

**O abominável filósofo: Aristóteles e a história científica em Portugal do setecentos****Cláudia Beatriz Heynemann\*****Resumo**

Nesse artigo é discutido o lugar que o aristotelismo, ou as suas variadas leituras na época moderna ocuparam no setecentos luso. A partir de textos como o de Luís Antônio Verney, destaca-se o enfrentamento do projeto ilustrado com a chamada filosofia arábico-aristotélica, a escolástica e simultaneamente o reconhecimento daquela tradição no campo do conhecimento da natureza.

**Palavras-chave:** reformismo luso; filosofia aristotélica; Ilustração, história natural

This article presents a debate on the role played by Aristotelianism — under its various modern versions — in Lusitanian seventeenth century. In the writings of philosophers such as Luís Antônio Verney it stands out the confrontation between the Enlightenment scheme and the so-called Arabic Aristotelian philosophy, as well as the scholasticism, while also displaying the acknowledgement of the aforementioned tradition in the field of natural studies.

**Key words:** Lusitanian reformist movement; Aristotelism; Enlightenment; natural history.

Na introdução aos Estatutos da Universidade de Coimbra é conhecido o enunciado que expulsa, desterra, visa abolir e erradicar da Universidade e das Escolas públicas, particulares, seculares e regulares, do Reino e Domínios a Filosofia Escolástica. O texto é indicativo da centralidade que aquele conjunto de idéias ocupa na formulação do pensamento ilustrado luso e por outro, porque, também aqui se pode enxergar a mediação estabelecida entre Aristóteles e a difusão de sua obra. Assim, a filosofia escolástica é aquela “emanada das lições frívolas, e capciosas dos Árabes, debaixo de qualquer nome ou título, com que ela seja denominada: entendendo-se por Escolástica toda aquela, que se compuser de questões, metafísicas, abstratas, e inúteis, que com sofismas intermináveis se disputam pela afirmativa, e pela negativa;

---

\* Pesquisadora do Arquivo Nacional. Esse artigo reflete parte essencial da pesquisa desenvolvida para a tese de doutorado defendida no IFCS/UFRJ. *As culturas do Brasil*, 2000, orientada pelo Prof. Manoel Luiz Salgado Guimarães.

semelhantes às que escreveram os comentadores de Aristóteles em qualquer das seitas, em que se dividiram”<sup>1</sup>.

O texto sintetiza a leitura reformista de seu passado, a partir da filosofia escolástica, e do conhecimento veiculado pelos árabes, tradicionais tradutores e divulgadores da obra de Aristóteles e que representam uma contraface da identidade lusa que se tenta estabelecer naquela segunda metade do século. A relação que a escrita ilustrada traça entre jesuítas e mouros, através do peripatetismo, parece subverter a tradicional oposição firmada pelos inicianos. No entanto, mesmo que se fundasse em boa parte, em apócrifos, mais do que no pensamento aristotélico original, o tomismo tinha ali, de algum modo, uma fonte e era também certo que a filosofia medieval provinha da leitura e tradução que os árabes haviam promovido a partir, ainda que distorcidamente, da obra do Estagirita. Deve-se citar a influente leitura judaica que se operara, a partir de Maimônides, um dos maiores filósofos do século XII. As análises mais contemporâneas puderam, talvez, distinguir os limites entre o “arabismo” e o “aristotelismo”. Mas a época moderna era herdeira dessas leituras e de sua divulgação em toda Europa, mesclando-se, em Portugal, à constituição mesma do casticismo português, o “estilo português severo antigo”, a versão lusa de um “realismo particularista - cada coisa é o que é e é-o por natureza”. Para os autores de ‘A identidade portuguesa’<sup>2</sup>, esse particularismo chocava-se, em meados do Setecentos, com o universalismo das Luzes que estaria presente no projeto pombalino, parte de um “racionalismo”.

O realismo particularista a que se referem, encontrava ressonância na idéia de lugar natural da física aristotélica. Não apenas uma “naturalidade da índole dos povos”, mas o movimento descrito pelos corpos em direção ao seu lugar natural. À analogia entre o espaço físico heterogêneo, concreto, hierarquizado e a sociedade do Antigo Regime, se faz corresponder o espaço infinito, homogêneo e abstrato de uma Razão universal das Luzes. Essas relações em si mesmas, nos dizem algo desse enredo estruturado no Setecentos, em que são recriados um período medieval, a travessia do oceano, o reino cadaveroso a Reconquista, a Restauração, a verdadeira história de Portugal, repleta dos ardis da Companhia de Jesus, dos mouros, entranhada pela filosofia arábico-aristotélica, arábico-peripatética, árabe, moura, filosofia dos infiéis.

Ao adotarem a filosofia aristotélica, os jesuítas não tinham ferido menos a fé católica. No *Compêndio histórico do Estado da Universidade de Coimbra* de autoria

dos agostinianos da Junta da Providência Literária, por ordem de Pombal, é interessante notar que se recorre às argumentações do século XII, às proibições sofridas pelos divulgadores de Aristóteles, às representações que haviam chegado ao Papa Alexandre III enfim, para demonstrar o prejuízo que as escolas haviam causado no campo teológico. Desprezavam o estudo da Escritura, fazendo de Aristóteles o seu oráculo e órgão das decisões teológicas, descreve o texto, acrescentando que pretenderam “indagar os mais altos mistérios por meio de raciocínios, e discursos sutis”. Assim, acreditam os autores do *Compêndio*, que não se poderia “pintar com cores mais vivas os vícios e defeitos dos Escolásticos”.

Contudo, se lançarmos os olhos para o que sucedeu do princípio do século XIII por diante, veremos, que estes males, posto que lastimosos, não foram senão o ensaio, e o prelúdio de outros maiores. A maior aplicação, que deste século por diante se deu aos livros de Aristóteles, e de Averróis, vertidos do arábigo, fez inundar as Escolas de um novo dilúvio de sutilezas. Os teólogos se fizeram cada vez mais filósofos...<sup>3</sup>

A crítica e a censura à obra de Aristóteles acerca de vários pontos de sua doutrina, ocuparam boa parte da história intelectual da Idade Média, até meados do século XIII, quando se produziu uma transformação significativa, com Alberto o Grande e seu projeto de reconstruir uma síntese completa das ciências e da filosofia, baseando-se nos comentários de Averróis sobre a obra de Aristóteles<sup>4</sup>. Significativa, não apenas por indicar que diminuam as resistências à sua obra, mas por concentrar os principais elementos que fazem da Idade Média a aventura do pensamento intelectual que, mesclando a leitura latina e cristã ao arabismo e ao judaísmo, incidiram sempre sobre uma leitura do *corpus* aristotélico. A natureza desse *corpus* que circula entre os diferentes pensadores do período medieval, está, de antemão, na tradução que se faz sobre os comentários de Averróis. Para Alain de Libera, o nome “Aristóteles”, abrangeu, na Idade Média latina um conjunto de escritos que foram ora reescritos, adaptados, traduzidos ou ainda, e recorrentemente, produto de textos apócrifos em que se veiculou a própria cultura científica islâmica:

(...) foi toda uma versão árabe do “aristotelismo” que se impôs no Ocidente, fornecendo o quadro de uma filosofia não aristotélica que devia, em nome de Aristóteles, ser aceita ou recusada em bloco. Um aristotelismo ventríloquo nutriu todas as controvérsias sobre Aristóteles, instrumentalizou, em relação à cosmologia, as “contradições internas da escolástica”<sup>5</sup>

O *Compêndio histórico* se refere, ao predomínio da filosofia sobre a teologia após o século XIII, provocado pelo tomismo. Fala também de Averróis, o nome que espalhava tanto temor entre os oponentes medievais ao aristotelismo. Averróis - Ibn Ruxd, nascido em 1126, “aquele que a Idade Média Latina chamará ‘o Comentador’” deixa uma obra que “durante vários séculos, será o principal fermento da reflexão filosófica ocidental”<sup>6</sup>. Talvez seu maior comentador, Averróis efetivamente se confunda com o que se compreendia como o pensamento aristotélico. Mas não estava apenas nele, o lugar concedido pelos árabes e ainda pelos pensadores latinos ao Estagirita. Se várias foram as obras da Antigüidade clássica traduzidas pelos árabes, principalmente os grandes textos científicos, como de Ptolomeu, Euclides, Arquimedes, Galeno e Hipócrates, “o lugar de Aristóteles permanece proeminente entre muitos títulos”<sup>7</sup>.

O legado islâmico, de tradução e divulgação da obra de Aristóteles, além da produção de inúmeras obras e comentários que pouco ou nada tinham a ver com a filosofia aristotélica, apresentava também um Aristóteles bastante neoplatônico, em que se mesclavam os dois filósofos, ocorrência bastante comum, embora apenas poucas obras de Platão, como a *República*, e o *Timeu* tenham se tornado disponíveis, em comparação com a tradução quase integral do *corpus* aristotélico. Mas a incorporação de alguns elementos platônicos pode se verificar com os árabes indo buscar “muitas concepções platonizantes aos comentadores aristotélicos”. Mesmo o “fiel comentador aristotélico”, Averróis, de acordo com Paul Kristeller, compôs uma paráfrase da *República*. Finalmente, o pensamento hebraico medieval também experimentou uma forte influência neoplatônica, com ramificações no interior da Cabala<sup>8</sup>.

A questão histórica que se impõe é bastante mais voltada para a filosofia medieval do que, propriamente, para a leitura, quer de Aristóteles, quer de Platão, ao qual o texto dedica raras referências explícitas. O termo arábico-aristotélico designa assim, acima de tudo, o *corpus* aristotélico produzido pela cultura islâmica, a qual se acrescenta o pensamento hebraico da Idade Média tardia, quando Maimônides será o principal representante do aristotelismo, influenciando, diz Paul Kristeller, “profundamente a filosofia do ocidente cristão, mesmo depois de sua tradição ter cessado no próprio mundo islâmico, após novas orientações religiosas e políticas”<sup>9</sup>.

Além da possibilidade de conciliar as duas maiores matrizes filosóficas, esses estudos nos apresentam não apenas os escritos apócrifos, atribuídos a Aristóteles, mas também, um aristotelismo platonizado, uma escrita mais medieval do que tudo, da

filosofia grega clássica. Ainda assim, havia espaços de definição, e o misticismo platônico encontrará na fé cristã um lugar de força e permanência. O enfrentamento entre uma ciência moderna platônica e a ciência aristotélica, em que a Razão iluminista se associa à primeira, deve ser compreendido através da existência de uma racionalidade aristotélica, mesmo tomista, lembrando-nos que o aristotelismo medieval identificado com o averroísmo será, em princípio, combatido como contrário à fé. Em outro movimento, devemos olhar para a ciência moderna em sua contestação inicial dessa racionalidade, nos espaços concedidos à magia no Renascimento. Assim, esse mundo científico, a caminho de uma dessacralização,

Não fora menos favorecido por uma certa concepção religiosa da natureza: “(...) o modo porque a Igreja medieval havia imprimido na Europa a idéia da providência minuciosa de um Deus racional e pessoal foi um dos fatores que fortaleceram a fé na ordem da natureza” (Whitehead, A.N.). Tal fé no mundo constituirá o horizonte dentro do qual a ciência moderna fermentará. Não sem choques, por certo, mas tampouco, conforme propaga a hagiografia científica, como o saudável antípoda do irracional e do supersticioso<sup>10</sup>.

Esta a ordem racional da natureza que a escolástica tomista proporciona, ordem que a eclosão do humanismo haveria de abalar, na análise de Eduardo d’Oliveira França, desestabilizando o que ela garantia, com a “precisão seca de seus conceitos” e que o racionalismo cartesiano viria restaurar, substituindo a “instabilidade dolorosa do espírito” pela dúvida sistemática. No século XVII assistimos então, ao desejo de uma ordem, que se realiza na observação da natureza, enquanto a “precisão seca” da escolástica resiste pelas mãos dos jesuítas e não só: “a escolástica, menos fecunda como método de pesquisa científica, era um terrível instrumento de clareza no jogo das idéias e um excelente fiador da ordem. Havia de ser carinhosamente preservada”<sup>11</sup>.

O *Verdadeiro método de estudar*, de Luís Antônio Verney<sup>12</sup> está entre os principais textos inspiradores do reformismo acompanhado pela adoção da *Instituição da lógica*, de Antônio Genovesi. Verney publicou seu método em 1746, ainda no reinado de d. João V e representa, antes de mais nada, a vertente oratoriana, oposta aos jesuítas. Considerada obra fundadora na crítica e revisão da filosofia em Portugal, tem grande parte dos estudos filosóficos que a compõem, voltados para a filosofia peripatética contrastada à filosofia moderna, de acordo com os termos por ele adotados.

Não é acidental o termo filosofia peripatética, que descende da academia de Aristóteles, mas que ele não intitulará de filosofia aristotélica de forma a diferenciar as leituras e traduções da obra aristotélica. As críticas à ciência físico-natural de Aristóteles são, simultaneamente, acompanhadas de revisões e de aproximações com a filosofia platônica lida, em muitos momentos, através de Cícero. Assim, ele marcará distinções importantes no que concerne às interpretações da ciência aristotélica.

Interessado no “estado dos estudos filosóficos em Portugal”, Verney combate o método então vigente nas escolas do Reino, assinala a obscuridade da ciência, os *sofismas e metafísicas obscuras*. Mas não se referirá apenas a Aristóteles, reservando suas epístolas, por exemplo, ao problema dos Universais platônicos, negando de modo geral a anterioridade das idéias. Restringe severamente Descartes embora proclame sua admiração: “eu certamente não sou cartesiano, porque me persuado que o tal sistema, em muitas coisas, é mais engenhoso que verdadeiro; mas confesso a V.P. que não posso falar no tal Filósofo sem grandíssima veneração”<sup>13</sup>.

Verney filia-se a uma determinada leitura de Locke, contra o racionalismo e a especulação, tal como predominará na tendência empirista que domina a cena científica portuguesa no período, exigindo a observação, a clareza e o método, distantes do peripatetismo, mas não estranhos a Aristóteles. Da divisão da escola platônica, escreve, sairia como uma das escolas, a Peripatética, fundada por Aristóteles, “discípulo de Platão. Diz Cícero que somente se diversificava da platônica nas vozes, mas não nos sentimentos e opiniões”<sup>14</sup>. A autoridade de Cícero, nas cartas de Verney é evidente, pela recorrência da citação e ainda, quando pensamos o quanto será privilegiada, na reforma do ensino universitário, a retórica ciceriana. Ao frisar o comentário de Cícero, Verney procura o caminho que, aproximando Aristóteles de Platão em sua origem, aponta para as traduções e para a apropriação árabe da escola peripatética. Apropriação árabe, expropriação do próprio Ocidente como lemos na narrativa da trajetória seguida pela obra aristotélica. Durante o período romano, entre os que estudaram a filosofia grega, poucos eram peripatéticos, afirma Verney. “Os livros de Aristóteles, que ele deixara a Teofrasto, seu discípulo, este os deixou a Neleu” sucedendo aí todo um processo de ocultamento físico da obra, sua fragmentação e a corrupção das páginas, cujos vazios teriam sido necessariamente preenchidos nas cópias dos textos<sup>15</sup>.

Livros que foram corrompidos pelo tempo, enterrados, deixando lacunas em sua escrita. Fosse ou não uma circunstância do perecimento físico do material herdado por

Teofrasto, essa parece ser a história da obra aristotélica no Ocidente. A tradução ou a própria cópia que jamais é idêntica, traindo a filosofia de Aristóteles, praticada e difundida no Ocidente, sobretudo por aqueles que eram essencialmente infiéis e usurpadores. O tema da apropriação moura do tesouro ocidental, a filosofia grega, marca de imortalidade da cultura européia, herança clássica, se inicia no século VIII d.C., quando,

Os príncipes árabes, discípulos de Maomé, os quais usurparam grande parte da África, Ásia, Grécia, Espanha e Sicília, nas invasões que fizeram nas cidades da Grécia, entre os roubos com que se recolheram, foram alguns dos livros dos seus autores. E agradando-se destes estudos, fizeram em modo que Almanon, Califo ou Imperador Sarraceno, no ano 820, mandou pedir ao Imperador de Constantinopla, aonde as ciências ainda se conservavam, os melhores livros gregos, os quais se mandaram traduzir em arábico. Não sendo o gênio dos árabes inclinado a poetas, históricos e oradores, somente se aplicaram aos filósofos e matemáticos; e entre eles escolheram três, que foram Aristóteles, Hipócrates e Galeno<sup>16</sup>.

Aristóteles chega ao Ocidente por meio de cópias, que não conferidas com os originais, alteraram sensivelmente as opiniões, avalia Verney. Em Roma, antes da queda do Império, Aristóteles começou a ser mais bem conhecido, através daquelas mesmas recompilações: “e os romanos começaram a fazer uso, principalmente, das suas doutrinas políticas. Entre os filósofos romanos, singularizou-se Cícero. Houve também alguns outros, de que ainda temos as obras. Até que, finalmente, com a ruína do Império no Ocidente, se arruinou também a notícia das ciências”<sup>17</sup>.

Verney identifica nesse “esboço de uma história da filosofia”, alguns descendentes do aristotelismo e alguns dos filósofos e cientistas “escolhidos” pelos árabes. Além de mencionar a tríade que, para além da dimensão bastante mais ampla que marca a filosofia aristotélica, tem, em Galeno e Hipócrates, uma vertente da medicina e da filosofia natural, relaciona nesse trecho, a aplicação árabe à “química, magia, geometria, álgebra e física. Desde então, os árabes fundaram universidades: Túnis, Trípoli, Fez, Marrocos. E também algumas partes da Espanha, “donde saíram alguns homens insignes para aquele tempo, entre os quais se singularizou Averróis, o qual, na Universidade de Córdoba, fez o seu grande comento sobre Aristóteles...”<sup>18</sup>.

Aristóteles é apresentado em releitura, ou melhor, na leitura mais próxima da origem que era possível realizar. Primeiro, pelo próprio Verney, “vindo-me uma vez a

curiosidade de ler o texto grego de Aristóteles, não achei tal coisa”, e depois, através dos que “alcançaram bem a mente do filósofo”. Ninguém poderia inferir, desta leitura, que as formas fossem distintas da matéria, conclui Verney. Nem Tomás de Aquino e sobretudo Cícero, que entendia Aristóteles melhor que Aquino:

Cícero falava o grego como o seu latim, tinha estudado na Grécia, tinha ouvido muito tempo os discípulos de Aristóteles, herdeiros da sua doutrina, digo os peripatéticos, com os escritos dos quais podia suprir as faltas que se achassem nos Livros do Filósofo. Além disso tinha os tais manuscritos mais sinceros do que nós hoje não temos; era perfeitamente instruído nos dogmas da Academia Velha e Nova, quero dizer da escola de Platão e seus sucessores, cujo Platão ele sempre lia e a cada passo louva; (...). Com tudo isso, Cícero, nos seus livros filosóficos repete a cada passo que platônicos e aristotélicos só diferiam nas palavras, mas concordavam na substância; e isto di-lo com tal confiança que nada mais<sup>19</sup>.

O elo entre Platão e Aristóteles, por meio de Cícero, é significativo para a compreensão do “ocaso da Segunda Escolástica Portuguesa”. Para Antônio Paim, “esse fenômeno não decorreu precipuamente das correntes de pensamento que lhe faziam oposição, se bem que não se possa subestimar o concurso de tais elementos”<sup>20</sup>. Apresentando o movimento de reação à Escola em fases distintas, do processo de expulsão dos jesuítas, passando pela reforma da Universidade onde desponta a influência de Verney até o período de afirmação, com a transformação de Genovesi “numa espécie de filósofo oficial”, Paim distingue, ainda, o pombalismo da *Viradeira* de d. Maria I, que tornaria “ainda mais complexa a reação antiescolástica”.

A partir de Joaquim de Carvalho, vemos relacionadas as três correntes que atuaram mais diretamente na crítica à escolástica portuguesa: o cartesianismo, o empirismo, o ecletismo. Na análise desse autor encontramos a confluência de algumas perspectivas importantes na compreensão da cultura científica e filosófica do setecentos luso-brasileiro. Assim, ele considera que,

nenhuma gerou qualquer movimento especulativo possante e original (...) mas todas concorreram para o descrédito da filosofia da Escola: o cartesianismo, mais pela divulgação das concepções físicas que pela irradiação de sua metafísica e do racionalismo das idéias claras e distintas; o empirismo, pelo despreço da problemática tradicional e correlativo interesse pelos resultados da observação e da experimentação concreta; e o ecletismo, pela liberdade de opinião e pelo repúdio ao sistema<sup>21</sup>.

É nesse sentido, que a crítica à Escola, em Verney, a despeito do projeto de profunda reforma do pensamento, como enuncia Paim, traduz a peculiaridade da reação. Uma conservação do arcabouço expositivo do pensamento escolástico, alterando somente o conteúdo, afirma Antônio Paim. O empenho, “é muito mais de conciliação que de ruptura com o passado. A tradição escolástica marcou o pensamento português muito mais do que seria lícito admitir à primeira vista”<sup>22</sup>. Nessa convivência de correntes de pensamento, em que estão presentes, simultaneamente, a matemática cartesiana e o repúdio ao sistema, por exemplo, como vimos em Verney, acrescentamos que não se tratava apenas da manutenção de um arcabouço expositivo, mas da sobrevivência de questões de fundo da ciência aristotélica, na história natural e na medicina.

A importância da observação e da experimentação se estende a Aristóteles, ainda no trecho dedicado à matéria e forma para o filósofo. Apoiado em Cícero, demonstra que se Platão jamais admitiu “Matéria, Forma e União”, tampouco Aristóteles, ao contrário do que diziam os peripatéticos modernos. Não distinguia também, a matéria do corpo, sendo esta divisível *ad infinitum*: “isto e muito mais, diz Cícero. E isto é em carne o sistema de Demócrito, e é totalmente contrário ao que os peripatéticos modernos afirmam ter dito Aristóteles”<sup>23</sup>. Ainda sobre esses conceitos em Aristóteles, Verney chega à parte da obra dedicada ao que poderíamos definir como filosofia natural, e, é importante que esteja nesse trecho específico, a defesa de sua tese. Nunca, diz ele, passara pela imaginação do filósofo, afirmar o que dizem os peripatéticos. Em seus livros, *De coelo*, *Generatione*, *Meteoris*, *Historia et partibus animalium*, *Anima*, *Parvis Naturalibus*, etc., “não explica fenômeno algum com palavras gerais, e comumente não se afasta da opinião de Demócrito, que passava pelo melhor físico da Antigüidade: funda-se na observação das partes que compõem os animais para poder discorrer deles”<sup>24</sup>.

Admitindo que Aristóteles era “confuso, e que tem outros defeitos”, o autor do *Verdadeiro método de estudar* retoma, entre alguns outros motivos, o tema dos livros apócrifos do estagirita, afirmando que a leitura da verdadeira obra de Aristóteles comprova que não há nelas, a questão da Matéria, da Forma e da Privação. Ao contrário, nesses escritos, dos quais os melhores são *Historia animalium*, *Partibus animalium* e *Generatione animalium*, evidencia-se que Aristóteles,

Observa miudamente as operações, as partes, o modo de gerar, a diversidade dos sexos, a virtude do sêmen, e as diversas espécies de ovíparos e vivíparos. No que mostra o uso que se deve fazer da experiência, e o modo com que se deve tratar a física. Mas isso que fez Aristóteles, não fazem os que se chamam aristotélicos; antes, mui pertinazes nos seus costumes, tendo-se-lhe metido em cabeça que Aristóteles disse o que eles supõem (o que colhem de algumas palavras obscuras), arrastam violentamente as outras palavras para o mesmo sentido que querem, e não fazem caso da prova claríssima que se tira das suas mesmas obras<sup>25</sup>.

O elogio a Aristóteles é mais denso e direto ao tratar das suas obras dedicadas à história natural, uma vez que aqui se privilegia a observação direta. A crítica de Verney se desloca então para a questão entre antigos e modernos. Sempre se remetendo ao peripato, ele atualiza a crítica a Descartes e a Gassendi, negando todo e qualquer sistema, sentenciando que “este é o sistema moderno: não ter sistema; e só assim é que se tem descoberto alguma verdade”<sup>26</sup>. Seu horizonte de sentido, paradigma setecentista, é o da física newtoniana, o que inclui negar o cartesianismo, compromisso ilustrado e estrangeirado, tal como transparece na irônica correspondência que o conde de Ericeira envia para d. Luís da Cunha em 1741: “como novo membro da Academia de Londres eu abjuro o cartesianismo pelo newtonianismo”<sup>27</sup>.

A leitura que Verney faz de Newton, exclui todo e qualquer procedimento hipotético, chave para a condenação de Descartes e Gassendi. Central na apreensão que Verney faz da física newtoniana é o pressuposto experimental, que atravessa seu texto como um todo. Paralelamente, traça a supremacia dos modernos, aglutinando os antigos em um grupo homogêneo. Que souberam esses filósofos em comparação ao que nós hoje sabemos?”<sup>28</sup>. Em muitos momentos, Verney e seus contemporâneos sublinhariam o mérito de Aristóteles como naturalista e observador, em seus trabalhos no campo da anatomia e da morfologia. Mais ainda, as ramificações dos conceitos aristotélicos se apresentam nas experiências realizadas e mesmo, na crítica e na revisão do conhecimento médico no século XVIII. Os estatutos de Coimbra que vigiam até a Reforma da Universidade, datam do início do século XVII. A *Ratio Studiorum* estabelecida pelos jesuítas<sup>29</sup> determinava, essencialmente, para as cadeiras de medicina o estudo de Galeno, Avicena e Hipócrates. Ao tratar dos “Estragos feitos na medicina”, o *Compêndio histórico* faz uma avaliação do que chama as “trevas dos intérpretes e comentadores arabico-galênicos” em que havia mergulhado a medicina. O grande texto

é o de Hipócrates, o corpo de diversos conhecimentos médicos enriquecidos por seus comentários, até a intervenção de Galeno que,

Seguiu a doutrina e a prática de Hipócrates; recomendou-a como a mais sábia; e condenou os que dela se apartam. Porém como era adicto do peripato, explicou tudo segundo os princípios desta filosofia. Por isso, se contribuiu para o progresso da Medicina, não lhe foi menos prejudicial<sup>30</sup>.

As contínuas releituras das obras da Antigüidade clássica, através da Idade Média, sobretudo as transformações perpetradas pelos árabes na própria medicina galênica, inutilizaram as contribuições árabes para o campo da medicina, tomada pelas “novas sutilezas e escuridades”<sup>31</sup>. E ainda aqui, a tradução e as distorções da obra de Aristóteles constituem um erro bastante mais grave que seguir a obra, obra autêntica do filósofo, pressupondo-se, portanto, a existência de um texto original. A superação e a crítica à ciência aristotélica (julgamento sempre atenuado ao tratar da experiência e observação praticada em seus estudos de morfologia e anatomia), formam a perspectiva de futuro anunciada para o setecentos.

Mas é a traição ao texto aristotélico que sobressai da revisão histórica empreendida pelos autores do *Compêndio*. É contra o comentário, contra a fórmula dos *conimbricenses*, que se dirigem, concluindo que “a física reinante no século XVI foi a de Aristóteles”, em um tempo em que “a Natureza não tinha ainda manifestado aos homens os seus maiores segredos”. Mas se ainda não haviam “penetrado no interior da Natureza; se Aristóteles ainda os detinha; é certo que eles haviam expulsado deste filósofo as trevas dos seus bárbaros e escuros comentadores”<sup>32</sup>. Ao rejeitar o estudo da língua grega para o conhecimento da verdadeira fonte, os antigos reformadores da Universidade haviam aprovado as “questões escuras e insignificantes da Escolástica”; perpetuado nas Escolas a “física inútil e contenciosa”, arruinando a medicina e todas as ciências. Porque naquele tempo, seria mais “disfarçável propor-se Aristóteles para guia e mestre do estudo da natureza”<sup>33</sup>.

Essas considerações, em que cabem as críticas à ciência de cunho aristotélico, são, de toda forma, voltadas com vigor para a filosofia peripatética e para a Companhia de Jesus. O *Compêndio* se volta contra os jesuítas e quase indissociavelmente, contra a compilação árabe dos escritos de Aristóteles. Principalmente, ao se sobrepor a filosofia peripatética às matérias aqui tratadas. O estudo da natureza, no caso desse amplo campo que envolve a física, a medicina, a química, teria que se sobrepor à autoridade das obras.

Aqui a Junta da Providência coincide com Verney, ainda que não forme um texto único e homogêneo, ao preservar, na ciência aristotélica, aquela parcela do conhecimento que advinha da observação e da experiência em sentido amplo.

A filosofia da ilustração portuguesa ou ainda, como se afirmaria progressivamente, luso-brasileira, foi marcada por um ecletismo filosófico que deveria se erigir contra o renascimento da escolástica ou da Segunda Escolástica, indicando a atuação jesuítica entre os séculos XVI e XVIII. A escola era uma “atitude pastoral fundamental da reforma católica” e haveria de adquirir um redobrado peso em meados do XVI, quando se reaviva a escolástica, e transforma-se o ensino que até então, tinha na leitura da obra de Aristóteles, “um ponto assente”: a transformação em comentários e textos secundários criava uma ortodoxia de conteúdos e um “método-disciplina”. O rejuvenescimento da escolástica, a que se refere Antônio Camões, estava na tentativa de ajustar “as formas de expor e mesmo os problemas levantados ao mundo que se vivia”<sup>34</sup>.

Tal projeto consistia em incorporar elementos da ciência moderna, sobretudo de Descartes, à filosofia escolástico-tomista, adaptando-se às exigências da Revolução Científica. Tradicionalmente, em paralelo às estratégias dos jesuítas em fazer frente aos novos tempos, focaliza-se o que seria o princípio da sua derrocada na Congregação do Oratório. Aqui, ainda sob d. João V, teria se iniciado uma infiltração da física newtoniana, experimental, a crítica da física aristotélica. Um processo que se iniciava no interior do pensamento escolástico, com a introdução do cartesianismo, como na obra de Antônio Cordeiro, o *Cursus philosophicus conimbricensis*, de 1713-1714, cujo autor foi obrigado a se retratar. Esses ensaios de “furar o pano de fundo”, ainda de acordo com Antônio G. Camões, prosseguem com a *Lógica geométrica, racional e analítica* de Manuel de Azevedo Fortes (1744) e na *Philosophia aristotélica restituta*, de João Baptista, datada de 1748. Tendo o cartesianismo como fundamento, buscam “uma síntese em que a razão e os valores se conciliem”<sup>35</sup>.

Desta forma, a filosofia aristotélica vinha compor esse conjunto de idéias que procurava a conciliação entre as teses “modernas”, em que modernos são também aristotélicos inovadores como Harvey e onde a escolástica, por sua vez, não correspondia a um aristotelismo “puro”. Opção interpretativa da historiografia sobre o tema, fórmula compreensiva dessa trama de idéias, o conceito de ecletismo filosófico procura enfim, dar ordenação ao movimento de idéias que começa com a Segunda escolástica até a reforma pombalina, quando se iniciaria um período iluminista, com a

adoção de Genovesi, 1773, até o final do período colonial<sup>36</sup>. O movimento anti-escolástico, radicalizado com o governo do marquês de Pombal, sofreria algumas gradações ou fases, conhecendo em Verney, o elemento catalizador; na oficialização de Genovesi, o “período afirmativo” e finalmente, a partir das últimas décadas do século XVIII, estruturando-se como “pensamento científico emancipado”<sup>37</sup>.

No entanto, a emancipação desse espírito científico, a influência de Locke em Verney e em Genovesi, aliada à tradição racionalista, convive com a permanência da escolástica, sendo preciso, para Fernando Campos, destacar que,

O traço peculiar do pensamento português consistiu em assimilar estas “idéias novas” às tradicionais teses da escolástica imperante, de tal modo a se poder dizer que o pensamento filosófico deste período, em Portugal e na Colônia, manifestava antes uma tendência eclética, em que se caldeavam as idéias novas com as antigas que uma elaboração original<sup>38</sup>.

Nesse sentido, a proeminência de uma vertente empirista, com a adoção do compêndio de Antônio Genovesi, em 1773, (filósofo endossado expressamente por Pombal e por Verney), dá um pouco a medida da filosofia oficial adotada “em substituição à segunda Escolástica portuguesa”<sup>39</sup>. A célebre censura aos escritos de Genovesi, pela referência à filosofia de Aristóteles, “um filósofo tão abominável”<sup>40</sup>, indica que a reforma, nos termos de uma política, ultrapassava o teor das obras que norteavam aquelas mudanças. Seja como for, a incorporação oficial da obra do “Genuense” compõe o que também Francisco Falcon classifica como “ecletismo filosófico”, referindo-se ainda a Verney e à leitura da Ilustração na Itália e na Península Ibérica. Refletindo sobre as reformas pedagógicas, ele dirá que em sua “hipotética” vinculação com as Luzes os resultados são modestos, devendo-se admitir que se o ensino foi secularizado, sobressai a sua “forma improvisada e capenga, além de ter sido efêmera”: para a lógica, ética e retórica, adotou-se as sugestões de Verney; para a filosofia, que contava com poucos professores, seguiu-se a tendência eclética inerente ao chamado “empirismo mitigado”<sup>41</sup>.

O que então se chamou aristotelismo ou física aristotélica não era fruto talvez de uma traição, de tradutores equivocados, de fragmentos distorcidos, de tantas apropriações, sobretudo dos árabes. A recepção do aristotelismo, as formas que assume o texto do filósofo, príncipe dos que sabem como proclamou Dante, pertence aqui à identidade portuguesa e à história da própria ciência moderna, e não ao grego, embora

de alguma forma toda leitura o constitua historicamente. No entanto, como adverte Alain Badiou “é que o ‘físico’ no sentido de Aristóteles, não é, de maneira alguma a forma arqueológica do físico moderno. Ele só aparece, assim, sob a ilusão retroativa que a revolução galileiana engendra”.<sup>42</sup>



### **Bibliografia**

BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 1996.

CAMPOS, Fernando Arruda. Reflexão introdutória ao estudo da filosofia na época colonial no Brasil. In: CRIPPA, Adolfo (Org.). *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978.

FALCON, Francisco José Calazans. Da Ilustração à Revolução, percursos ao longo do espaço tempo setecentista. In: *Acervo*, Rio de Janeiro, vol.4, n.1, jan-jun. 1989, pp.57-58.

FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997.

GOUVEIA, Antônio Camões. Estratégias de interiorização da disciplina. In: HESPANHA, Antônio Manuel. *História de Portugal, o Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

HUGONNARD-ROCHE, Henri. Aristote de l'Orient à l'Occident. In: SHAER, R. (Dir.). *Tous les savoirs du monde*, encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXI<sup>e</sup> siècle. Paris: Bibliothèque Nationale de France/Flammarion, 1996.

KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995, p.58.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LIMA, Luís Costa. *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

MAXWELL, K. *Eighteenth-century Portugal, faith and reason, tradition and innovation during a golden age*. Lisboa: Estudos Gerais da Arrábida/Conferências do Convento, 1996.

PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5<sup>a</sup> ed. Londrina: Editora UEL, 1997.

PRAÇA, José Joaquim Lopes. *História da filosofia em Portugal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.

VERNEY, Luís Antônio. *Verdadeiro método de estudar*. Volume III. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1950.

<sup>1</sup> *Estatutos da Universidade de Coimbra*. Livro III. Lisboa: Na Régia Officina Typográfica, 1773, p.2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>3</sup> Junta da Providência Literária. *Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuítas e dos estragos feitos nas ciências e nos professores e diretores que a regiam pelas maquinações e publicações dos Novos Estatutos por eles fabricados*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1771. Op. cit. p.129.

<sup>4</sup> HUGONNARD-ROCHE, Henri. Aristote de l'Orient à l'Occident. In: SHAER, R. (Dir.). *Tous les savoirs du monde*, encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXIe siècle. Paris: Bibliothèque Nationale de France/Flammarion, 1996, op. cit. p.142.

<sup>5</sup> LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999, p.19.

<sup>6</sup> *Ibid.* p.101.

<sup>7</sup> HUGONNARD-ROCHE, H. Op. cit. p.137-138.

<sup>8</sup> KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995, p.58.

<sup>9</sup> KRISTELLER, P. Op. cit. p.35.

<sup>10</sup> LIMA, Luís Costa. *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, p.112.

<sup>11</sup> FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997, p.40-43.

<sup>12</sup> VERNEY, Luís Antônio. *Verdadeiro método de estudar*. Volume III. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1950.

<sup>13</sup> *Ibid.* p.14.

<sup>14</sup> *Ibid.* p.23-24. Aqui devemos anotar o comentário do organizador dessa edição, Antônio Salgado Júnior, de que Verney não apenas nesse trecho, mas ao longo de toda a obra, alegará as “circunstâncias desfavoráveis da transmissão do aristotelismo”, procurando ressaltar a verdadeira natureza do pensamento aristotélico: “com todas essas insistências, Verney quer persuadir a sua consideração pelo que teria sido Aristóteles originalmente. Assim, ele esforça-se por não confundir um com outro, ainda que nem sempre o faça com a devida clareza. Mas esforça-se e exprime admiração. Há que se distinguir aquela atitude daquela de Pombal...”. Cf. p.24.

<sup>15</sup> VERNEY, L.A. Op. cit. p.26.

<sup>16</sup> VERNEY, L.A. Op. cit. p.26-27.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>18</sup> *Ibid.* p.27.

<sup>19</sup> *Ibid.* p.171-172.

<sup>20</sup> PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5ª ed. Londrina: Editora UEL, 1997, p.303.

<sup>21</sup> CARVALHO, Joaquim de. Apud PAIM, A. Op. cit. p.304.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 304-305.

<sup>23</sup> VERNEY, L.A. Op. cit. p.173.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Ibid.* p.174.

<sup>26</sup> *Ibid.* p.203.

<sup>27</sup> Apud MAXWELL, K. *Eighteenth-century Portugal*, faith and reason, tradition and innovation during a golden age. Lisboa: Estudos Gerais da Arrábida/Conferências do Convento, 1996.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.193-194.

<sup>29</sup> Cf. PAIM, Antônio. Op. cit. p.286.

<sup>30</sup> *Compêndio histórico*. Op. cit. p.305.

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> *Ibid.* p.316.

---

<sup>33</sup> Ibid. p.317.

<sup>34</sup> GOUVEIA, Antônio Camões. Estratégias de interiorização da disciplina. In: HESPANHA, Antônio Manuel. *História de Portugal, o Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993,. Op. cit. p.425.

<sup>35</sup> Ibid. p.426.

<sup>36</sup> Cf. CAMPOS, Fernando Arruda. Reflexão introdutória ao estudo da filosofia na época colonial no Brasil. In: CRIPPA, Adolfo (Org.). *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978.

<sup>37</sup> Ibid., p.49. Nesse trecho Campos parte de considerações efetuadas por Antônio Paim.

<sup>38</sup> Ibid. p.50.

<sup>39</sup> FALCON, Francisco José Calazans. Da Ilustração à Revolução, percursos ao longo do espaço tempo setecentista. In: *Acervo*, Rio de Janeiro, vol.4, n.1, jan-jun., 1989, pp.57-58.

<sup>40</sup> Cf. PRAÇA, José Joaquim Lopes. *História da filosofia em Portugal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.

<sup>41</sup> FALCON, F.J.C. da Ilustração à Revolução. Op. cit., p.69.

<sup>42</sup> Cf. Alain Badiou. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 1996, pp. 64-65.