

# De Natura

## La naturaleza en la Edad Media

---

### VOLUMEN I

---

**Editores**

José Luis Fuertes Herreros  
Ángel Poncela González

## TEXTOS E ESTUDOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL

DIRETOR

José Meirinhos (Universidade do Porto)

Esta obra se publica en el marco de la colaboración entre el proyecto *La Filosofía de las Pasiones* (BOCYL-D-29032011-32/ SA 378A11-1 – Departamento de Filosofía de la Universidad de Salamanca) y la línea temática *Medieval and Early Modern Philosophy* del Instituto de Filosofía da Universidade do Porto (proyecto estratégico FIL/00502, financiado por fondos nacionales a través de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Educação e Ciência, Portugal) y con el apoyo de SOFIME.



# **DE NATURA**

LA NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA

Volumen I

## **EDITORES**

José Luis Fuertes Herreros

Ángel Poncela González



**DE NATURA**

LA NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA

2 volúmenes

Editores: José Luis Fuertes Herreros y Ángel Poncela González

Capa: António Pedro

© Autores – Gabinete de Filosofia Medieval – Edições Húmus

Edições Húmus, Lda., 2015

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Telef. 926 375 305

humus@humus.com.pt

**Impressão:** Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão

1.ª edição: Dezembro de 2015

Depósito legal: 402967/15

ISBN: 978-989-755-160-4

Coleção

Textos e estudos de Filosofia Medieval, 8

# ÍNDICE

## VOLUMEN I

Introducción	11
PONENCIAS	
La resemantización de la natura aristotélica en la argumentación de la teoría política medieval <i>Francisco Bertelloni</i>	17
A absolução da Natureza e a natureza do Humano <i>Mário S. de Carvalho</i>	39
Natura ut ratio <i>Laura Corso de Estrada</i>	63
A condição paradoxal da natureza humana no Tratado <i>De fine ultimo hominis</i> de Francisco Suárez <i>Paula Oliveira e Silva</i>	79
Natura naturam vincit <i>Michela Pereira</i>	101
Contingência e conhecimento da natureza <i>Roberto Hofmeister Pich</i>	121
La Universidad de Salamanca del medioevo al renacimiento <i>Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares</i>	145
Da fealdade e da beleza do/no mundo <i>José Maria Silva Rosa</i>	183
Unas consideraciones ontológicas sobre la relación entre naturaleza y gracia <i>Jorge Uscatescu Barrón</i>	211
COMUNICACIONES	
Perpendicularum Scientiarum <i>Florentino Aláez Serrano</i>	235
Suárez en Cambridge <i>Francisco T. Baciero Ruiz</i>	245

Natureza humana: imagem ou abismo? <i>Diogo Morais Barbosa</i>	255
La «venenosa» <i>donación de Constantino</i> según Francesc Eiximenis <i>Bernardo Bayona Aznar</i>	265
Una aproximación contemporánea a las cuestiones fundamentales de la Filosofía de Santo Tomás de Aquino <i>Isabel Beltrá Villaseñor</i>	277
Les phénomènes météorologiques dans la <i>Postilla super librum Sapientiae Salomonis</i> de Robert Holkot (d. 1349), <i>lectio 72 (71)</i> <i>Pascale Bermon</i>	285
Escepticismo y crítica del lenguaje en el debate epistemológico de Francisco Sánchez <i>Manuel Bermúdez Vázquez</i>	299
La moral de la economía en Tomás de Mercado <i>Mauricio Beuchot</i>	309
Naturaleza y «uti est» en el <i>De coniecturis</i> de Nicolás Krebs <i>José Luis Caballero Bono</i>	317
El alcance existencial de la reflexión filosófica <i>José María Carabante</i>	325
La hermandad de las esclavas <i>Jonatan Caro Rey</i>	335
De la naturalización de la política a la relativización del naturalismo <i>Francisco Castilla Urbano</i>	343
La noción de persona en la <i>Summa Theologiae</i> de Santo Tomás de Aquino <i>Jesús Manuel Conderana Cerrillo</i>	353
El concepto de <i>Naturaleza</i> en la <i>Metafísica Teológica</i> de San Bernardo de Claraval (1090-1153) <i>Ricardo da Costa</i>	363
El precio justo legal y el precio justo accidental en Tomás de Mercado <i>Alfredo Culleton</i>	375
Las ideas lulianas sobre la Naturaleza de las cosas en textos castellanos medievales <i>Francisco José Díaz Marcilla</i>	385
Juan el Damasceno y el debate sobre la naturaleza del universal en el siglo XIV <i>Alexander Fidora</i>	395
De natura fruitionis ad mentem Duns Scoti <i>Gonçalo Figueiredo</i>	405

Struttura logica ed ontologica della natura nelle tarde opere latine di Raimondo Lullo <i>Francesco Fiorentino</i>	417
Los símbolos de la Naturaleza en Alain de Lille <i>Pablo García Castillo</i>	427
La recepción suareciana de la doctrina escolástica de la animación retardada <i>José Ángel García Cuadrado</i>	435
Las pruebas a posteriori en el <i>Monologion</i> de San Anselmo <i>Ignacio García Peña</i>	445
De <i>natura voluntatis</i> <i>Javier García-Valiño Abós</i>	453

## VOLUMEN II

La naturaleza de las cosas <i>Martín González Fernández</i>	473
La conciencia voca en el modo del callar <i>Beatriz González Rodríguez</i>	485
Sobre la <i>voluntas ut natura</i> en Tomás de Aquino <i>Cruz González-Ayesta</i>	493
Naturaleza humana y filosofías de la historia <i>Marco Antonio Hernández Nieto</i>	501
Aristóteles en París <i>Pilar Herráiz Oliva</i>	511
La simplicidad de la naturaleza divina en la <i>Metaphysica</i> de Alberto Magno <i>Juan José Herrera</i>	519
Physicorum sigillum <i>José Higuera Rubio</i>	529
Conocimiento y finalidad de la naturaleza <i>Andrés L. Jaume</i>	539
Estado de Naturaleza y Dominio en Domingo de Soto <i>David Jiménez Castaño</i>	547
El siglo de las condenas (1250-1350) <i>Francisco León Florido</i>	557

El universo como poema divino <i>Isabel María León Sanz</i>	567
Escotismo colonial tardío <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	577
La pleamar de las profecías fue rechazada ya en el siglo XIII <i>Adam Machowski</i>	587
El ser del espíritu en Tomás de Aquino <i>Gabriel Martí Andrés</i>	597
Los comentarios <i>De Passionibus</i> en la Escuela de Salamanca <i>María Martín Gómez</i>	607
Bosquejo semiótico e histórico-literario sobre la naturaleza comunicativa de la sepultura y de la estela sepulcral <i>Isabel Mata</i>	615
¿Libertad como derecho natural o como derecho jurídico? <i>Manuel Méndez Alonzo</i>	627
Naturaleza humana y naturaleza divina en las primeras obras espirituales de Arnau de Vilanova <i>Jaume Mensa i Valls</i>	635
Trasfondo metafísico de los primeros concilios cristológicos <i>Fermín Muñoz Atalaya</i>	643
La versión modal del argumento ontológico <i>Rodrigo Neira Castaño</i>	653
El transcendentalismo en Tomás de Aquino y Duns Scoto <i>Carlos Ortiz de Landázuri</i>	659
De natura animalium et Bartholomaeus Anglicus <i>Ricardo Piñero Moral</i>	669
<i>Natura vero assimilatur quaternario</i> <i>Nicola Polloni</i>	679
<i>Potestate civili proprietate naturalem est</i> <i>Ángel Poncela González</i>	689
El opúsculo <i>De veritate</i> de Roberto Grosseteste <i>Adrián Pradier</i>	707
La posible influencia del <i>Timaeus</i> en los planteamientos cosmológicos del <i>Liber Diuinorum Operum</i> de Hildegarda de Bingen <i>Georgina Rabassó</i>	719

El mundo como espacio para el amor en el <i>Libro de Amigo y Amado</i> de Ramón Llull <i>Miguel Ángel Ramírez Cordón</i>	729
La percepción del tiempo en la Comedia de Dante Alighieri <i>Diana Ramírez López</i>	739
El derecho natural en el <i>Ars brevis quae est de inventione iuris</i> de Ramon Llull <i>Rafael Ramis Barceló</i>	745
De la naturaleza de la filosofía árabe según el jesuita Juan Andrés (m. 1817) <i>Rafael Ramón Guerrero</i>	755
Naturaleza y razón en el siglo XII <i>César Raña Dafonte</i>	765
O argumento da eternidade e o problema da presciência divina no pensamento de Luis de Molina <i>João Rebalde</i>	775
La lógica del siglo XVI en las tierras ibéricas y al norte de los Pirineos <i>Walter Redmond</i>	783
Autonomía <i>in temporalibus</i> y preeminencia social del poder laico en el anónimo <i>Rex pacificus Salomon</i> <i>Pedro Roche</i>	793
La Edad Media a la luz del Humanismo renacentista <i>Jéssica Sánchez Espillaque</i>	803
Naturaleza humana <i>Josep-Ignasi Saranyana</i>	813
Suárez y la proyección de lo “Moderno” <i>Miquel Seguró</i>	821
Apuntes para una iconografía luliana <i>Anna Serra Zamora</i>	831
Considerações acerca da retórica e dos métodos argumentativos em Al-Farabi <i>Francisca Galiléia Pereira da Silva</i>	841
El concepto de naturaleza como unidad causal en D. Gundissalinus <i>María Jesús Soto-Bruna</i>	851
Natureza e <i>valencior pars</i> no <i>Defensor Pacis</i> de Marsílio de Pádua <i>Sérgio Ricardo Strefling</i>	859
Le noyau anti-averroïste de la physique neuve de Raymond Lulle <i>Constantin Teleanu</i>	869

## Índice

El orden de composición de los tratados del <i>Corpus Dionysiacum</i> <i>Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas</i>	881
La Creación como acto de amor y el amor como clave hermenéutica del acceso a la naturaleza <i>Ignacio Verdú Berganza</i>	891
Naturaleza y antropología en Ramón Llull <i>Jaime Vilarroig</i>	901
Relación entre naturaleza humana y condición humana <i>Susana B. Violante</i>	911
Los dos bienes de la naturaleza humana según Francisco de Vitoria <i>M<sup>a</sup> Idoya Zorroza</i>	921
Índice onomástico	931

# A ABSOLUÇÃO DA NATUREZA E A NATUREZA DO HUMANO

## Dois motivos nucleares do Curso Jesuíta Conimbricense

Mário S. de Carvalho\*

«O belo é o excesso do ser e da verdade (...)  
e este excesso exhibe o ser na sua plenitude (...);  
o artista, o filósofo, o homem de ciência, tendem para Deus.»

Fernando Gil (comentando Leibniz), *Modos da Evidência*, p. 437

### 1. Preâmbulo: absolução da natureza e diferença antropológica

Como falar com justiça sobre 3362 páginas da obra filosófica concebida em Coimbra, pelos jesuítas portugueses, durante os anos em que Cervantes, depois de passar por Lisboa, publica *La Galatea* e acaba aprisionado em Sevilha onde engendra o *Quijote*? Ou, se quisermos: no tempo em que nos *Diálogos* dedicados à gesta nacional, à «glória e triunfo dos Lusitanos», Frei Amador Arrais luta já inglória ou funebremente com a ideia de decadência? E o que dizer sobre a natureza tal como ela comparece numa obra que tem sido vista, vulgar e apressadamente, como retrógrada na filosofia e na ciência? Talvez apreciando sob uma perspetiva renovada tantos milhares de páginas que, sendo embora um comentário a Aristóteles, combinam – hoje diríamos interdisciplinarmente – teologia, filosofia, história, geografia, medicina, experiência comum, astronomia, folclore, etc. Os volumes publicados, da principal responsabilidade de Manuel de Góis, foram antecidos por todo um trabalho diversificado e ainda inédito sobre filosofia natural de alguns mestres cujos nomes mais ou menos conhecemos, como Marcos Jorge, nos anos cinquenta (1556-59); Nicolau Gracida (1562) e Pedro Gomez, também em Coimbra, e Inácio de Tolosa (1568), Luís Alvarez e Pedro Luís (1566), em Évora, todos estes cinco lecionando nos anos sessenta; Lourenço Fernandes

\* Mário Santiago de Carvalho, Professor Catedrático, Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Praça das Escolas, P 3004-530 Coimbra, Portugal, mscarvalho@fl.uc.pt.

(1577), em Évora, para os anos setenta; nas décadas de oitenta, alguns jesuítas de Évora, como António de Vasconcelos (1583), Gaspar Vaz (1581-85), António de Castelbranco (1587), Manuel de Lima (1588-89) e Vasco Baptista (1584); por fim, nos anos noventa: Luís de Carvalho (1590) e António Fernandes (1591), em Évora, e em Coimbra Cristóvão Egídio (1590).

Proposta presente será a de levar a cabo o desiderato acabado de enunciar seguindo duas vias. Uma primeira, aqui ilustrada mediante o neologismo, *absolução* (do latim *absolutio*), encontrado na melhor terminologia da obra que vai ser analisada, entendendo-o como enunciando o culminar de um processo na absolutização de uma ideia de natureza determinada pelos motivos da perfeição e da completude, isto é, de alguma maneira, confrontando-nos com o problema da situação dos jesuítas portugueses na história da filosofia e da ciência. Uma segunda, mais telegráfica, sobre a natureza do humano, a fim de mostrar uma rutura com a ordem da necessidade a partir do próprio quadro da natureza física, enquanto um momento incisivo na história da liberdade. Chamar-lhe-emos, à falta de melhor palavra, *diferença antropológica*.

## 2. A preponderância da filosofia natural

Comecemos por reparar que em todo o Curso Jesuíta Conimbricense só cerca de 900 páginas é que não se dedicam à física! Por outras palavras, se excluirmos os volumes dedicados à lógica, à ética e um tratado explicitamente de teor metafísico contabilizamos 2462 páginas. Dito de outra maneira: mais de 73% do Curso ocupa-se de filosofia natural. A preponderância da natureza é, por isso, literariamente avassaladora, o que revela uma indisfarçável absolutização temática, algo assim como que se «filosofia» fosse sinónimo de «física». Não o é, evidentemente, e os autores, no caso, sobretudo Manuel de Góis, têm da semântica de *natura* um larguíssimo registo: (i) natureza naturante, i.e., Deus; (ii) quiddidade ou essência; (iii) totalidade das coisas criadas; (iv) infinita ordem das causas naturais; (v) mistos formados pelas quatro primeiras qualidades. Contudo, o facto de os Jesuítas fecharem este texto essencial da *Physica* II privilegiando a significação etimológica – acolhendo termos como «*physis*», «*nativitas*», «*generatio*» ou ainda «*internum rei principium*»<sup>1</sup> – não deixa de

1 PhIc2q1a1pp. 217-18. Por uma questão de economia, abreviaremos sempre os títulos do Curso Jesuíta Conimbricense citados, da seguinte maneira: As = *Tractatus de Anima Separata*, in *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1598, pp. 441-536). An = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra

ser revelador da hegemonia da física. Sobretudo, frente à habitual dispersão filosófica de opiniões a respeito da natureza<sup>2</sup>, os volumes do Curso nunca regateiam a possibilidade de se conhecer realmente a *physis*<sup>3</sup>, tal como, de um ponto de vista combativo, visam denunciar os denominados «caluniadores da natureza»<sup>4</sup>. Confirmando isto temos a surpreendentemente demorada discussão sobre a verdadeira cientificidade da filosofia natural. A resposta afirmativa de Góis à pergunta «Sit ne philosophia naturalis vere ac proprie scientia, an non?» assenta em quatro ordens de razões, que devemos decifrar como um pleito pela autonomia da filosofia natural frente às ameaças neotéricas, como as de Antonio Bernardi, interpretadas em Coimbra como uma anulação do pluralismo epistemológico. Eis essa razões: porque uma tal ciência conhece os efeitos por causas necessárias, porque a sua necessidade e certeza são *a priori*, porque conhece as propriedades daquilo que muda pela natureza e essência disso mesmo, e porque é capaz de conhecer a permanência na mutabilidade<sup>5</sup>.

1598). Co = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae* (Lisboa 1593). Di = *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606). Et = *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (Lisboa 1593). Gc = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1597). Ig = *Commentarii in Isagogem Porphyrii, in Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 55-225). In = *In libros Aristotelis de Interpretatione, in Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 1-169). Me = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae* (Lisboa 1593). Qc = *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium per totidem sectiones distributa, in Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1598, pp. 533-558). Qm = *Tractatio aliquot Problematum de rebus ad quatuor mundi elementa pertinentibus in totidem sectiones distributa, in Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae* (Lisboa 1593, pp. 405-420). Re = *In librum de Respiratione, in Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa 1593, pp. 55-67). Sa = *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione, in Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (Coimbra 1606, pp. 285-524).

2 Cf. A. COXITO, *Estudos sobre Filosofia em Portugal no Século XVI*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2005, pp. 361-62.

3 PhIc2exp215.

4 GcIIc8q3a2p452.

5 Phprq2p18-20; sobre A. Bernardi, vd. M. FORLIVESI (a cura di), *Antonio Bernardi della Mirandola (1502-1565). Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese*. Atti del convegno «Antonio Bernardi nel V centenario della nascita» (Mirandola, 30 novembre 2002), Olschki, Firenze 2009.

Qualquer leitor de Aristóteles sabe que este tipo de cientificidade é alheio ao paradigma moderno. Será decerto também tendo isto em mente que o leitor não se escandaliza que a pergunta do início deste capítulo seja compatível com páginas espantosas, por vários motivos, discutindo com maior ou menor seriedade temas de pasmar, e tão bizarros para nós hoje em dia, como, entre muitos mais: é possível ver a água por baixo da terra? Os cabelos e as unhas têm vida? Que poder admirável têm os rios, os lagos e as fontes? Os demónios podem gerar caso se deem com mulheres? Por que é que sobretudo quem tem duas pupilas em cada um dos olhos consegue ter a capacidade de fascinar? Por que é que quando bocejamos, não temos vontade de coçar a orelha?

### 3. Naturezas da natureza ( $N_1$ , $N_2$ , e $N_3$ )

À parte estes ou outros inúmeros *mirabilia*, se quiséssemos falar de um modo tradicional dos conceitos de natureza que encontramos no Curso Jesuíta Conimbricense enfrentaríamos uma tarefa meritória, complexa mas talvez monótona. Sobre a complexidade da tarefa, bastar-nos-ia o aviso de Christoph Sturmius (*Philosophia eleatica* 1689) a respeito da variação semântica do vocábulo «natura», que também se encontra, como vimos, em Coimbra. Por isso ele propunha, no que era acompanhado pelo contemporâneo e célebre cientista Robert Boyle, o abandono de tal vocábulo<sup>6</sup>. Mas se passássemos ao mérito da tarefa, topariamos de alguma maneira com as duas aceções que Kant registou nos *Princípios Metafísicos da Ciência Natural*. Como é sabido o filósofo de Königsberg havia distinguido entre natureza em sentido formal – «primeiro princípio interno de tudo o que pertence à existência de uma coisa»

6 R. SPAEMANN, «Natura», in H. KRINGS et al. (a cura di), *Concetti Fondamentali di Filosofia*, ed. italiana a cura di G. PENZO, Queriniana, Brescia 1982, vol. 2, pp. 1326; sobre o tema, sobre o qual aliás existe uma vasta bibliografia, apontaria tão-só J. EHRARD, *L'Idée de Nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Albin Michel, Paris Genève 1981; P. CALAFATE, *A ideia de Natureza no século XVIII em Portugal*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1994; D. DES CHENE, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelianism and Cartesian Thought*, Cornell Univ. Press, Ithaca-London 1996, sobretudo pp. 212-251; ID. «From natural philosophy to natural science», in D. RUTHERFORD (ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2006, pp. 67-94; e, naturalmente, o estudo de A. COXITO, «Natureza, Arte, Acaso e Finalidade na 'Física' do Curso Conimbricense» *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003), pp. 39-68 [agora também in Id., *Estudos sobre a Filosofia em Portugal*, cit., pp. 355-390].

(designá-la-emos por  $N_1$ )<sup>7</sup> – e natureza em sentido material (aqui  $N_2$ ), esta última entendida «como o conjunto de todas as coisas, enquanto podem ser objetos dos nossos sentidos e, portanto, da experiência, pela qual compreendemos a totalidade dos fenómenos, isto é, o mundo sensível com exclusão de todos os objetos não sensíveis»<sup>8</sup>.

### 3.1. «Natureza» em sentido formal ( $N_1$ )

Alguns exemplos da centena de ocorrências de  $N_1$ , na longínqua esteira da aceção ciceroniana de «natura»: a alusão à «natureza da dialética»<sup>9</sup>, tal como à «natureza dos cometas»<sup>10</sup>, ou também à «natureza da luz e da cor»<sup>11</sup>. Genericamente, trata-se aqui da receção de Avicena mas sobretudo do próprio texto juvenil tomasino de introdução à metafísica, o *De Ente et Essentia*. No célebre § 3 do capítulo inicial do seu opúsculo Tomás de Aquino avisava querer esclarecer: (i) a razão pela qual os filósofos substituíram o termo «essência» pelo de «quididade»; (ii) o facto de se chamar também «forma»; (iii) finalmente a atribuição do nome «natureza», recordando o primeiro dos quatro sentidos de Boécio; quer dizer, quando, mediante o vocábulo latino *natura*, «se diz tudo o que de qualquer maneira o intelecto pode captar». E, apelando para o livro V da *Metafísica*, o Aquinate acabava por concluir que «toda a essência é natureza»<sup>12</sup>.

Em Coimbra repetir-se-á a diferença entre «essência», «quididade» e «natureza», como relação (*ordo*), respetivamente: ao ser da coisa tal como é

7 I. KANT, *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft* (ed. Kant's Gesammelte Schriften – Ak. Bd. IV, Berlin 1911), p. 467 (agora também in: <http://korpora.org/Kant/aa04/467.html>): «Wenn das Wort Natur blos in formaler Bedeutung genommen wird, da es das erste, innere Princip alles dessen bedeutet, was zum Dasein eines Dinges gehört...»

8 I. KANT, *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft*, p. 467: «Sonst wird aber auch Natur in materieller Bedeutung genommen, nicht als eine Beschaffenheit, sondern als der Inbegriff aller Dinge, so fern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objete, verstanden wird.»

9 D1prq4a1p20.

10 MetIIc1p24.

11 AnIIc7q2p168.

12 Cf. T. DE AQUINO, *De Ente et Essentia*: «o termo “natureza”, nesta aceção, parece significar a essência de uma coisa enquanto mantém uma relação com a própria atividade, uma vez que nada é desprovido de uma atividade própria.» (in *Tomás de Aquino. O Ente e a Essência*. Nova tradução do latim de Mário Santiago de Carvalho, in <http://www.ief.uc.pt/UserFiles/stomasdeente.pdf>)

(*ordinem ad esse rei, cuius est*); à definição, pela qual se explica o que a coisa é (*ad definitionem, qua quid res sit explicatur*), e à operação (*ad operationem*)<sup>13</sup>. Com base nisto poderíamos lembrar a sugestão do jesuíta Martinho de Olave, em 1553, recomendando o *De ente et essentia*, por ser, explicava ele, «como que um compêndio do que há de mais útil na metafísica». No entanto, e apesar de os Jesuítas de Coimbra nunca terem chegado a publicar qualquer comentário à *Metafísica* de Aristóteles, temos por seguro, a partir de testemunhos internos, que os Livros IV, V e IX, pelo menos, ou estavam preparados ou gizados<sup>14</sup>.

### 3.2. Natureza em sentido material (N<sub>2</sub>)

Passemos agora à aceção kantiana N<sub>2</sub>. Conquanto mais sob o prisma da palavra do grande poeta Camões – «Vejam agora os sábios na escritura que segredos são estes de Natural!» (*Lusíadas* V, 22) – do que da rutura cartesiana instauradora da física da *res extensa*<sup>15</sup>. Bastaria compulsarmos o índice v.g. dos *Meteorológicos* e do *De Coelo* para termos um panorama sobre a amplitude dos fenómenos sensíveis que preenchiam o horizonte da natureza material nesse tempo. Nele se incluía um não menos vasto ou impreciso conceito de experiência. Recordemos que entre a declaração de Duarte Pacheco Pereira, considerando a «experiência madre de todas as cousas»<sup>16</sup>, e a sua receção no *Quijote*, quando a Sancho o cavaleiro da triste figura a considera «madre de las ciencias todas»<sup>17</sup>, os jesuítas de Coimbra fazem desse vocábulo uma palavra-chave ou refrão, variado e repetido, mesmo acolhendo algum lugar para

13 PhIc1q1a1p203. Também PhIc1q1a1p218: «Quantum si proprie loquamur hoc est discrimen inter essentiam, quidditatem et naturam, quod essentia importat ordinem ad esse rei, cuius est; quidditas ad definitionem, qua quid res sit explicatur; natura ad operationem.» Cf. D. DES CHENE, *Physiologia*, cit. p. 232, que ignora a relação com o opúsculo tomasino.

14 Cf. M.S. de CARVALHO, «Tra Fonseca e Suárez: una metafísica incompiuta a Coimbra» *Quaestio. Annuario di storia della metafísica* 9 (2009), pp. 41-59.

15 Cf. D. DES CHENE, *Physiologia*, cit. p. 391.

16 Cf. Onésimo T. ALMEIDA, «"Experiência a madre das cousas" – on the 'Revolution of Experience in Sixteenth-Century Portuguese Maritime Discoveries and its Foundational Role in the Emergence of the Scientific Worldview», in M. BERBARA & K.A.E. ENENKEL (eds.), *Portuguese Humanism and the Republic of Letters*, Brill, Leiden Boston 2012, pp. 377-394

17 Miguel de CERVANTES. *Don Quijote de la Mancha*. Primeira Parte, cap. xxi (ed. IV Centenário 2004, p. 188).

a indução<sup>18</sup>. Seja como for, em todas estas páginas não deixa de ser patente o motivo teleológico como obstáculo epistemológico para a chamada ciência moderna<sup>19</sup>.

### 3.3. «Natureza» em sentido antropológico-teológico (N<sub>3</sub>)

Em Coimbra encontraríamos ainda uma outra aceção – chamemos-lhe N<sub>3</sub> – mais teológica, por isso aparentemente menos kantiana. Ela é relativa às dinâmicas natureza/gracia com uma conseqüente extensão no par intelecto/vontade. Não obstante remontar a discussões medievais, sobretudo dos séculos XIII e XIV<sup>20</sup>, no seu contexto histórico próprio esta aceção revela-se muito importante, desde logo porque a iremos encontrar irrompendo dos próprios conceitos material e formal de natureza. Perante aqueles que assinalavam que a natureza é mãe para os animais irracionais e como que uma madrastra (*noverca*)

- 18 Cf. A. Banha de ANDRADE, «A experiência, madre da Filosofia» *Filosofia* 7 n° 27/28: 193-199, agora in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1982.
- 19 Para um segundo obstáculo epistemológico presente no Curso, vd. W.G.L. RANGLES, «Le ciel chez les jésuites espagnols et portugais (1590-1651)», in L. GIARD (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système Éducatif et Production du savoir*, PUF, Paris 1995, pp. 129-144. Por exemplo, interpretando o que o *Comentário a O Céu* diz sobre a natureza do universo (I qq. 5-8), a natureza dos corpos celestes (II qq. 19, 33 e 34), a natureza e os efeitos da luz celeste (II qq. 43-46), ou a natureza dos efeitos celestes sobre a Terra (II qq. 52-56), Alfredo Dinis reconhecia alguma «ambigüidade» na relação a Aristóteles, sobretudo no tocante a questões como a unicidade (I qq. 10-11), a perfeição (I qq. 1, 12-13), ou a própria natureza (I qq. 5-8); conjugada com o constante recurso à probabilidade – veja-se o caso da discussão sobre a identidade e diversidade das matérias celeste e terrestre – na opinião do autor isso seria sinónimo de uma obra de transição (A. DINIS, «Tradição e transição no Curso Conimbricense» *Revista Portuguesa de Filosofia* 67 (19991), 535-560, mormente 546: «O recurso a um discurso em termos de probabilidade tornou-se cada vez mais frequente nos textos publicados ao longo do século XVII, e adquiriu uma importância fundamental na polémica que opôs Galileu aos teólogos cristãos. A afirmação dos Conimbricenses (...) que atribui igual probabilidade à identidade e à diversidade de espécie entre a matéria celeste e a matéria terrestre, negando porém em seguida a legitimidade de optar pela tese da identidade, é reveladora de uma ambigüidade surpreendente. É impossível não ver aqui uma verdadeira tensão entre tradição e transição». Mais recentemente, também C. MARINHEIRO voltou ao tema da situação «histórica» do Curso, embora por um prisma distinto, vd. «The Conimbricenses: the Last Scholastics, the First Moderns or Something in between? The Impact of Geographical Discoveries on Late 16<sup>th</sup> century Jesuit Aristotelianism», in M. BERBARA & K.A.E. ENENKEL (eds.), *Portuguese Humanism*, cit., pp. 395-424. Também D. DES CHENE, *Physiologia*, cit. p. 215.
- 20 Cf. M.S. de CARVALHO, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Ed. Colibri, Lisboa 2010, pp. 132-34.

para os seres humanos<sup>21</sup> – o que também pode ser compreendido à luz das palavras que um outro célebre contemporâneo dos jesuítas, o dramaturgo Gil Vicente (*O Auto da Alma*), pôs na boca de Agostinho, «... a humana, transitória natureza vai cansada em várias calmas...»<sup>22</sup> –, um desafio passava pela reequação da antropologia no seio da natureza. Mais: isso urgia no contexto das polémicas religiosas do tempo. Na resposta a esse desafio se há de avantajado o legado europeu do bando dos quatro jesuítas cuja obra se encontra indissociavelmente ligada a Coimbra. Refiro-me a Pedro da Fonseca, Luís de Molina, Manuel de Góis e Francisco Suárez. Fora desta atmosfera cultural tão complexa é impossível perceber-se com acribia isso mesmo que os une na diferença e singularidade, a saber, respetivamente: a retoma da causa exemplar, por parte do primeiro<sup>23</sup>; a aposta na concórdia, pelo segundo<sup>24</sup>; a hegemonia da física, pelo terceiro; a ontologia impura, pelo último deles<sup>25</sup>.

Na discussão em torno das relações natureza/gracia interessa-nos reter a sua vertente antropológica. Noutra lugar tratei do mesmo problema por banda da ética. No que agora nos interessa, não iremos encontrar a *voluntas* exclusivamente confrontada com a aceção augustinista e tomista ligada a uma componente de natureza na *voluntas*, a chamada «*naturalis inclinatio*», outrossim uma *voluntas* indissociável da moção da caridade e, por essa via, do motivo capital da liberdade<sup>26</sup>. Escrevendo em 1561 para os seus irmãos de Coimbra, o Padre Nadal recomendava a vida ativa em conjunto com a contemplativa, com o intuito de «procurar a caridade e a união com Deus», sublinhando o exercício de «não trabalhar tanto em atos de entendimento quanto o dar-se aos atos da vontade e do afeto»<sup>27</sup>. Note-se que esta recomendação só não colidirá com a tónica na superioridade da contemplação intelectual<sup>28</sup> se a

21 PhIIc9q1a2p352.

22 Cf. J.H. ELLIOT, *Europa en la Época de Felipe II (1559-1598)*, trad. ,Crítica, Barcelona 2001, p. 156, acerca do compromisso do idealismo neoplatónico com o novo sentido de desesperança na corrupção do ser humano.

23 Cf. M.S. de CARVALHO, «As palavras e as coisas. O tema da causalidade em Portugal (séculos XVI e XVIII)» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2009), pp. 227-258.

24 Cf. L. de MOLINA, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la prescencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio HEVIA ECHEVARRÍA, Fund. Gustavo Bueno, Oviedo 2007.

25 Cf. C. CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Anicia, Roma 2012.

26 Cf. M.S. de CARVALHO, *Psicologia*, cit., p. 136.

27 Cf. J. S. da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Faculdade de Letras, Coimbra 1960, pp. 643 e 647, respetivamente

28 Cf. AnIIIc13q2a2p425.

compaginarmos com uma alteração no entendimento de «natureza humana». Sendo a sede que acolhe e preenche o hábito da caridade, à vontade humana é dado um lugar capital, quer na operação, quer na tendência para a beatitude, quer dizer, na história de cada ser humano<sup>29</sup>. Complementarmente, só assim se explica que, no projeto educativo jesuíta para o qual Góis e Couto também contribuíram, teorizando-o<sup>30</sup>, mais do que a herança neoplatónica do talento (*ingenium*) se evidencie o esforço da aprendizagem enquanto hábito capaz de aperfeiçoar a natureza humana.

#### 4. Arte e Natureza (N<sub>4</sub>). Beleza e Geometria

Não vale a pena mais detença em nenhuma das três aceções referidas. Avançar-se-á, antes, com uma perspetiva que possa ser uma chave de leitura das 3362 páginas latinas que pouca gente ainda foi capaz de ler na íntegra. E atrever-nos-emos a fazê-lo continuando a ter em mira o filósofo de Königsberg, agora enquanto autor da *Crítica da Faculdade Judicativa*. Vale acentuar o relevo de uma outra relação, que afinal ainda une Kant a Aristóteles, a respeitante ao binómio arte/natureza (N<sub>4</sub>). A ideia é muito simples e explica-se telegraficamente mediante o porvir hegeliano. Como é sabido Kant definira o critério da beleza pela natureza<sup>31</sup>, enquanto Hegel sustentará ser a beleza natural um mero reflexo da arte<sup>32</sup>. Talvez neste quadro se possa ler o arco que liga Kant a uma «estética» ainda aristotélica – repito: o critério da beleza assenta na natureza não na arte – com uma passagem imprevista pela estação

29 Cf. Manuel de Góis, *Tratado da Felicidade*. Introdução e Estudo Complementar de Mário Santiago de CARVALHO; nova tradução do original latino por Filipa MEDEIROS, Ed. Sílabo, Lisboa 2009, p. 19.

30 Cf. C. CASALINI, *Aristotele a Coimbra*, cit., *passim*.

31 Cf. I. KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo* B179-81, § 45 (trad. de A. MARQUES e V. ROHDEN, Imprensa Nacional casa da Moeda, Lisboa 1992, p. 211): «... a bela arte tem que passar por natureza, conquanto na verdade tenhamos consciência dela como arte. Um produto de arte porém aparece como natureza pelo facto que na verdade foi encontrada toda a exatidão no acordo com regras segundo as quais unicamente o produto pode tornar-se aquilo que ele deve ser, mas sem esforço, sem que transpareça a forma escolástica, isto é sem mostrar um vestígio de que a regra tenha pairado diante do artista (...)»

32 Cf. G. HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Prefácio § 5 (trad. de M.J. Carmo FERREIRA, in G.W.F. HEGEL, *Prefácios*, Imprensa Nacional casa da Moeda, Lisboa, 1990, p. 197): «O que é racional é real efetivo; e o que é real efetivo é racional. (...) Com efeito, o racional, que é sinónimo da Ideia, quando entre na sua realidade efetiva e, simultaneamente, na existência exterior, avança numa riqueza infinita de formas, manifestações e configurações e envolve o seu núcleo de um revestimento multicolor (...)»

de Coimbra. A beleza será tanto mais elevada quanto mais próxima estiver da natureza e, no eixo hierárquico de imitações, a natureza exprime a arte divina tal como a arte humana se aproxima da natureza<sup>33</sup>. Daqui seguir-se-á algo de inesperado: a possibilidade de se sopesar diferentemente a contribuição coimbrã para a ciência ocidental. Não, como é óbvio, da ciência que alegadamente nasce no dia 9 de dezembro de 1609, quando Galileu usando o telescópio por si construído olhou para a Lua<sup>34</sup>; também não daquela que, no caso concreto do movimento uniformemente acelerado, nos revelou uma sincronia na presença do trabalho de Domingos de Soto no Collegio Romano (e por esta via em Galileu) e no Colégio de Coimbra<sup>35</sup>; mas daquela a que não foi alheia uma inesperada relação entre matemática (ou melhor, no nosso caso: geometria) e arte, esta última também uma musa para Galileu<sup>36</sup>. Sendo certo que a primeira dimensão, posterior embora ao Curso de Coimbra, teve imediatos reflexos no Colégio de Santo Antão de Lisboa, em Coimbra os dois últimos motivos devem ser distintamente ponderados. Sem perder muito tempo com a segunda, vale desenvolver cautelarmente a terceira, apelando para a ideia barroca do vazio mas privilegiando a harmonia geométrica<sup>37</sup>. Poremos em relevo, portanto, a possibilidade de transferências entre o espaço que a geometria das quantidades contínuas podia traduzir e os motivos da absolução: a totalidade, a exaustão e a perfeição. Dito de outra maneira: não há razão para não se ver a afinidade existente entre harmonia, equilíbrio, uma certa identidade arte/natureza/física e o lugar da geometria na natureza. Dessa natureza que, tal

33 PhI1c1q5a1p231.

34 Cf. Jorge CALADO, *Haja Luz! Uma história da química através de tudo*, IST Press, Lisboa 2011; de notar que em 1610 Galileu escreve o *Mensageiro das Estrelas* onde narra essas observações, cf. *Sidereus Nuncius. O Mensageiro das Estrelas*. Trad. de H. LEITÃO, Fund. Calouste Gulbenkian, Lisboa 2010.

35 Cf. W. WALLACE, «Late Sixteenth-Century Portuguese Manuscripts Relating to Galileo's Early Notebooks» *Revista Portuguesa de Filosofia* 51 (1995), reproduzido in Id. *Domingo de Soto and the Early Galileo. Essays on Intellectual History*, Variorum Reprints, Aldershot 2004, estudo IV.

36 Cf. M. PETERSON, *Galileo's Muse*, Harvard Univ. Press, Harvard 2011.

37 A. CARPENTIER, *Ensayos*, Ed. Letras Cubanas, Havana 1984, p. 112: «Tenemos, en cambio, el barroco, constante del espíritu, que se caracteriza por el horror al vacío, a la superficie desnuda, a la armonía lineal-geométrica, *estilo donde en torno al eje central* – no siempre manifiesto ni aparente – (en la *Santa Teresa* de Bernini es muy difícil determinar la presencia de un eje central) *se multiplican lo que podríamos llamar los «núcleos proliferantes»*, es decir, elementos decorativos que llenan totalmente el espacio ocupado por la construcción, las paredes, todo el espacio disponible arquitectónicamente, con motivos que están dotados de una expansión propia y lanzan, proyectan las formas con una fuerza expansiva hacia afuera. Es decir, es un arte en movimiento, un arte de pulsión, un arte que va de márgenes (...)»

como no equilíbrio de um *paterfamilias*<sup>38</sup>, é amiga da economia, admite o que é necessário, nega o supérfluo<sup>39</sup>, mas também conhece a completude, a circularidade, a harmonia e a ordem, tal como ainda o número, o peso e a medida. Tendo, noutra ocasião, aventado um paralelismo entre o que se considerava ser a contribuição de Palestrina para a música e o trabalho de filosofar com Aristóteles levado a cabo por M. de Góis, percorrer-se-á agora outra direção. Pertencente, propõe-se, ao eixo de uma *longue durée* estética que perdurará até Hegel, ela pode ser traduzida em Coimbra pelo aforismo, tantas vezes repetido, a arte emula e/ou imita a natureza<sup>40</sup>.

Num magnífico texto do *De Coelo*, que já mereceu a atenção de Amândio Coxito, encontramos os pilares em que gostaríamos que assentasse a nossa leitura:

«Existem sobretudo três aspetos pelos quais se torna evidente a perfeição e a beleza do mundo (*mundi perfectionem et pulchritudinem*): o acabamento (*absolutio*) de cada uma das coisas de que se compõe, a distinção e a variedade da natureza (*naturarum distinctio et varietas*) e a ordem das suas partes (*partium ordo*). Estes três aspetos resplandecem admiravelmente (*mirifíce elucent*) no mundo inteiro (*in mundi universitate*). No que respeita ao primeiro [1º acabamento] (...), uma obra deve considerar-se tão perfeita quanto segue de perto o seu princípio; por isso, o círculo ocupa o primeiro lugar entre todas as figuras e o movimento circular entre todos os movimentos, dado que se realiza nele um retorno ao seu princípio. Com efeito, todos os seres criados regressam à sua fonte e à sua causa, que é Deus, pois reproduzem, pela existência e pela natureza, a sua imagem e as suas perfeições (...). E cada ser pela sua própria indivisibilidade representa a unidade de Deus, tal como pelo ornamento (*decor*) representa a sabedoria e pela utilidade, a bondade. Quanto [2º] à variedade e à distinção da natureza, também por este lado é perfeito o Universo (*universi absolutio*) por conter todas as categorias de seres (...), dado que compreende em si os géneros supremos das coisas – nos quais em primeiro lugar o ser se realiza –, assim como as substâncias corpóreas e incorpóreas, os compostos mistos e os simples, os seres animados dotados de razão e os desprovidos dela; e ainda as formas unidas à matéria e as que dela estão libertas (...). Para além disso – como a natureza de uma só

38 GcIc5q3a3p225.

39 GcIc5q3a2p224.

40 Muitas são as passagens do Curso onde se topa com o tema «a arte emula a natureza», v.g., entre outros mais: GcIc4q29a1p194; GcIc9exp72; GnIc4q29a1p194; GcIc9exp472; PhIIc1q5a1p231; PhIIc1q7a1p237; PhIc7exp141; PhIVc5q3a1p479.

espécie não pode encerrar todos os graus de perfeição e como é necessário que existam muitas espécies pelas quais esses graus se disseminem, superando-se, assim, umas às outras em dignidade –, verifica-se que aquela variedade e desigualdade (*varietas et inaequalitas*) ocorre a cada passo em todo o Universo, no qual as espécies se dispõem numa gradação ascendente: de facto, os mistos são mais perfeitos que os elementos, as plantas mais que os metais, os animais mais que as plantas, os homens mais que os animais e as substâncias imateriais mais que os homens. Precisamente por este motivo (...), existe no mundo como que uma certa harmonia (*quasi harmonia*). Tal como no canto a disciplina das vozes origina um concerto harmonioso, também a totalidade do Universo forma um todo ajustado através do acordo e da variedade de coisas desiguais e dissemelhantes (...). Resplandece, por fim, a perfeição do mundo, como dissemos, [3º] pela ordem das partes de que se compõe. A ordem é a disposição de coisas iguais e desiguais, ocupando cada uma delas o seu lugar (...). Mas existe, para além desta ordem de posição (*ordinem situs*), uma outra que salienta admiravelmente (*mirifice*) a perfeição dos seres criados; por ela – à semelhança do que acontece com os soldados (*milites*) entre si e em relação ao comandante do exército –, as partes do Universo ordenam-se reciprocamente em função de um chefe (*unum principem*), que é Deus: Deus como sua causa eficiente, exemplar e último fim.»<sup>41</sup>

#### 4.1. Criacionismo e causalidade

Como se acaba de ver os três pilares – *absolutio*, *distinctio* ou *varietas ordo* – resumem-se num quarto (significativamente, para a Companhia, introduzido mediante o recurso a uma metáfora militar) que legitima a leitura do triângulo da causalidade no quadro de uma metafísica criacionista. Todas as realidades criadas assemelham-se ao ser e à natureza de Deus, origem (*fons*) e criador (*effector*) delas, evidenciando a Sua perfeição sem a exprimir mas esboçando-a, a guisa de imitação, disseminando o Criador os sinais (*indicia*) do que pretende significar. Dito numa fórmula exagerada: toda a *res* é um *signum*, razão pela qual os sinais naturais detêm uma natureza adequada ou uma potência suficiente para a significação<sup>42</sup>. Compreende-se por isso, que

41 CoIc1q1a3-5p10-12; cf. a tradução livre de A. COXIRO, *Estudos*, cit. pp. 191-92, aqui e ali ligeiramente modificada. Os sublinhados e os parêntesis retos são da nossa responsabilidade.

42 InIc1q2a2p14-16. Embora todos os sinais pareçam ser convencionais, uma vez que todas as coisas naturais dependem da livre vontade de Deus, sabendo que as coisas dependem para a sua existência dessa vontade e da sua essência das ideias divinas prévias à mesma vontade, a significação natural funda-se na natureza da coisa e não na dita vontade,

se diga que a indivisibilidade de qualquer realidade criada representa em si mesma a unidade de Deus, o ornamento (*decor*) a Sua sabedoria e a utilidade a Sua bondade. Mas o texto acabado de reproduzir revela-nos uma citação tácita da *Summa* de Henrique de Gand, na esteira da crítica de Boaventura a Aristóteles, há muito sublinhada por J. Gómez Caffarena<sup>43</sup>. Manuel de Góis encontrava o relevo da causa exemplar autorizado por Pedro da Fonseca, por aquele enquadrado na mais antiga ideia de uma relação (*ordinantur*) a Deus, causa eficiente, exemplar e final<sup>44</sup>. Um tal motivo comparece ainda glosado, quer a partir de um autor tão relevante no comentário a Aristóteles, Agostinho, quer do livro da *Sabedoria*, respetivamente: modo, espécie e ordem, e número, peso e medida. Explicando: a causa eficiente é relativa ao modo ou à limitação da criatura, a causa exemplar refere-se ao seu ser específico, formado e completo, e a causa final remete para a ordem ou inclinação dela para o bem; por seu lado, o número é respeitante à espécie, o peso à ordem e a medida ao modo<sup>45</sup>.

#### 4.2. O princípio da unidade e o motivo da hierarquia/harmonia

Comecemos pela causa eficiente na sua articulação com o motivo de uma Criação feita pela Sabedoria e, por isso, dependente da própria causalidade formal. Frente à essência das coisas que dependem das ideias divinas mas são independentes da vontade de Deus, sendo por isso eternas, o racional da eficiência deve traduzir, primeiro, a implicação existente entre medida – a limitação da criatura, designadamente – e número<sup>46</sup>. Numa secção não reproduzida do texto acima podia ler-se, a respeito da primeira característica, haver uma dupla perfeição, essencial e acidental, aquela permanente,

resultando daqui a diferença notável entre os sinais, a saber: no sinal convencional exige-se que quem conhece tenha a memória da significação e da coisa significada, ao passo que no sinal natural não, pois em si mesmo ele detém em virtude da natureza supra referida. Cf. *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. DOYLE, Milwaukee 2001.

43 Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Aedes Gregoriana, Roma 1958; M.S. de CARVALHO, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*, FCT, Lisboa 2001.

44 Cf. para a relação com Fonseca, vd. M.S. de CARVALHO, «As palavras e as coisas. O tema da causalidade em Portugal (séculos XVI e XVIII)» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2009), pp. 231-36.

45 Colc1q1a5p12.

46 InIc1q2a2p15.

ao contrário da acidental, que pode desaparecer ou suportar a variedade<sup>47</sup>. A beleza e a perfeição do universo<sup>48</sup> residem então, sobretudo, nas espécies das coisas, numa direção hierárquica de perfeição crescente<sup>49</sup>. Na apreciação da beleza das espécies sobressai uma figura equilibrada nas partes e dotada de uma certa suavidade na cor<sup>50</sup> – a finalidade comum das cores está aliás na beleza do universo<sup>51</sup> –, aceção sempre fundamentada na exemplaridade divina enquanto «ser específico, completo e acabado», tal como os números<sup>52</sup>. Primordialmente a relação entre as formas e os números funda-se na própria unidade, no número um: tal como os números procedem infinitamente da unidade, como que de uma raiz, de Deus procedem todos os seres<sup>53</sup>.

Recorrendo-se à retórica geométrica e metafísica da medida dir-se-á que a natureza é a medida da arte, ao ponto de a arte humana, ao produzir os seus artefactos, dever emular a natureza criada, fundada no exemplar divino, cuja arte é o mais ponderoso critério da atividade humana. Considere-se então a existência, tal como se revela no adágio «a arte começa onde a natureza acaba» em linha com a palavra de Aristóteles segundo a qual a arte aperfeiçoa a natureza. A interpretação desta capacidade deve compreender-se mais no registo inferior ou limitativo da quantidade, não no da qualidade. Isto equivale, primeiro, num contributo para uma certa desmistificação da natureza sensível, a negar às formas dos artefactos qualquer capacidade ativa (*vis activa*)<sup>54</sup>; e segundo, num gesto de totalização barroca, a frisar como a falta da composição e da ordem implica o acaso e a temeridade<sup>55</sup>.

Outra figura desta racionalidade é a hierarquia. Entre outras possibilidades, ela aparece-nos descrita nas duas maneiras seguintes: a nata (*flor*) dos elementos do mundo inferior está contida no corpo celeste superior, tal como as borras (*faex*) do mundo superior se encontram no inferior<sup>56</sup>; ou glosando-se Dionísio, asseverando que a parte mais elevada de uma dimensão

47 CoIc1q1a3p10. Sendo as formas na sua beleza como imagens que adornam «o teatro do mundo» (CoIc1q1a1p7), só com qualificação se pode conceber uma maior perfeição do Universo (CoIc9q2a2p95).

48 GcIIc11exp485.

49 CoIc1q1a4p11.

50 Ipc2exp164.

51 Met4c3p38-39.

52 CoIc1q1a5p12.

53 CoIc9q3a2p100.

54 PhIIc1q6a3p236.

55 Diprq1a1p8.

56 CoIIc1q2a3p146.

inferior confina com a parte mais baixa de uma dimensão superior<sup>57</sup>. A hierarquia não é incompatível com a oposição e muito menos com a harmonia. Tal como um movimento perfeito rege as esferas superiores do Universo, na esfera sublunar domina a lei da mútua ação dos contrários<sup>58</sup>. A harmonia do mundo consta da variedade das coisas, à semelhança da moderação no canto polifónico<sup>59</sup>. Motivo tão sensível nos séculos do Renascimento, a concórdia discordante e a oposta amizade que integra a conservação, a ordem e a beleza dos elementos do mundo são a chave simbólica de leitura do cosmos, desde as estações do ano, num harmonioso dissídio<sup>60</sup>, à subestimação do erro, do mal, da guerra<sup>61</sup> e da monstruosidade<sup>62</sup>.

Prestemos porém uma breve atenção ao modo como, no plano da existência efetiva, se começa a inscrever a diferença antropológica, mediante uma admissão da superioridade da vida no cosmos sublunar, o verdadeiro lugar do humano. Explicando: é mais nobre mover-se a si próprio do que ser movido por outrem (só os seres vivos é que se movem a si próprios), de onde se segue que quaisquer seres vivos, mesmo as ervas, são na natureza mais nobres do que os corpos celestes<sup>63</sup>. Em suma, como qualquer vivente supera um não vivente<sup>64</sup> e as tarefas da vida que competem aos seres animados são mais nobres do que o movimento celeste<sup>65</sup>, este motivo antropocêntrico deverá coincidir com a ênfase da harmonia que se pode encontrar no ser humano. Trata-se de uma harmonia detetável na ordem das moções da vontade até aos movimentos dos membros exteriores<sup>66</sup>. Sendo certo que a vontade move na forma de domínio servil os membros externos sem a intervenção do desejo sensitivo<sup>67</sup>, nas faculdades da alma ela age na qualidade de agente supremo<sup>68</sup>. Daqui que a *scientia de anima*, radicada na física e na necessidade, aponte

57 Anprq1a2p7; PhIc1q4a1p84.

58 GcIc9q3a2p330; pertence à lei da natureza o equilíbrio dos contrários (GcIc5q4a2p229).

59 CoIc1q1a4p11; também ainda CoIc9q2a2p97, para a música.

60 GcIIc8q6a2p466.

61 Sobre a pax v.g. apresentada como «a tranquilidade da ordem», reconhecendo-se a sua falta no Universo, o que é assinalado pela antipatia entre os seres e a incompatibilidade (*repugnantia*) entre as qualidades dos elementos, vd. CoIc1q1a1p7; sobre o mal, vd. GcIc4q16a5p125; AnIIc1q1a2p58.

62 CoIc1q1a6p13, para a afirmação de que até os monstros têm a sua própria beleza, nisso contribuindo para a elegância do Universo.

63 CoIIc1q2a2p142.

64 CoIIc1q2a2p144.

65 CoIIc1q2a3p146.

66 Etd4q3a4p39.

67 Etd4q3a4p38-39.

68 Etd4q3a4p39.

para a dimensão metafísica da separação, onde a perfeição radical da vontade, exigida embora pela natureza, representa a culminação da experiência histórica da liberdade contra a necessidade.

#### 4.3. O princípio da finalidade e o motivo da «lei eterna» (ou liberdade)

Relativa à ordem das suas partes na inclinação para o Bem, a perfeição de qualquer coisa reside também no equilíbrio do seu princípio, meio e fim<sup>69</sup>. A este respeito tem-se evidenciado o modo como a teleologia pode representar um obstáculo epistemológico. Na verdade, só se a natureza não possuir um fim em si é que se pode abrir caminho para o seu domínio ilimitado, tão característico da chamada ciência moderna. A presença capital da teleologia ajuda-nos a enquadrar o futuro motivo do otimismo leibniziano que comparece em Coimbra a propósito das refutações de Anaxágoras, de Empédocles, de Demócrito e de Epicuro<sup>70</sup>, mas, ao mesmo tempo, ela explica por que o desiderato comum a Sturmius e a Boyle não poderia ser levado a cabo por decreto, mas antes por um lance que ligasse o adeus à teleologia com a despedida do próprio conceito antigo de natureza. Se tomarmos o *De rerum natura iuxta propria principia* (1565) de Telésio como paradigma do naturalismo renascentista, aparentemente, qualquer crítica às concepções abstratas e arbitrárias da natureza – elas confeririam à natureza propriedades que não podiam ser registadas sensivelmente<sup>71</sup> –, parece ferir de morte todo o texto de Coimbra.

E na verdade, como não podia deixar de ser, nas páginas do Curso lê-se que a natureza nada faz em vão, faz o melhor possível, odeia o supérfluo, não recusa o que é necessário, é justa, pois confere a cada um o que lhe é devido não segundo a igualdade da aritmética (*aequaliter*), mas antes segundo a uniformidade da geometria (*aequabiliter*), operando por isso inteligentemente<sup>72</sup>. Cabem aqui, entre muitos outros tópicos mais, a fecundidade, a beneficência da luz, além da incrível instantaneidade da sua trajetória (*celeritate id est momentanea actione*), e sua aptidão para o embelezamento do

69 CoIc2exp18.

70 PhIIc9q1a1p350. Devem ler-se as alusões a esses autores com o tom de atualidade de quem acaba de ver acessível em latim finalmente a obra de Diógenes Laércio.

71 Cf. Gianni MICHELI, «Natureza» in *Enciclopédia Einaudi* vol. 18, trad., Imprensa Nacional casa da Moeda, Lisboa 1990, p. 23.

72 PhIIc1q1a1p218.

mundo e ritmo cósmico próprio<sup>73</sup>. Depois, e de novo, a figura dos contrários, justificada pela detenção de uma perfeição maior ou menor<sup>74</sup>, no quadro de intermediação entre extremos<sup>75</sup>. A própria mudança é explicada no mesmo âmbito<sup>76</sup>, tal como o conflito entre os elementos, ambos contrários físicos requeridos para a ordem do Universo<sup>77</sup>. A beleza do universo ou do mundo resulta do desígnio divino e evidencia-se na oposição dos contrários<sup>78</sup> ou da ação criadora da providência<sup>79</sup>. Tudo por isso nos permite reconhecer a importância aristotélica da causalidade final, mas importa não esquecer também como o elogio da ordem, feito apoiado em Agostinho e em Gregório de Nazianzo, nos assevera estarmos perante um pai, princípio ou origem de todas as coisas que prescreveu a beleza e a estabilidade, o alimento e a sede de tudo o que é animado, ligando céu e terra<sup>80</sup>. Desta maneira, o motivo teleológico que preenche e atravessa a natureza culmina no sobrenatural. A chave da natureza está para além da natureza. A perfeição e a beleza dos elementos após o dia do juízo aumentarão em luz<sup>81</sup>. Todas as qualidades de ordem natural têm um limite além do qual não podem ir, mas – sublinhe-se – as qualidades de ordem sobrenatural como a graça e a caridade, podem aumentar nesta vida<sup>82</sup>. Neste sentido, o intérprete da natureza é o Homem livre, aquele que transcende a natureza.

O motivo teleológico – peso/bem/bondade – ajuda-nos a captar a autonomia da antropologia frente à física. Este ponto não é surpreendente, mas não deve ser assacado exclusivamente à ética. A causa final pertence à física e à metafísica, embora diferentemente. Na *Ethica* lemos que o fim, tomado como absoluto, convém a todo o tipo de natureza, mas no sentido mais restrito ou qualificado da ação, o absoluto só diz respeito às naturezas intelectuais<sup>83</sup>. Ora o planeta Terra, habitação do ser humano, este último significativamente apelidado de *parvus mundus*, é a outra figura onde eclode a instauração da antropologia, não obstante os motivos mais tradicionais do aristotelismo

73 CoIIc7q5a2p267.

74 CoIIc3exp153.

75 CoIIc5q1a1p358.

76 Gclc3exp14.

77 CoIc1q1a6p13.

78 Gclc4q16a5p124.

79 Qcs1p534.

80 GcIIc10exp474.

81 CoIc12q1a2p127.

82 Colc11q1a3p109.

83 Etd2q2a2p16-17.

geocêntrico. É natural à Terra o seu repouso no centro do mundo<sup>84</sup>. Ela é um elemento puro de uma maneira qualificada<sup>85</sup>, é sumamente pesada<sup>86</sup>, arredondada<sup>87</sup>, não é plana, nem esférica e também não é muito grande<sup>88</sup>. O seu equilíbrio e centralidade são notórios. A Terra supera todos os outros elementos, perpetuamente em repouso no centro de um Universo volúvel. Acima de tudo, evidencia-se a excelência da sua beneficência, o facto de comportar uma admirável semelhança com o corpo humano e com os seres animados em geral<sup>89</sup>. É que também a *fabrica humani corporis* foi criada por Deus, autor da natureza, de modo a que cada parte do corpo humano tenha a sua função<sup>90</sup>, daí resultando a consonância (*convenientia*) admirável entre os movimentos do coração, das artérias e da respiração<sup>91</sup>. De novo, não é só Galeno que completa Aristóteles. Citando Ambrósio de Milão e Ficino, M. de Góis escreve que a beleza (*species*) do corpo é uma imagem (*simulachrum*) da mente, à luz da congruência e harmonia entre corpo e alma<sup>92</sup>. Dado que o alcance da composição adequada e a beleza nas coisas criadas atinge corpo e alma, a harmonia manifesta-se quando os apetites irascível e concupiscível se submetem à vontade, a vontade à razão e a razão à lei eterna. Se o elogio dessa harmonia pode chegar a ofuscar a própria beleza física, avaliada por isso como não verdadeira (apesar de no âmbito dos seres vivos se poder defini-la como composição adequada dos membros com uma certa suavidade das cores<sup>93</sup> e até de o próprio Cristo ser o paradigma da beleza física)<sup>94</sup>, é porque de alguma maneira àquela lei não pode ser alheio o motivo antropológico e teológico de uma vida ativa na caridade como motivo aperfeiçoador de uma *voluntas* que se assume como possibilidade de transcender a natureza. Por isso as ações

84 CoIIc13exp307; cf. 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.

85 Qms1p405.

86 CoIIc3exp154.

87 CoIIc14exp313.

88 CoIIc14exp315; de facto, filósofos e geógrafos ou geómetras discutem sobre o âmbito e o diâmetro da Terra sobretudo em razão da discrepância nas suas medidas (CoIIc14q1a1p316); vd. também C. S. MARINHEIRO, «The Conimbricenses: the Last Scholastics...».

89 CoIIc5q2a1p363.

90 GcIc5q3a1p221.

91 Rec6p63-65.

92 GcIIc8q3a3p455.

93 CoIIc8q3a3p454.

94 GcIIc8q3a3p455.

da vontade são absolutamente (*simpliciter*) livres<sup>95</sup>. Dito de outra maneira: é prescrição da lei eterna que uma natureza, como a do Homem, não se circunscreva ao espaço de uma natureza material exaustiva e plenipotenciária. A lei eterna não é a lei da necessidade, mas a da liberdade.

#### 4.4. O princípio da plenitude e o motivo da absolução da Natureza

Mas como abordar, por fim, a relação entre a exaustividade da natureza e a centralidade da causalidade formal? Voltando ao princípio barroco da plenitude de uma natureza feita pela arte compreendendo nela o próprio motivo da absolução.

A entidade (*res*), quiddidade ou essência seja do que for estabelece-se como perfeição e a perfeição do Universo decorre do facto de se tratar de um corpo que no seu todo não é contido por outro<sup>96</sup>. Eis-nos perante a expressão mais clara da absolução que é, ao mesmo tempo, no quadro da física e da cosmologia, a expressão de um «mundo fechado», na adequada formulação de A. Koyré. Ora, num mundo fechado, o número, a forma e o círculo, i.e., a unidade, o princípio físico da plenitude e o motivo mais metafísico da completude (*absolutio*), ganham um alcance «estético» praticamente exaustivo, também geometricamente determinável por quantidades abstratas contínuas, as linhas e as extensões abstraídas da matéria<sup>97</sup>. Recorde-se que a linha, a superfície e o corpo são três dimensões ou espécies da quantidade e que a quantidade contínua abstrata traduz a perfeição do Universo<sup>98</sup>. O interesse deste vínculo é que ele nos permite captar a relação entre a causalidade exemplar e a matemática, ou melhor, a geometria, entendida esta como estudo da quantidade contínua abstrata. Recordemos que a causa formal é a única das quatro integradas pela totalidade das ciências teoréticas<sup>99</sup>, às quais pertence a matemática, mas, à semelhança do que sucedia com a causa final, sabemos que a causa formal se pode considerar duplamente, ora do ponto de vista da física, ora do ponto de vista da metafísica, como Fonseca ilustrara.

Uma vez que afloramos a matemática avance-se uma brevíssima divagação. Diferentemente do que sucederá no Colégio de Santo Antão de Lisboa, o estatuto da matemática em Coimbra não parece ter sido fundamental. Quiçá mesmo

95 AnIIIc13q1a3p417.

96 CoIc1exp6.

97 Diprq2a2p15.

98 CoIc1exp4; CoIc1exp6.

99 PhIc1exp50.

insignificante, se amplificarmos o testemunho de Cristóvão Clavius, ou pelo menos efémero, se levarmos em linha de conta a sugestão de W. Wallace, nos anos 70, sobre os manuscritos da *Physica*, do *De Coelo* e do *De Generatione* anteriores à publicação do Curso<sup>100</sup>. Tendo iniciado os seus estudos no Colégio de Jesus de Coimbra em 1556, onde decerto privou com o notável matemático e professor da Universidade dessa cidade, Pedro Nunes, pelo menos até agosto de 1560<sup>101</sup>, Clavius queixou-se ao aluno Grienberger do pouco apreço que Pedro da Fonseca nutria pela matemática<sup>102</sup>. Também sabemos que Sebastião do Couto, o jesuíta que encerra a publicação do Curso (1606), se envolveu numa polémica sobre o estatuto da matemática, ao negar, contra as muito aplaudidas lições coimbrãs do famoso Cristóvão Borri, a cientificidade dessa matéria. Ele procurou até inviabilizar a publicação daquelas lições, contra o parecer dos seus colegas de Coimbra e de Lisboa. Enfim, se quiséssemos uma presença explícita (apesar de tudo tão pequena) da matemática, ou mais especificamente da Geometria, no Curso Jesuíta, encontrá-la-íamos numa secção sobre *De Anima* 413<sup>a</sup> 17, aliás ilustrada, relativa à operação de quadrar um retângulo<sup>103</sup>. Outras expressões aritméticas se encontram, v.g. em *De Coelo*<sup>104</sup>, estas sobretudo como glosa implícita ao *De Sphaera* de Sacrobosco, uma tradição lusitana também imposta logo no momento em que Fonseca arquitetou o Curso<sup>105</sup>. Seja como for, se todas estas referências nos não permitem falar de matematização da física (longe disso!), forcem-nos a reconhecer uma relação assaz crítica entre a geometria das quantidades contínuas e o princípio qualitativo da plenitude da natureza, ambos contribuintes ativos para a absolução da natureza. O problema crítico aqui é este: se a racionalidade da natureza na sua totalidade reside na beleza como é que a linguagem geométrica a pode traduzir adequadamente, i.e., com certeza?

Se para qualquer moderno o privilégio da unidade na geometria e na matemática não se pode subalternizar à metafísica, diferentemente, para Góis e para Couto, enquanto leitores de Aristóteles, o papel quantitativo da

100 W.A. WALLACE, «Late Sixteenth-Century Portuguese», cit. p. 698.

101 Cf. E. KNOBLOCH, «Nunes and Clavius», in L. SARAIVA & H. LEITÃO (ed.), *The Practice of Mathematics in Portugal*, Universidade de Coimbra, Coimbra 2004, p. 163

102 Cf. U. BALDINI, «The teaching of Mathematics in the Jesuit Colleges of Portugal, from 1640 to Pombal», in L. SARAIVA & H. LEITÃO (ed.), *The Practice*, cit. p. 312, nota 26

103 AnIc2exp96.

104 CoIc2q1a3p23.

105 Cf. M.S. de CARVALHO, «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, Ed. Sílabo, Lisboa 2010, p. 28.

matemática, por mais rigoroso que fosse, e era-o<sup>106</sup>, ficava sempre aquém do superior registo qualitativo da forma. A quantidade não tem uma capacidade ativa (*agendi vim*) e embora siga de alguma maneira a forma, designadamente na imposição da medida, absolutamente considerada segue a antes matéria<sup>107</sup>. A natureza, a *physis* como sua designação mais habilitada, como vimos acima, deve assim ser considerada na duplicidade existencial e essencial, mas nesta última há mais cientificidade, leia-se: certeza. É aqui que se faz sentir toda a importância da causalidade formal, autêntica quinta causa exigida pelo criacionismo a fim de romper com a matriz aristotélica. Competia-lhe elevar a física a ciência essencial, mas isso só podia suceder por aquilo que Kant considerou o esforço da forma escolástica, quer dizer, a sobredeterminação da qualidade no contínuo (a absolução da natureza)<sup>108</sup>.

Número, medida e harmonia são chaves quase sinónimas para a leitura da totalidade do cosmos, começando no mundo dos elementos<sup>109</sup> e acabando nos corpos celestes. Estes distinguem-se em espécie e em número entre si<sup>110</sup> e foram criados com ordem, constância e proporção nos respetivos movimentos<sup>111</sup>. A sua inenarrável ordem e constância é aliás atestada por Platão – anota o comentador de Aristóteles, M. de Góis<sup>112</sup>. Continuamos, é certo, a encontrar a cansativa repetição dos lugares comuns da física aristotélica, mas vale a pena atentar-se no modo como o seu esgotamento se processa: quer porque, em breve, esses lugares já nada dirão – ironizando, Francis Bacon considerará a entelúquia aristotélica (também ela deu que pensar aos mestres de Coimbra) tão estéril quanto uma virgem consagrada<sup>113</sup> – quer porque, ao mesmo tempo e inesperadamente, a própria frequência desses mesmos lugares comuns, num barroquismo «estetizante», digamos, concitava a suspeita sobre a equação beleza, perfeição e completude. Um efeito rematado daquele esgotamento, para acabar, diz respeito ao círculo, a principal entre todas as figuras e

106 Sobre o rigor da matemática vd. Phprq5a4p42; Sebastião do COUTO não ignora que muitos autores consideravam as matemáticas como sendo as verdadeiras ciências (Sac2q1a4p355), mas muitas razões havia para que tal tese devesse ser repudiada, mormente a impossibilidade de a sua demonstração ser apriorica (Sac2q1a4p357-60).

107 Gclc4q4a2p44.

108 Vd. *supra* nota 31.

109 ColIc5q3a2p370.

110 ColIc5q3a2p219.

111 ColIc1q1a4p140.

112 Qms3p416.

113 F. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum*, in *The Works of F. Bacon* II, p. 340; apud R. SPAEMANN, «Natura», p. 1340.

movimentos<sup>114</sup>. O movimento circular é mais perfeito do que o retilíneo<sup>115</sup>, é mesmo o mais perfeito sendo por isso o tipo de movimento adequado ao céu, dito assim «princípio de todos os movimentos, luz diviníssima de todas as qualidades materiais, dotado de tanta eficiência que pela sua própria virtude ou capacidade desvia todas as pragas do mundo»<sup>116</sup>. De alguma maneira este também poderia ser um dos aspetos em que o Curso jesuíta Conimbricense atestaria uma passagem entre tradição e transição<sup>117</sup>, mas ainda ninguém tinha posto em evidência a possibilidade da quota-parte da ablução da natureza neste devir, quer dizer, o efeito de exaustão no condicionamento recíproco entre arte, natureza, beleza e geometria.

## 5. Resumo conclusivo

Uma vez aqui chegados estamos em condições de enfatizar os seguintes pontos.

A inegável matriz aristotélica ao serviço de um programa que passava por combater quem desprezava a natureza e o seu conhecimento, insistindo ao mesmo tempo na importância dessa matriz como paradigma da ciência natural.

A constância das aceções material ( $N_2$ ) e formal ( $N_1$ ), mas também o reconhecimento da sua peculiaridade, mediante o criacionismo, a problemática teológica e antropológica da natureza do Homem ( $N_3$ ) e, sobretudo, pela reinterpretação da trilogia da causalidade pela adição de uma quinta causa.

A fissura no aristotelismo provocada pela admissão da quinta causa que, lida à luz da metafísica criacionista, nos fez topar com a amplitude da dimensão «estética» ou barroca da natureza ( $N_4$ ).

O modo como em vários registos da causalidade se pode descortinar a diferença antropológica ou a reinvenção da antropologia, quer dizer, o advento da Liberdade contra a Necessidade.

A figura da completude para descrever as relações arte/natureza evidenciando, quer a hegemonia, quer o esgotamento da natureza sob a luz de um modelo de quase absoluta coincidência geometria/beleza ( $N_4$ ).

A hipótese da ablução da natureza poder vir exigir a introdução do novo paradigma para a natureza, já pela subalternização das quantidades

114 CoIc1q1a3p10.

115 Asd2a2p476.

116 CoIc1q2a1p140.

117 Cf. *supra* nota 19.

contínuas às discretas, já pelo diálogo com o registo neoplatónico da separação do incorpóreo face ao corpóreo, já pela exaustão do motivo «estético» da plenitude da natureza. Se tudo isto fizer algum sentido então teremos de reformular um pouco mais ainda a nossa narrativa acerca da estrutura das revoluções científicas.