



As palavras e as coisas: o tema da causalidade em Portugal (séculos XVI e XVIII)

Autor(es): Carvalho, Mário Santiago de
Publicado por: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos
URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/33355>
DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_36_2
Accessed : 24-Apr-2024 22:10:40

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



Revista Filosófica de Coimbra

vol.19 | n.º36 | 2009

Henrique Jales Ribeiro
Mario Santiago de Carvalho
Edmundo Balsemão Pires
Miquel Beltrán
Ivo Oliveira

AS PALAVRAS E AS COISAS O TEMA DA CAUSALIDADE EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI E XVIII)

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO*

Resumo: Estuda-se o tema da causalidade nos *Comentários a Aristóteles dos Jesuítas de Coimbra* (séc. XVI) e na *Metafísica* de Verney (séc. XVIII). Se, relativamente aos primeiros, interessou-nos sobretudo o tópico da causalidade exemplar e o tema das causas segundas (abordado e modificado pelo Descartes que chegou a conhecer aqueles textos de Coimbra), depois de se situar Verney numa época de crítica à metafísica peripatética, passou-se à abordagem da sua ontologia como lógica e, naturalmente, à integração da causalidade no quadro da relação. Historiograficamente, pleiteia-se por uma reavaliação da crítica de Verney à Escola, e, no âmbito de uma História da Metafísica por fazer, o seu papel, mesmo se no seu texto se pode ler a mesma palavra humeana que serviu a Kant para criticar a metafísica, não comporta o grau de produtividade que liga Coimbra ao filósofo alemão pré-crítico.

Palavras-Chave: Conimbricenses, Verney, Descartes, Kant, Metafísica, Causalidade.

Abstract: Two different Portuguese texts on Causality are the subject of this paper, one written by the Conimbricenses (16th. Century), the other by Luis António Verney (18th. Century), the former dealing mainly with exemplar causes and second causes (and their relations to Descartes), the latter with causality and relation. Without being entirely a post-metaphysical period, both the Century in which Verney wrote his *Metaphysics*, and the author himself, rejected the Peripatetic horizon of the Jesuits. However, interpreting their theory on Causality as a pure repetition of Aristotle it would be misleading and a bad contribution to a History of Philosophy in a permanent need of revision. Thus, after assessing Verney's ontology, the paper aims at reestablishing the Jesuits Commentary in its own historical line, viz. as a

* Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).

contribution to the History of Metaphysics. In this particular point Verney's criticism was irrelevant, even if one may read in his *Metaphysics* Hume's precise topic that has awoken Kant from the alleged dogmatic slumber.

Key words: Conimbricenses, Verney, Descartes, Kant, Causality, Metaphysics.

No que se segue abordaremos o tema da causalidade em duas épocas diferentes da história da Filosofia em Portugal¹. Ainda recentemente, um número monográfico da já conceituada *Quaestio*, uma notável série no âmbito da reescrita da história da metafísica, dedicava a esta temática mais um dos seus monumentais volumes, o qual, tomando como premissa conhecidos versos de J.L. Borges (*Las causas*), relevava como o pensamento da causalidade nos concita, desde os alvares, para algumas das “polaridades clássicas” da nossa herança e tradição, além de se tratar de um conceito nos confins de regiões epistémicas como a física, a teoria do conhecimento, a epistemologia, a psicologia, as ciências sociais mas, evidentemente, sobretudo – vê-lo-emos também pela nossa parte – a própria metafísica². Acrescentemos que nem a severa crítica que levantou ao princípio da causalidade esse notável físico com invulgares características de filósofo que foi W. Heisenberg, pôde abalar a verificação anterior ou fazer periclitar a relevância do tema feito problema.

Para o efeito presente, acompanharemos dois dos registos portugueses mais importantes sobre o problema da causalidade em cada uma daquelas fases, plasmados no Comentário dos Jesuítas de Coimbra à *Physica* de Aristóteles (1592)³ e na *Metafísica* de Luís António Verney (1753)⁴. Apesar dos cento e sessenta e um anos que medeiam a publicação destes dois textos o seu tratamento conjunto faz sentido, porque a intervenção do último se caracterizou precisamente por criticar o legado que os primeiros inauguraram. Mas como interpretar esta cisão no quadro de uma história da filosofia que se preze, i.e., permanentemente em revisão? Gostaríamos que se olhasse para o que se segue apenas como uma primeira tentativa de sondagem para uma futura e cabal resposta à anterior pergunta, e, por isso, como uma lacunar e provisória incursão.

¹ O texto do presente artigo é uma versão mais desenvolvida da participação do autor nos “Entretiens de Coimbra” organizados conjuntamente pelo “Institut International de Philosophie” (Paris) e a U.I.&D. –LIF (Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra) em 11 de Setembro de 2009, sob o tema genérico “Cause, connaissance et responsabilité”.

² Cf. Esposito e Porro (2002) 1-2.

³ Cf. Góis (1592); doravante citado: *Physica*.

⁴ Cf. Verney (1753); doravante citada: *Metafísica*; sobre esta edição, vd. Carvalho (2008).

1. O tratado da causalidade de Manuel de Góis (+ 1593) no ‘Comentário à *Physica* de Aristóteles’

Em se tratando de um comentário a Aristóteles, nada há de estranho no facto de o tratado da causalidade ser o mais longo do Curso da *Physica* dos Jesuítas de Coimbra, editado por Manuel de Góis. O tema do tratado será reconhecido como o momento precípua da filosofia natural (*physiologia*), porque as causas não nos remetem apenas para o princípio do que há, mas porque, alegadamente, ao conhecer tal princípio nos tornamos felizes (*felicem*). Dado que com estas duas dimensões se supõe traduzir a própria condição da filosofia enquanto espanto (*admiratio*)⁵, este tratado deverá ter um estatuto muito mais vasto do que o relativo ao seu contributo filosófico técnico. Sustenta-se, depois, que neste domínio Aristóteles não quis falar só da matéria e da forma, como afirmava Filópono; nem também apenas do fim e da eficiência, como julgou Simplício; mas sim sobre a matéria e a forma enquanto pertencem à natureza (*naturae sunt*) e também de todos os géneros das quatro causas tomadas em geral⁶. Uma compreensão integrada da causalidade, crêem os Jesuítas de Coimbra, deve ter da Natureza uma leitura integradora.

Teremos a oportunidade de ver como de facto é uma certa interpretação da Natureza que interessa aos nossos autores. Na verdade, se quiséssemos indicar desde já a tónica deste tratado teríamos de destacar precisamente a apertada ligação epistemológica e ontológica entre causalidade e natureza – ela foi periodicamente posta em causa, como sabemos, e ambos os textos a seguir estudados disso darão devida conta também – mas, de igual modo, o facto, indesmentível para os autores do Curso, de que a natureza da causalidade aponta para um domínio que sem o concurso da metafísica torna ilegível a física. Trata-se, naturalmente, de seguir Aristóteles, mas ao mesmo tempo de o superar, não tanto em nome dos Comentadores helenísticos acima referidos⁷, mas

⁵ *Physica* II c.7, q.1, p.240: “Sequitur ut de caussis disseramus, quarum tractatio praecipui momenti in physiologia est, non solum quia caussae sunt quasi fontes aliqui perennes ac redundantes, unde existunt omnia, quaecunque natura rerum capi et continet, sed etiam quia ex earum ignoratione et effectorum notitia admiratio existit, a qua sicuti, teste Aristoteles I. *Metaphysicorum* c. 2. post Platonem in *Theaeteto*, initium duxit Philosophia; ita tunc absoluta censetur, cum admiratione ipsa deposita perfectam caussarum notitiam amplexa est, unde Hesiodus in libro qui inscribitur *Opera et Dies*, eum felicem vocat qui potuit rerum cognoscere caussas.”

⁶ *Physica* II Prooemium, p. 198; vd. também *ibidem* I c.1, Prooemium p. 47.

⁷ Sobre Simplício e Filópono, vd. Tuominen (2009).

sobretudo devido ao compromisso teológico dos autores. Em vários estudos, já tive o ensejo de me deter na avaliação dessa ultrapassagem, em alguns dos seus aspectos⁸.

Sobrevoando rapidamente o conteúdo do tratado da causalidade, encontramos a referência às várias *acepções* do termo (*caussae nomen multifariam usurpari*⁹) e, no exame do *número* das causas (q.2), depara-se-nos um estudo sobre a *causa exemplar* (qq.3,4) como merecedor de atenção. Topando imediatamente com uma abertura qualquer ao platonismo, o leitor encontrará, de seguida, um conjunto de questões que poderiam ser lidas entre a proeminência da causa sobre o efeito, segundo Descartes, e a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, de Schopenhauer. Estão, nesta circunstância, a *relação causal* (q.5); a diferença entre *causa*, *causalidade* (*caussalitas*) e *razão de causa* (*ratio caussandi*) (q.6); o estudo sobre a razão da *causa eficiente* (q.7)¹⁰; o exame das *causas singularmente consideradas* (q.8); e as suas relações causais possíveis (q.9), quer dizer, nos próprios termos dos autores de Coimbra: se as causas podem ser causas de outras causas (*caussae sibi mutuo caussae sint*). Embora não desconheçamos o reflexo que discussões congêneres tiveram em obras cartesianas seguem-se, num *prisma mais teológico*, algumas perguntas mais: como Deus conserva todas as coisas? (q.10); como e porquê as causas segundas podem agir verdadeiramente? (q.11); se deve afirmar-se que Deus concorre com as causas segundas (q.12), defendendo-se, na sequência, uma série de causas essencialmente subordinadas¹¹; como se dá esse concurso de Deus? (q.13), negando-se, por isso, que Deus anime as causas segundas a agir com alguma moção prévia¹²; por fim, se Deus opera mediatamente com todo o agente criado (q.14)¹³. Como é sabido – e este será o segundo ponto a requisitar a nossa atenção – a ênfase na naturalidade da ordem criada, a propósito, v.g., das causas segundas e do papel das formas nas substâncias individuais serviu a Descartes para, evitando qualquer tentação ocasionalista, destacar também o papel das leis da natureza em confronto com a causalidade de

⁸ Cf. Carvalho (2002a); Carvalho (2005a); Carvalho (2005b); Carvalho (2006d); Carvalho (2005c); Carvalho (2006a); Carvalho (2006b); Carvalho (2006c); Carvalho (2007a); Carvalho (2007b); Carvalho (2009c); Carvalho & Medeiros (2009b).

⁹ Cf. *Physica* II c.7, q.1, p.240; *ibidem* II c.7, q.1, p.241: “caussa est id, a quo aliquid per se pendet”.

¹⁰ Para um confronto, vd. Freddoso (1994).

¹¹ *Physica* II c.7, q.12, a.2, p. 275-76); vd. também Carolino (2005) 117.

¹² *Physica* II c.7, q.13, a.2, p. 279-80; Des Chene (1996), 321.

¹³ *Physica* II c.7, q.14, a.2, p. 281-82.

Deus¹⁴. Voltando ao prisma da *causa primeira*, pergunta-se ainda se ela determina a ação das causas segundas ou se é a segunda que determina a ação da causa primeira (q.15); e sobre os limites ou as limitações da providência divina (q.16)¹⁵. Tratando-se de um tema igualmente teológico (merecedor de todo um outro artigo), discute-se depois a celeberrima questão *potentia ordinata/absoluta*, com duas teses: (i) há muitas coisas que não podem ser feitas pela *potentia ordinata* que podem sê-lo segundo a *potentia absoluta*; (ii) esta última pode fazer tudo o que não envolve contradição Perguntar-se-á também “de onde provém que alguma coisa possa ou não ser feita pela providência divina” (q.17), “se o *acidente* atinge a produção da forma substancial” (q.18)¹⁶ e “se de entre todos os acidentes só as *qualidades* têm capacidade para agir” (q.19)¹⁷. Quatro questões derradeiras hão-de versar a *causalidade final* – tópico de que não nos ocuparemos, por ter sido já abordado por outros, com superior competência¹⁸.

1.1. A causa exemplar

Embora a respeito do número das causas, os Jesuítas de Coimbra sigam o tradicional quaternário aristotélico – porque na natureza os compostos não surgem do nada (*ex nihilo nihil fit*) – lê-se – são suficientes as duas causas internas (matéria e forma) e as duas externas (eficiente e final)¹⁹ –, tal como o tinha já feito Pedro da Fonseca, também Manuel de Góis discutirá nas páginas do seu *Comentário à Physica* se a causa exemplar é uma verdadeira causa em sentido próprio ou se ela pertence antes ao género da causa formal²⁰. Não obstante o horizonte da questionação ser teológico-criacionista, os nossos autores vêem-se a fazer trabalho metafísico e não teológico, pois, conquanto, como dizem, o metafísico pesquise o conceito geral de ente e as essências até à sua dependência em relação ao Criador, isso, hão-de reconhecer explicita-

¹⁴ Hattab (1998) 117: “Descartes seems to adopt the same division of labor between the primary and secondary causes as the Jesuits did, however, he gives a very different content to the concept of a secondary cause by replacing individual substances and their forms with the laws of nature.”

¹⁵ *Physica*... II c.7, q. 16, a.1, p. 287-88.

¹⁶ Para uma discussão, vd. Des Chene (1996) 162.

¹⁷ Para uma discussão, vd. Des Chene (1996) 113-14.

¹⁸ Cf. Coxito (2005) 380-87; Des Chene (1996) 172, 190-93, 196, 278-79.

¹⁹ Cf. *Physica* II c.7, q. 2, a.1, p. 243.

²⁰ *Physica* II c.7, q.4, a.1, p. 248.

mente os mesmos autores, não equivale a fazer teologia²¹. Dito de outra maneira: enquanto entes, as criaturas somente *são* se consideradas em relação a Deus, causa prototípica de todo o ser²².

Apesar de a anterior alegação merecer uma discussão atenta e sobretudo deveras aprofundada (o que os autores de Coimbra como de costume não fazem), posto que ela concerne, como é bem de ver, à grave problemática das relações metafísica/teologia, dedicar-me-ei aqui a fazer notar como a pergunta sobre o quaternário de Aristóteles é ultrapassado. É o que imediatamente se vê na discussão sobre o “exemplar ou ideia” enquanto conceito objectivo (*ratio obiectiva*)²³. No texto de que nos ocupamos toda esta discussão comparece numa proposta harmónica em que Tomás de Aquino (*De Ver.* q.3, a.1) coincide com Agostinho (*De Civ.Dei* XII c.25) no que toca à tripartição da forma “a qua”, “ex qua” e “ad quam”²⁴. Assim se ultrapassa a física ou filosofia natural, e este gesto, que divide, por um lado, as quatro causas, e a causa exemplar, por outro, faz pensar em Boaventura e na tradição por ele gerada, apesar de ser sobretudo uma herança de Pedro da Fonseca, como se disse já²⁵.

²¹ *Physica* II c.7, q.17, a.3, p. 292: “Nam primum generalis conceptus entis in commune ad solum metaphysicum pertinet (...). Deinde ipse metaphysicus licet essentias persequatur usque ad dependentiam a prima causa, raro tamen definitione omnibus numeris absoluit, ac perficit, unde nec in iis primam causam solet exprimere.” Mas a questão interroga a ‘produtibilidade’ divina (*producibilitas*) como ‘ordinem ad productivum (nihil enim dicitur producibile, nisi quia ab aliquo productricem vim habente effici potest) inde est, quod nihil censetur producibile, nisi, primo quidem per ordinem ad Deum, qui est prima causa efficiens rerum omnium, deinde per habitudinem ad agens creatum, a quo, Deo pariter concurrente produci potest’ (*Physica* II c.7, q.17, a.1, p. 290) De referir que esta secção tem ainda mais questões de interesse sobre a relação criatura/criador e mesmo sobre o nexa entre as causas.

²² *Physica* II c. 7, q. 17, a.3, p. 292: “... creaturas, si quatenus entia sunt spectentur, non nisi per habitudinem ad Deum, ut est causa prototypa totius esse, omnino distincte ac perfecte intelligi et definiri posse (...). Nam primum generalis conceptus entis in commune ad solum Metaphysicum pertinet, ut in prooemio huius operis docuimus. Deinde ipse Metaphysicus licet essentias persequatur usque ad dependentiam a prima causa...”

²³ Cf. *Physica* II c.7, q.3, a. 2, p. 247; vd. também Des Chene (1996) 250.

²⁴ *Physica* II c.7, q. 3, a.1, p. 245: “... placet ea definitio, quae colligitur ex D. Augustino, libro 12º *De Civitate Dei*, cap. 25º, traditurque a D. Thoma *De Veritate*, quaest. 3ª, art. 1º, videlicet, idea est forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis determinantis sibi finem. Quae ut intelligatur, advertendum est formam, quod ad rem praesentem attinet, tripartito dividi, scilicet in formam a qua, ex qua, et ad quam. Forma a qua est a qua effectus, ut ab agendi principio egreditur. Forma ex qua est illa, e qua res constat. Vtriusque exemplum est animus hominis, a quo intelligendi actio manat et quo simul cum materia homo componitur. Forma vero ad quam est, ad cuius similitudinem aliquid fit.” Cf. também Freitas (1988), 279.

²⁵ Noutro lugar, citando o Gandavense e Fonseca, também se lê que a causalidade da forma inteligível é anterior à causalidade da forma informante *Physica* II c.7, q.4, a.2, p. 250.

Relativamente à alusão a Boaventura, à qual se deveria acrescentar a presença explícita de Henrique de Gand, pensa-se na quase ignorância sobre a causa exemplar ou a teoria das ideias de que Aristóteles foi acusado²⁶. A temática será aliás considerada decisiva, segundo os nossos Jesuítas, quer para o estudo da metafísica (*ad sapientiae studium*), quer, uma vez mais, para o da ética (*ad morum disciplinam*)²⁷. Sendo notório que a causa formal aristotélica é a que mais se aproxima da teoria das Ideias platónica²⁸, desde o século XIV que a reputação de Aristóteles como um “péssimo metafísico” se agravava, na vetusta esteira bonaventurina²⁹. Investigando a natureza do “exemplar” ou da “ideia” e perante “tese comum a filósofos e teólogos” do “exemplar” como “conceito”, os nossos autores perguntam-se, primeiro, se é um “conceito formal” (i.e. respeitante ao acto de conhecimento³⁰) ou um “conceito objectivo”³¹, neste momento textual optando por este último, avaliado como mais consentâneo com Tomás de Aquino, Durando, Escoto e Ockham entre outros mais³². Recorde-se que “conceito objectivo” refere-se à coisa enquanto conhecida ou à coisa enquanto objecto do acto de conhecimento³³. Com a metáfora do artesão, subjacente a esta teoria, e propiciada pelo célebre capítulo X do *Monólogo* anselmiano, também citado no artigo tomasino de *De Veritate* aludido³⁴, abre-se uma porta para uma futura teoria do objecto, aspecto não desprezível a propósito de as causas singularmente consideradas reivindicarem para si causalidades particulares³⁵, como veremos adiante.

²⁶ Cf. Carvalho (1996) 73-81.

²⁷ Cf. *Physica* II c.7, q.3, a.1, p. 245.

²⁸ Cf. Crubellier & Pellegrin (2002) 318.

²⁹ Cf. Mahoney (1988) 261-273.

³⁰ *Physica* II c.7, q.3, a.2, p. 246: “Imago expressa rei artefactae”.

³¹ *Physica* II c.7, q.3, a.2, p. 246: “res ipsa artefacta quam mente concipit”.

³² Cf. *Physica* II c.7, q.3, a.2, p. 246-48; Tomás de Aquino, *De Ver.* q. 3, a. 2 (corrigimos: q. 93, a. 2).

³³ Cf. Schmutz (2002) 204-18.

³⁴ Cf. Anselmo, *Monologium* c. X (*Obras Completas de San Anselmo*: vol I, Madrid 1952): “... veluti cum faber facturus aliquid suae artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione?”; Tomás de Aquino, *De Ver.* q. 3, a. 2 (ed. R. Spiazzi, Taurini – Romae 1953): “Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur.”

³⁵ *Physica* II c.7, q. 8, a.1, p. 261: “exemplaris autem caussalitas cernitur in artefacto secundum passivam imitationem efformando”.

Na solução em que os Jesuítas de Coimbra se inscrevem, a imaterialidade do objecto e a sua inteligibilidade conceptual é o princípio ou o modelo da coisa no seu ser entitativo e material. A noção de “exemplar” enquanto “conceito objectivo” aparece justificada como (i) aquilo (*id quod*) que um especialista intui e exprime mediante imitação (*intueatur et imitando exprimat*); (ii) a expressão da coisa, quer no seu conteúdo exemplar imitável, quer no conceptual que a representa (*exprimere rem, uel quatenus est quid exemplariter imitabile, uel ratione conceptus, in quo repraesentatur*); (iii) a ideia, que em Deus se encontra de forma eminente e, no Homem, como imitação³⁶. Sem se darem conta dos problemas e das dificuldades ou embaraços desta imbricação, é sobretudo o motivo da “reflexão” – um pensamento que toma como objecto um pensamento – que organiza a passagem da ontologia à teologia. Recentemente pude aludir à quota-parte da contribuição deste problema para uma teoria do sujeito³⁷.

De igual modo, Pedro da Fonseca estudara (I, c.7; V c.1; VIII cc. 7 e 8) a causa exemplar (ou formal extrínseca), sobre a qual alguém anotou também provirem dela a *inteligibilidade* e a *verdade* do efeito³⁸. Sendo as ideias essas verdadeiras causas exemplares, mas não à maneira de Platão, como Fonseca fizera questão de sublinhar, isso não o impediu de falar não de quatro mas de cinco géneros de causas. Significativamente, esta inovação do jesuíta português é atenuada pelo recurso à teoria da concórdia Aristóteles/Platão apoiada no *Quodlibet* IX, q. 1 de Henrique de Gand, onde alegadamente o nosso maior conhecedor de Aristóteles lia a individualização da causa exemplar, i.e., a sua irredutibilidade às restantes causas³⁹. Vale a pena recordar, por um lado, que esta questão quodlibética do Gandavense se inscrevia no próprio núcleo de uma teoria da relação Deus /criatura ao serviço da certificação rigorosa da doutrina da Criação, isto é, da dependência da criatura em relação ao Criador⁴⁰.

³⁶ Cf. *Physica* II c.7, q.3, a.2, p. 247: “Peculiariter tamen diuinis ideis attribuitur exprimere res ipsas, quia essentia divina eminenter continent hominem, verbi gratia, cuius est idea, prout ab illo est imitabilis, similiterque res caeteras et eas perfectissime repraesentat.”

³⁷ Cf. Carvalho (2009a).

³⁸ Cf. Abranches(1958) 3-10. O sublinhado é nosso.

³⁹ Cf. Abranches (1958) 8-9. No mesmo sentido da superação das quatro causas estão os redactores do Curso, vd. *Physica* II c.7, q.4, a.2, p. 250.

⁴⁰ Henrique de Gand, *Quodlibet* IX, q. 1(ed. R.Macken, Leuven 1983, p. 5-6): “... relatio igitur omnis inter Deum et creaturam, quae consistit inter Deum et creaturam quia creatura est a Deo id quod est, sive secundum essentiam sive secundum existentiam, necessario est inter ipsos potius quia Deus refertur et ordinem habet ex ratione sui intellectus et voluntatis ad creaturam ut a quo est id quod est, quam e converso quia ipsa creatura refertur ad Deum, licet aliqua alia sit inter ipsos quia creatura refertur ad ipsum et non e converso...”; cf. Carvalho (2001b) 205 sg.; Decorte (2003) 3-14.

Por outro lado, importa anotar que os redactores de Coimbra reconhecem explicitamente que Fonseca depende aí da questão 2 do referido *Quodlibet* de Henrique⁴¹. Ora, neste último passo, o Gandavense estabeleceu a necessidade de se admitirem as ideias em Deus sob pena de não se poder pensar a Criação enquanto posição da existência⁴². Visa-se, pois, e como não podia deixar de ser, a causalidade metafísica.

Enfim, na prova da tese do exemplar enquanto “conceito objectivo” os nossos Jesuítas não se coíbem de elogiar, perante os seus alunos – estudantes de aristotelismo, vale a pena reter e insistir – “os platónicos, aqueles entre todos os antigos filósofos que mais exaltaram as ideias, considerando-as como realidades independentes da relação com a matéria e da singularidade material”⁴³. Acresce que esta recuperação das ideias divinas é a própria submissão ao paradigma teológico e criacionista⁴⁴, numa dimensão essencialista. Só na essência divina, que é o primeiro objecto da Sua intelecção, se encontram e brilham todas as coisas que podem ser criadas, razão pela qual, concluem os nossos Jesuítas, é necessário que Deus na criação considere em primeiro lugar a Sua essência na qual se dá o primeiro âmbito da imitação⁴⁵. Mais ainda: o exemplar, enquanto “forma objectiva”, pertence ao género da causalidade formal e não eficiente, e este reparo consolida a tónica da semelhança ou a da imitação no horizonte da problemática da reflexão ou do espírito⁴⁶.

⁴¹ Cf. *Physica* II c.7, q.4, a.2, p. 250: “Idem tuentur praeter alios Henricus Gandauensis, *Quodlibet* IX, quaest. 2 et Fonseca lib. I *Metaphysicae* ca. VII, quaest. 1, sect. 5 ubi totam hanc controuersiam accurate pertractat.”; Henrique de Gand, *Quodlibet* IX, q. 2 (ed. R. Macken, p. 25): “Utrum Deus potuisset plures creaturas secundum species produxisse, si non esset in ipso pluralitas idearum.”

⁴² Henrique de Gand, *Quodlibet* IX, q. 2 (ed. R. Macken, p. 44): “... necesse est ponere in Deo ideas propter productionem rerum in existentia actuali.”

⁴³ Cf. *Physica* II c.7, q.3, a.2, p. 247: “Platonici, qui ex omnibus antiquitatis Philosophis maxime ideas celebrantur, appellabant eas, res ipsas a materiae commercio, et singularium concrecione abiunctas.”

⁴⁴ Sobre a criação, vd. sobretudo *Physica* VIII c.2, qq. 1-3, pp. 275 sg.

⁴⁵ Cf. *Physica* II c.7, q.3, a.2, p. 248: “Itaque existimamus divinam et creatam ideam partim inter se convenire, partim differre. Convenire, quod utraque sit ratio objectiva; differre, quod architecti summi idea non fit res, quam producere instituit, sicuti idea create artificis. Cuius discriminis ea ratio est, quia in essentia divina, quae est primum divinae intellectionis obiectum, continentur ac relucent omnia quae effici possunt, proindeque necesse est ut Deus in quovis opere faciundo ad eam principaliter respiciat, eademque primaria ratione imitetur. In artifice vero creato non ita res habet.”

⁴⁶ *Physica* II c.7, q.4, a.1, p. 249: Exemplar, ut ex dictis patet, nihil est aliud quam id ad quod respiciens artifex operatur, quodque imitando exprimit, atque ita exemplar eatenus causare dicitur quatenus passiva imitatione certam formam indit rei artefactae,

1.2. *As causas segundas*

Ao passarmos para o campo das causas segundas abandonamos, em parte, o essencialismo e o modelo reflexivo subjacente. Estamos, agora, na ordem dos existentes, mas de imediato se entrevêem duas dificuldades. Por um lado, a investigação das essências na sua dependência da primeira causa poderia fazer perigar a autonomia da ordem natural e da existência. É isto que leva os autores de Coimbra a acentuar o sentido teológico em que se diz que as criaturas tendem para o não-ser: não se trata de uma propensão inata para não existirem, à maneira de Agostinho e da tradição por este inaugurada⁴⁷, mas antes de as criaturas não se bastarem a si mesmas, carecendo do auxílio de Deus que as sustenta⁴⁸. Esta concepção metafísica, que se abisma sobre a existência como “ser fora-das-causas”⁴⁹, sustém a ideia de uma persistência natural das coisas⁵⁰. Por outro lado, e será a nossa segunda dificuldade, contra o mundo instrumental pensado pelo platonismo revigorado no século XVI (pense-se no renovo do tão fatigado quanto afadigado ocasionalismo), os Jesuítas deviam insistir no nexos das causas essencialmente subordinadas⁵¹ na raiz de uma verdadeira ordem causal⁵².

Não sendo claro o que uma afirmação teológica sobre o não-ser representa numa obra que pretende ser de filosofia, qualquer autonomia teria de ser avaliada no quadro mais estrito da física ou filosofia natural. Trata-se, numa palavra, do estatuto das causas segundas, da relação entre a causa primeira e a causa segunda, da dependência da causalidade das criaturas em relação ao concurso de Deus, mas também da própria causalidade de Deus. Não podendo tocar em todas estas dimensões, ampliarei um aspecto já abordado por Helen Hattab que teve a virtualidade de reivindicar um diálogo com R. Descartes⁵³.

sed in hoc caussandi modo nullo apparet vis aut influxus caussae efficientis, sed formalis extrinsecae duntaxat. Igitur exemplar non est ad efficientem, sed ad formalem caussam pertinet. Secundo idem confirmatur ex D. Dionysio 5 cap. *De divinis nominibus*, D. Augustino lib. 83 *quaestiones*, Boetio lib. 1 *de Trinitate*, Proclo et aliisque Platoniceis, qui ideas divinas nunc formas sine materia, nunc formas archetypas et primaevae vocant. Pro quo etiam facit ipsa nominis etymologia. Nam quod Graece ‘idea’, Latine ‘forma’ dicitur.“ (O itálico é nosso.)

⁴⁷ Cf. Carvalho (2001b) 102 sg.

⁴⁸ *Physica* II c.7, q.10, a.3, p. 269.

⁴⁹ Cf. Carvalho (1999) 77

⁵⁰ Cf. Des Chene (1996), 274.

⁵¹ Cf. *Physica* II c.7, q.12, a.2, p. 276-77

⁵² *Physica* II c.7, q.12, a.3, p. 278

⁵³ Hattab (1998) 105-120. Esta autora estuda sobretudo três passagens cartesianas: *Princípios de Filosofia* (I 21, II 36-37), o *Mundo* (VII), *Meditações* (III); veja-se também Des Chene (1996). Já Olivo (1997) privilegiou antes a relação de Descartes com Suárez, a propósito do relevo da causa eficiente em ambos; não pudemos consultar em devido tempo Schmaltz (2008).

Tomaremos nomeadamente em consideração a relação estabelecida pelo filósofo francês, aluno dos Jesuítas, entre causas segundas e leis da natureza. Na verdade, nos *Princípios* pode ler-se: “De cela aussi que Dieu n’est point sujet à changer, et qu’il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles, que je nomme les lois de la nature, et qui sont les causes secondes...”⁵⁴ Temos de ter presente que as (três) leis da natureza, segundo Descartes, se apoiam no facto de Deus ser imutável, agindo sempre da mesma maneira, produzindo sempre o mesmo efeito e conservando cada coisa numa acção continuada⁵⁵. Certamente que a perspectiva é já geométrica, como muito bem se apressa a assinalar Descartes todas as vezes que também contrasta o velho mundo ao “vrai” ou também ao “nouveau monde”⁵⁶, mas não só ele nunca recusa que Deus seja “o único autor de todos os movimentos do mundo” como, num recorrente e explícito paralelo com os teólogos (voltaremos aqui), garante que tal afirmação não põe em causa a autonomia própria da natureza⁵⁷.

Ora, o que é que encontramos em Coimbra, como aliás nos restantes textos jesuítas da época? A distinção entre uma causa universal e as causas particulares ou secundárias, as únicas verdadeiramente unívocas. Lê-se, na verdade, que as causas segundas actuam porque já foram dotadas de movimento (*causae secundae non movent nisi motae*)⁵⁸, mercê de um concurso perene de Deus⁵⁹. Encontramos, sobretudo, duas conclusões (C1 e C2) que explicitam a relação entre a causa primeira e as causas segundas, num sentido que confere a estas últimas a dimensão que Descartes designará como “leis da natureza”. Assim⁶⁰:

C1: no domínio da espécie, a acção da causa primeira é determinada pela acção da causa segunda;

C2: no domínio dos singulares, a acção da causa segunda é por si determinada, em primeiro lugar, por Deus.

⁵⁴ Descartes (1691) II 37 (AT IX 84). Actualizámos a ortografia.

⁵⁵ Cf. Descartes (1664) c. VII (AT XI 43, 44); Descartes (1691) II 37 (AT IX 84); cf. Schmaltz (2008) 105-116.

⁵⁶ Descartes (1664) c. VII (AT XI passim).

⁵⁷ Descartes (1664) c. VII (AT XI 46-47): “... il faut dire que Dieu seul est l’Auteur de tous les mouvements qui sont au monde [C2], en tant qu’ils sont, et en tant qu’ils sont droits; mais que ce sont les diverses dispositions de la matière, qui les rendent irréguliers et courbes [C1]. Ainsi que les Théologiens nous apprennent, que Dieu est aussi l’Auteur de toutes nos actions, en tant qu’elles sont, et en tant qu’elles ont quelque bonté; mais que ce sont les diverses dispositions de nos volontés, qui les peuvent rendre vicieuses.”.

⁵⁸ *Physica* II c.7, q.13, a.2, p.280 e *ibid.* II c.7, q.13, a.1, p. 279.

⁵⁹ *Physica* II c.7, q.12, a.2, p. 275.

⁶⁰ Cf. *Physica* II c.7, q.15, a.2, p.284; vd. também *Physica* II c.7, q.15, a.2, p. 284-85; Des Chene (1996) 322, 334, embora para uma discussão não totalmente concordante com a nossa; também Carolino (2005) 116.

Ao apelarem para o nominalismo e para os filósofos mais recentes a propósito de C2 os Jesuítas confirmam-nos que a posição da existência como singularidade é um acto da onnipotência voluntária que, como tal, funda C1, a expressão ou posição da autonomia própria à ordem do mundo. Nesta situação, o confronto seria com as ameaças “ocasionalistas” (de Pedro d’Ailly ou de Gabriel Biel⁶¹), por um lado, e com as teses similares às de Durando de S. Pourçain que desvinculavam a intervenção de Deus na sua própria criação, uma vez esta acabada⁶². Na opinião dos Jesuítas os sentidos, os usos de linguagem e os juízos humanos comprovam a autonomia das causas segundas, mas sobretudo – observam – a contestação de uma tal autonomia nega a ciência natural e representa um erro no que toca à moral⁶³. Eis o paralelo com a alusão que Descartes fará aos por si chamados “teólogos”: “Ainsi que les Théologiens nous apprennent, que Dieu est aussi l’Auteur de toutes nos actions, en tant qu’elles sont, et en tant qu’elles ont quelque bonté[C2]; mais que ce sont les diverses dispositions de nos volontés, qui les peuvent rendre vicieuses [C1].”. Ora, estes cotejos, tão rápidos, merecem ser evidenciados. Os raciocínios de Descartes e dos Jesuítas põem em paralelo o mundo da física e da moral, mas enquanto estes últimos afirmam que contestar a autonomia da física ou do mundo (C1) equivale à ruína da moral, o símile de Descartes é meramente retórico não deixando de visar, mesmo assim, a reivindicação da autonomia das leis da física e da moral.

2. O tratamento da causalidade no ‘De Re Metaphysica’ de Luís António Verney (+ 1792).

Procurando intervir filosoficamente em Portugal num momento politicamente propício à queda da Companhia de Jesus, Luís António Verney é também um crítico da metafísica, tal como Locke, seu “mestre”, o havia sido⁶⁴. Mas Verney é também contemporâneo de Kant (+1804), o filósofo que ao interrogar a possibilidade da metafísica como ciência inaugurou uma nova época. Em recente estado da questão sobre a doutrina da causalidade no filósofo de Königsberg ficou bem evidenciado o interesse historiográfico sobre a influência de Hume em Kant, neste

⁶¹ Cf. *Physica* II c.7, q.11, a.1, p. 270 (= opinio existimantium res creatas nihil agere).

⁶² Cf. *Physica* II c.7, q.12, a.1, p. 273-74 (= ut dixerint solas caussas secundas per se effecta sua producere).

⁶³ *Physica* II c.7, q.11, a.2, pp. 271-72.

⁶⁴ Locke (1690) II xxv-xxvi (trad. port.: 419-432).

particular⁶⁵, ou na bem conhecida e explícita palavra deste, o facto de Hume o haver despertado do torpor dogmático (*dogmatischen Schlummers*)⁶⁶. Ora, tem-se lido uma das afirmações constantes da *Metaphysica* de Verney – “a relação não está verdadeiramente no objecto, mas no nosso espírito”⁶⁷ – como uma antecipação humeana⁶⁸, asserção que vale a pena contextualizar no quadro tradicional da história da metafísica do Ocidente.

2.1. Uma época post-metafísica?

Que o leitor não estranhe evocação assaz abrupta de uma marcante intervenção de Jürgen Habermas. É numa época de “recuo” da metafísica que Verney participa⁶⁹ mas, porque se trata justamente de um recuo, o facto não nos pode impedir de detectarmos nele a presença de uma dada metafísica⁷⁰. Em expressivo contraste com o que virá a ser a denúncia de Kant, Verney adjectivará a metafísica dogmática do seu tempo como “brilhante” (*tanto in lumine*), dela ainda traçando o seguinte quadro tradicional: Ontologia e Pneumatologia, subdividindo-se esta em Psicologia e Teologia Natural (e Demonologia, na sua última parte)⁷¹. Têm-se apontado, ademais, outras marcas inquestionavelmente metafísicas na sua obra, sejam elas atinentes à teologização da Natureza, “regida pela Providência, criada e conservada na sua ordem por Deus” a Natureza “encontra-se prenhe de bondade e de finalismo”⁷². Contem-se entre elas também a incapacidade do autor para renunciar a um “outro tipo de metafísica, entendida como teoria da linguagem científica”⁷³. É, aliás,

⁶⁵ Kant (1787) B 19-20; Kant (1783) 17.

⁶⁶ Hume (1739-40) III xiv-xv (trad. port.: 196-217); cf. Ayer (1980) 55-74; Krouglov (2002) 519, nota 6, e 547-49.

⁶⁷ *Metaphysica* IV iv (trad. 258).

⁶⁸ Cf. Coxito (2009) 17: “... dada a natureza mental das relações, podemos afirmar que uma doutrina como a de Verney – já presente, quanto ao essencial, no empirismo de Locke – abriu caminho à teoria de David Hume de que a relação é a propriedade pela qual duas ideias estão conexas entre si na imaginação”; vd. sobretudo, Coxito (2006). Sobre Verney, poderá ver-se ainda Andrade (1966).

⁶⁹ Cf. Calafate (2001a).

⁷⁰ Cf. Calafate (2001b) 317-358.

⁷¹ Cf. *Metaphysica* I iv (trad. 64).

⁷² Calafate (2001b) 324, e mais genericamente 318-325 e Calafate (1994) 48-54; cf. também Verney (1746) X 244: “... deve o Filósofo examinar a existência do espírito incriado, causa e princípio de todas as coisas. Este deve ser o principal empenho do Filósofo, pois este é o fundamento de toda a Filosofia e Religião, e tudo se examina com a luz da boa razão.”

⁷³ Coxito (2009) 8.

neste último ponto, sobretudo no que toca à redução da metafísica à lógica, como no parágrafo a seguir se verá, em que se justifica, o nome de “ontologia”, segundo Verney, que o seu projecto de revolução educativa mais se aproxima do programa que reformará a Universidade de Coimbra, sob a égide do Marquês de Pombal, nos *Estatutos da Universidade de Coimbra de 1772*⁷⁴. De uma revolução paradigmática se tratava então, pois se visava definitivamente a substituição da presumível velha e bafienta especulação pela mais nóvel e preclara investigação. Não por acaso Verney preferirá, de Aristóteles, os livros da *Historia animalium*, *Partibus animalium* e *De Generatione animalium*⁷⁵, chegando até a afirmar a incompatibilidade entre filosofia peripatética e experiência⁷⁶. De novo não estranhemos o facto. Durante o tempo em que a sua vida transcorreu (1713-1792), e só atendo-nos a este curto período de setenta e nove anos, Verney assistiu a algumas das mais extraordinárias descobertas científicas, entre as quais lembraríamos: a previsão do trânsito de Vénus, feita por Edmond Halley; a nomenclatura das espécies, por Carl Lineu; as reflexões sobre a idade da Terra, pelo Conde de Buffon; a descoberta do dióxido de carbono, por Joseph Black; o aperfeiçoamento da máquina (a vapor) de Thomas Newcomen, por James Watt; as experiências com a electricidade de Joseph Priestley; os estudos químicos de Henry Cavendish; a definitiva demolição do flogisto, por obra de Antoine-Laurent Lavoisier... e a enumeração demonstradora de uma época deveras iluminada e criativa poderia prolongar-se.

Relativamente ao Curso Filosófico os Estatutos da Universidade de Coimbra previam (Liv. III, Parte III) o cultivo da ciência. Eis uma das feições características do ideário iluminista anunciado nas quatro cadeiras previstas na altura: Filosofia Racional e Moral, História Natural, Física Experimental e Química Teórica e Prática. Todavia a situação interrompe-se ou altera-se confrangedoramente quando, por Carta régia de Janeiro de 1791, a Universidade viu suprimido o curso de Filosofia Moral e Racional. Justificava-o o “costume de não se realizar um aperfeiçoamento no ensino senão mediante a condição expressa de não se aumentar um ceitel à despesa”⁷⁷. Expliquemo-nos bem, porque a situação de antanho não deixa de ter infaustas afinidades com o tempo de hoje, mal iniciado o século XXI. Tratou-se, no caso, de destacar o ensino da Botânica e da

⁷⁴ Cf. Calafate (2001a), 127-30, 132-35.

⁷⁵ Cf. Verney (1746) X 174.

⁷⁶ Verney (1746) X 183-84: “Quem recebe as experiências, e, em virtude delas, quer discorrer, deve renunciar o Peripato; quem abraço o Peripato deve renunciar as experiências. São coisas totalmente opostas, que uma destrui a outra.”

⁷⁷ Vasconcelos (1912) 10.

Agricultura, da cadeira única de História Natural; ora, por razões orçamentais ou financeiras, isto teve como resultado a supressão da única cadeira que na Faculdade representava a secção humanística da Filosofia! Assim se justificaria o severo e cáustico diagnóstico – cáustico, ao menos para a nossa memória educativa, cultural e filosófica – que ainda em 1952 o prestigiado filósofo Delfim Santos publicitava: “A metafísica entre nós, nunca foi ensinada na Universidade desde o século XVIII”⁷⁸.

2.2. Da metafísica à lógica (ontologia)

Dividida em duas grandes partes – sobre o modo de conhecer as primeiras verdades e sobre as proposições gerais comuns a todas as ciências –, Verney entenderá a ontologia como um “apêndice à Lógica”, mas também como “um léxico filosófico geral que possibilita filosofar com maior facilidade e sem ambiguidades em todas as disciplinas...”⁷⁹ Afirmando preferir Cícero a São Tomás no acesso a Aristóteles⁸⁰, Verney concebe também a “ontologia” ou “filosofia primeira” como “ciência do ente”, embora no sentido de “propedêutica a todas as ciências”⁸¹.

O seu distanciamento crítico em relação à metafísica da Escola, apontado na secção dedicada a esta disciplina no *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) e sistematizado no volume da *Metaphysica*, dedica, neste último título, dois capítulos à causalidade (IV xv e xvi)⁸² e um capítulo ao exame da categoria da relação (IV iv) que gostaríamos agora de reler. Ocupar-nos-emos sobretudo, como dissemos, com estes três passos, pois a primeira edição da *Metafísica* é anterior à *Crítica da Razão Pura* (1781; 1787) em cerca de trinta anos. Recordemos que quando esta é publicada Verney tem sessenta e oito anos e conviverá ainda com os primeiros onze anos da *Crítica*. Não obstante, enquanto o projecto crítico prussiano, na superação de Wolff, afasta a metafísica do espaço da ciência e recoloca a sua necessidade no campo da razão pura prática, um projecto ecléctico luso-romano, na linha de Locke, mas conhecedor de Wolff e de Newton, ater-se-á à dimensão mais negativa ou destrutiva da metafísica.

⁷⁸ Apud Miranda (2003) 342.

⁷⁹ *Metaphysica* II v (trad. 102); sobre a gramática de Verney, *Grammatica latina tratada por um método novo, claro e fácil, para uso daquelas pessoas que querem aprendê-la brevemente e solidamente. Traduzida da francês em italiano, e de italiano em português*, Barcelona 1758, cf. Torres (1982) 533 e Calafate (2001c).

⁸⁰ Verney (1746) X 171.

⁸¹ Cf. *Metaphysica* II I e ii (trad. 84).

⁸² Cf. também Verney (1746) IX 152-158.

Esta particularidade é logo patente na crítica do projecto wolffiano, castigado pela divisão da disciplina em partes – que o teria confundido, na opinião de Verney –, pelo errado recurso ao método sintético da matemática na ontologia – matéria, no ver do filósofo português, totalmente evidente – e pela incoerência de um projecto que não separou três disciplinas (a saber, a cosmologia, a psicologia e a teologia) da metafísica⁸³. Tal como treslê a novidade wolffiana constituinte da possibilidade de se falar do Mundo em geral e, desse modo, a instauração de uma cosmologia transcendental, oposta a uma cosmologia empírica⁸⁴, também é certo que uma escassa citação de *Opticks* (1704) de Newton na *Metaphysica*, autor a que Verney teria acesso via Locke traduzido por P. Coste, e que também poderia ter lido pela mão de Voltaire, não nos permite asseverar que o nosso filósofo tivesse absorvido e meditado a consequências da imponente obra físico-matemática do autor dos *Principia* (1687; 2ª ed.: 1713)⁸⁵. Pode bem dizer-se que os três volumes dos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* lançaram “os alicerces para a totalidade da Física, não apenas fazendo entender as implicações da sua lei do inverso do quadrado das distâncias da gravidade e as três leis do movimento, as quais descrevem o comportamento de tudo no Universo, mas tornando claro que as leis da Física são de facto *leis universais* que afectam tudo”⁸⁶.

O exemplo de Hume, no *Tratado da Natureza Humana*, sobre a bola de bilhar, comparece a propósito da causalidade, na *Metafísica* de Verney. Contudo, enquanto o filósofo de Edimburgo inferiu daí uma leitura positiva sobre o papel do hábito, o filósofo lisboeta mantém-se na interpretação negativa segundo a qual “nada podemos estabelecer sobre o modo como os corpos movem e são movidos”⁸⁷. Em vez de ter perseguido a ideia psicológica da repetição e dos hábitos para afirmar que a causalidade consiste na representação de uma conexão necessária entre causa e efeito, o nosso filósofo confere à “lei natural”, o direito de se pronunciar acerca da necessidade de o fogo aquecer, fazendo tombar o problema quase exclusivamente no âmbito

⁸³ *Metaphysica* II iv (trad. 99).

⁸⁴ Cf. a este propósito, Honnefelder (1990) 408-9.

⁸⁵ Vd. no entanto, Verney (1746) X 199 (nota 1); *ibid.* X 220 (nota 18); X 204-07 (nota 21) e 202 (nota 2); trata-se de notas da responsabilidade do editor A. Salgado Júnior.

⁸⁶ Gribbin (2002) 189; os sublinhados são do autor.

⁸⁷ *Metaphysica* IV xv (trad. 330).

das palavras⁸⁸. Quer dizer, segundo Verney, a analítica da causalidade ou o seu dicionário deve evitar a falta de imprecisão onde se originam todas as velhas querelas metafísicas: “... se conformarmos cuidadosamente às verdadeiras regras da boa lógica a maior parte das disputas que se dizem explanadas com clareza, compreendemos de modo perspicuo que mesmo aquelas que são consideradas as mais célebres e mais importantes se originam em palavras definidas com insuficiente precisão”⁸⁹.

Na história da filosofia, tal como a conhecemos hoje, Verney partilha afinal o trágico destino de certa analítica da linguagem, atenta ao que se diz descurando quem o diz e o contexto em que é dito. Embora, como Kant, “desgostado” do dogmatismo, que nada nos ensina, e também do cepticismo, que nada nos promete, nem sequer a tranquilidade de uma ignorância permitida⁹⁰, compreende-se no entanto a razão pela qual, por seu lado, jamais Verney poderia avançar na direcção kantista, pois o privilégio da lógica que veicula o natural – ler-se-á, de facto, que “causa física” é aquela que “produz o efeito em conformidade com as leis naturais”⁹¹, tal como a origem mediata da ontologia na lógica, e a procedência imediata da física da ontologia⁹² – dispensava-o de qualquer sensibilidade frente ao transcendental (atente-se que a psicologia racional é uma parte da física⁹³). Por isso Verney escreve que o espírito (*animus*) “não conhece de modo claro as suas próprias operações”⁹⁴, sem se vislumbrar sequer com uma indagação sobre o modo “como” é possível um conhecimento pela razão pura. O autor também alude, embora muito rapidamente, à causa exemplar, mas esta, como sucede com a causa final, é abordada mais por banda da gramática do que da filosofia⁹⁵. Compreende-se bem já esta sua reserva ou observação totalmente insensível ao “a priori”

⁸⁸ *Metaphysica* IV vx (trad. 337). Sobre o primeiro conhecimento (deveras atribulado) de Locke em Portugal, vd. Carvalho (1951). Este ilustre professor e investigador dá aqui notícia do que poderá ser a primeira tradução portuguesa de Locke (na verdade do *Abridgment of Locke's Essay on Human Understanding*, de J. Wynne), datada de 1790, além de historiar as dificuldades da recepção do pensamento de Locke entre nós. Talvez devamos anotar que, datando-se, a proibição de Locke, entre nós, de 1768, dá que pensar (e permanece por explicar) a existência desta tradução feita vinte e dois anos depois.

⁸⁹ *Metaphysica* IV vx (trad. 336).

⁹⁰ Kant (1783) 35.

⁹¹ *Metaphysica* IV vx (trad. 340); Verney (1746)VIII 39: “... a Filosofia é conhecer as coisas pelas suas causas; ou conhecer a verdadeira causa das coisas (...) saber qual é a verdadeira causa que faz subir a água na seringa é Filosofia.”

⁹² *Metaphysica* IV xvii (trad. 352).

⁹³ *Metaphysica* IV xvii (trad. 346).

⁹⁴ *Metaphysica* IV vx (trad. 338).

⁹⁵ *Metaphysica* IV xvi (trad. 344).

e, igualmente neste ponto, oposta ao trabalho dos Jesuítas da maneira mais contrastante possível. Na *Metaphysica*, e de modo coerente, o autor coíbe-se de se pronunciar sobre os aspectos físicos e teológicos eventualmente ligados àqueles dois tipos de causalidade.

2.3. Causalidade e Relação

No fim de contas, não se pode estranhar por que razão em vez de um tratado sobre a causalidade lemos apenas um capítulo sobre a causa e o efeito, ambos considerados “termos relativos” ligados à mudança na natureza (*mutatio in rerum natura*)⁹⁶, e um outro capítulo a seguir, mais breve, sobre a causa final e a exemplar. Em relação à tradição das quatro ou das cinco causas (se lhe agregarmos a platónica, “exemplar”) Verney optará pelo nominalismo que reconhece apenas a “causa eficiente” como significativa⁹⁷. Se o passo para a prevalência da causalidade eficiente havia sido dado preferentemente por Descartes, o dicionário de Verney continua a registar as seguintes variedades: “causa primeira” (Deus), “causa segunda”, “causa universal” (Deus), “causa total”, “causa principal”, “causa instrumental”, “causa essencial”, “causa acidental”, “causa necessária”, “causa livre”, “causa física” e “causa moral”⁹⁸.

A inexistência de um qualquer tratado verdadeiro sobre a causalidade justifica-se pela nova perspectiva, a qual, ao mesmo tempo que reduz a causalidade à relação, também sublinha a nossa ignorância (*est obscurum ut nihil magis*) sobre o modo como as causas operam, isto é, como se processam as referidas mudanças⁹⁹. Assim, ao cepticismo sobre o espírito agrega-se o desconhecimento humano sobre a acção das causas. Tenhamos presente que desde o tempo dos Jesuítas já o cepticismo permeara, v.g., o conhecido Francisco Sanchez. Por isso, à laia de aconselhamento ou quiçá repisando ainda tópicos herdados, Verney deixa exarada a que julga ser “a melhor e mais importante advertência”, a saber: “que o verdadeiro Filósofo deve persuadir-se que nós, neste mundo, sabemos pouquíssimas coisas com certeza, e das causas dos efeitos naturais sabemos ainda menos; e que é melhor saber pouco com certeza, que acumular conjecturas e não concluir nada.”¹⁰⁰ No que concerne ao lado teológico desta assunção, temos um paralelo com o mote de Sigério de Brabante (séc. XIII)

⁹⁶ *Metaphysica* IV xv (trad. 326).

⁹⁷ *Metaphysica* IV xv (trad. 340)

⁹⁸ Cf. *Metaphysica* IV xv (trad. 338-40)

⁹⁹ *Metaphysica* IV xv (trad. 328).

¹⁰⁰ Verney (1746) X 252.

patenteando a nossa ignorância frente aos desígnios divinos; no respeitante ao que hoje chamaríamos um caso endossável à genética botânica, uma referência à alquimia moderna de Mariotte (+ 1684); e no campo da anatomia, de novo a admissão da nossa ignorância sobre como se processa, por exemplo, o movimento de um braço. Será, de facto, nesta secção do texto da *Metaphysica* que se encontra o célebre paralelo humeano, no caso aludindo ao jogo da péla. Que a bola A seja a causa do movimento da bola B é correcto afirmar, embora ninguém entenda, afirma Verney, como a bola A põe em movimento a bola B¹⁰¹. Não se podendo entender em que consiste comunicar o movimento (*communicare motum*), “nada podemos estabelecer sobre o modo como os corpos movem e são movidos.”¹⁰² Segue-se daqui o corolário óbvio céptico, de acordo com o qual “são apenas palavras e inépcias tudo aquilo que discutem os filósofos acerca da acção das causas relativamente aos efeitos, ou acerca do modo como elas produzem efeitos e actuam.”¹⁰³ De outra maneira: sendo correcto afirmar, exemplifica Verney, através da máquina pneumática, que o peso do ar é a causa de muitos efeitos, explicar o modo como são formadas essas partículas de ar na produção desses efeitos não passaria de palavras ocas¹⁰⁴. Deste modo, à boa maneira ockhamista, sempre via Locke, Verney reduzirá o problema das causas segundas, que na sua *Metaphysica* aparece integrado no âmbito histórico Descartes/Malebranche, a uma controvérsia acerca da significação das palavras “actuar” e “produzir”¹⁰⁵.

Em conformidade, se nos Jesuítas Conimbricenses a legibilidade ou legitimidade da física carece da metafísica, em Verney a legitimidade de interrogar as causas que vemos, termina nos limites da capacidade de realizar uma investigação. Em confronto explícito com o Wolff que falava da acção nos termos de uma mudança de estado¹⁰⁶, Verney riposta: “... se ‘actuar’ e ‘produzir’ pode apenas usar-se quando se entende com clareza o modo segundo o qual uma causa produz uma mudança ou um efeito, então reconheço que nem o fogo produz aquecimento nem o espírito o movimento do braço. Mas vejamos a consequência: deveríamos também dizer que Deus não actua nem produz por não entendermos como

¹⁰¹ *Metaphysica* IV xv (trad. 330).

¹⁰² *Metaphysica* IV xv (trad. 330): “Nihil igitur de modo, quo corpora et mouent et mouentur, definire possumus.”

¹⁰³ *Metaphysica* IV xv (trad. 332).

¹⁰⁴ *Metaphysica* IV xv, nota 157 (trad. 332)

¹⁰⁵ Cf. *Metaphysica* IV xv (trad. 334).

¹⁰⁶ Ch. Wolff (1736) §§ 713: “Actio est mutatio status, cujus ratio continetur in subjecto, quod eundem mutat.”; cf. *Metaphysica* IV xv (trad. 334).

ele actua e produz, sendo para nós tão obscuro o modo como Deus cria o espírito humano como o modo como o nosso espírito produz o movimento do braço. Contudo, é uma falsidade afirmar que Deus não actua, o que nem sequer foi aceite pelos discípulos de Malebranche; portanto, aquilo do qual isto se infere também é uma falsidade, não podendo afirmar-se que nenhuma criatura actua, excepto se não entendermos como clareza como ela actua. (...) É próprio do filósofo não se pronunciar sobre a causa de certos efeitos sem ter investigado qual seja realmente essa causa. Contudo, não é próprio do filósofo declarar qual seja a natureza das causas e como elas produzem os seus efeitos, se não tiver capacidade de realizar essa investigação; e ele não deve também recusar o que percepçiona com toda a clareza só por não entender como isso acontece.”¹⁰⁷

Veremos como, a partir daqui, a Verney nada mais resta do que perfilhar a filosofia do bom-senso – nas palavras de Kant, “a faculdade do conhecimento e do uso das regras *in concreto*” – a que este último oporá “uma faculdade do conhecimento das regras *in abstracto*”¹⁰⁸. E Verney também trata com alguma displicência o método hipotético, pois, no quadro da já referida oposição peripatetismo/experiência, líamos o elogio do mais frágil empirismo, i.e., que o método da física há-de ser o de “observar” e “discorrer”: “Não devemos querer que a natureza se componha segundo as nossas ideias; mas devemos acomodar as nossas ideias aos efeitos que observamos na natureza.”¹⁰⁹ Dito ou explicado de outra maneira: “... os Cartesianos e Gassendistas, ainda que se chamem modernos porque se fundam nas experiências, contudo são Filósofos

¹⁰⁷ *Metaphysica* IV xv (trad. 334): “Quod si ‘agere’ et ‘efficere’ solum dici potest, cum clare intelligo modum, quo caussa mutationem, seu effectum, facit, fateor nec ignem agere calorem, nec animum agere motum brachii. Sed uide quae sequantur: dicere etiam debemus Deum nihil agere, nihil efficere, quia non intelligimus quo modo agat et efficiat, tamque nobis obscurum est quo modo Deus condat animum humanum, quam quo modo animus noster brachium moueat. Dicere Deum nihil agere est falsum, nec a Malebranchianis admissum; falsum igitur et illud erit, ex quo hoc sequitur rem nullam creatam dici posse aliquid agere, nisi cum clare intelligo, qua ratione agit. (...) Itaque philosophi est non pronuntiare certi effectus aliquam esse causam, quin exploratum habeat reapse causam esse. At non est philosophi exponere qualis sit natura caussae, quo modo effectum faciat, si modo id explorare non potest, nec etiam negare ea, quae clare uidet, quod quo modo fiant non intelligat.”

¹⁰⁸ Kant (1783) 168-69, que continua: “Deste modo, o senso comum dificilmente compreenderá a máxima de que tudo o que acontece é determinado por meio da sua causa, e jamais a poderá apreender assim de um modo geral. Exige, portanto, um exemplo tirado da experiência...”

¹⁰⁹ Verney (1746) X 190.

hipotéticos (que é o mesmo que dizer maus Filósofos), porque supõem muitas coisas que não provam. Depois, refinando os homens os seus pensamentos, e achando que não se deve admitir nada sem prova, desprezaram todas as hipóteses, e uniram-se à experiência e ao que dela se tira.”¹¹⁰ Ao extrair da necessária correcção da filosofia segundo o método hipotético (*hypothetica uia*) dos cartesianos e gassendistas¹¹¹ o elogio de uma filosofia ecléctica (*qui uere eclecticici uere philosophi sunt*)¹¹², como esta se deve acrescentar à filosofia do bom-senso, a intervenção de Verney fragiliza-se sobremaneira.

Sendo todos os vocábulos atinentes à causalidade – repetimos – relativos, importa ainda considerarmos a categoria da relação, dita “a razão ou a causa que, ao considerar um objecto, me estimula a conhecer simultaneamente outro objecto”¹¹³. O que faz problema aqui é o verbo da acção psicológica e cognitiva “me movet”, por um lado, na medida em que aí não se advinha o transcendental, por outro, pela sua dominância nominalista. Na verdade, o conhecimento das relações assenta exclusivamente nos nomes relativos: “... ao ouvirmos o nome relativo”, por exemplo, ‘pai’, “obtemos o conhecimento de duas ideias, pelo que, dado o nome relativo, estabelece-se a denominação e, suprimido esse nome, extingue-se a denominação”¹¹⁴. Dividindo as relações em denominações extrínsecas, privações e negações – e considerando a primeira a mais importante, para o que aqui nos interessa, “um nome que se atribui a um sujeito com referência a outro, sendo concebido como um modo inerente a esse sujeito”¹¹⁵ – Verney extrai o único e breve corolário sobre a relação, assim: “realmente a relação não modifica nem aperfeiçoa o objecto de que se afirma”. Quer dizer, ele parece extrair a ideia autenticamente fecunda, do ponto de vista da história da metafísica, segundo a qual “a relação não está verdadeiramente no objecto, mas no nosso espírito (*in mente nostra*)”¹¹⁶.

¹¹⁰ Verney (1746) X 201.

¹¹¹ Cf. *Metaphysica* IV xv (trad. 336).

¹¹² Cf. Dias (1972) e Pacheco (1982) para enquadramentos mais alargados do tema.

¹¹³ *Metaphysica* IV iv (trad. 244): “Relatio est ratio, seu caussa quae, dum obiectum considero, me mouet ut aliud obiectum simul cognoscam. “ Verney (1746) IX 150: “... não acho em Portugal palavra própria para explicar o que entendemos os Filósofos por esta palavra ‘Relação’”.

¹¹⁴ *Metaphysica* IV iv (trad. 246).

¹¹⁵ *Metaphysica* IV iv (trad. 248): “Denominatio externa est nomen quod subiecto tribuitur referendo ad aliud et concipitur ueluti modus aliquis adhaerens eidem...”.

¹¹⁶ *Metaphysica* IV iv (trad. 258): “Hinc relatio reapse nec mutat, nec perficit subiectum, quod adfcit. Nam reapse in subiecto non est, sed in mente nostra.”

É enfim legítimo perscrutarmos a razão pela qual de tão produtivo corolário não se seguiu nenhum avanço histórico para a metafísica ocidental. Evidentemente, mantemo-nos num plano histórico formal e não material! Desde logo salta à vista a oposição “res/subiectus” vs. “relatio/mens”, uma oposição propiciadora de uma revolução copernicana. Em qualquer caso, vendo-se a si mesmo a contribuir para uma nova “ontologia” verificámos como Verney ainda herda a *forma mentis* tradicional da metafísica. Incapaz de uma ruptura não é a questão da *possibilidade* do conhecimento que o norteia, mas um quadro em que se discutiam o princípio da razão suficiente em ontologia; ou a união alma/corpo ou também a origem daquela, na psicologia. Mas sem haver ruptura há, confrontada com a tradição criticada, a novidade – “luz pura e abundante” (*lux illa et pura et copiosa*)¹¹⁷ – de até se poder dispensar uma “ontologia” superada finalmente pela lógica¹¹⁸? E, apesar de tal novidade, Verney não põe em causa a evidência proveniente dos sentidos – a evidência física é uma evidência suprema (*maxima*)¹¹⁹ – de onde, aliás, cabe notar, há-de provir a evidência matemática¹²⁰, também chamada “evidência metafísica”¹²¹. Inserindo-se, Verney, ainda no quadro histórico-filosófico dominado pelo paradigma da visão¹²² e, portanto, concebendo o problema do conhecimento sobretudo no tocante à evidência sensível (*euidentia sensuum*), constata-se que é ainda Euclides que domina Newton. Nem sempre, porém, admite Verney, a evidência física supera a matemática. Se aquela é bastante no que toca à existência das coisas (*existentia rerum*), deve antepor-se esta no que toca à explicação das coisas (*ratio rerum*)¹²³. Explica-se assim uma fragilidade a nosso ver: “... toda a Física se extinguiria, do mesmo modo que as outras ciências e as artes, se não admitíssemos como certa a existência dos corpos e, acima de tudo, dissolver-se-ia necessariamente a própria sociedade humana”.¹²⁴ Ora isto

¹¹⁷ *Metaphysica* II iii (trad. 94).

¹¹⁸ *Metaphysica* II v (trad. 100 n. 50). Trata-se, evidentemente, da lógica moderna, importa repeti-lo, pois, diferentemente de Kant (KrV B VIII) Verney tem da lógica de Aristóteles, e de maneira mais acertada, uma visão absolutamente crítica (Verney 1746: X 194). Vd também Verney (1746) X 208 sg.

¹¹⁹ *Metaphysica* III iv (trad. 123).

¹²⁰ *Metaphysica* III iv (trad. 124): “... nisi physicam euidentiam ponimus, omnino de mathematica euidentia actum est...”

¹²¹ *Metaphysica* III vii (trad. 198).

¹²² *Metaphysica* III iv (trad. 125): “Ergo ex euidentia physica, quam oculis acceperam, res tota deducitur.”; cf. Carvalho e Medeiros (2009).

¹²³ *Metaphysica* III iv (trad. 128-31); Verney remete para a sua *Logica* V, p.1, c.4.

¹²⁴ *Metaphysica* III iv (trad. 131).

equivale a não poder ser sensível a um elemento programático preponderante em Hume, qual o que permitiria eliminar o dogmatismo pré-crítico. Mais ainda: o nominalismo que leva Verney a admitir apenas a existência de “essências nominais”¹²⁵ tornava-o displicente em relação à necessidade de explicar o funcionamento da mente – que, tal como o conhecimento da natureza íntima dos corpos, é muitas vezes remetido para o campo do mistério (*mysterium*)¹²⁶ – como facilmente o lançava na crença nominalista, já aqui suficientemente destacada, de que “a explicação diligente da significação das palavras”¹²⁷ bastava para fazer avançar a ciência. Note-se, a este respeito, a adesão ao senso-comum (*communi hominum sensu*)¹²⁸, como se observou já, pois a possibilidade de denominar como “real” uma definição “nominal”, ou necessita apenas da ingénuo unanimidade sociológica (*universi homines*)¹²⁹, ou não admite, por exemplo na geometria, a possibilidade da universalização do conhecimento. E isto, sendo clara a imprescindibilidade da ciência matemática para o estudo da física¹³⁰, pois “querer ser Físico sem Matemática é heresia”¹³¹. A este último respeito é deveras curioso atentar-se em que, admitindo embora que as definições das nossas ideias podem ser reais, na medida em que na matemática elas denominam a natureza do indivíduo, logo se retira tal possibilidade à geometria, quando, afinal (e como se não houvesse alternativa), esta define triângulo rectângulo meramente como triângulo!¹³²

Não menos esclarecedor para o nosso propósito será, atrevemo-nos a conjecturar, o capítulo que examina “a duração ou o tempo”. Em se tratando, obviamente, de um nome relativo, a duração deve ser dissociada da existência, mas não da sucessão¹³³. Ambas as atitudes, isto é, a dissociação e a ligação, decorrem da alegada possibilidade de existências apenas instantâneas (*momento*), alheias, portanto, à característica empírica e mensurável da sucessão no tempo, também chamada “duração física” ou “real”¹³⁴. É patente que a equação nominalista tempo/facto subjacente

¹²⁵ *Metaphysica* IV ii, notas 108 e 109 (trad. 220).

¹²⁶ Cf. *Metaphysica* III iv (trad. 164); *ibid.* III vi (trad. 188).

¹²⁷ *Metaphysica* IV I (trad. 212); *ibid.* IV iii (trad. 234).

¹²⁸ *Metaphysica* IV iii (trad. 235).

¹²⁹ *Metaphysica* IV iii (trad. 230).

¹³⁰ Verney (1746) IX 164-65.

¹³¹ Verney (1746) X 217.

¹³² Cf. *Metaphysica* IV iii e nota 116 (trad. 232).

¹³³ Cf. *Metaphysica* IV xiv (trad. p. 316).

¹³⁴ Cf. *Metaphysica* IV xiv (trad. p. 318), a esta opõe-se a duração “imaginária” ou “metafísica”.

ao entendimento da duração física esgotava e esvaziava a espessura da temporalidade tal como a conhecíamos desde Agostinho¹³⁵. É o caso em que o relevo da experiência caminha a par da primordialidade da singularidade, variedade e sensibilidade à novidade. No processo de redução empirista, as ideais complexas de duração e de tempo remetem para a associação de outras duas ideias, a de existência da coisa e a da sua sucessão (*existentiae rei et successionis*)¹³⁶. Contudo, e uma vez mais, não duvidando da “clareza” e da “evidência” da doutrina de Locke a este respeito, na coincidência entre “duração finita” e “tempo” dificilmente topamos com qualquer atenção relativamente ao tempo absoluto da física newtoniana, lendo-se apenas que “o tempo ou a duração criada das coisas” é irreversível e que esta irreversibilidade, medida pelos movimentos do Sol e da Lua, depende da vontade de Deus, “daquilo que primeiramente originou a sua existência”¹³⁷. Estes três corolários, evidentemente, não se podem pôr em paralelo com um conceito de tempo “absoluto” ou “matemático”, porque sem relação a algo de externo – ainda chamado “duração”, mesmo em nome da fecunda articulação matemática/física e teologia racional – o que conferia “realidade a um tempo independente das coisas, formando o quadro no interior do qual e graças ao qual elas se sucedem (...) reconduzido coerentemente a Deus, cuja duração se estende da eternidade passada à eternidade futura, e cuja presença vai do infinito ao infinito.”¹³⁸ Salta aliás à vista a aparente insensibilidade verneysta relativamente ao novo paradigma do tempo absoluto ou duração, fosse ele alimentado pelas teorias físicas de Gassendi, pelas biológicas de van Helmont, ou pelas teatrais de Shakespeare que em *The Rape of Lucrece* leva à cena um tempo infinito, rapace, todo-poderoso, cujos efeitos destruidores eram também cantados pela poesia barroca. Mas aqui Verney partilha com os Jesuítas – sejam eles Fonseca, Suárez, Góis ou Couto – a mesma insensibilidade perante a tragicidade do tempo, o qual, como lembrei alhures, “não é o que corta (*temno*), a interrupção, *chronos*, mas (...) a sucessão e a continuidade, a resistência e a persistência, a ‘sucessão contínua’ (*continua successio*) ou a permanência da coisa no existir (*res in sua existentia perseverat*).”¹³⁹

Não obstante a similitude do latim – “*res in sua existentia perseverat*” em Suárez e “*rei perseverantia*” em Verney – uma incomensurável barreira

¹³⁵ Cf. Porro (1996); sobre esta monografia vd. Carvalho (1998).

¹³⁶ *Metaphysica* IV xiv (trad. p. 318).

¹³⁷ *Metaphysica* IV xiv (trad. p. 322, e p. 322-24).

¹³⁸ Pomian (1993), 39; vd. também Günther (1995).

¹³⁹ Carvalho (1999) 73.

separa os dois universos filosóficos. Enquanto Verney se abisma só com o tempo vulgar, cosmológico (o tempo “relativo” segundo Newton), os Jesuítas não receiam correlacionar os verbos, “durar” e “existir”. A sua perspectiva é assim, por isso, também metafísica, articulando “essência”, “existência” e “duração”¹⁴⁰. Ora, esta conjugação é particularmente fecunda se voltarmos a Kant, pois ao contrário daqueles que, como Verney, consideravam o tempo uma “condição real inerente às próprias coisas”¹⁴¹, só os Jesuítas mantinham ainda aberta a questão da possibilidade dos fenómenos exteriores, e a doutrina da idealidade do tempo. Não, evidentemente, a questão da experiência possível em si mesma (como em Kant), outrossim a herança da possibilidade da experiência (em Góis) frente à experiência da possibilidade (criticada por Verney).

3. Se afinal Kant falasse português...

Chocando escandalosamente com a usitada austeridade da história da filosofia – âmbito a que nos quisemos ater – o título desta nossa conclusão é, evidentemente, uma livre brincadeira, mas não deixa de ser também uma provocação. Quiçá um apelo para a nossa historiografia filosófica por fazer. É claro que Kant não necessitaria de saber português para genuinamente poder ter lido e eventualmente se ter maravilhado com o apurado e competentíssimo estilo latino de Verney. Mas o seu silêncio é curioso, até porque os anos finais do século XVIII passam por ter sido um período fértil no intercâmbio das ideias no continente europeu¹⁴². A estória da metafísica diz-nos isso sim que o responsável pelo magnífico e produtivo despertar kantiano habitava não na cálida Roma, sonhando com Portugal, mas na fria Edimburgo, desconhecendo Lisboa. Ora, desfazendo-nos asinha do anedotário, recordemos que o nosso propósito, no seio da história da filosofia, e do da metafísica em particular, passava por situar o episódio da ruptura que Verney quis fazer contra a tradição Jesuíta. O que nos cumpre inferir é singela e provisoriamente que não tendo podido Verney despertar Kant, e na evolução do nominalismo esse mérito poder ser reconhecido a Hume, o vector da autêntica ruptura estabelecida pela crítica kantista deve definir-se ou avaliar-se recuando precisamente àquela tradição impulsionada e também protagonizada pelos Jesuítas de Coimbra, ainda ingenuamente crente na absoluta “cientificidade” da metafísica.

¹⁴⁰ *Physica* IV c.14, q.2, a.2, p. 549; cf. Carvalho (1999), 77; Carvalho (2001a).

¹⁴¹ Kant (1783) 53.

¹⁴² Luchte (2007), 39.

Convirá reter que na história do problema da metafísica, tal como a podemos apresentar nesta linha de tradição¹⁴³, não se pode obliterar o facto de o estudo do ente e suas determinações ser indissociável do estudo dos princípios do conhecimento humano. “Como mais tarde dirá Kant, as condições de possibilidade dos objectos da experiência apenas se podem conhecer, se elas forem conhecidas como condições de possibilidade da experiência destes objectos”¹⁴⁴. Mas poderia talvez avançar-se mais, pois, seja nos contextos já gnoseológico – vd. a segunda versão da segunda analogia da experiência na *Crítica da Razão Pura* ou também os *Prolegómenos* –, já ontológico – vd. a *Analítica dos Conceitos* – do tema da causalidade¹⁴⁵, nem sequer um terceiro contexto, de natureza cosmológica, deixaria de se ligar a uma tradição alheia ao empirismo, ao nominalismo e, naturalmente, ao “recoo da metafísica” em que Verney se inscreveria. Independente ou não de se sobrestimar o concurso de Hume para a teoria kantista da causalidade¹⁴⁶, também a sua pré-história no século XVIII se grafa exhaustivamente numa tradição não-verneyana, que aqui não poderemos tratar. Uma vez que não está feito este trabalho no que toca ao léxico português – evoquemos de passagem a quase insignificante referência do *Parvum Lexicon* (1760) do também oratoriano (*et pour cause*) António Pereira de Figueiredo¹⁴⁷ – fique em cenário a geração que Krouglov elencou no estudo acima citado: Ch. Wolff, G. Baumgarten, F. Baumeister, Ch. Crusius, J. Eschenbach, J. Feder, J. Lambert, M. Mendelssohn ou J. Tetens. Leia-se então, por conseguinte, todo o anterior, como um motivo de reflexão, a propósito da história da causalidade e da sua quota-parte lusitana, não fazendo por isso sentido apreciar-se unilateralmente o confronto das palavras (Verney) contra as coisas (Jesuítas).

¹⁴³ Cf. Pereira (1999); Carvalho (2002b) 188-283, de modo lato.

¹⁴⁴ Pereira (1999), 30.

¹⁴⁵ As vertentes redaccionais acima aludidas foram abordadas por Krouglov (2002) 547-49 em especial.

¹⁴⁶ Cf. Krouglov (2002) 549.

¹⁴⁷ Cf. Torres (1998) 8 (s.v. ‘casualiter’) e 30 (s.v. ‘causare’).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GÓIS (1592), Manuel de. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (Coimbra: António de Mariz).
- VERNEY (1746), Luís António. *Verdadeiro Método de Estudar. Vol. III: Estudos Filosóficos*. Ed. Organizada pelo Prof. António Salgado Júnior, Lisboa 1950.
- VERNEY (1753), Luís António. *Metafísica*. Introd. e trad. de Amândio Coxito, Coimbra 2009.
- ABRANCHES (1958), Cassiano. “A causa exemplar em Pedro da Fonseca” *Revista Portuguesa de Filosofia* 14: pp. 3-10.
- ANDRADE (1966), António Alberto Banha de. *Vernei e a Cultura do seu Tempo*, Coimbra.
- AYER (1980), A.J. *Hume*, Oxford.
- CALAFATE (1994), Pedro. *A Ideia da Natureza no século XVIII em Portugal*, Lisboa.
- CALAFATE (2001a), Pedro. “O conceito de filosofia: o recuo da metafísica”, in CALAFATE (2001d), pp. 125-157.
- CALAFATE (2001b), Pedro. “A aliança entre a física experimental e a teologia natural”, in CALAFATE (2001d), pp. 317-358.
- CALAFATE (2001c), Pedro. “Gramática e Filosofia”, in CALAFATE (2001d), pp. 233-245.
- CALAFATE (2001d), Pedro (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português. Volume III: As Luzes*, Lisboa.
- CAROLINO (2005) Luís Miguel. “Baltazar Teles e a dinâmica celeste na primeira metade do século XVII. A dimensão metafísica de uma questão cosmológica”, in Carolino, L.M. & Camenietzski, Carlos Ziller (coord.). *Jesuítas. Ensino e Ciência: Séc. XVI-XVIII*, Casal de Cambra.
- CARVALHO (1951), Joaquim de. “João Locke. Ensaio philosophico sobre o entendimento humano” *Boletim da Universidade de Coimbra* 20, pp. 1-212.
- CARVALHO (1996), M.S. de. “Posfácio. Introdução à leitura da ‘Recondução das Ciências à Teologia’”, in *São Boaventura. Recondução das Ciências à Teologia*. Tradução e posfácio de M.S. de Carvalho, Porto, pp. 31-87.
- CARVALHO (1998), M.S. de. “Recensão” *Revista Filosófica de Coimbra* 7, pp. 169-172.
- CARVALHO (1999), M.S. de. “Suárez: Tempo e Duração”, in *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Coordenação de A. Cardoso, A.M.Martins & L.R. dos Santos, Lisboa, pp.65-80.
- CARVALHO (2001a), M.S. de. “The Concept of Time According to The Coimbra Commentaries”, in P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden-Boston - Köln, pp. 353-382.

- CARVALHO (2001b), M.S. de. *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII* Lisboa.
- CARVALHO (2002a), 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: pp. 389-419.
- CARVALHO (2002b), M.S. de. *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa.
- CARVALHO (2005a), 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, pp. 379-403.
- CARVALHO (2005b), 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, pp. 283-302.
- CARVALHO (2005c), 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: pp. 239-274.
- CARVALHO (2006a), 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, pp. 155-183.
- CARVALHO (2006b), 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, pp. 389-98.
- CARVALHO (2006c), 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, vol. 1, pp. 119-158.
- CARVALHO (2006d), 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, pp. 507-532;
- CARVALHO (2007a), M.S. de. “The Coimbra Jesuits’ Doctrine on Universals (1577-1606)” *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18: pp. 531-543.
- CARVALHO (2007b), M.S. de. “Aos ombros de Aristóteles (Sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)” *Revista Filosófica de Coimbra* 16: pp. 291-308.
- CARVALHO (2008), M.S. de. “Recensão” *Revista Filosófica de Coimbra* 17: pp. 601-610.

- CARVALHO (2009a), M.S. de. “Ciência da alma e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense a Aristóteles (1598)” in <http://iiiseminariofariasbrito.blogspot.com/2009/09/ciencia-da-alma-e-conhecimento-de-si-no.html>
- CARVALHO & MEDEIROS (2009b), M.S. de & 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: 43-70.
- CARVALHO (2009c), M.S. de. “La critique d’Averroès dans les *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima*” (no prelo).
- COXITO (2005), Amândio. *Estudos sobre Filosofia em Portugal no século XVI*, Lisboa.
- COXITO (2006), Amândio. *Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*, Lisboa.
- COXITO (2009), Amândio. “Introdução” in Verney (1753), pp. 5-21.
- CRUBELLIER & PELLEGRIN (2002), M. & J. *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris.
- DECORTE (2003), Jos. “Relation and Substance in Henry of Ghent’s Metaphysics”, in G. Guldentops & C. Steel (ed.), *Henry of Ghent and The Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven, pp. 3-14.
- DES CHENE (1996), Dennis. *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca-London.
- DESCARTES (1664), R. *Le Monde ou Traité de la Lumière*, in *Oeuvres de Descartes*. Vol. XI. Ed. Ch. Adam et P. Tannery. Paris, 1996.
- DESCARTES (1691), R. *Les Principes de la Philosophie*, in *Oeuvres de Descartes*. Vol. IX, Ed. Ch. Adam et P. Tannery. Paris, 1996.
- DIAS (1972), José Sebastião da Silva. “O eclectismo em Portugal no século XVIII. Génese e destino de uma atitude filosófica”, *Revista Portuguesa de Pedagogia* 4: pp. 3-24.
- ESPOSITO e PORRO (2002), Constantino e Pasquale. “Premessa”, *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 2: pp. 1-3.
- FREDDOSO (1994), Alfred J. *Francisco Suárez, S.J. On Efficient Causality. Metaphysical Disputations 17, 18, and 19*. Transl. By A.J. Freddoso, New Haven – London.
- FREITAS (1988), Manuel da Costa. “Fundamentação e valor ontológico do simbolismo bonaventuriano”, in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di J.G. Bougerol*, Roma, vol. I, pp. 277-296.
- GRIBBIN (2002), John. *História da Ciência – de 1543 ao Presente*, trad., Lisboa 2005.
- GÜNTHER (1995), H. *Le Temps de l’Histoire. Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l’histoire de saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*, Trad., Paris.
- HATTAB (1998), H. “One Cause or Many? Jesuit Influences on Descartes’s Division of Causes”, in S.F. Brown (ed.), *Meeting of the Minds. The*

- Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout, pp. 105-120.
- HONNEFELDER (1990), Ludger. ‘*Scientia transcendens*’ *Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburgo.
- HUME (1739-40), David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. de S. da Silva Fontes. Prefácio e revisão técnica de J. Paulo Monteiro, Lisboa, 2001.
- KANT (1787), I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos e A.F. Morujão; introd. e notas de A.F. Morujão, Lisboa, 1985.
- KANT (1783), I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. de A. Morão, Lisboa, 1987.
- KROUGLOV (2002), Alexei N. “Die Kausalität im Denken Kants” *Quaestio. Annuario di storia della metafísica 2*: pp. 519-554.
- LOCKE (1690), John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Coord. E.A de Soveral, revisão da trad. de G. Cunha e A.L. Amaral, Lisboa, 1999.
- LUCHE (2007), James. *Kant’s ‘Critique of Pure Reason’. A Reader’s Guide*, London – New York.
- MAHONEY (1988), E.P. “Aristotle as ‘The Worst Natural Philosopher’ (*pessimus naturalis*) and ‘The Worst Metaphysician’ (*pessimus metaphysicus*): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Johannes Canonicus) and Later Reactions” in O. Pluta (hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam K. Michalsky (1879-1947)*, Amsterdam, pp. 261-273.
- MIRANDA (2003), Manuel G. da Silva. □ *Delfim Santos – A metafísica como filosofia fundamental*, Lisboa.
- OLIVO (1997), Gilles. “L’efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité”, in J. Biard et R. Rashed (ed.), *Descartes et le Moyen Age*. Actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996, Paris, pp. 91-105.
- PACHECO (1982), Maria Cândida M. □ “Filosofia e ciência no pensamento português dos séculos XVII e XVIII”, *Revista Portuguesa de Filosofia 38*: pp.474-486.
- PEREIRA (1999), Miguel Baptista. “Metafísica e Modernidade nos caminhos do milénio” *Revista Filosófica de Coimbra 8*: pp. 3-63.
- POMIAN (1993), K. “Tempo/Temporalidade”, in *Enciclopédia Einaudi 29*, trad., Lisboa, 1993, pp. 13-91.
- PORRO (1996), Pasquale. *Forme e Modelli di Durata nel Pensiero Medievale. L’ævum, il tempo discreto, la Categoria “Quando”*, Leuven.
- SCHMALTZ (2008), Tad M. *Descartes on Causation*, Oxford – New York.
- SCHMUTZ (2002), Jacob. “Un Dieu indifférent. La crise de la science divine durant la Scolastique moderne”, in O. Boulnois et al. (ed.), *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du Néoplatonisme eu XVIIIe siècle*, Paris, pp. 204-18.

- TORRES (1982), Amadeu. “Gramaticalismo e Especulação. A propósito da ‘Grammatica Philosophica’ de Jerónimo Soares Barbosa” *Revista Portuguesa de Filosofia* 38/2: pp.519-542.
- TORRES (1998), Amadeu. *Parvum Lexicon de António Pereira de Figueiredo*. Reprodução fac-similada da edição ‘princeps’ de 1760 com introdução e notas por A. Torres, Braga.
- TUOMINEN (2009), Miira. *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield.
- WOLFF (1736), Christian. *Philosophia Prima sive Ontologia*. Ed. J. Ecole et al. (*Gesammelte Werke* Abt. II. Bd. 3), Hildsheim, 1962.
- VASCONCELOS (1912), António de. *Faculdades de Letras. Lição inaugural do Ano Lectivo de 1912-1913 Na sessão solene de abertura da Universidade de Coimbra a 15 de Outubro*, Coimbra (agora in F. de Oliveira (coord.), *Orações de Sapiência da Faculdade de Letras 1912-1995*, Coimbra 2002, pp. 19-46).