium visus siquidem in in-
 celestibus et in inferioribus rebus reperitur. Visus
 denique maximè agitur, et quing reliquis sensibus
 patitur. Tunc cum spiritibus inueniuntur in se mutua-
 tiones et mutatio loci. Id quod in multis aliis sen-
 sibus conuenit.

omnium sensus communis
 est aliter et non
 tunc.

visibile vero color est. 2.

duplex genus
 visibilis est color. 1. quod est qualitas que in se habet
 tunc apparet, quæ spiritus quodammodo speculatur habet. 3.
 est qualitas ipsius ignis, atque adeo corporis celestis
 que in tenebris et in lumine apparet. Quod autem
 his generibus visibilium ita conueniunt sensus afficere
 et spiritus quodammodo in medio, vel aere vel aqua
 recipiatur, atque ita transmittantur ad instrumentum vi-
 suum. Vis autem est triplex generis singulorum sequen-
 tium, proximum est intelligendum coloris nomine in-
 terdum forte accipi et omne id complectens quod
 oculis quocumque modo recipi possit. Proximo accipitur
 color latissimè spectat. De coloribus ubi aperit elucida est collectio-
 nes, alios omnes
 qualitates visibiles sunt. Item autem simpliciter color omnium et adequatus omnium
 completus est ad
 quatuor obiecta est
 est ipse visus intus et magis propria sunt
 visus.

41

pro ea tñ qualitate qua in corpore terminat existens, in lumine tñ apparet. In
 quo significatione splendor ille qui in se apparet
 ut splendor ignis coloris non sunt. Definitur autem ab
 Aristotele in hac significatione cap. 3. lib. de sensu et
 sensibilibus hoc modo. Color est perspicuitas in cor-
pore definita terminis. Atque definitionis ea vis
 est ut omnes non solum intelligant posita esse omnia corpora
 in perspicuitate quadam qua omnia corpora parti-
 cipant, sed etiam plus alia minus. Etiam enim omnia
 corpora sunt colorata quod inferiora communiter habent qua-
 litatem videtur perspicuitatem per quam apparetur qua-
 dam sui facies, unde est et celi inferioris non
 imperitiam quoniam astra quae sunt in superioribus
 ardeant. Participant et eadem perspicuitate ignis,
 aer, aqua, et omnino omnia terrena. Ita autem per-
 spicuitas existens in corpore terminata est color.
 De autem definitione ac terminis corpus, quod sunt ter-
 minis ita descriptus est, ut alius facile non
 recipiatur, etiam propter suam soliditatem et firmam termi-
 nationem. Unde efficitur per quod corpus magis termi-
 nabile est terminis alius, et maxime si perspicuitas
 talis magis sit coloris participans. Cuius generis sunt
 aer et aqua. Definitionis etiam coloris sic sumpti-
 ti, haec summa est. Color est qualitas quaedam in cor-
pore perspicuitate posita qua in coloratis corporibus
minutim apparet. Quamquam et in interioribus
 partibus eiusdem corporis, qualitas quae color est in se
 eademmodum constat ex divisione autem et compositione.
 Nec enim verisimile est in corpore partibus interioribus coloris
 per se non aliter atque, sicut sunt in corpore color acceptus in
 singulis partibus divisionem apparet. Deinde in partibus interiori-
 bus singulus color apparet perspicuitate. Quare dicitur et Aristoteles haec defi-
 nitionem coloris

12

Na si hoc posterius verum esset oporteret, cum aer illu-
 minatus e iuxta oculum ipse ipsas statim apparere,
 et si aer non sit lumine illustratus ea parte qua attingit
 colorata corpora: nisi oculum in partibus positi non
 affici ab obo illustrato. Et si similitudinem res plane in-
 telligatur, in visione colorum simile alicuius fieri nobis exis-
 timandum est atque officium cum per motionem intellectus ex scri-
 ptura sit contemplatio. Et cum hic motus quidam intel-
 lectus circa eas res in quibus ipse scientia statim facit in
 potentia ac sit: Ita in visione lumen accendit color facit
 ad hoc perspicuum id quod erat potentia. Et ita perspicuum
 ad hoc, motus, est ipsa visio. Id quod ex hac ratione
 perspicuum est. ^{per lumen} requiritur ex ea parte ex qua exad-
 iuvatur ad visionem: atque coordinatur ex parte obiecti, igitur
 requiritur ex parte obiecti, per se obiectum lumine concurrete.
 Quod producit, quod circa lumen non producat. Etiam
 quod non producat ab operatione intellectus per se producitur a d. 12. q. 2. et
 lumen quodlibet reale, eademque de in se honoribus, quodlibet d. 12. q. 2. et
 lucis semper habendo est, atque adeo spiritalis appellatur. Et hoc per
 n. qualitates insensibiles quod intermedia lux videtur, quod 9. ex. 1. et
 admodum n. inter se habet illa que incorporea est spiritus transiens
 talis dicitur, ex qua insensibilior est, et si sit corporea, ubi legimus
 et dicitur, spiritalis appellatur: sic inter qualitates que
 insensibiles sunt siue in amore siue in corpore experi-
 amur spiritalis vocatur. Iuxta rationem lumen ex quacunque lumine
 coloris imago, spiritalis qualitas appellatur. Per hunc modum
 modi in lumen ipsum perspicuum percipit cum conueniens est
 corpori terminato.

Hoc de proprio colore intelligendum est. Et cum er-
 a huius generis coloris qui multos colores dicitur, similes
 magis coloris nomine. Quod quidem generis ex mixto et te-
 nebreque mixtione nascitur. Ita si quoadmodum superius
 generis coloris nihil est quod similitudinem singulorum corporum
 alio ac alio modo temperata: Ita hoc genus coloris

cū terra temperata nō ex mixtione intensior fiat
omnino p̄spicitur. Intensio nō p̄spicitur ratione
quā dicitur habet lucis. Id quod apparet in corpori-
bus maxime candidis quā in in sumis tenebris in-
terdū conspicimur.

tertium autē genū visibilū est splendor. s. lux
quā cernit in igne. et in corporibus celestibus. hū-
iusmodi nō qualitas est in tenebris et in luce appa-
ret. In luce quidem, quā est lucidi corporis quāsi
quidam color. In tenebris vō quāda v̄sa qualitas sa-
tis monstrare p̄t. mediam et tandem apparere.
Cum autē oculis ex 4^{to} tunicis constet. Ex quibus p̄-
ma cornea dī, quā alius omnis coniungit. Et e re-
gione pupillae p̄forata est, pupillae q̄ crassa sū. Et
est cornea. ad similitudinem lucidissimi cornu, quā me-
diū est intrinsecū visionis. Tercia est. vicia ad si-
militudinem suae nigricatis. In cuius media pupilla q̄.
quā et p̄forata est, ne oīa v̄ga cūctationis ap-
tu. 4^{ta} deniq̄ est aquea instar fellae tenuissima
instar araneae, quā humore cristallino et vitreo com-
plectit. Deniq̄ separat ab albugine qui vitres per-
ocina tunica dicitur, et constet ex tribus humori-
bus, quos p̄mos dī albugines instar albuminis ovi:
et 2^{us} cristallinus similis fustulis cristall. 3^{us} vi-
treus similis vitis liquefact. Et quidē videt in p̄fendo
in humore cristallino p̄fissimū rigō et exstingit. ^{in humore} ^{conspicitur} ^{et p̄fissimū}
Ar. p̄mo de nō animā hūm corp. 9. c. 6. Galienus lib. 10.
de v̄s partium. Itemq̄ autē p̄fectina, quā hūc hu-
more vocat. glaciātem. Hoc nō humore de se aspectu
redit. nō autē videt in v̄s alijs partibus oculi.
Itaq̄ instrumentū visus est oculus. quā ratione aquae
p̄fissimū ex qua p̄fissimū constet. s. color facillā recipit.

2^a 3^a qualitas
est inibi cadens
in splendor

44

dius appellatur. Si v^o p^o reflexione splendor. Et No
recipitur aut corpora maxime opaca luce aut lumine
simplici. Et color sicut affectus ex sua participatione in
quodammodo p^ospicitur, ac luce. Transfusa est. Insuper
p^ospicitur ita est in via immersa ut quodammodo exten-
datur, nec lumine p^o sui emittit. Lumen dicitur est aliter
ex p^ofectio p^ospicitur quodammodo aliter actus est corporis
alibi. Atque adeo ita remanet in actu p^ospicitur. op^ota, ut
color terminetur ex ad actum remanet corpus coloratum. Et
in interest inter obiectum quod color ingreditur sui cor-
poris colorato, lumen aut aliter aqua p^ospicitur sui corporis
p^ospicitur. Quoniam cum p^ospicitur indigeat quodam forma, s.
lamine quod illig^o est forma qua est p^ospicitur, ex actu
et no^o dicitur se se visibile. Et in se habet quod
modo tam cum videtur. Participat in p^ospicitur p^ospicitur
de vi colorato, ex ita huc ratione ex visibile p^ose
dicitur.

Ab igne videtur 2^o

Inter elementa, ignis p^ospicitur est maxime coloris cu-
sit nulla actus ex formis: ac p^ospicitur luce par-
ticipat. 2^o autem ignis aer et aqua color affinitat,
ex idcirco autem lumen sed lumen recipitur, cui sunt corpo-
ra transparentia. Quoniam terra qua maxime ma-
terialis est ac p^ospicitur, nec lumen nec lumen p^ospicitur sim-
plici. Itaque p^ospicitur elementa ex coloris actum p^ospicitur
et p^ospicitur p^ospicitur.

Hoc in rationis 2^o

Sicut intelligitur Ar. Sicut hinc p^ospicitur corpus in ins-
tanti illuminatur. Et quod ex se p^ospicitur et non est ipsa
illuminatio actus p^ospicitur quodammodo actus sed p^ospicitur,
qua in via recipitur nulla actum p^ospicitur ha-
bente. Ac ideo lumen summi de p^ospicitur est ad recep-
tionem luminis. Et non sit sicut in ultima dispositione

De lumine tam intensu, quia pedum per. Dicitur
 in re lumen perducere in tempore vel ratione
 corporis lucida quod in tempore apparat et se of-
 fect, vel ratione aliter impedire. Eodem mo-
 do coloris in se coloris in instanti produlum, quoniam aut ra-
 tione aut non adveniens, non ratione possibiles
 que in tempore tolluntur conerit in visio non fi-
 nit in instanti.

Sed solum unigenitum. De
 Objectis ita. Per se autem et videtur in lumine,
 igitur non solum color. Respondetur, solum colorem
 videtur in lumine alieno, hoc est, quod est actus al-
 terius corporis: Efficiunt autem videtur in lumine quod
 ipsum est actus, hoc est, si argenteus ignis et videtur
 in lumine alieno et apparet in instanti, non igitur
 est color. Respondendum est necessarium requiri lu-
 men alienum vel per se color, per actum autem ignis vi-
 detur in lumine alieno. Atque in alienum lumen de-
 fuerit, adhuc videtur ignis intercedit. Nihil igitur
 videtur in lumine per se quod sit aliter corpus,
 nisi color.

ad hunc
 lumen necessarium
 requiritur ad se
 coloris et coloris

Atque in idem quidem. De.

Quidam autem Ar. An igitur de se ipsis non aut de
 ratione et se in potentia fuerit. Respondetur cum
 ea quod de cognitione se ipsis non facile cognos-
 ci possit et operatio et potentia. Quoniam et quod per
 se ipsis docetur Ar. sensum suscipere sunt obiecta
 sine materia, hoc est, per se sunt sensibilia per se
 quod sunt quod videtur esse intentionale non aut materia.

CA. 8.

Post visum nobilitas maxima est visus audire,
 quoniam in se sensus discipline et spirituali quodammodo

CONCLUSÃO

Para compreender a teoria da visão conimbricense há que recorrer ao edifício teórico em que ela se insere, constatando o lugar que ocupa no contexto do Curso Jesuíta Conimbricense e, dentro deste, no *Comentário* ao *Da Alma*, procurando averiguar até que ponto este tema é crucial, ou não, para o desenvolvimento dos objetivos pedagógicos a implementar nos colégios da Companhia de Jesus.

Constatamos, como supra evidenciámos, que o conhecimento sensitivo ocupa grande parte das páginas do *Comentário* dedicadas aos vários tipos de conhecimento e que, dentro destas, a maioria delas, aquando do tratamento dos sentidos externos, é dedicada à problemática da visão.

Contudo, as questões de Ótica encontram-se espalhadas por outros títulos do Curso, como também já foi referido, o que obriga o estudioso a percorrê-las em ordem a encontrar solução para as sucessivas questões que o assunto concita.

Relativamente à edição do *Comentário* objeto do presente estudo, ela é acompanhada do *Tratado da Alma Separada* e do opúsculo referente aos cinco sentidos externos, ao jeito dos *Problemas* de Aristóteles, formando com estes uma unidade não só gráfica, mas semântica e temática, na procura manifesta de congregar num só volume o estudo da alma humana nos seus diferentes estádios, reunindo nele toda a ciência considerada adequada a tal investigação.

Há, portanto, uma preocupação evidente por parte dos organizadores do Curso em não desligar o estudo da alma conjunta ao corpo do estudo da alma separada. Esta decisão não deve ser passada em silêncio pelo estudioso, já que ela denota, como dissemos, o intuito manifesto de desvendar a alma humana investida de diferentes estatutos, apontando claramente para um estágio em que ela transcende a sua condição animal para se reunir às substâncias espirituais, num movimento de ascenso em direção ao Criador.

Este estatuto, que é debatido e estudado no *Tratado da Alma Separada*, é assumido pela alma intelectual, uma vez operada a corrupção do corpo por morte do homem. A ciência que o estuda é a Metafísica e não a Física Natural como bem refere o *Proêmio* do *Comentário*. A ciência da alma é a ciência mais nobre, o saber central e lapidar de entre todos, já que o homem nada pode compreender, sem que primeiro se conheça a si próprio e à sua alma. Ela contém em si a chave que permite abrir caminho ao desvendamento dos fins últimos e transitórios reservados ao ser humano, constituindo-se como a cincia das ciências:

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. 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 alma. (...)

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 proveio. 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.⁵¹⁴

A relação entre os dois estádios, alma conjunta e alma separada do corpo, implica a compreensão da relação entre um e outro, ou melhor, em que medida um se direciona para o outro, em que medida um é a preparação do outro e tal é manifesto nos propósitos enunciados no *Proémio do Comentário*.

O pórtico cuja arcada se enceta no início é concluído no desfecho da obra com a declaração final do encerramento de um ciclo que dará lugar a outro, desta feita superior, numa espiral ascensional tão ao jeito da mundividência jesuíta da época.

Discutiu-se tão-só acerca da alma até ao ponto em que, ligada pelo nexo do corpo e condenada à coabitação para exercer as suas funções, mendiga a sua obra. De seguida, escreveremos acerca dela já liberta daquele vínculo, e empreenderemos o tratamento da alma separada. Oxalá o poder divino seja

⁵¹⁴ DA I, Prooemium, p. 1: “Quantum scientia de anima, ob certitudinem demonstrandi, et rerum, in quibus versatur, nobilitatem, inter alias Philosophiae partes emineat: quam sit tum ad uitam probe instituendam, et moderandam; tum ad omnem veritatis cognitionem utilis; ex iis, quae Aristoteles mox docebit, conspicuum fiet. Sed idem, praesertim quod ad utilitatem spectat, suaderi amplius, illustrarique ex eo potest, quia ut celebris illa siue Chilonis, siue Phemonoe, aut Thaletis, uel quicumque eius author fuerit, sententia foribus templi Delphici ab Amphictionibus inscripta commonebat, maxime eniti quisque debet, ut se ipsum norit: nosse autem se nemo potest, nisi animi sui naturam, et dignitatem perspectam habeat. (...) Ad primam vero Philosophiam mirifice confert, quatenus ab intellectu nostro ad substantias intelligibiles, et a materia absolutas per analogiam quamdam, similitudinemque prouehimur, et humana mens se supra se conuertens, a se ipsa ad diuinam naturam, a qua profecta est, reuocatur, et quicquid ipsa perfectionis habet, in Deo omnium perfectionum fonte inuenit, meliori tamen nota, omnique imperfectione sublata.”

*propício, de tal modo que, tal como acerca da alma conjunta e de que pudemos empreender trabalho realizámos uma obra, também no que se vai dizer sobre a alma separada acrescentemos um grau ulterior. Assim, uma vez liberta do corpo a que então a alma se encontra ligada evade-se para um estado mais livre, onde, já ligada pelo vínculo apenas a Deus, indissolúvel e separada dos humanos durante um longuíssimo período, empreende vida agradabilíssima e tem-na beatíssima.*⁵¹⁵

Na verdade, o desfecho do *Comentário* não é o desfecho da obra. Ele aponta para a continuação do tratamento da alma na sua viagem em direção a Deus, desta feita com um estatuto diferente, já que atingiu a libertação do corpo. As fortes conotações platónicas do trecho final, com o uso de expressões como “*condenada à coabitação*”, “*liberta daquele vínculo*”, “*liberta do corpo*”, dando continuidade a um ambiente para o qual o texto de Manuel de Góis nos reenvia em certos, e não poucos, momentos, onde o imaginário platónico subjaz, ao menos nas estruturas diairéticas patentes na obra, é disso testemunho, ao referir o destino da alma intelectual no momento em que o corpo se corrompe, apontando para um futuro estádio, leia-se, um estádio de liberdade, felicidade e beatitude, já que o vínculo ao corpo é substituído pelo vínculo a Deus.

O imaginário platónico, e também neoplatónico, subjacente à obra não choca porém com a presença de Aristóteles, já que a leitura que é feita do Estagirita em tudo se adequa aos propósitos jesuítas.

As doutrinas presentes nos textos apontam para leituras plenas de transversalidades e autênticos *thesaurus* de significação, já que são lidas e apropriadas de acordo com os fins em vista, não obstante o grande respeito no que concerne à autoridade dos mesmos, e que está patente no modo como são apropriadas.

Neste sentido, podemos afirmar que o Curso Jesuíta Conimbricense e, no caso vertente, este volume, é o testemunho vivo da ambiência intelectual e cultural vivida nos alvares da modernidade, e do ecletismo do século XVI, de que demos notícia ao longo deste nosso trabalho, já que congrega em si a forte influência das correntes doutrinais que no tempo cruzavam o mundo intelectual, constituindo-as como contributos fundadores de uma teoria da visão muito própria e, de certo modo, original.

⁵¹⁵ DA III c.13, q. 5, a 4, p. 439-40: “Hactenus disceptatum de anima, quatenus corporis constricta nexu, et contubernio addicta, ad functiones exercendas suas, illius operam emendicat; deinceps de eadem scribemus eo iam uinculo exoluta, et de separata separatam instituemus tractationem. Praestet utinam propitium Numen, ut quemadmodum de coniuncta anima, quali quali potuimus industria, opus confecimus, et de separata dicturi gradum addimus ulteriorem: sic solutus aliquando e corpore, cui coniunctus nunc animus est, in statum euadat liberiores, ubi soli Deo insolubili iam nexu adstrictus, et ab humanis longissimo abiunctus interuallo, uitam auspicetur iucundissimam, et possideat beatissimam.”

Como acima realçámos, a teoria da visão jesuíta tem um *corpus* doutrinal aristotélico, continuador da escola peripatética com as aportações médicas e os contributos da ótica perspetiva, mas tem um *animus* platonizante e neoplatonizante, mais próxima dos fins da Companhia, já que manifestamente está investida de um cunho ascensional que lhe inclina o olhar para o alto, na direção da própria Invisibilidade, como que anunciando a quem vê, que o que está a ver é apenas um parco reflexo do que poderá um dia ver, ao ascender a Deus.

Como dissemos anteriormente, o *Comentário* é inequívoco ao afirmar que enquanto o homem subsistir na sua condição animal, todo o tipo de conhecimento de que é capaz, mesmo o conhecimento intelectual, não pode ser alcançado sem a colaboração dos sentidos, ainda que se encontre na situação de êxtase. Só no êxtase perfeito, que acontece por intervenção divina, é possível ao ser humano prescindir do contributo dos sentidos. Mas no imperfeito, naquele a que o homem se reconduz por seu próprio labor, ainda que favorecido por Deus, tal não é possível na sua totalidade.

Os sentidos são a ferramenta fundamental do conhecimento no estado em que a alma se encontra ligada ao corpo. Sem eles a alma não pode operar.

Daí, a necessidade de bem estudar e conhecer os sentidos externos e internos para melhor desvendar a alma e o seu movimento. Sem eles, ela não poderá aceder, contemplar e compreender a Criação, chegar a Deus. Sem eles, não poderia ter reconhecido o Seu Filho, que na Sua condição humana, quando esteve entre os homens, também os usou e deles se serviu para difundir a sua mensagem.

De entre os sentidos externos, o lugar que a visão desempenha é lapidar. A imagem visual é rainha entre as imagens.

É de realçar o papel que a mediação desempenha no *Comentário*, designadamente no campo da visão remetendo de alguma forma para um imaginário neoplatónico, também tão ao gosto da época. Tal como Cristo é o mediador entre os homens e o Pai, também o conhecimento sensitivo opera por mediações sucessivas. No campo da visão elas proliferam como é o caso do diáfano e da espécie sensível visiva, intermediários por excelência entre a obra criada e a alma humana.

A doutrina da visão aristotélica é habilmente utilizada por Manuel de Góis no sentido de permitir o traçado de um percurso simbólico, mimético da condição humana na vida terrena em viagem de regresso ao Pai. A visão é a chave primordial do acesso ao Criador e à sua obra, assumindo esta visão também um duplo estatuto ou estádio, consoante o homem se encontre no seu percurso terreno ou tenha alcançado a “libertação” do corpo, sendo que só no primeiro caso poderemos falar em visão como sentido propriamente dito.

O Criador delineou os caminhos para que a criatura humana pudesse chegar até Si. A visão é uma chave preciosa desta relação. Aceder a Deus envolve o recurso aos sentidos, quer externos, quer internos e, de entre estes, ao mais excelente de todos os sentidos externos.

Deus mostrou-se ao homem na pessoa do Seu Filho, tal como se manifesta nas suas obras. A visão é de entre os sentidos externos, o mais apto para o desvelamento divino. Enquanto sentido externo mais excelente recolhe as imagens visuais que são as mais nobres de entre aquelas que o ministério da fantasia utiliza quando, em conjunto com o intelecto agente, produz as espécies inteligíveis.

O conceito de meio, de diáfano, é habilmente usado por Manuel de Gois, atribuindo-lhe um estatuto fundamental, na esteira aristotélica, de *locus* onde tudo acontece, onde tudo se revela, manifesta e desvela. O papel de mediação do diáfano, algures entre o que vê e o que é visto, e mesmo dentro daquilo que vê e daquilo que é visto, dotado de uma invisibilidade incontornável, não deixa de sugerir também a situação do homem que apenas por meio de um Deus, em si mesmo invisível, pode ver, pode aceder a um estatuto de centro da criação, tão próprio da mundivisão da época em que o Curso foi redigido.

O diáfano em ato, a luz, permite manifestar a cor, objeto adequado da vista, visível por excelência, já que é ela a grande estruturadora das imagens visuais, único testemunho que possuímos dos objetos.

Mas o conceito de mediação não se fica por aqui, ultrapassando o próprio Estagirita. Ao admitir a existência de espécies sensíveis visivas, outras intervenientes na mediação visual, ao lado do diáfano, entre o homem e o mundo, Manuel de Góis, introduz continuando uma certa tradição peripatética, mais um princípio agente indispensável à produção da visão.

Se o diáfano foi uma inédita invenção de Aristóteles, a espécie não deixa de ser uma hábil criação de uma parte significativa dos seus continuadores, permitindo explicar algumas dificuldades funcionais da teoria da visão aristotélica.

Existe, efetivamente um certo paralelismo entre o comportamento do diáfano e o da espécie sensível, no seu perfil de mediadores. A espécie visível, tal como o diáfano, permite, deixa ver através de si mesma, se não na transparência, por uma outra invisível qualidade que consiste em manifestar o corpo que a emite. A espécie visiva, tal como o diáfano, deixa ver, sem ser vista a não ser através da cor alheia. Ou seja, a visão do objeto por emissão da espécie sensível visiva desencadeará a visão. Mas esta espécie é um acidente da cor, é produzida pela cor, objeto adequado da visão ou visível.

A cor, uma vez atualizado o diáfano, emite para o meio transparente a espécie que é um seu acidente, um sinal formal representativo do objeto. A sua relação com a cor é de mera intencionalidade, razão pela qual não partilha da sua natureza, já que apenas a representa. Esta

espécie é material quanto à sua origem, à sua causa eficiente, já que é um acidente da matéria, mas não o é quanto à sua natureza, pois enquanto sinal formal não partilha da natureza daquilo que representa e, por isso, se diz que a espécie sensível é forma sem matéria.

A espécie representa na medida em que é semelhante ao visível do qual é acidente ainda que destituída da matéria que o constitui.

A visão do objeto por emissão da espécie visiva é desencadeada quando é acionado um mecanismo sucessivo de visibilidade e de invisibilidade, onde cada um permite que o outro se manifeste. Em última instância, a imagem é o produto criado pelo próprio sujeito observador sob o efeito de um estímulo visual externo. Num período como é aquele em que atualmente vivemos, onde as mais recentes aquisições científicas, no campo da visão, apontam para a constatação da relevância do papel do observador e das suas condicionantes externas na construção de uma imagem visual cada vez menos padronizada e suscetível de objetividade inabalável, é de louvar o esforço teórico que a “criação” da espécie sensível como hipótese compreensiva de um percurso criador da imagem, desempenhou na tradição peripatética e, muito particularmente, a forma como é excelentemente recriada por Manuel de Góis no *Comentário*.

A visão é o sentido externo mais isento da densidade de matéria, e essa realidade manifesta-se também quando ela acompanha o comportamento da luz na sua instantaneidade, o que implica que o mesmo aconteça com a produção da espécie visiva, surgindo e desaparecendo consoante o diáfano se encontre atualizado, ou não, num imediatismo, em tudo inédito por comparação com o normal ritmo do tempo e do movimento da criatura humana.

Assim, a luz atualiza a cor, que por sua vez produz um seu acidente, a espécie visiva que, uma vez sentida pelo sentido humano, é absorvida como imagem, signo formal da coisa representada.

A estreita relação entre a espécie e a cor é fundamental para entender até que ponto o visível na doutrina aristotélica e, sobremaneira, no *Comentário* de Manuel de Góis, é a chave de todo um processo gerador da imagem. A cor é a imagem do mundo desvelado pela luz quando o diáfano está em ato. A variedade das cores e a sua diferença, de acordo com a tipologia proposta de cores verdadeiras e falsas, permite a diferenciação da obra criada ao nível da imagem visual, fornecendo toda a beleza e prolixidade da natureza, tornando os sentidos fonte de fruição estética.

Quer diretamente pelo sentido da visão, quer pela sinestesia de alguma forma adivinhada no momento de verdadeira fruição, a imagem visual para além da vista, sugere outras sensações e emoções despoletando, uma vez adestrada a vontade pelo intelecto, sentimentos superiores e aprofundamento cognitivo.

A visão do objeto por emissão da espécie visiva é desencadeada, uma vez acionado um mecanismo sucessivo de visibilidade e de invisibilidade, onde cada um permite que o outro se manifeste.

Como estamos perante o sentido externo mais apartado da densidade da matéria, que acompanha o movimento e instaneidade da luz, tal implica que o mesmo comportamento se dê com a espécie visiva, o que apenas é comparável à velocidade própria do pensamento.

A luz atualiza a cor que por sua vez produz um seu acidente, a espécie visiva que, uma vez sentida pelo sentido humano é absorvida como imagem, signo formal da coisa representada. A compreensão da estreita relação entre a espécie e a cor é fundamental para entender até que ponto o visível, na doutrina aristotélica e, sobremaneira, no *Comentário* de Manuel de Góis, é a chave de todo um processo gerador da imagem. A parte fundamental deste processo tem lugar no diáfano atualizado, ou seja, na luz.

A alma intelectiva permanece entre dois mundos, vinculada aos sentidos (corpo) ou vinculada a Deus. Este duplo estatuto confere-lhe um caráter enigmático, já que por um lado recebe do peso da matéria todo o tipo de informação em ordem ao cumprimento das suas faculdades mas, por outro, ao assumir o vínculo a Deus, poderá aceder a uma visão já não sensorial, mas muito mais perfeita que lhe permitirá vê-Lo.

No estádio de alma conjunta ao corpo, a não ser por milagre, todo o conhecimento, incluindo o conhecimento de Deus, apenas terá lugar tendo como fonte os sentidos na sua ligação ao mundo. O conhecimento é credor da imagem. A imagem visual representa o visível, é um seu signo, manifestando a distância entre o homem e o universo, a criação.

A mediação da espécie, da imagem, intervém, como dissemos, mediante um jogo de visibilidade/invisibilidade, onde a cor assume o estatuto fundamental de motor do processo visual. É ela que move o diáfano em ato, criando a espécie visível que permite que através dela se veja, tal como o diáfano faculta a visão da cor ao manifestá-la na sua atualidade

Pelos sentidos acede o homem a Deus e às suas obras. É o único caminho, a única via para chegar a Ele, já que os sentidos são os elementos de ligação, as portas entre o homem e o mundo. Daí a importância da visão tão realçada no *Comentário*. Ela é verdadeiramente o sentido mais próximo do intelecto transcendendo a sua condição fisiológica ao contribuir para a superação do Homem da sua condição animal, elevando-o a um patamar superior da existência. A visão, tal como os espelhos, existe para que o Homem se conheça a si próprio e nenhum sentido é mais idóneo para conhecer senão este. Os olhos, ao permitirem a visão, devêm fronteiras entre dois mundos, o mundo material e o mundo espiritual. A visão conduz portanto ao conhecimento de si, ao conhecimento da alma, prérequisito, de acordo com o Proémio, da possibilidade de conhecer. E é, por isso, a visão por excelência o sentido da

filosofia. O conhecimento é fonte de prazer já que a fruição da diversidade oferecida pela cor à visão convida à investigação, à contemplação, à fruição estética.

Toda a importância do conhecimento sensitivo radica aqui. Quanto mais bem conhecido for o seu funcionamento, mais perfeitamente pode ser usado e mais apurado será todo o tipo de conhecimento humano, designadamente o intelectual, já que as espécies inteligíveis, com as quais o homem pensa, são produzidas a partir das espécies sensíveis mediante a intervenção do intelecto e da fantasia.

O funcionamento equilibrado e harmónico da alma humana, depende também do conhecimento que o homem possui dos seus mecanismos, das suas leis. Por isso deve sondar a sua alma, inquiri-la, conhecê-la.

No caso da visão, importa discipliná-la em ordem a apreciar as maravilhas da natureza, afastá-la de visões prejudiciais que o desviam dos caminhos da reta razão, de modo a ser capaz de fazer um uso benéfico das paixões, na busca da verdadeira felicidade.

Por isso também o *Proémio* refere quando apresenta as razões da importância da ciência da alma:

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 ações, nas quais reside a felicidade da vida humana, e ainda a divisão das faculdades usadas para explicar os afetos 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 filósofo da moral, que cuida de sanar as enfermidades da alma, deve examinar o que concerne à ciência da alma.⁵¹⁶

⁵¹⁶ DA Prooemium, p. 1: “Est item doctrina haec magno usui iis, qui de communi uita et moribus disceptant, ut constat ex libro I *Ethicorum* cap. 13 et ex libro 6 cap. 1. Etenim oportet eos a Naturali accipere quo pacto ratio summam animae arcem teneat, ut inde appetendi, et irascendi vim sibi subiiciat, et insurgentes motus ad certam normam moderetur. Oportet etiam principium actionum, in quibus humanae vitae felicitas sita est; itemque partitionem facultatum, qua ad affectus, et virtutes explicandas utuntur, ab eodem mutuari. Huc pertinet illa Aristotelis commonitio in extremo capite libro 1 *Ethicorum*, sicuti medici, qui remedia curandis corporibus adhibent, ut munere suo probe fungantur, in animorum cognitione multum operae collocant: ita ac multo potiori ratione Philosopho ciuili, qui sanandis animi morbis studet, comperta esse debere, quae ad animi scientiam spectant.”

Talvez agora possamos entender melhor um certo espanto recorrente em todo o Curso Jesuíta Conimbricense, quando os seus autores apontam para os prodígios e mistérios da natureza ou simplesmente se deslumbram com as suas maravilhas. Ela é verdadeiramente a caligrafia de Deus, os caracteres com que Ele delineou a narrativa do Universo, espelhada na sua obra.

Pela via sensorial acede-se ao conhecimento intelectual e, por meio deste, à Criação.

A prova de que Ele quis desvelar-se é a própria faculdade da visão de que o homem é dotado. Por ela pode ver a natureza criada, espelho do Criador. Outra prova é o facto de ter enviado o Seu Filho, permitindo que O vissem, a um tempo testemunho e imagem de Deus e testemunho da semelhança da criatura com o criador.

Este ato da vontade divina constitui o homem na obrigação de prosseguir o desvelamento proposto, acedendo a Ele, mediante o estudo da natureza e das suas leis. O próprio homem a integra, já que faz parte do universo criado. Daí a necessidade de conhecer-se a si próprio tal como convida o *Proémio*.

A investigação, o estudo, o espanto perante as maravilhas da natureza são possíveis por via do conhecimento intelectual e sensitivo, desempenhando a visão um papel crucial.

A Criação, a natureza, aparece ao homem mediada pela imagem. A cor, objeto adequado da vista, e a luz, delineam e revelam os pormenores da maravilha criada evidenciando a beleza, a profusão e a variedade, o equilíbrio harmónico, mesmo dos opostos, já que a obra de Deus foi feita com a justa medida, nada existindo em vão. A quantidade de informação que a vista recolhe é paralela à variedade de tons, formas e volumetrias que a cor delineia, em conjunto com a luz, aos olhos humanos.

A invisibilidade da espécie visiva opera o prodígio da imagem em conjugação com a cor e a luz, num jogo de acidentes sucessivos de contorno claro-escuro tão ao gosto do barroco.

Estamos agora em condição de compreender a importância do estudo da cor no Comentário Conimbricense, designadamente das cores verdadeiras e falsas e do papel da luz.

Tal como o *fiat lux* inicial deixa ver ao próprio Criador a bondade da Sua criação, também a cor e a luz desvelam ao olhar humano a imagem dessa criação. Foram elas que permitiram que o Seu Filho fosse visto entre os homens, verdadeira imagem de Deus e testemunho da semelhança da criatura com o Criador.

Mas dada a condição do homem neste mundo, sujeito às sucessivas mediações, ele apenas pode ter acesso à imagem, permanecendo os objetos, o mundo, para lá dessa imagem.

A visão do objeto exist,e mas é feita por mediação da espécie que manifesta uma sua representação. A verdadeira visão, não a visão dos sentidos externos, mas a que dispensa mediação, só poderá ser alcançada uma vez assumido o estatuto de alma separada.

A visão é, contudo, o sentido que mais se afasta do tempo humano, como vimos. Ela é instantânea como a luz, como o pensamento, aproximando-se do intelecto pela quantidade de informação que permite recolher num instante, por permitir o deleite da beleza da cor, perceber a harmonia do niverso.

Deus torna-se visível nas obras criadas, na natureza. O percurso do visível ao Invisível é proposto ao homem num itinerário da luz à Luz.

É manifesta a preocupação de Manuel de Góis em evidenciar a cor e a luz, em privilegiar o estudo do visível, apesar do maior número de páginas dedicadas pelo Capítulo VII do Livro II do *Comentário*, à visão, propriamente dita e aos seus mecanismos, evidenciando estar a par do que se fazia e estudava no domínio da Ótica, durante o século XVI e nos séculos precedentes.

O visível, a sua conceção e, muito particularmente, a forma como é descrito, constitui o cerne e a obra-prima da teoria da visão conimbricense, edifício majestoso donde partem as vias, os caminhos que conduzem às experiências superiores do homem e da sua alma.

A pouca valorização que o Comentador Conimbricense reserva ao estudo da pintura e dos pigmentos é agora compreendida, já que não é este o tipo de cor que interessa para o estudo da alma, para o conhecimento de si, mas sim a cor e a luz enquanto visíveis, a cor que permite o nascimento da sensação de ver, que contribui para o enriquecimento da memória e da fantasia provendo o intelecto das espécies inteligíveis. É a cor enquanto visível que, em última instância, permite traçar o itinerário em direção à Luz, a Deus.

A distância que medeia entre a imagem e a realidade é o testemunho da “condenação” à cegueira, estado do homem neste mundo, numa clara reminiscência platónica, já que as imagens por um lado desvelam mas, por outro, são sombras de um mundo onde toda a mediação é dispensável. Pese embora para o cristianismo a obra do criador não seja “falsidade”, como o foi o mundo sensível de Platão, mas antes prova do Seu amor pela criatura, não deixa de ser sugerido um ambiente platonizante, mais não seja pela distância efetiva que separa Deus da alma humana, neste mundo.

Mas Deus é bom e, por isso, revelou a Sua imagem na pessoa do Seu Filho e deixou inscritos na natureza e na alma humana, os sinais que apontam o caminho de regresso até Si, numa prova de bondade e de amor pela Criação e pela criatura a quem se dirigem esses sinais.

Esta bondade só pode ter como contrapartida recíproca, a obrigação humana de cultivar em si uma vontade esclarecida, de amar o Criador com um amor que, sendo afetivo, é

simultaneamente intelectual e estético já que reclama um aprofundamento constante do ato de amar para melhor poder amá-Lo e conhecê-Lo.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes:

1.1. O Curso Jesuíta Conimbricense:

- *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, A. Mariz, 1592.
- *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, A. Mariz, 1598.
- *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*, Olisipone, S. Lopes, 1593.
- *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Olisipone, S. Lopes, 1593.
- *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Olisipone, S. Lopes 1593.
- *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, A. Mariz, 1597.
- *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, D. G. Loureiro, 1606.
- *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de Mário Santiago de Carvalho. 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, Filipa Medeiros e Augusto A. Pascoal. Editio Altera. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras: Coimbra 2011, in: http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1
- *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee, Marquette University Press, 2001.

1.2. Restantes Fontes:

[ABRAÃO IBN JUDAH IBN HAYYIM]

- “O livro de como se fazem as cores de Abraão Ben Judha ibn Hayyim”, por Artur Moreira de Sá, in *Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa* (1960), pp. 212-223.

[AGOSTINHO]

- *Trindade/De Trinitate*. Edição bilingue. Coordenação Arnaldo do Espírito Santo; introdução e notas de J.Mª da Silva Rosa. Trad. de Arnaldo do Espírito Santo, D. L. Dias, J. Beato e Mª C. de Castro-Maia de S. Pimentel, Prior Velho: Paulinas Editora, 2007.

[ALBERTO MAGNO]

- *Liber de Natura et Origine Animae*. Ed. Bernhardus Geyer, in *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi, Opera Omnia ad Fidem Codicum Manuscriptorum edenda Apparatu critico notis Prolegomenis Indicibus Instruende curavit Institutum Alberti Magni Coloniense*. Tomus XII, Monasterii Westfalorum: Aschendorf, 1955.

[ALFARABI]

- *Respostas a Questões sobre as Quais foi indagado*, trad. portuguesa de Jamil Ibrahim Iskandar, *Compreender Al-Farabi e Avicena*, Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 23-25.

[ALFONSO RODRIGUEZ DE GUEVARA]

- *Alfonsi Rod. de Guevara Granatensis in Academia Conimbricensi rei medicae professoris & inclytæ reginae medici physici in pluribus ex ijs quibus Galenus impugnatur ab Andrea Vesalio Bruxelensi in constructione & vsu partium corporis humani, defensio*, Conimbricæ: Ioannis Barrerium, 1559.

[ALQUINDI]

- *Oeuvres Philosophiques et scientifiques d'Al-Kindi. Volume I: L'Optique et la Catoptrique*, par Roshî Rashed, Leiden – New York - Köln: E.J. Brill, 1997.

[ÁLVARO GOMES]

- *Tractado da Perfeição da Alma*, Introdução e notas de A. Moreira de Sá, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1947.

[ANDRÉ ALCIATI]

- *Omnia Andreae Alciati V.C. Emblemata / cum commentariis, quibus emblematum omnium aperta origine mens authoris explicatur, & obscura omnia dubiaque illustrantur per Clavdium Minoem*. Postrema hac editione in meliorem formam redacta, Parisiis: Hieronymum de Marnef et Viduam Gulielmi Cauellat: Excudebat Carolus Rogerius, 1583.

[ANDRÉ VESÁLIO]

- *De humani corporis fabrica*, Basileae: Ioannis Oporini, 1543.
- *On the Fabric of the Human Body. A translation of De humani corporis fabrica libri septem Andreas Vesalius*, by William Franck Richardson in collaboration with John Burd Carman, San Francisco Novato: Norman Publishing, 5 vols., 1998-2009.

[ANTÓNIO LUÍS]

- *António Luís. Cinco Livros de Problemas*. Tradução de António Guimarães Pinto, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

[ANÓNIMO]

- *In Primum Aristotelis De Anima Scholia*. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra: Ms. 2401.

[ARISTÓTELES]

- *Aristotelis Stagiritæ, philosophorum omnium facile principis, opera quæ in hunc usque diem extant omnia, Latinitate partim antea, partim nunc primum a viris doctissimis donata, et Graecum ad exemplar diligenter recognita*, Basileae: Johann Oporin, 1542.
- *Aristotelis De Anima Libri III*. Recensuit Adolfus Torstrik, Berolini: Apud Weidmannos, 1862.
- *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation edited by Jonathan Barnes, 2 vols., Princeton New Jersey: Princeton University Press, Sixth Printing with corrections, 1995.
- *Aristote. De l'Ame*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1959.
- *Sobre a Alma*. Tradução de Ana Maria Loio, Lisboa: INCM, 2010.

[AVERRÓIS]

- *Aristotelis De Anima Libri Tres, cum Averrois Commentariis et Antiqua translatione suae integritati restituta*. His accessit eorundem librorum Aristotelis nova translatio, ad Graeci exemplaris veritatem, et scholarum usum accommodata, Michaelis Sophiano interprete, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Vol. VI, Venetiis: Apud Junta, 1562 (rep. anastática: Frankfurt am Main 1962).
- *Aristotelis De Sensu et Sensilibus, cum Averrois Cordubensis Paraphrasi*, in *Aristotelis Libri Omnes ad Animalium cognitionem attinentes cum Averrois Cordubensis Variis in eosdem Commentariis*, Vol. VI. Suppl. II, Venetiis: Apud Junta, 1562 (rep. anastática: Frankfurt am Main 1962).
- *Averroës Middle Commentary on Aristotle's 'De Anima'. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction* by Alfred L. Ivry, Provo: Brigham Young University, 2002.
- *Averrois Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*. Recensuit Aemilia Ledyard Shields adiuvante Henrico Blumberg. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versionum latinarum vol 7. The Medieval Academy of America, Cambridge Mass.: The Medieval Academy of América, 1949.
- *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Recensuit F. Stuart Crawford. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem: versionum latinarum vol 6.1. The Medieval Academy of America, Cambridge Mass.: The Medieval Academy of America, 1953.

[AVICENA]

- *Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke, Louvain-Leiden: Études orientales-Brill, 2 vols., 1968-1972.

[CONRADUS RESCHIUS]

- *Margarita Philosophica, rationalis, moralis, philosophiae principia, duodecim libris dialogica complectens, olim ab ipso autore recognita: nuper autem ab Orontio Fineo Delphinatense castigata et aucta, una cum appendicibus itidem emendatis, et quamplurimis additionibus et figuris, ab eodem insignitur. Quorum omnium copiosus index, versa continetur pagella*, Basileae: Henricus Petrus, 1535.
- *Natural Philosophy Epitomised: Books 8-11 of Gregor Reisch's 'Philosophical Pearl' (1503)*. Translated and edited by Andrew Cunningham and Sachiko Kusukawa, Ashgate: Farnham – Burlington 2010.

[ESTOICISMO]

- *Stoicorum Veterum Fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*, B.G. Teubneri: Stuttgart, 1964 [agora também in: <http://archive.org/details/stoicorumveterum01arniuoft>]

[FRANCISCO SUÁREZ]

- *Commentaria un cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima. Comentários a los libros de Aristóteles 'Sobre el Alma'*. Introducción y edición crítica por Salvador Castellet. Traducción castellana por Carlos Baciero y Luís Baciero, 3 tomos, Madrid: Editorial Labor, 1978-1991.
- *De Legibus, Livro I, Da Lei Geral*. Tradução de Luís Cerqueira, Lisboa: Livros e Revistas, Lda., 2004.

[FRANCISCO de TOLEDO]

- *Commentaria una cum Quaestionibus in tres libros Aristotelis de Anima*, Coloniae: Hermanii Mylii, 1615 [Reed. fac-similada: *Franciscus Toletus Opera omnia philosophica*, Hildesheim 1985].

[GALENO]

- *In Galeni de usu partium libros epítome, quam De corporis humani fabrica inscripsit Iunio Paulo Crasso Patavino interprete*, Parisiis: Conradum Noebarium, 1540.
- *On the Usefulness of the Parts of the Body*, Margaret M. May, Ithaca N. Y., 1968.

[HERMES TRISMEGISTO]

- *Corpus Hermeticum*. Introduzione e note di Valeria Schiavone, testo greco e latino a fronte, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2ª edição, 2002.

[INÁCIO de LOYOLA]

- *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Transcripción, introducciones y notas de I. Iparraguirre, Madrid: BAC, 1963.

[JOÃO BURIDANO]

- Benoît Patar. *Le Traité de l'âme de Jean Buridan [De Prima Lectura]*, Louvain-la-Neuve – Longueuil: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie – Éditions du Preamble, 1991.

[JOÃO PECKHAM]

- *Perspectiva Communis*, in *John Pecham and the Science of Optics. Perspectica Communis*. Edited with an Introduction, English Translation, and Critical Notes by D.C. Lindberg, Madison Milwaukee London: The University of Wisconsin Press, 1970.

[PLATÃO]

- *Timée*, in *Platon. Oeuvres Complètes. Tome X Timée – Critias*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- *Calcidio. Commentario ao 'Timeo' di Platone*. Testo latino a fronte. A cura di Cláudio Moreschini, com la collaborazione di Marco Bertolini et al., Milano: Bompiani, 2003.
- *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos; trad. de Mª J. Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

[PICO DELLA MIRANDOLA]

- *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*. Edição Bilingue, Trad. de Mª de L. Sirgado Ganho, Lisboa: Edições 70, 1989.

[PLÍNIO]

- *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre XXXI*. Texte établi, traduit et commenté par Guy Serbat, Paris: Les Belles Lettres, 1972.

[PSEUDO-ARISTÓTELES]

- *Aristotelis de Coloribus Libellus a Simone Portio Neapolitano latinitate donatus ac Cosmo Medici Florentinorum Principi Magnanimo*, in *Aristotelis Stagiritae Extra ordinem Naturalium varii Libri. Quibus nonnulli etiam additi sunt Aristoteli ascripti Alexandri Problematum Libri duo*, Vol. VII, Venetiis: Apud Junctas, 1562 (rep. anastática: Frankfurt am Main 1962).

- *[Aristotele] I Colori e I Suoni*. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Maria Fernanda Ferrini, Milano, Bompiani, 2008.
- *Aristóteles. Koloreei buruz. Sobre los colores*, Javier Alonso et al., Vitoria-Gasteiz: Bassarai Ediciones, 2006.

[PSEUDO-ALQUINDI]

- *Al-Kindi. De radiis. Théorie des arts magiques*. Traduit du latin et présenté par Didier Ottaviani, Paris: Editions Allia, 2003.

[ROBERTO GROSSETESTE]

- *De Colore*. Ed. L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IX), Münster i.W. 1912, pp. 78-79.
- *De Motu corporalium et Luce*. Ed. L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IX), Münster i. W. 1912, pp. 90-92.
- *De Luce*. Ed. L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IX), Münster i. W. 1912, pp. 51-59.

[ROGÉRIO BACON]

- *Perspetiva*, in *Roger Bacon and the Origins of 'Perspetiva' in the Middle Ages*. A Critical Edition and English Translation of Bacon's 'Perspetiva' with Introduction and Notes by D.C. Lindberg, Oxford: Clarendon Press, 1996.

[SIMÃO PÓRCIO]

- *De coloribus oculorum*, Florentiae: Laurentium Torrentinum, 1550.
- *Trattato de colori degl'occhi fidello eccellentissimo filosofo m. Simone Portio... tradotto in volgare per Giouam Batista Gelli*, Fiorenza: Lorenzo Torrentino, 1551 [reed.: Roma, 1990]

[TEODORICO de FREIBERG]

- *De Coloribus*, ed. in Fiorella Retucci, "Un nuovo testimone manoscritto del 'De Luce' e del 'De Coloribus' de Teodorico di Freiberg", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 77 (2010), pp. 207-219.

[TOMÁS de AQUINO]

- *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in Aristotelis Librum de Anima Commentarium*. Editio Quarta. Cura ac studio P.F. Angeli M. Pirota, Torino: Marietti Editori, 1959.
- *Sentencia Libri de Sensu et Sensato in Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLV, 2. Cura et studium Fratrum Praedicatorum, Roma – Paris: Commissio Leonina – J. Vrin, 1985.
- *Aristotle's De Anima in the Version of Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas*. Translated by K. Foster & S. Humphries; with an Introduction by I. Thomas, London: Routledge and Kegan Paul, second reimpression, 1954.
- *Thomas Aquinas A Commentary on Aristotle's 'De Anima'*. Translated by Robert Pasnau, New Haven & London: Yale University Press, 1999.

- *Thomas d'Aquin. Commentaire du Traité de 'L'Ame' d'Aristote.* Introduction, traduction et notes Jean-Marie Vernier, Paris: J. Vrin, 1999.

[TOMÁS da VEIGA]

- *Commentarii in Claudii Galeni libros sex de locis affectis, auctore Thoma a Veiga Eborensi,* Antuerpiae: Christophori Plantini, 1566.

[VITÉLIO]

- *Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem... Item Vitellonis Thuringopoloni libri X,* Basileae: F. Risner, 1572. [Reprinted with an Introduction by David C. Lindberg, New York: Johnson Reprint Corp, 1972]

2. O Curso Conimbricense e os Jesuítas:

- ALVES, M. dos S. «Pedro da Fonseca e o 'Cursus Collegii Conimbricensis'» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 479-489.
- ANDRADE, António Alberto Banha de. «A experiência, madre da Filosofia» *Filosofia* 7 nº 27/28 (1960), pp. 193-199, agora in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa: INCM, 1982.
- ANDRADE, António Alberto Banha de. «A Renascença nos Conimbricenses» *Brotéria* 37 (1943) pp. 271-284 e pp. 480-501, agora in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa: INCM, 1982.
- ANDRADE, António Alberto Banha de. «Teses fundamentais da Psicologia dos Conimbricenses» *Filosofia* 4 nº 13 (1957) pp. 32-69 agora in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa: INCM, 1982.
- ANDRADE, A.A. «Os 'Conimbricenses'» *Filosofia* 1 /4 (1955), pp. 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: Instituto de Alta Cultura, 1957, pp. XIV-XVII.
- BEUCHOT, Maurício. «La Ley natural en Suárez», in Adelino Cardoso *et al.* (coord.), *Francisco Suárez (1548 – 1617) Tradição e Modernidade*, Lisboa: Edições Colibri, 1999, pp. 279-288.
- BERNART VISTARINI, António. «La emblemática de los Jesuítas en Espana: los libros de Lorenzo Ortiz y Francisco Garau», in Rafael Zafra y José Javier Azanze (eds.), *Emblemata Aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*, Madrid: Akal, 2000, pp. 57-68.
- BENIGNO ZILLI, J., *Introducción a la Psicología de los Conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*, Xalapa: Editora Xalapeña, 1960.
- BOYLE, Marjorie O'Rourke. *Loyola's Acts. The Rhetoric of the Self.* Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1997.
- BROTÓNS, Víctor Navarro. «Los jesuítas y la enseñanza, assimilación y difusión de los saberes y prácticas científicas en la España del siglo XVII» in L.M. Carolino e C.Z. Camanietzki (coord.), *Casal de Cambra: Caleidoscópio*, 2005, pp. 135-161.
- CALAFATE, Pedro. «A ideia de soberania em Francisco Suárez», in A. Cardoso et al. (coord.), *Francisco Suárez (1548 – 1617) Tradição e Modernidade*, Lisboa: Edições Colibri, 1999, pp. 251-264.
- 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), pp. 187-198.
- CAROLINO, L.M e CAMANIETZKI, C.Z. (coord.) *Jesuítas, Ensino e Ciência: séc. XVI-XVIII*, Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005.

- CARVALHO, Mário Santiago de & MEDEIROS, Filipa. «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), pp. 43-70.
- CARVALHO, Mário Santiago de. «Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia», in *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, pp. 7-157.
- CARVALHO, Mário Santiago 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, Mário Santiago de. «Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 25-52.
- CARVALHO, Mário Santiago de. *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa: Edições Colibri, 2010.
- CARVALHO, Mário Santiago de. «Introdução Geral», in *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, pp. 9-157.
- CARVALHO, Mário Santiago de. «Introdução», in *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 e Augusto A. Pascoal. Editio Altera. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras: Coimbra 2011, in: http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1
- 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), pp. 291-308.
- 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: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 993-1009.
- CARVALHO, M.S.de «The Coimbra Jesuits’ Doctrine on Universals (1577-1606)» *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007), pp. 531-543.
- 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: EST Edições, 2006, pp. 389-98.
- 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: Edições Távola Redonda, 2005, pp. 283-302.
- CARVALHO, M.S.de. «<http://www.ci.uc.pt/lif/main5.htm>. Sobre um Projeto no âmbito da História da Filosofia em Portugal» *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003), pp. 215-224.
- 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: E.J. Brill, 2001, pp. 353-382.

- CARVALHO, M.S. de. «Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 25-52.
- 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), pp. 227-258.
- 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), pp. 142-155.
- CARVALHO, M.S. de. “Psicofisiologia ou teologia das paixões”, in G. Burlando (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval. Atas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile 2009, 2009, pp. 391-402.
- CARVALHO, M.S. de. «Viver segundo o Espírito: Sobre o tema do Homem superior» *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008), pp. 19-51.
- 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: Edições Colibri, 2006, pp. 507-532.
- 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: EUNSA, 2006, pp. 155-183.
- CARVALHO, M.S. de. «Intellect et Imagination: la ‘scientia de anima’ selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’» in M^aC. 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 : Brepols, 2006, vol. 1, pp. 119-158.
- 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 : FIDEM, 2005, pp. 379-403.
- 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), pp. 239-274.
- 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), pp. 389-419.
- CARVALHO, Rómulo de. «A orientação pedagógica da Companhia de Jesus», in ID., *História do Ensino em Portugal. Desde a Fundação da Nacionalidade até ao fim do Regime de Salazar-Caetano*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986, pp. 331-358.
- CASTELLOTE, Salvador. «Introducción», in *Commentaria un cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima. Comentários a los libros de Aristóteles ‘Sobre el Alma’*. Introducción y edición crítica por Salvador Castellet. Traducción castellana por Carlos Baciero y Luís Baciero, tomo 1, Madrid: Editorial Labor, 1978, pp. XXXVII-LXXIII.
- COXITO, Amândio Augusto. *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, Lisboa: INCM, 2005.
- COXITO, Amândio Augusto. «O Curso Conimbricense», in Calafate, Pedro (dir.). *História do Pensamento Português. Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 503-543.

- COXITO, A.A. «Góis (Manuel de)» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa: Editorial Verbo, 1990, pp. 873-881.
- COXITO, A.A. «A restauração da Escolástica. II: O Curso Conimbricense» in *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2, direção de P. Calafate, Lisboa: Ed. Caminho, 2001, pp. 503-543.
- COXITO, A.A. «Génese e conhecimento dos primeiros princípios. Um confronto do Curso Conimbricense com Aristóteles e S. Tomás» *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003), pp. 279-303.
- COXITO, A.A. «Natureza, Arte, Acaso e Finalidade na ‘Física’ do Curso Conimbricense» *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003), pp. 39-68.
- COXITO, A.A. «O que significam as palavras? O Curso Conimbricense no contexto da semiótica medieval» *Revista Filosófica de Coimbra* 13 (2004), pp. 31-61.
- 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, Amândio A. «Francisco Suárez: as relações entre a Igreja e o Estado», in A. Cardoso e tal. (coord.), *Francisco Suárez (1548 – 1617) Tradição e Modernidade*, Lisboa: Edições Colibri, 1999, pp.239-250.
- COXITO, A.A. «A Filosofia no Colégio das Artes» in *História da Universidade em Portugal*. I Volume, tomo II (1537-1771), Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp. 735-761.
- CHENE, Denis Des. *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca London: Cornell University Press, 2000.
- CHENE, D. Des *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1996.
- DIAS, A.de P. «A Isagoge de Porfírio na Lógica Conimbricense» *Revista Portuguesa de Filosofia* 20 (1964), pp. 108-130.
- DIAS, J. Sebastião da Silva «O Cânone filosófico conimbricense (1592-1606)» *Cultura – História e Filosofia* 4 (1985), pp. 257-370.
- DINIS, Alfredo. «Censorship and freedom of research among the Jesuits (XVI-XVIII th. centuries). The paradigmatic case of Giovanni Battista Riccioli (1598-1671)» in L.M. Carolino e C.Z. Camanietzki (coord.), *Jesuítas, Ensino e Ciência: séc. XVI-XVIII*, Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005, pp.48-49.
- DINIS, A. «Tradição e transição do ‘Curso Conimbricense’» *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991), pp. 535-560.
- DINIS, A., «O Comentário Conimbricense à Física de Aristóteles (Nos 400 anos da sua primeira edição)» *Brotéria* 134 (1992), pp. 398-406.
- DOYLE, J. P. «The Conimbricenses on the Semiotic Character of mirror images» *The Modern Schoolman* 76 (1998-99), pp. 17-32.
- DOYLE, J.P. «Introduction», in *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee, Marquette University Press, 2001, pp. 15-29.
- 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 : Brepols, 2006, pp. 159-200.
- GIARD, L. (ed.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris: PUF, 1995.
- GILSON, Etienne. *Index Scolastico-Cartésien*, Paris: F. Alcan, 1913.

- GOMES, João Pereira. *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta do Pe. João Pereira Gomes, S.J.*, org. de H. Leitão & J.E. Franco, Lisboa: Esfera do Caos Ed., 2012.
- GOMES, Joaquim Ferreira. «Introdução», in *Pedro da Fonseca. Instituições Dialéticas*. Introdução, estabelecimento do texto, tradução e notas de J.F. Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964, pp. XIX-LXVIII.
- GOMES, Pinharanda. *Os Conimbricenses*, Lisboa: Guimarães Editores, 1992.
- GOMES, Pinharanda. «Conimbricenses» in Id., *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Pub. Dom Quixote, 1987, pp. 61-64.
- HARRIS, Steven J. «Les Chairs de Mathématiques», in L. Giard (ed.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris: PUF, 1995, pp. 239-261.
- KESSLER, E. «Psychology», in Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge London New York: Cambridge University Press, 1988, pp. 512-518.
- KESSLER, Eckhard. «The intellectual soul», in Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge London New York: Cambridge University Press, 1988, pp. 485-534.
- KNOBLOCH, Eberhard. «L'Oeuvre de Clavius et ses sources scientifiques», in L. Giard (ed.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris: PUF, 1995, pp. 263-283.
- LÁZARO PULIDO, M. «Presencia humanista en el 'Cursus Conimbricensis: Disputatio de Risu' (De Anima III, Q. XIII, A. VI)», *Revista Filosófica de Coimbra* 20 (2011), pp. 413-438.
- LEITÃO, Henrique & FRANCO, José Eduardo. «Introdução», in João Pereira. *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta do Pe. João Pereira Gomes, S.J.*, Lisboa: Esfera do Caos Ed., 2012, pp. 9-25.
- LINES, David A. *Aristotle's 'Ethics' in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden Boston: E.J. Brill, 2002, pp. 362-366.
- LOHR, Ch.H. *Latin Aristotle Commentaries II: Renaissance Authors*, Firenze: L.S. Olschki, 1988.
- LUIS ABELLÁN, J. *História crítica del pensamiento español*. Tomo II: La Edad de Oro, Madrid 1979, pp. 587-589.
- LUKÁCS, L. (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. III: 1557-1572, Romae: Institutum Historicum Societas Iesu, 1974.
- MARINHEIRO, Cristóvão da S. «The Conimbricenses: The Last Scholastics, the first Moderns or Something in Between? The Impact of geographical Discoveries on Late 16th Century Jesuit Aristotelianism», in M. Berbara & K.A.E. Enenkel (eds.), *Portuguese Humanism and the Republic of Letters*, E.J. Brill: Leiden – Boston 2012, pp. 395-424.
- MARTINS, António Manuel. «The Conimbricenses» in Pacheco, M^a Cândida et Meirinhos, José (eds.), *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 : Brepols, 2006, pp. 101-117.
- MARTINS, António Manuel. «Conimbricenses» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa: Editorial Verbo, 1989, pp. 1112-1126.
- MARTINS, A.M. «Conimbricenses» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa: Editorial Verbo, 1989, pp. 1112-1126.

- MARTINS, A.M. «O Conimbricense Manuel de Góis e a eternidade do mundo» *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996), pp. 487-499.
- MARTINS, Armando Senra. «De Aristóteles a Clávio: o saber científico de António de Castel-Branco, S.I. (1556-1643)», in Castro, Inês Ornelas de & Anastácio, Vanda (coord.), *Revisitar os saberes. Referências clássicas na cultura portuguesa do Renascimento à época moderna*, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2010, pp. 141-156.
- MASSIMI, Marina. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*, São Paulo : Edições Loyola, 2005.
- OLIVEIRA, J. Bacelar e. «Sobre a noção de ciência na Lógica Conimbricense» *Revista Portuguesa de Filosofia* 19 (1963), pp. 278-285.
- OLIVEIRA, J. Bacelar e. «Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense. De uma teoria de Magistério à sua sistematização Metodológica» *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960), pp. 124-141.
- O'REILLY, Terence. *From Ignatius Loyola to John of the Cross. Spirituality and Literature in Sixteenth-century Spain*. Aldershot : Ashgate Publishing Ltd., 1995.
- OSÓRIO, Jorge Alves. «Um contributo francês para o ensino coimbrão no século XVI : a edição do 'Organon' de Aristóteles», in *Les Rapports Culturels et Littéraires entre le Portugal et la France*. Actes du Colloque, Paris 11-16 octobre 1982, Paris : Fondation Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 67-89.
- PACHECO, P.R.A. «Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)», *Memorandum*, 7 (2004), pp. 58-87.
- PONCELA GONZÁLEZ, Ángel. «Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los 'Cursus Philosophicus'», in Roberto Hofmeister Pich et al. (eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas. Scholastica Colonialis: Status quaestionis*, Cáceres: Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, 2012, pp. 75-111.
- 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 : J. Vrin, 1995, pp. 129-144.
- Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599). Regime escolar e curriculum de estudos*. Edição bilingue latim-português. Introdução, versão e notas por Margarida Miranda, Braga : Alcalá, 2008.
- RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 2 tomos, 4 volumes, Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931-1938.
- SALATOWSKY, Sascha. 'De Anima'. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam Philadelphia: B.R. Grüner, 2006.
- SANTOS, D. M. Gomes dos. «Francisco Titelmans O.F.M. e as origens do Curso Conimbricense» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 468-78.
- SANTOS, Mariana Amélia Machado. «Ensaio de síntese panorâmica da filosofia dos portugueses no século XVI» *Repertorio de História de las ciencias eclesiásticas en España* 4 (1972), pp. 261-343.
- SILVA, Lúcio Craveiro da. « 'Filosofia Perene' e Escolástica Atual», in Id., *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga : Faculdade de Filosofia, 1994, pp. 211-220.
- SILVA, Lúcio Craveiro da. «Originalidade da escola conimbricense em filosofia» in Id., *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga : Faculdade de Filosofia, 1994, pp. 109-115.
- SILVA, L.Craveiro da. «Os Jesuítas e o Ensino Secundário» *Brotéria* 31 (1940), pp. 476-486.
- SILVA, L.Craveiro da. «O Ensino da Ética na Tradição cultural de Coimbra e Évora» *Brotéria* 54 (1962), pp. 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: University of Toronto Press, 1999, pp. 522-537.
- SOARES, T. de S. «O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra: ‘Os Conimbricenses’» *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 756-768.
- SPRUIT, Leen. *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: E.J. Brill, 1995, pp. 289-293.
- STEGMÜLLER, F., *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad. do alemão por A.F. Morujão, Coimbra: Instituto de Estudos Filosófico, 1959.
- TAVARES, Severiano. «O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal», *Revista Portuguesa de Filosofia* 4 (1948), pp. 227-276.
- URBANO, Carlota Miranda. «A ‘Retórica da imaginação’ dos ‘Exercícios Espirituais’ de Sto. Inácio numa Oração de Sapiência do séc. XVII», in Ferreira, José Ribeiro (coord.), *Congresso-A Retórica Greco-Latina e a sua Perenidade* (Coimbra, 11-14 março de 1997), Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000, vol. II, pp. 685-695.
- WAKÚLENKO, Serhii. «As fontes dos ‘Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae’ (Coimbra 1606)» *Philosophica* 26 (2005), pp. 229-262.
- WAKÚLENKO, S. «Enciclopedismo e Hipertextualidade nos ‘Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae’ (Coimbra 1606)» in O. Pombo e tal. (ed.), *Enciclopédia e Hipertexto*, Lisboa: Ed. Duarte Reis, 2006, pp. 302-357.
- WAKÚLENKO, Serhii. «Projeção da Filosofia Escolástica Portuguesa na polónia Seiscentista» *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (2006), pp. 343-381.
- WALLACE, W. A. *Domingo de Soto and the Early Galileo. Essays on Intellectual History*, Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2004.
- WALLACE, W. A., «Late Sixteenth-Century Portuguese Manuscripts Relating to Galileo’s Early Notebooks» *Revista Portuguesa de Filosofia* 51 (1995) [agora rep. in Id., *Domingo de Soto and the Early Galileo. Essays on Intellectual History*, Aldershot: Ashgate Publishing Ltd, 2004, IV]
- WALLACE, W.A. «Jesuit Influences on Galileo’s Science» in O’Malley, J. W. *et al.* (ed.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts 1540--1773*, Toronto Buffalo London: University of Toronto Press, 2006, pp. 314-335.
- WARDY, R. *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 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: University of Toronto Press, 1999, pp. 364-379.

3. A problemática da visão, da luz e da cor:

- BERNARDO, Luís Miguel. *Histórias da Luz e das Cores. Lenda – Superstição – Magia – História – Ciência – Técnica*, Volume I, Porto: Universidade do Porto, 2009.
- BRUSATIN, Manlio. *Historia de los colores*. Trad. do ital. R. Premat, Barcelona: Ediciones Paidós, 1987.
- BRUSATIN, Manlio. «Cor», in *Enciclopédia Einaudi. Vol. 25: Criatividade-Visão*. Trad. do ital.: M^a Bragança, Lisboa: INCM, 1992, pp. 274-297.
- CAMPS, M^a da Conceição. «As teorias da visão no ocidente medieval até ao século XII», *Philosophica* 34 (2009) pp. 231-243.

- CANAVERO, A. Tarabochia. «Il vestito verde di Armonia. Appunti sul problema dei colori medi tra Medioevo e Rinascimento», in Pacheco, M.C & Meirinhos, J.F. (eds), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/ Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/ Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, Porto, vol. IV. Mediaevalia Textos e Estudos 23, 2004, pp., 433-445.
- CARVALHO e SAMPAYO, Diogo. *O Sistema das Cores*. Introdução e coordenação editorial de Rui Graça Feijó, Porto: Porto Editora, 2008.
- 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), pp. 43-70.
- COSTA, A. & BRUSATIN M. «Visão», in *Enciclopédia Einaudi. Vol. 25: Criatividade-Visão*. Trad. do ital.: M^a Bragança, Lisboa: INCM, 1992, pp. 242-273.
- DENERY II, Dallas G. *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- DESCARTES, René. *Le Monde ou Traité de la Lumière*. In: *Oeuvres de Descartes* publiées par Ch. Adam & P. Tannery. vol. XI, Paris 1996.
- EASTLAKE, Charles Lock. *Goethe's Theory of Colours*. Translated from the German with Notes by Ch. Lock Eastlake, London: John Murray, 1840.
- FEDERICI VESCOVINI, Graziella. «Lo specchio nella filosofia del Medioevo e del Rinascimento», in Meirinhos, José & Weijers, Olga (ed.), *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2009, pp. 205-218.
- FEDERICI VESCOVINI, Graziella. «Alhazen, lo spazio percettivo del 'De aspectibus' e l'immaginativa», in Id. et al. (a cura di), *Corpo e Anima. Sensi Interni e Intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Turnhout: Brepols, 2005, pp. 79-101.
- GALLARDO, Susana. *Historia de la Luz*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2007.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoria de los colores*. Trad. do alemão por Pablo Simon, Buenos Aires: Editorial Poseidon, 1945.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Goethe's Theory of Colours*. Translated from the German with Notes by Ch. Lock Eastlake, London: John Murray, 1840.
- IDOYA ZORROZA, M^a. «El ver sensible en Tomás de Aquino : replanteamiento de um objeción» *Scripta Mediaevalia* 3 : 1 (2010), pp. 111-129.
- KALDERON, Mark Eli. «Ilusão de Cor» in Miguens, Sofia & Teles, Manuel (coord.), *Aparência e Realidade*, Lisboa: Edições Colibri, 2010, pp. 35-66.
- LINDBERG, David C. *Roger Bacon and the Origins of 'Perspetiva' in the Middle Ages. A Critical Edition and English Translation of Bacon's 'Perspetiva' with Introduction and Notes*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LINDBERG, David C. *John Pecham and the Science of Optics. Perspectica Communis*. Edited with an Introduction, English Translation, and Critical Notes by D.C. Lindberg, Madison Milwaukee London: The University of Wisconsin Press, 1970.
- LINDBERG, David C. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago London: The University of Chicago Press, 1976.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o invisível*. Trad. do francês J.A. Gianotti e A. M. d'Oliveira, São Paulo : Editora Perspetiva, 4^a ed., 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. do francês C.A.R. de Moura, São Paulo : Martins Fontes, 1996.
- PASTOUREAU, Michel. *Dicionário das cores do nosso tempo. Simbólica e sociedade*. Trad. do franc. M^a J. Figueiredo. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

- TACHAU, Katherine. *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Leiden New York: E.J. Brill, 1988.
- VASILIU, Anca. *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris: J. Vrin, 1997.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações sobre as Cores*. Ed. bilingue, trad. de Artur Morão, Lisboa : Edições 70, 1996.

4. Restantes estudos e referências:

- ALMEIDA, Onésimo T. “ ‘Experiência a madre das cousas’ – On the ‘Revolution of Experience’ in Sixteenth-Century Portuguese Maritime Discoveries and their Foundational Role in the Emergence of the Scientific Worldview”, in M. Barbara & K.A.E. Enenkel (eds.), *Portuguese Maritime and the Republic of Letters*, E.J. Brill: Leiden – Bstn, 2012, pp. 377-394.
- AMARAL, Diogo Freitas do. *História das Ideias Políticas*, Vol. I, Coimbra: Almedina, 2006
- ANDRÉ, João Maria. *Renascimento e Modernidade. Do poder da magia à magia do poder*, Coimbra: Livraria Minerva, 1987.
- ARIEW, Roger. *Descartes and the Scholastics*, Ithaca London: Cornell University Press, 1999.
- ARIEW, Roger. «Aristotelianism in the 17th. Century», in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* vol. 1, London: Routledge 1998, pp. 386-93.
- AZEVEDO, J. Lúcio de. *Épocas de Portugal Económico, Esboços de História*, 3^a edição, Lisboa: Livraria Clássica Editora A.M. Teixeira & C^a Filhos, Lda., imp. 1973.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris: Hachette, 1930.
- BAKKER, Paul J.J.M. «Natural Philosophy, Metaphysics, or something in between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul», in Paul J.J. M. Bakker & J.M.M. H. Thijssen (eds.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's 'De Anima'*, Aldershot – Burlington: Ashgate, 2007, pp. 151-177.
- BARRETO, Luís Filipe. «Do Experiencialismo no Renascimento Português», in Calafate, Pedro (dir.). *História do Pensamento Português. Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 23-49.
- BERTELLONI, Francisco. «Aristóteles en el Renacimiento (Sobre un capítulo del pèriplo del ‘Corpus’ Aristotélico)», in J.F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2005, pp. 365-378.
- BIANCHI, Luca. «Continuity and Change in the Aristotelian Tradition», in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 49-71.
- Bíblia Sagrada*. Versão dos Textos originais, Lisboa Fátima: Difusora Bíblica, 2001.
- BIEZUNSKI, Michel. *História da Física Moderna*. Trad. do francês J. N. Gil, Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- BRUN, Jean. *Epicure et les épicuriens*. Textes choisis par J. Brun, Paris: PUF, 5^a ed., 1978.
- CALAFATE, Pedro (dir.). *História do Pensamento Português. Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Leitura, prefácio e notas de Álvaro J. da C. Pimpão. Apresentação de A. P. de Castro, Lisboa: Instituto Camões, 5^a ed. 2003.

- CARVALHO, Joaquim Barradas de. *O Renascimento Português, em busca da sua especificidade*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980.
- CARVALHO, Joaquim de. *Obra Completa II: História da Cultura (1922-1948)*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Troisième édition, Montreal Paris: Institut d'Études Médiévales J. Vrin, 1974.
- CHORÃO, Mário Emílio F. Bigotte. «Aproximação ao realismo Jurídico», in Paulo Ferreira da Cunha, *Direito Natural, Religiões e Culturas*, Coimbra: Coimbra Editora, 2004, pp. 21-45.
- COPENHAVER, Brian & SCHMITT, Ch. B. *Renaissance Philosophy*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2002.
- COSTA, Carlos Couto de Sequeira. «O que significa pensar?», *Claro Escuro. Revista de Estudos Barrocos* 1 (1988), pp. 33-38.
- COUTINHO, Afrânio, «O Barroco e o Maneirismo», *Claro Escuro. Revista de Estudos Barrocos* 4-5 (1990), pp. 15-22.
- CRATO, Nuno et al., *Eclipses*, Lisboa: Gradiva, 1999.
- CRATO, Nuno (coord.). «Ciência em Portugal. Personagens e Episódios», in <http://cvc.instituto-camoes.pt/ciencia/creditos/htm>
- CROMBIE, A.C. *Robert Grosseteste and The Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford: Clarendon Press, 1953.
- CRUBELLIER, Michel & PELLEGRIN. *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris: Ed. du Seuil, 2002.
- CUNNINGHAM, A. & KUSUKAWA, S. «Introduction», in *Natural Philosophy Epitomised: Books 8-11 of Gregor Reisch's 'Philosophical Pearl' (1503)*. Translated and edited by Andrew Cunningham and Sachiko Kusukawa, Ashgate: Farnham - Burlington 2010, pp. ix-lxxiv.
- DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edições EST, 2010.
- DE LEEMANS, Pieter & GOYENS, Michèle (ed.). *Aristotle's 'Problemata' in Different Times and Tongues*, Leuven: Leuven University Press, 2006.
- DE RIJK, L.M. *La Philosophie au Moyen Age*. Trad. du néerlandais, Leiden: E.J. Brill, 1985.
- DOD, Bernard G. «Aristoteles Latinus», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge London New York: Cambridge University Press, 1984, pp. 45-79.
- DURKHEIM, E. *A Divisão do Trabalho Social*. Volumes I e II. Trad. de E. Freitas e M.I. Mansinho, Lisboa: Editorial Presença, 2ª ed., 1984.
- ENDRESS, G. «Averrois Opera. A Bibliography of Editions and Contributions to the Text», in ENDRESS, G. & AERTSEN, J.A. (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*. Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996), Leiden Boston Köln: Brill, 1999, pp. 339-381.
- ENDRESS, G. & AERTSEN, J.A. (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*. Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996), Leiden Boston Köln: Brill, 1999.
- FERREIRA, João. *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga: Editorial Franciscana, 1965.
- FLASCH, Kurt & JECK, Udo R. (Hrsg.). *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München: C.H. Beck, 1997.

- FRATRUM PRAEDICATORUM. «Préface», in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLV, 2. Cura et studium Fratrum Praedicatorum, Roma – Paris: Commissio Leonina – J. Vrin, 1985, pp. 1*-128*.
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette, 1934.
- GAUTHIER, R.-Antoine. «Préface», in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLV, 1. Cura et studium Fratrum Praedicatorum, Roma – Paris: Commissio Leonina – J. Vrin, 1984, pp. 1*-294*.
- GRIBBIN, John. *História da Ciência – de 1543 ao Presente*. Trad. do ingl. M^a E. Novo, Lisboa: Publicações Europa-América, 2005.
- HAYDN, Hiram. *Il Controrinascimento*. Trad. do ingl. A. Ballardini, Bologna : Il Mulino, 1967.
- KIRK, G.S. & RAVEN, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. do ingl. C.A. L. Fonseca et al., Lisboa : Fundação Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.
- KRAYE, Jill. «Moral Philosophy» in Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 303-386.
- KRETZMAN et al. (ed. by), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge London New York: Cambridge University Press, 1984.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Corpo e Alma. Estrutura dinâmica do corpo humano*. Prólogo de Diego Gracia. Trad. do cast. M.S. Pereira, Coimbra : Livraria Almedina, 2003.
- LAMANNA, Marco. «On the Early History of Psychology» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 291-314.
- MADEIRA, João. «Francisco Valles Covarrubias: o galenismo renascentista depois de Andreas Vesalius» *Veritas* 54: 3 (2009) 71-89.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero. «As estruturas políticas de unificação», in José Mattoso (org.), *História de Portugal*. Vol. III : *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, Lisboa : Círculo de Leitores, 1993, pp. 61-114.
- MAHFOUD, Miguel. «Emoções e imagens sagradas em festa popular brasileira de origem barroca », in M. Massimi e Paulo J. Carvalho da Silva (orgs.) , *Os olhos veem pelo coração. Conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*, Ribeirão Preto : Holos Editora, 2001, pp. 108-121.
- MAHONEY, Edward P. «Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers», in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Washington D.C : The Catholic University of America Press, 2004, pp. 1- 34.
- MARTINS, António M. *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa: FCG-JNICT, 1994.
- MASSIMI, M. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*, São Paulo : Edições Loyola, 2005.
- MEIRINHOS, José Francisco. *Metafísica do Homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Porto : Edições Afrontamento, 2011.
- MESQUITA, António Pedro. *Introdução Geral : Obras Completas de Aristóteles*. Volume I. Tomo I, Lisboa : INCM, 2005.
- MOITA, Gonçalo Pistacchini. «Introdução», in *Francisco Suárez, De Legibus, Livro I, Da Lei Geral*. Tradução de Luís Cerqueira, Lisboa: Livros e Revistas, Lda., 2004, pp. 57-140.
- MONCADA, Cabral de. *Filosofia do Direito e do Estado*, volume 1, 2^a edição, Coimbra: Arménio Amado, Editor, Sucessor, 1955.

- MONFASANI, John. "George of Trebizond's Critique of Theodore Gaza's Translation of the Aristotelian 'Problemata'", in P. De Leemans & M. Goyens (ed.). *Aristotle's 'Problemata' in Different Times and Tongues*, Leuven: Leuven University Press, 2006, pp. 275-294.
- MUMFORD, L. *História das Utopias*. Trad. do orig.: 1922), Lisboa: Antígona, 2007.
- NUNES, A.J. Avelãs. *Os Sistemas Económicos*, Separata do *Boletim de Ciências Económicas*, Vol. XVI, Coimbra, 1975.
- NUYENS, François. *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur, 1973.
- PALLIERI, Giorgio Balladore. *A Doutrina do Estado*, Vol.1. Tradução da 1ª ed. italiana de Fernando de Miranda a partir da 2ª edição italiana, Coimbra: Coimbra Editores, 1969.
- PANIKER, Raimundo. *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de um concepto*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.
- PARK, Katherine. «Organic Soul», in Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 464-484.
- PARK, Katherine & KESSLER, Eckhard. «The Concept of Psychology», in Ch.B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 455-463.
- PEREIRA, José Fernandes. «Retórica da Fé – Simbolismo e Decoração no Escadório dos Cinco Sentidos» *Claro-Escuro* 1 (novembro 1988), pp. 17-32.
- PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Trad. do francês, Mem Martins: Pub. Europa-América, reimp.: 1997.
- POLANSKY, Ronald. *Aristotle's 'De Anima'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- PONZIO, Paolo. «The Articulation of the Idea of Experience in the 16th and 17th Centuries» *Quaestio* 4 (2004), pp. 175-195.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico. I: Antigüedad y Edad Media*. Trad. do italiano, Barcelona: Editorial Herder, 1988.
- SANTOS, Mariana Amélia Machado. «Ensaio de síntese panorâmica da filosofia dos portugueses no século XVI» *Repertorio de História de las ciencias eclesiásticas en España* 4 (1972), pp. 261-343.
- SEGURA MUNGUÍA, Santiago. *Nuevo Diccionario Etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.
- SCHMITT, Charles B. *Aristóteles y el Renacimiento*. Prólogo de F. Bertelloni; trad. de S. Manzo; epílogo de S. Rus Rufino, León: Universidad - Secretariado de Publicaciones, 2004.
- SCHMITT, Ch.B. «Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with Particular Reference to the Giunta Edition 1550-2)», in *L'Averroismo in Italia*. Convegno internazionale (Roma, 18-20 aprile 1977), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, pp. 121-142.
- SCHMITT, Ch.B. »The Rise of the Philosophical Textbook«, in Ch. B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge London New York: Cambridge University Press, 1988, pp. 792-804.
- SCHMITT, Ch.B. & SKINNER, Q. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge London New York: Cambridge University Press, 1988.
- SORABJI, Richard. «Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception», in Martha C. Nussbaum & A.G. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's 'De Anima'*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 195-225.

- SPRUIT, Leen. *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: E.J. Brill, 1995.
- STINGER, Charles L. *The Renaissance in Rome*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- TEIXEIRA, A.Braz. *O pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa: INIC, 1983.
- TUOMINEN, Miira. *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield Hall: Acumen, 2009.
- VANHAMEL, Willy. «Biobibliographie de Guillaume de Moerbeke», in Brams, J. & Vanhamel, W. (ed.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven: E.J. Peters, 1989, pp. 301-383.
- VASOLI, Cesare. «The Renaissance concept of philosophy», in Ch. B. Schmitt et al. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 57-74.
- VAUCHEZ, André. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Trad. do francês P. Iradiel, Madrid: Cátedra, 1985.
- VECHIO, Giorgio del. *Lições de Filosofia do Direito*, Volumes 1 e 2. Tradução da 10^a ed. italiana de António José Brandão, Coimbra: Arménio Amado Editor, Sucessor, Coimbra, 3^a ed., 1959.
- VOEGELIN, Eric. *Estudos de Ideias Políticas de Erasmo a Nietzsche*, Apresentação e tradução de Mendo Castro Henriques, Lisboa: Edições Ática, 1996.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. de A.F. da Costa, Lisboa: Editorial Presença, 3^a ed., 1990.
- ZUPKO, Jack. *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

1. *Autores Antigos e Medievais (circa 1500):*

- Abraão Ben Judha ibn Hayyim: 105, 231
Abulense: 190
Agostinho (Santo): 22, 28, 60, 150, 153, 154, 155, 156, 186, 231
Agostinho Nifo: 172
Alcméon: 24
Alhazen: 85, 118, 145, 148, 149, 151, 153, 173
Alberto Magno: 86, 87, 126, 131, 132, 150, 168, 231
Alexandre de Afrodísia: 27, 144, 166
Alexandre de Hales: 109
Alfarabi: 85, 232
Alquindi: 145, 147, 148, 232
Ambrósio (Santo): 28, 162, 176, 178
Anaxágoras: 24
Apuleio: 65
Aristóteles: 5, 7, 8, 23, 25, 27, 28, 31, 32, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 60, 64, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 87, 90, 91, 93, 94, 96, 109, 110, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 131, 134, 135, 136, 139, 143, 146, 153, 156, 157, 160, 161, 165, 168, 174, 176, 181, 182, 185, 186, 192, 197, 199, 200, 202, 203, 217, 221, 232, 233
Arnóbio: 28
Arquimedes: 64
Averróis: 26, 41, 89, 125, 126, 131, 138, 139, 233
Avicena: 85, 87, 109, 118, 119, 126, 131, 132, 153, 156, 233
Bartolomeu de Messina: 26, 165
Basílio (Santo): 162
Boécio: 25
Calcidio: 8, 87, 145, 146, 149, 150, 156, 178, 234
Celso: 64
Cícero: 99
Cipriano: 28
Crítias: 24
Demócrito: 24, 110, 144
Diógenes: 24
Diógenes Laércio: 99
Durando de São Porciano: 109, 160
Empédocles: 24
Epicuro: 84, 144
Euclides: 64, 145, 148
Filipe Brunelleschi: 174
Filon de Alexandria: 162, 176, 177, 178
Francisco de Maironis: 109
Gabriel Biel: 160
Galeno de Pérgamo: 64, 85, 146, 148, 156, 160, 165, 166, 171, 172, 202, 234
Gerardo de Cremona: 26
Guilherme de Moerbeke: 25, 26, 75, 124, 125, 131, 132
Guilherme de Ockham: 160
Heraclito: 24
Henrique Aristippo: 26
Henrique de Gand: 109
Hermes Trismegisto: 64, 234
Hilário: 28
Hípon: 24
Hunain Ibn Ishaq: 85
Ireneu (Santo): 28
Jacob de Forli: 172
Jâmblico: 28
Jerónimo (Santo): 28
João Argirópulo: 27, 40, 75, 138
João Buridano: 86, 87, 90, 150, 234
João Damasceno: 109
João de Sacrobosco: 37
João Duns Escoto: 109
João Filópono: 27, 138
João Peckham: 109, 145, 149, 150, 152, 153, 164, 234
Jorge de Trebizonda: 26, 27, 165
Leon Battista Alberti: 174
Leonardo da Vinci: 96, 174
Leucipo: 84, 144
Lucrécio: 64, 144
Marsilio Ficino: 28, 58, 87, 178
Miguel Escoto: 25, 26
Nicolau de Autrecourt: 60
Nicolau de Cusa: 58
Orígenes: 28
Paulo (S.): 115, 181
Paulo de Veneza: 28, 38, 41, 93
Pedro de Abano: 165, 172
Pedro de Dresden: 38
Pedro Lombardo: 37
Pico della Mirandola: 65, 234
Pitágoras: 24
Platão: 8, 22, 23, 24, 60, 64, 66, 78, 84, 87, 106, 110, 145, 149, 150, 156, 157, 162, 176, 177, 178, 180, 182, 234
Plínio: 162, 164, 234
Plotino: 28, 64, 160
Porfírio: 160
Prisciano Lydus: 27
Pseudo-Alquindi: 235
Pseudo-Aristóteles: 26, 94, 96, 100, 105, 172, 234, 235
Pseudo-Dionísio: 42, 44
Ptolomeu: 64, 85, 145, 148
Quilão de Fémon: 218
Roberto Grosseteste: 17, 26, 86, 107, 108, 150, 235
Rogério Bacon: 108, 145, 149, 150, 235
Sêneca: 175
Simplicio: 27, 138
Sinésio: 28
Sócrates: 175
Tales de Mileto: 24, 218
Temístio: 27
Teodorico de Freiberg: 235
Teodoro de Gaza: 165
Teofrasto: 96
Tertuliano: 28
Theophilus Humilis Presbyter: 104
Theophilus Protosphatarios: 172
Tiago de Veneza: 25, 26
Tifernate: 178

Tomás de Aquino: 42, 44, 60, 62, 82, 83, 92, 93,
109, 118, 119, 124, 125, 131, 132, 139, 173,
176, 182, 187, 190, 191, 235, 236
Tomás Gárbio: 160
Vasco da Gama: 111
Virgílio: 87, 150
Vitélío: 145, 149, 164, 165, 236

I. Autores Modernos e Contemporâneos:

Achillini, A.: 171
Alciato, A.: 99, 105, 232
Alcionio, P.: 27
Almeida, O.T.: 117, 244
Álvares, B.: 31, 34
Álvares, J.: 34
Álvares, P.: 197
Anchieta, J. de: 102
Andrade, A.A. B. de: 31, 32, 46, 47, 48, 116, 117,
231, 236
André, J.M^a: 244
Andreae, J.V.: 66
Antiseri, D.: 178
Aquaviva, P.: 34
Bacon, F.: 66
Bakker, P.J.J.M.: 28, 244
Baldini, U.: 67
Bañez, D.: 59
Barreto, L.F.: 117, 244
Benigno Zilli, J.: 46, 236
Berbara, M.: 47, 117
Berengário da Capri, G.: 171
Bernardes, M.: 102
Bernardo, L.M.: 85, 111, 242
Beuchot, M.: 62, 236
Bianchi, L.: 25, 27, 244
Biezunsky, M.: 111, 244
Bodin, J.: 58
Borri, C.: 67
Boyle, M.O.: 236
Boyle, R.: 96
Brucioli, A.: 27
Brun, J.: 84, 144, 244
Brusatin, M.: 87, 100, 242, 243
Burlando, G.: 49
Calafate, P.: 29, 48, 61, 236, 244
Camões, L.V. de: 14, 103, 244
Campanella, T.: 66
Camps, M^a da C.: 28, 32, 47, 143, 231, 236, 242
Canavero, A.T.: 100, 243
Cardim, F.: 63
Cardoso, A.: 62
Carolino, L.M.: 48
Carvalho, J. de: 66, 245
Carvalho, M.S. de: 28, 30, 32, 35, 40, 45, 46, 47,
48, 49, 90, 112, 131, 132, 172, 173, 182, 192,
198, 231, 237, 238, 243
Castro, D.J. de: 117
Ciruelo, P.: 164, 165
Clávio, C.: 67
Contareno, G.: 89, 127
Copenhaver, B.P.: 64, 178, 245
Cordeiro, A.: 110
Coulomb, Ch.: 111

Couto, S. do: 31
Coxito, A.A.: 29, 32, 48, 102, 189, 231, 238, 239
Crato, N.: 67, 245
Crombie, A.C.: 107, 245
Cunningham, A.: 152, 245
De Boni, L.A.: 25, 245
de Rijk, L.M.: 60, 245
Denery II, D.G.: 60, 109, 243
Des Chene, D.: 47, 49, 239
Descartes, R.: 87, 88, 102, 110, 243
Dias, A. de P.: 239
Dias, J.S. da S.: 48, 239
Dias, P.B.: 32, 231
Diderot, D.: 112
Dinis, A.: 48, 170, 239
Dod, B.G.: 25, 245
Doyle, J.P.: 49, 231, 239
Du Fay, Ch.: 111
Durkheim, E.: 53, 56, 245
Eastlake, L.: 96, 243
Einstein, A.: 110
Enenkel, K.A.E.: 47, 117
Erasmus, D.: 28, 58, 152
Herschel, W. & C.: 111
Euler, L.: 111
Fala, J.: 50
Fernélio, J.F.: 172
Ferreira, A.: 14,
Ferreira, J.: 28, 29, 245
Filipe I (Rei): 29
Filipe II (Rei): *vd.* Filipe I.
Flasch, K.: 111, 245
Fonseca, P. da: 9, 30, 31, 34, 38, 40, 59, 69, 182,
188, 197, 198, 200, 202, 203
Franco, J.E.: 35, 67
Franklin, B.: 111
Freigius, J.T.: 27
Fresnel, J.: 110
Fuertes Herreros, J.L.: 50, 239
Galilei, G.: 67, 68, 69
Gallardo, S.: 110, 243
Galvani, L.: 111
Ganho, M^a de L.S.: 65
Genua, M.A.: 41
Giard, L.: 68, 69, 239
Gil, C.: 197
Gilson, E.: 50, 88, 239
Goethe, J.W.: 7, 13, 15, 87, 91, 95, 96, 97, 204, 243
Góis, M. de: 7, 15, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 40, 41,
46, 65, 79, 80, 81, 88, 89, 91, 94, 95, 99, 100,
121, 123, 138, 139, 140, 141, 156, 157, 160,
165, 174, 176, 178, 181, 184, 186, 190, 199,
202, 203, 219, 220, 221, 222, 223, 226
Gomes, A.: 29, 232
Gomes, J.F.: 198, 240
Gomes, J.P.: 34, 49, 50, 51, 67, 110, 198, 240
Gomes, P.: 33, 40, 47, 240
Gómez, P.: 198
Gray, S.: 111
Grócio, Th.: 61, 62
Gribbin, J.: 111, 246
Hankins, J.: 25, 64
Harris, S.J.: 68, 240

Haydn, H.: 54, 59, 246
 Henriques, M.C.: 53, 58
 Herschel, W. e C.: 111
 Hervet, G.: 27
 Holanda, F. de: 174
 Hobbes, Th.: 61
 Huyghens, Ch.: 110, 111
 Iparraguirre, I.: 37
 Javier Azanza, J.: 106
 Jeck, U.R.: 111
 João III (Rei): 30
 Jorge, M.: 40, 198
 Kepler, J.: 111, 145, 146, 173, 240
 Kessler, E.: 27, 28, 41, 47
 Kirk, G.S.: 84, 144, 246
 Knobloch, E.: 68, 240
 Kusukawa, S.: 152
 Lamanna, M.: 28, 246
 Laplace, P.S.: 111
 Lázaro Pulido, M.: 47, 240
 Leitão, H.: 35, 67, 240
 Lembo, G.P.: 67
 Lindberg, D.C.: 85, 87, 90, 107, 145, 146, 148, 156, 171, 173, 174, 243
 Lines, D.A.: 49, 240
 Lohr, Ch.: 51, 68, 69, 240
 Loyola, I. de: 29, 37, 68, 103, 234
 Luís A. de: 156, 232
 Luís, P.: 197
 Lukacs, L.: 51, 197, 198, 240
 Luz, J.B. da: 50
 Madeira, J.: 188, 246
 Mahfoud, M.: 192, 246
 Magalhães, C. de: 31, 34, 156
 Magalhães, J.R.de: 246
 Maquiavel, N.: 54
 Marinheiro, C.S.: 47, 240
 Martínez, R.: 148
 Martins, A.M.: 33, 41, 48, 198, 240, 241
 Massimi, M.: 50, 63, 192, 241, 246
 Mattoso, J.: 29
 Maxwell, J.C.: 110
 Medeiros, F.: 32, 46, 90, 112, 131, 132, 172, 231, 243
 Meirinhos, J.F.: 1, 25, 41, 47, 100, 246
 Melanchton, Ph.: 38
 Merleau-Ponty, M.: 112, 243
 Mesquita, A.P.: 24, 246
 Miranda, M.: 106
 Miranda, S.: 14.
 Moita, G.P.: 61, 246
 Molina, L.de: 33, 34, 38, 59
 Moncada, C. de: 53, 58, 61, 246
 Montaigne, N.: 60
 Moreschini, C.: 150
 Morus, Th.: 58, 66
 Moura, M. de: 197
 Nadal, J.: 40, 198
 Newton, I.: 87, 110, 111
 Nunes, J. A.: 53, 54, 247
 Nunes, P.: 14, 117
 Oliveira, J.B. e: 37, 49, 241
 O'Malley, J.W.: 47, 185
 O'Reilly, T.: 241
 Orta, G.: 117
 Pace, G.: 27
 Pacheco, M^a.C.: 41, 47, 100
 Pacheco, P.R.A.: 50, 241
 Pádua, E.M. de: 96
 Park, K.: 26, 27, 28, 41, 247
 Pascoal, A.A.: 32, 231
 Patar, B.: 86
 Pereira, B.: 28, 38, 69
 Pereira, D.P.: 117
 Pereira, J.F.: 104, 247
 Périon, J.: 27
 Pernoud, R.: 111, 247
 Piccolomini, F.: 41
 Pich, R.H.: 39
 Pinto, A.G.: 156
 Platter, F.: 173
 Polansky, R.: 91, 247
 Pombo, O.: 48
 Pomponazzi, P.: 172
 Poncela González, A.: 39, 48, 241
 Ponzio, P.: 117, 247
 Pórcio, S.: 96, 172, 235
 Porro, P.: 48
 Pufendorf, F.: 61, 62
 Randles, W.G.L.: 49, 241
 Rashed, R.: 145, 148
 Raven, J.E.: 84, 144
 Reale, G.: 178, 247
 Reisch, G.: 8, 38, 150, 151, 152, 233
 Ribeiro, B.: 14,
 Ricci, M.: 67
 Rodrigues, F.: 30, 33, 34, 36, 39, 40, 50, 51, 198, 241
 Rodrigues Guevara, A.: 172, 232
 Rodrigues, M.: 198
 Rodrigues, S.: 29
 Sá, A.M. de: 29, 105
 Salatowsky, S.: 46, 241
 Sanchez, F.: 60
 Sansovino, F.: 27
 Santos, D.M.G. dos: 38, 49, 241
 Santos, M.A.M.: 29, 50, 51, 241, 247
 Scarmiglione de Fuligno, A.V.: 96
 Schiavone, V.: 65
 Schmitt, Ch.B.: 26, 37, 38, 40, 51, 64, 104, 133, 178, 247
 Sellés, F.: 47
 Skinner, Q.: 26, 37, 64
 Silva, L.C. da: 37, 49, 241
 Silva, S. da: 29
 Simmons, A.: 47, 185, 242
 Soares, C.: 40
 Soares, T. de S.: 37, 242
 Soncinas, P.: 93
 Sophiano, M.: 27, 125, 126, 134
 Soto, D. de: 59, 68, 69
 Souza, J.A.C.R. de: 50
 Spruit, L.: 47, 242, 248
 Stegmüller, F.: 50, 197, 198, 242
 Stinger, Ch.: 178, 248

Suárez, F.: 7, 38, 61, 62, 63, 82, 83, 91, 92, 93, 94,
95, 97, 98, 99, 120, 121, 122, 126, 127, 132,
133, 233
Tavares, S.: 49, 242
Tachau, K.: 109, 244
Teixeira, A.B.: 49
Thijssen, J.M.M.H.: 28
Titelmans, F.: 38
Toledo, F.: 38, 69, 127, 138, 139, 234
Tolosa, I. de: 197
Tomasio, N.: 62
Tossato, C.R.: 146
Tuominen, A.: 27
Valésio, F.: 172
Vasiliu, A.: 78, 244
Vauchez, A.: 114, 248
Vechio, G. del: 53, 58, 61
Veiga, T. da: 156, 171, 236

Veloza, A.A.R.M.: 50
Vesálio, A.: 164, 171, 232
Vescovini, F.: 243
Vicente, G.: 14,
Vieira, A.: 102
Vistarini, A.B.: 106, 236
Vitória, F.de: 61
Voegelin, E.: 53, 58, 61, 248
Volta, A.: 111
Wakúlenko, S.: 48, 50, 242
Wallace, W.: 68, 242
Wardy, R.: 50, 242
Weber, M.: 53, 59, 248
Wittgenstein, L.: 244
Wright, Th.: 111
Zabarella, J.: 41
Zafra, R.: 106
Zhang, Q.: 50, 242

ÍNDICE GERAL

Agradecimentos	2
Resumo/Abstract	3
Júri	4
Siglas e Abreviaturas	5
Tábua de Conteúdo	7
 Introdução	 11
Parte I	
CAPÍTULO 1	
O LUGAR DA VISÃO NA CIÊNCIA DA ALMA DO CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE	
1. Considerações preliminares	21
2. A Ciência da Alma. O tratado <i>Da Alma</i> de Aristóteles	23
3. O Curso Jesuíta Conimbricense e a Ciência da Alma	29
4. Manuel de Góis. A autoria do Curso Jesuíta Conimbricense	32
5. Os comentários filosóficos	36
6. O lugar da Ciência da alma no Curso conimbricense	41
7. A problemática da visão na ciência da alma. Estado da questão	46
CAPÍTULO 2	
O AMBIENTE SÓCIO CULTURAL EUROPEU NOS SÉCULOS XVI E XVII	
1. O social, o político e o económico	53
2. O ambiente cultural nos finais do século XVI	64
3. Os jesuítas e a ciência. A situação em Portugal	66
 Parte II	
CAPÍTULO 1	
O VISÍVEL – ANÁLISE CRÍTICA DAS QUATRO PRIMEIRAS QUESTÕES DO CAPÍTULO VII DO LIVRO II DO COMENTÁRIO JESUÍTA CONIMBRICENSE AO TRATADO DA ALMA DE ARISTÓTELES	
1. O CAPÍTULO VII DO LIVRO II.	
A <i>EXPLANATIO</i>	73
2. O VISÍVEL E O MEIO DA VISÃO	
2.1. A Questão I e os seus Artigos	75
2.1.1. O transparente e a cor	75
2.1.2. O diáfano. Algumas perplexidades face ao texto de Aristóteles. A solução Conimbricense	78
2.2. A Questão II e os seus Artigos	83
2.2.1. Apresentação da temática proposta na Questão II	83
2.2.2 Os Artigos I e II	87
2.2.3. A tipologia das cores em Manuel de Góis, Suárez e Goethe	91
2.3. A Questão III e os seus Artigos	98
2.3.1. Apresentação da temática proposta na Questão III	98
2.4. A Questão IV	106
2.4.1. Apresentação da temática proposta na Questão IV (se a luz é substância ou acidente)	106
2.4.1.1. Razão de ordem	106
2.4.1.2. A natureza da luz	106
2.4.1.3. A experiência como percurso da visibilidade	115
2.4.1.4. A natureza da luz. Posição do Comentário	117

2.5. Súmula das posições adotadas pelo <i>Comentário</i> relativas às primeiras quatro Questões do Capítulo VII	120
2.6. Conclusões relativas ao objeto da vista e ao meio da visão	121
2.6.1. A natureza como estímulo do sentido da vista. A cor	121
2.6.2. O meio: o diáfano e as condições da visibilidade	123
2.6.2.1. O campo semântico da transparência no Capítulo VII do Comentário ao <i>De Anima</i> de Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense	123
2.6.2.2. A invisibilidade como condição da visão	134
2.6.3. Síntese doutrinal do Comentário relativa ao visível e ao meio	139
CAPÍTULO 2	
O VÍSEL E A VISÃO	
1. A VISÃO E A SUA PROBLEMÁTICA. ALGUNS APONTAMENTOS	
1.1. A visão na Antiguidade	143
1.2. O Islão Medieval e a problemática da visão	146
1.3. A importância do Comentário de Calcidio ao <i>Timeu</i> de Platão na construção de uma doutrina sobre a visão durante a Idade Média	149
1.4. A <i>Margarita Philosophica</i> de Gregor Reschius (1535) e a divulgação da ótica no século XVI europeu	150
1.5. Agostinho: uma alma que vê	154
2. A TEORIA DA VISÃO DO CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE	
2.1. A posição adotada	156
2.2. Teoria da visão conimbricense: um <i>animus</i> e um <i>corpus</i> ?	165
2.2.1. O <i>corpus</i> . Particularidades acerca da visão. Disfunções e patologias associadas à visão	165
2.2. 2. O <i>animus</i> – uma criptovisão? A visão para além da Ótica	174
3. DO VISÍVEL AO INVISÍVEL	
3.1. A importância da imagem. As espécies sensíveis visivas	182
3. 2. Um percurso para o Invisível	188
EXCURSO: O Capítulo VII do Livro II do Comentário ao <i>De Anima</i> de Aristóteles do manuscrito atribuído a Pedro da Fonseca	
1. Sobre a atribuição do manuscrito	197
2. A problemática da visão no Capítulo VII do Livro II do Manuscrito atribuído a Pedro da Fonseca	198
3. Apreciação doutrinal	202
ANEXO	205
CONCLUSÃO	215
Bibliografia	
1. Fontes	231
2. O Curso Conimbricense	236
3. A problemática da luz	242
4. Restante Bibliografia	243
Índice Onomástico	
1. Autores Autores e Medievais	249
2. Autores Modernos e Contemporâneos	250
Índice Geral	253

