

EXPOSIÇÃO METAFÍSICA DO ESPAÇO-TEMPO IMAGINÁRIOS EM PEDRO DA FONSECA E MANUEL DE GÓIS

PEDRO DA FONSECA'S AND MANUEL DE GÓIS'S METAPHYSICAL
EXPOSITION OF THE IMAGINARY SPACE AND TIME

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO¹

Abstract: The paper aims at showing how two 16th-century Portuguese philosophers' metaphysical (meaning, non-historical and non-cultural, but paying attention to the topics of the *scientia transcendens* and *resolutio*) exposition to imaginary space and time acquires its due relevance if read through a critical dialogue with Miguel B. Pereira's interpretation, more under a Leibnizian than a Kantian perspective.

Keywords: Space, Time, Metaphysics, Pedro da Fonseca, Conimbricenses.

Resumo: Sem querer ser uma aproximação histórica e cultural ao tema indicado no título, este artigo visa discutir o seu quadro metafísico (de uma *scientia transcendens* e da *resolutio*) a fim de, em diálogo com uma interpretação de Miguel B. Pereira, fazer repercutir tal quadro mais na linhagem futura da análise leibniziana e menos na do apriori kantiano.

Palavras-chave: Espaço, Tempo, Metafísica, Pedro da Fonseca, Conimbricenses.

Résumé: Une exposition métaphysique (voire, non historique ni culturelle) de l'espace et du temps imaginaires d'après deux philosophes portugais du XVI^{ème} siècle, du fait qu'elle concerne à une *scientia transcendens* et à la thématique de la *resolutio*, pointe vers une lignée leibnizienne plutôt que kantienne, celle-ci ayant été l'interprétation de Miguel B. Pereira.

Mots-clefs: Espace, Temps, Métaphysique, Pedro da Fonseca, Conimbricenses.

¹ Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Unidade I.&D. "Instituto de Estudos Filosóficos" (IEF). Email: carvalhomario07@gmail.com ORCID: 0000-0002-8257-9962.

1. Introdução

Talvez cause alguma surpresa, na época em que já não vemos o tempo senão na esteira da teoria da pós-relatividade, e encontramos para o espaço uma nova dimensão, o ciberespaço, pretendermos debruçar-nos sobre a apresentação teológica dos conceitos de espaço e tempo imaginários, em Pedro da Fonseca (1528-1599) e Manuel de Góis (1543-1597). Se cientificamente falando, devemos a Einstein, mais do que a Newton, uma verdadeira revolução mental, já de um ponto de vista histórico e filosófico o lugar de Newton ou Kant são incontornáveis, frente à herança metafísica e teológica com que ambos trabalharam. Não iremos tratar nem o tempo nem o espaço em geral², mas sim o tempo e o espaço imaginários, e particularmente o facto de ambos, como Góis escreve, existirem de certa maneira (*suo modo*) desde sempre.³ Inevitavelmente, só esta afirmação, antes de mais em contexto teológico, leva qualquer pessoa a pensar nos dois portentos do século XVIII. Com efeito, e atendo-nos apenas ao caso de Kant, no capítulo do esquematismo, ele escreveu, por exemplo, que “o tempo não se perde”, que é “em si mesmo imutável e permanente” (KrV A144/B183), que “persiste e não muda” (A182/B 225). Todavia se, também para os dois jesuítas portugueses, o tempo é não-temporal e o espaço não-espacial, não se pode confundir “transcendência” com “regresso transcendental”⁴.

Kant também diz, na “Estética Transcendental”, que por “exposição” se deve entender “a apresentação clara (embora não pormenorizada) do que pertence a um conceito” e que a exposição será “metafísica quando contém o que representa o conceito enquanto dado *a priori*.” (A31/B51) Ora, se bem

² Vd. Mário Santiago de Carvalho, “Suárez: Tempo e Duração”, Adelino Cardoso et al., *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade* (Lisboa: Edições Colibri, 1999), 65-80; Id., “The Concept of Time According to The Coimbra Commentaries”, Pasquale Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy* (Leiden - Boston - Köln: E.J. Brill, 2001), 353-382. Sobre os dois autores aqui estudados, veja-se a Enciclopédia em-linha que dirigimos, www.conimbricenses.org

³ Manuel de Góis, *Physica VIII* c. 2, q. 4, a. 3, 725.

⁴ Miguel Baptista Pereira, “Metafísica e modernidade nos caminhos do milénio”, *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999), 49: “O que se chamou tradicionalmente a totalidade do ser, foi por Kant reduzido à consciência, dotada de estruturas *a priori*, que precedem a experiência individual e o conhecimento óptico dos objectos singulares. A transcendência transforma-se agora no ‘regresso transcendental’ àquilo que o homem é na sua condição de horizonte de tudo o que se pode objectivar na experiência. As determinações ontológicas de fundo chamadas categorias por Aristóteles são agora na consciência as condições de possibilidade requeridas para que algo possa entrar no espaço da mesma consciência e por esta ser experienciado e conhecido.”

lemos as contribuições dos dois jesuítas para os conceitos de espaço imaginário (*spatium imaginarium*) e de tempo imaginário (*tempus imaginarium*), encontramos-nos perante uma exposição metafísica, ao menos kantianamente falando.

O filósofo de Königsberg nunca leu os filósofos de Coimbra. Como é sabido, na *Dissertação* que em 1770 Kant apresentou para a sua nomeação como professor titular de lógica e metafísica, já se assinalava a solução crítica do problema do espaço/tempo. Ela aparecia então como “forma” ou lei, anterior à sensibilidade, à qual competia, subjectivamente, a constituição do fundamento do nexu universal do mundo sensível⁵. Alguns anos antes, quando Christian Wolff citava um outro professor de Coimbra, o jesuíta Francisco Suárez, e precisamente acerca do tempo imaginário⁶, não se lorigava qual-

⁵ I. Kant, *Dissertação de 1770*, § 14, 3 e § 15, c. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos (Lisboa: INCM, 1985), 56 e 62-63.

⁶ Cf. Marco Sgarbi, “Francisco Suárez and Christian Wolff, A Missed Intellectual Legacy”, in M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Heritage* (Milan: Vita e Pensiero, 2010), 239; Christian Wolf, *Philosophia prima sive Ontologia*, edidit et curavit Joannes Ecole, Frankfurt-Leipzig 1736, § 586, (Hildsheim: G. Olms, 1962), 451-2: “Notio temporis communis imaginaria est ac plerumque confusa. [...] Ceterum illa notio temporis imaginaria, qua Mathematici utuntur, fuit etiam philosophorum affirmantium tempus nihil aliud esse nisi unicum instans fluens: id quod jam observavit Suárezius *Metaphys. Disp. 50 Sect. 9 § 21* differentiam inter notionem imaginariam ac realem haud obscure pervidens, etsi realem distinctam non tradiderit ad definitionem temporis Aristotelicam paulo ante allatam et a Scholastici propugnata magis attentus, quam ad rerum successionem, ut inde eliceret, quod in unaquaque successione idem est, quomodocunque res successivae ipsa differant.”; Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, ed. com trad. castelhana por Sergio Rabade Romeo et al (Madrid: Gredos, 1960), I, 9, 21: “Atque hinc aliqui affirmant tempus nihil aliud esse nisi unum instans fluens, quod non est ita intelligendum ac si vere et realiter in tempore esset huiusmodi instans fluens, tum quia cum vera ratione instantis repugnat realis fluxus et successio, tum etiam quia, hoc ipso quod instans intelligitur fluere, intelligitur transire et perire et alia instantia advenire. Sed sicut mathematici declarant lineam per fluxum puncti, quamvis nullum sit punctus vere fluens, sed imaginatione cogitatur ad declarandam dimensionem lineae, ita successio temporis declaratur ad instar instantis fluentis, ut intelligatur in tempore nunquam esse aliquid totum simul, nisi instans per cuius fluxum successio temporis declaratur.” Paul Richard Blum (“Early Jesuit Philosophers on the Nature of Space”, in C. Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity* (Leiden: Brill, 2019), 156) vê a temática do espaço imaginário (*spatium imaginarium*) como comum à literatura jesuíta, mesmo nas suas primeiras formulações, tais como, as dos jesuítas conimbricenses, mas também já de Francisco de Toledo e Benito Perera; seja como for, reconhece também algumas diferenças, tal como quando escreve (*ibidem*, 149-50), por exemplo: “... what in Toledo was the acknowledgement of the *spatium imaginarium* is in Perera the separating of particular bodies from natural bodies (the heavenly spheres and the elements) and of rectilinear from circular movements.” Para uma breve reconstrução e enquadramento histórico da temática do espaço imaginário, com útil bibliografia adicional,

quer solução crítica. O autor da *Philosophia Prima sive Ontologia* também desconhecia o motivo principal a que, desde Ludger Honnefelder, chamamos a “volta essencialista”⁷. Esta também está presente no tema que escolhemos aqui tratar, pois não podemos esquecer como João Duns Escoto foi filósofo de cabeceira também para quem como Pedro da Fonseca, os demais jesuítas conimbricenses e Francisco Suárez, tal como o Doutor Subtil muito antes, teve a obrigação de ensinar Aristóteles⁸.

E de facto, como reconheceu Martin Heidegger, embora apenas sobre Kant, todos estes textos partilham uma herança comum na recepção da metafísica aristotélica. Heidegger referia-se ao criacionismo e ao conceito e método da metafísica escolar⁹. O primeiro motivo, alegadamente determinante para a distinção entre *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, será aqui propriamente abordado por nós. O segundo, foi determinante para a identificação entre conhecimento rigoroso e ciência racional pura. Embora o idioma dos nossos jesuítas seja o de uma metafísica dogmática de nítido horizonte teológico – dito de maneira curta e clara: uma exposição *ad maiorem Dei gloriam*, com tudo o que isso implica quanto aos condicionalismos teológicos no ensino da filosofia¹⁰ – a leitura escolar feita por Fonseca e Góis permite-nos assistir ao estabelecimento da dimensão analítica (*resolutio*), entre as dimensões categorial (*quantitas*) e transcendental (*transzendental*).

vd. Simone Guidi, “Il luogo e l’assoluto. ‘Spazi immaginari’ e metafísica dello spazio tra medioevo e età moderna”, in Mauro Murzi e Ivan Pozzoni (a cura di), *I moderni orizzonti della scienza e della tecnica III* (Villasanta: Limina Mentis, 2016), 215-230.

⁷ Cf. Ludger Honnefelder, “Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansatz und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert”, J. P. Beckmann et al. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen* (Hamburg: F. Meiner, 1987), 165-186; Pereira, “Metafísica”, 5, 26-27, 31-33 e passim.

⁸ Cf. M. S. de Carvalho, «Em torno da recepção do pensamento de João Duns Escoto no Portugal Quinhentista: o caso dos Jesuítas de Coimbra», L.A. De Boni (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos* (Porto Alegre & Bragança Paulista: EST Edições & EDUSF, 2008), 348-357; Id., «Presenças franciscanas no ‘Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Para uma cartografia do escotismo português moderno’» *Itinerarium* 62: 215-216 (2016), 485-497. Entretanto, para uma interessante discussão, particularmente sobre o espaço, em contexto escotista e franciscano (designadamente, Pedro Auriol e Nicolau Bonet), vd, William O. Duba, “Mathematical and Metaphysical Space in the Early Fourteenth-Century”, F.A. Baker et al. (ed.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period* (Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2019), 91-106 (doi: 10.1007/978-3-030-02765-0_5).

⁹ Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, s. 1, § 1. Introd. et trad. A. de Waelhens et W. Biemel (Paris: Gallimard, 1953), 68-69.

¹⁰ Cf. Paul Richard Blum. “L’enseignement de la métaphysique dans les Collèges jésuites d’Allemagne au XVII^e siècle.” In *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*, edited by Luce Giard (Paris: PUF, 1995), 93-105.

Vê-la-emos avançar no sentido de um conhecimento “distinto” (no sentido leibniziano), isto é, e mais rigorosamente, coincidente com um regresso aos conceitos elementares, aqueles que, precisamente, se não podem reduzir a conceitos mais simples¹¹.

O estudo do tempo e do espaço compõem em Fonseca e em Góis como comentário a textos aristotélicos distintos, a *Metaphysica* e a *Physica* respectivamente. Isto é, contudo, um mero circunstancialismo. Tal como ainda acontece em Wolff¹², espaço e tempo imaginários são equacionados em paralelo mas, enquanto no filósofo alemão, noção “imaginária” se opõe a “real”¹³, nos dois filósofos portugueses, ultrapassando a própria dimensão de mero “ente de razão”, “imaginário” tem o estatuto de incondicionado condicionante. Esta rápida comparação com Wolff tem ainda a vantagem de nos chamar a atenção para a existência de tradições distintas. Baseado em Gassendi sobretudo, Wolff situa Aristóteles, Descartes ou Leibniz (pela negativa), e os atomistas, Epicuro, Locke e Newton (pela positiva)¹⁴, como fundo do tema espaço/tempo imaginários. Ora, Fonseca e Góis não dão importância à temática da extensão/continuidade¹⁵ e crêem, antes, promulgar uma leitura categorial alternativa a Aristóteles. Ela respeita ao predicamento “quanto” (*poson/quantum*) no quadro das três dimensões do espaço euclidiano. Recordemos, de passagem (e porque iremos falar de dois pensadores dos séculos XVI), a recepção filosófica, nesse mesmo século e graças à tradução de Federico di Luca Comandino, dos *Elementos* de Euclides, na configuração clássica que lhes deu Pappos de Alexandria (séc. III-IV);¹⁶ mas também a atenção que a obra de Euclides recebeu por parte dos jesuítas e em particular de um dos alunos de Fonseca, o célebre Cristóvão Clávio¹⁷.

¹¹ G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica* § 24., introd. trad. e notas de Adelino Cardoso (Lisboa: Ed. Colibri, 1995), 68.

¹² Wolf, *Ontologia* II, I, c. II § 593, 457. No *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, a extensão é mais objecto das *Categorias* e do *De Generatione et Corruptione*, ao passo que a continuidade é mais tratada no comentário à *Physica*.

¹³ Wolf, *Ontologia* I, II, II § 110, 90.

¹⁴ Wolf, *Ontologia* II, I, II § 611, 467 sg.

¹⁵ Wolf, *Ontologia* II, I, c. II: “De Extensione, Continuitate, Spatio et Tempore”, 425

¹⁶ Cf. *Euclidis Elementorum libri XV: una cum scholiis antiquis a Federico Comandino Vrbinatense nuper in Latinum conversi commentariisque quibusdam illustrati* (Pisauri: C. Francischinum, 1572).

¹⁷ Cf. *Euclidis Elementorum libri XV. Accesit XVI. De solidorum regularium comparatione (...)* Auctore Christophoro Clavio Bambergensi S.J. (Roma, 1574) [rep.: *Opera Mathematica*, vol. I, Hildesheim-Zurich-New York: G.Olms, 1999]; à margem, vd. Eberhard Knobloch, “Nunes and Clavius”, L. Saraiva & H. Leitão (ed.), *The Practice of Mathematics in Portugal* (Coimbra: Universidade de Coimbra, 2004), 163-194.

2. O Espaço Permanente Transcategorial.

Pedro da Fonseca estuda o espaço (q. 7), mas também o tempo (qq. 10-12), imaginários ao comentar *Metaphysica* V c. 13 (1020a7-1020b13). Conhece-se bem a importância deste texto na doutrina aristotélica da quantidade, definida como aquilo que é divisível em duas ou mais partes constituintes (1020a7-8). A pergunta de Fonseca passa por saber se o lugar (*locus*) é a uma verdadeira espécie da quantidade. Apesar de se encontrar a comentar a *Metaphysica*, Fonseca considera também *Física* IV c. 4 e o predicamento “onde” (*pou/ubi*) nas *Categorias*, este, decerto (não nos cansaremos de insistir), um dos títulos mais revolucionários de todo o pensamento ocidental. Sabemos que Aristóteles considerara o tempo e o espaço como quantidades contínuas (VI 4b24-25) mas, no caso do espaço, ele perguntara se, dada a sua concomitância com as quantidades propriamente ditas (VI 5a38-b10), ou seja, dada a continuidade do lugar com a continuidade do corpo que ocupa um determinado espaço, o lugar não seria uma quantidade tão-só accidental.

A resposta negativa que Fonseca vai dar a esta precisa pergunta aristotélica visa conferir relevância ao espaço como quantidade contínua e fá-lo dialogando criticamente, quer com a posição ideal matemático-geométrica de João Filópono, sobre a *chora* platónica (q. 7, s. 1)¹⁸, quer com a posição real e física aristotélica (q. 7, s. 2).¹⁹ Sabemos a que passo da *Physica* aristotélica estava a referir-se Fonseca (IV 4, 210b31-211a5) e, graças ao comentário de Manuel de Góis, conhecemos mesmo a versão latina que Fonseca poderia ter na sua mesa de trabalho.²⁰ O texto em causa procurava responder à pergunta “o que é o espaço (*quid locus sit*)?” mediante a apresentação das suas afecções²¹.

¹⁸ Pedro da Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 7, s. 1, 700: ... esse spatium trinae dimensiones fixum ac immobile, in quo simule t, ut sic dicam, penetrative continetur quodlibet corpus, quod spatium et plenum dicitur, quatenus in eo continetur corpus...”

¹⁹ Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 7, s. 2, col. 704: “Sed nec locus, qui ab Aristotele 4^o Physicae c. 4^o a tex. 30 [scilicet 210b31-211a5] verus et realis constituitur in speciebus quantitatis numerari potest.”; *ibid.* q. 7, s. 1, 701: “Sed in 4^o Physicae libro c. 4^o a tex. 30 ubi ex instituto de loco disputavit, multis rationibus ostendit, verum et realem locum non esse spatium ipsum sed superficiem concavam corporis continentis locatum.” O parêntese reto é nosso.

²⁰ Góis, *Physica* IV c. 4, textus 30, 462: “Primum igitur locum id, cuius est locus continere, nihilque eius esse arbitramur, Praterea locum primum nec minorem esse, nec maiorem, nec a quaque re distitui, et separabilem esse, deinde locum omnem superum et inferum habere, et ununquodque corpus ad propria loca naturaliter ferri, et in eis conquiescere, idque aut in supero, aut in infero loco efficere.”

²¹ Cf. Góis, *Physica* IV c. 4, expl. A, 462.

A atenção ao *quid sit* em vez da atenção ao *an sit*, antepondo o ser-possível ao ser real e fáctico, indicia a redução essencialista que se reconhece em Fonseca, patente, entre outros domínios mais, na conexão necessária e intemporal incausada entre sujeito e predicado, após a eliminação de todo o conteúdo objectivo. Por falta de conteúdo real, a redução a um mínimo sintético impõe indefiníveis positivos e identidades negativas, embora irreduzíveis a ficções por deterem o grau suficiente de objectividade que possibilita uma existência na realidade. Veremos que todas estas determinações irão comparecer na exposição metafísica dos nossos dois jesuítas, mas também devemos fazer a seguinte nota, seguramente menos teológica: se estamos aquém da criação – dito negativamente, a identidade de que se fala, nem é criada nem incriada – aquela identidade vazia ou síntese pura também não tem causa propriamente dita.²² Seria porém incorrecto, como dissemos, afastar a teologia e o criacionismo como seu ambiente metafísico nuclear²³. Na verdade, seria impensável uma causalidade que nunca pressupusesse uma particular relação a Deus, constitutiva da possibilidade positiva de existir (a possibilidade negativa seria, de facto, a não-contradição).

A resposta de Fonseca lê a posição de Aristóteles a respeito do espaço real não nos termos do próprio espaço, mas de uma superfície continente e, se bem a interpretamos, este *tertium* que Fonseca procura construir frente a Filópono e a Aristóteles, deve mais àquele do que a este. Criticando a coextensividade (*periekhein*: Ph. 212a5-6) espaço/corpo, João Filópono desmaterializara o espaço e, sem beliscar a sua tridimensionalidade, colocara-o

²² Fonseca, *Metaphysica* V c. 5, q. 2, s. 2, 335: “... connexiones per se nec esse res veras, nec item cemmmentitias, sed rerum connexiones, quas identitates pure negativas diximus: proinde non mirum esse, nec sint res increatae, nec item creatae, nec prorsus ullam habeant causam, cuius influxu suo modo existant.” A redução pura de Fonseca, nota Pereira (“Metafísica”, 31-32), terá eco mais tarde na *Crítica da Razão Pura* de Kant: «Qualquer que seja o conteúdo do nosso conhecimento e o modo como ele se possa referir aos objectos, é a condição universal, embora apenas negativa, de todos os nossos juízos em geral que eles não se contradigam a si mesmos, caso contrário esses juízos em si mesmos nada são» (KrV A 150/B 189); o mesmo intérprete continua: o “esforço de redução pretende a pureza e o rigor do saber, que, fundado na prioridade real objectiva (*in rebus suapte natura prioribus*) tudo explica a partir do menor número de pressupostos (*ex paucioribus enim principiis rem demonstrat eiusmodi scientia*). Este critério de máxima redução leva-nos ao maior grau de universalidade (*maxime universalia*), radicalidade e simplicidade (*prima et simplicissima*) e, por isso mesmo, de maior certeza, dado o número mínimo de pressupostos em que se funda (... *suapte natura certissima, ut quae paucissimis et simplicissimis principiis rem demonstret*).”

²³ Cf. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l’anthropologie des origines à saint Augustin* (Paris: Seuil, 1961).

como condição de possibilidade de quaisquer corpos²⁴. Por seu lado, Fonseca escreve que, não sendo nenhuma quantidade verdadeira e real, mas imaginária (*sed imaginaria*), o espaço (*spatium*) é, outrossim, uma quantidade fictícia (*ficta quantitas*), um receptáculo dos corpos (*capedo corporum*) ou capacidade actualmente infinita para receber todos os corpos possíveis.²⁵

Também Manuel de Góis, perguntando se o lugar é uma espécie da quantidade, cai numa solução essencialista. Este autor situa a existência do espaço imaginário fora do céu (*extra coelum*), num espaço infinito (*extra coelum in infinitis spatiis*)²⁶ enquanto, simultaneamente, condição de possibilidade das dimensões reais e das medidas dos corpos físicos (*in spatio proportionem quadam respondentem realibus, ac positivis corporum dimensionibus*). Se Fonseca considera “pueril e absurdo” perguntar-se onde se situa esse espaço, Góis chega porém a reconhecer que – não obstante a obscuridade racional do tema, por Fonseca também admitida –, o espaço “extra coelum in infinitis spatiis” permite afirmar a própria existência de Deus em acto.²⁷

A mesma insistência no carácter infinito (*infinite patens*) e não-real (*non aliquid reale sed imaginario*) do espaço comparece no comentário de Góis à *Physica* VIII. Aqui, acrescenta-se a exigência (*fas est*) da sua existência

²⁴ Cf. Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle* (Stocksfield: Acumen, 2009), 148.

²⁵ Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 7, s. 1, 703: “Non est igitur spatium, quod et corporibus occupatur, et extra coelum infinite in omnem partem distentum est, quantitas ulla vera et realis, sed imaginaria. Non, quia ipsum spatium ex imaginatione nostra pendeat, quasi nullum sit usquam, nisi cum nos illud omnino fingimus, sed quia spatium, quod re vera suo modo est, semperque fuit ac erit, non est vera quantitas, sed ficta quantitas. Quid autem sit spatium ipsum, cum non si tens ullum, difficile est explicatu. Possumus tamen dicere, esse capedinem corporum seu aptitudinem ad corpora capienda, quae maior est et minor iuxta quantitatem locandorum corporum, imo, et actu infinita, ut capere possit omnia corpora, quae a Deo in infinitum maiori produci possunt seu (quod eodem redit) est non repugnantia quaedam capiendorum corporum commensurata corporibus locandis...”

²⁶ Góis, *Physica* IV, cc. 3-5, q. 1, a. 2, p. 471.

²⁷ Góis, *Physica* VIII c. 10, q. 2 a. 4 [quidnam sit imaginarium spatium, quopacto Deus in eo existat], 820: “Primum sit (...) hoc spatium non esse veram quantitatem trina dimensione praeditam (...). Item nec esse ullum aliud reale ac positivum ens, cum nihil tale praeter Deum ab aeterno fuerit, hoc vero spatium semper existerit, semperque esse debat. Secundum est. Spatium hoc non esse ens rationis, cum ab eo re ipsa absque opera intellectus intra mundum corpora recipiantur et extra mundum recipi quaeant, si illic a Deo creentur. Quare eius dimensiones non iccirco imaginariae dici consueverunt, quod fictitiae sint, aut a sola mentis notione pendeant, nec extra intellectum dentur, sed quia imaginamur illas in spatio proportionem quadam respondentem realibus, ac positivis corporum dimensionibus. In hoc igitur imaginario spatio asserimus esse Deum actu (...) per suam immensitatem, quam quia tota mundi universitas capere non potest, necesse est etiam extra coelum in infinitis spatiis existere.”

a fim de se poder conceber a permanência dos pontos, linhas e superfícies (leia-se: das quantidades com existência espacialmente determinada)²⁸. Seguramente, a versão da *Physica* VIII tem ainda o aspecto curioso de vincar a negatividade que também dará que pensar a Heidegger, como diremos a seguir, tomando em consideração o contexto newtoniano. Para Góis, o espaço (i) não engloba a tridimensionalidade e não é um ente, nem positivo, nem real; (ii) mas também não é um ente de razão, posto que não resulta da mente humana. Idêntica aproximação negativa quanto à capacidade ou aptidão ou ausência de impossibilidade (*non repugnantia*) do espaço imaginário para a receptividade, há-de ler-se em Fonseca: dado não ter nem realidade nem localidade, estamos perante uma pura negação (*negatio pura*), no sentido em que uma negação pura, por não ser uma privação, não carece de sujeito: “id, ubi est, quicquid alicubi est”²⁹. “Não é um mero acaso que a determinação da essência seja antes de mais negativa”, admitiu Heidegger a respeito do mesmo assunto em Kant. “Esta determinação une-se na recusa de uma ou outra propriedade para o espaço e o tempo. A recusa impõe-se porque a essência do espaço e do tempo, que é preciso captar de modo positivo, é já conhecida antecipadamente e de uma maneira essencial, ainda que não reconhecida ou mesmo desconhecida. (...) O espaço deixou de ser uma coisa dada entre outras, já não é uma ‘representação empírica’, isto é, nada que possa ser representado empiricamente. (...) Deve ser representado como aquilo ‘em que’ qualquer dado pode ser reencontrado: o espaço é um representado puro, isto é, o que é necessariamente representado *antes* no conhecimento humano finito.”³⁰

3. O Tempo Universal Transcategorial.

Tal como sucede no caso do espaço, também o tempo real recebe do tempo imaginário as condições da sua possibilidade.³¹ Vimos acima que o capítulo 13 da *Metaphysica* V (1020a7-1020b13) diz respeito ao quadro do

²⁸ Cf. Góis, *Physica* IV, cc. 3-5, q. 1, a. 2, 471.

²⁹ Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 7, s. 1, 704.

³⁰ Heidegger, *Kant*, s. II, § 9 (trad., 104); o sublinhado é do autor.

³¹ Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 11, s. 2, 734: “... tempus reale a tempore imaginario accipere complementum suae rationis, quemadmodum locus realis ab imaginario. Nam, ut locus realis accipit immobilitatem a spacio extensivo (...) ita tempus reale accipit peculiarem prioritatem et posterioritatem a spacio sucessivo, quod hinc intelligi potest.” Veja-se também V. Alves, “O Espaço e Tempo imaginários em Pedro da Fonseca”, in Id., *Ensaio de Filosofia das Ciências* (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1998), 155, nota 27.

predicamento “quanto” (*poson/quantum*). O capítulo terminava porém com uma breve referência ao tempo (*chronos*), considerando-o uma quantidade por ser um movimento (*kinesis*). Na versão latina medieval familiar a São Tomás de Aquino: “Nam per esse quantum illud est motus est quantus. Tempus vero per ipsum, scilicet motus.” Ou na moderníssima versão estabelecida pelo próprio Fonseca, filiada nos códices gregos *E Γ* e *E T*³²: “Etenim quia illud est quantum, motus etiam quantus est; tempus autem quia hic quantus.” Como é bem sabido, ao contrário do que sucede nas *Categorias* (5b4-6), em que o movimento só é uma quantidade por causa do tempo, na *Física* (IV 11) e na *Metafísica* (V 13) a relação inverte-se: é porque o movimento é uma quantidade que o tempo também o é. Esta inversão justificaria a surpresa de Heidegger, ao interpretar Kant, quanto ao facto de o tempo se constituir como o modelo prévio da intuição³³.

O confronto com o tema aristotélico da possibilidade de o tempo existir independentemente de um espírito que o pense ou numere (*Physica* IV c. 11, 219a25), leva Fonseca a imergir no tempo físico feito movimento e a distinguir dois modos de duração do movimento no tempo: a duração tomada em si mesma ou absolutamente – o tempo real –, e a duração finita do movimento.³⁴ A admissão de que só o tempo real é uma verdadeira espécie da quantidade contínua³⁵, é paralela a uma maior sensibilidade em relação à duração. Quanto ao tempo imaginário, ele aparecerá como distinto do tempo real ou pura duração do movimento real fluente e independente da nossa percepção ou numeração sucessiva. Inevitavelmente, o sentido deste *tertium* – o tempo imaginário entre o tempo absoluto e o tempo finito da duração – é apriórico e assim tem sido interpretado em nossos dias, embora nem sempre coincidentemente. Com efeito, não é a mesma coisa, dizer-se “que o metafísico passa da duração real dos movimentos independentes para a duração universal e absoluta (*Tempo imaginário*)” ou que (ainda segundo o mesmo intérprete) que a referência é “talvez ao *Tempo sideral* da rotação da esfera celeste, segundo o sistema ptolomaico. Esse Tempo seria uniforme e um padrão absoluto para medir todos os movimentos e tempos particulares dos relógios e ampulhetas.”³⁶ Manuel de Góis parece endossar esta segunda

³² Cf. Alves, “O Espaço”, 145, nota 6. Para a identificação dos códices, vd. David Ross, *Aristotle’s Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1924), CIXV.

³³ Heidegger, *Kant*, 108.

³⁴ Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 10, s. 1, 728. Tratámos da duração em Suárez no nosso já citado “Suárez: Tempo e Duração”.

³⁵ Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 10, s. 2, 729-30.

³⁶ Alves, “O Espaço”, 153, para as duas interpretações deste mesmo autor. As maiúsculas e os itálicos são do original. Veja-se também Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 12, s. 4, 750.

interpretação, mais de sentido cosmológico, quando escreve que o tempo imaginário é a própria medida da duração do movimento do primeiro móvel³⁷. O mesmo, de alguma maneira, parece suceder com a referida surpresa de Heidegger, eventualmente justificada pelo tom aparentemente realista de Fonseca quando designa o “tempo imaginário” como “*espaço sucessivo*” (*spatium sucessivum*) – isto é, o próprio ambiente ontológico do movimento – pois o considera logo anterior ao tempo real e sua verdadeira condição³⁸. Alguns intérpretes de Fonseca apressaram-se mesmo a ver aqui uma antinomia: o “Tempo imaginário é *ser de razão* que exprime a relação entre a forma dinâmica *a priori* da memória (fundamento psicológico) e o movimento real, sucessivo dos corpos (fundamento real).”³⁹

Ao invés de Fonseca, não é na *Metaphysica*, naturalmente, mas em dois textos da filosofia natural, a *Physica* e o *De Generatione et Corruptione*, que Manuel de Góis alude ao tempo imaginário. No primeiro daqueles títulos – é consabido que os capítulos IV 10-14 são, por Aristóteles, consagrados ao estudo do tempo *tout court* –, o tempo imaginário, assim chamado, não por ser uma ficção da imaginação, mas a condição da apreensão da sucessão, possui três notas distintivas: (i) é anterior (*antiquius*) ao tempo cosmológico (*tempus primi mobilis*), isto é, não tem princípio; (ii) é constante (*aequabilis/semper labitur velocitate*), isto é, não partilha das acelerações ou dos retardamentos típicos do tempo comumente tomado (*reliqua tempora*); (iii) é, por fim, o mais universal (*universalis*) dado ser inclusive a própria medida da duração do movimento do primeiro motor (*etiam motus primi mobilis et eius durationis regula est*)⁴⁰.

³⁷ Cf. Góis, *Physica* IV c. 14, q. 1, a. 2, 542.

³⁸ Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 11, s. 2, 734-35: “Cum ergo tempus reale diffinitur esse motus numeratus sive mensuratus secundum prius et posterius, necesse est ut prius et posterius sumantur fixa et certa, ac proinde non sumantur ex ipso motu, quatenus motus est, sed ex spacio successivo quod ratam semper et certam habet successionem, et quae nulla potentia, etiam si ita loqui liceat, divina extendi aut contrahi potest. (...) [N]on habet ergo tempus reale propriae rationis complementum, nisi a spatio successivo.” Veja-se também Alves, “O Espaço”, 155, nota 27.

³⁹ Alves, “O Espaço”, 156 (os sublinhados e as maiúsculas são do autor). Este mesmo intérprete, reconhecendo a continuidade e descontinuidade do tempo, segundo Fonseca, crê ver a sua confirmação em Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: F. Alcan, 1921), 76 sg. (agora também em: <https://archive.org/stream/essaisurlesdon00berg#page/n5/mode/2up>).

⁴⁰ Góis, *Physica* IV cc.10-14, q. 1, a. 2, 542: “... [D]ari aliud tempus imaginarium, quod illo est antiquius, aequabilis et universalis. Antiquius, quia tempus primi mobilis coepit cum eius motu, tempus vero imaginarium initio caret. Aequabilis, quia reliqua tempora, si spectentur praecise comparatione motuum quibus adaequantur alia celerius, alia tardius fluunt, sicut et ipsi motus, paremque extensionem cum illis fortiuntur, ut progressu

Estamos perante uma forma de apriorismo, mas o facto de este tempo imaginário comportar uma relação de medida ou medição (*aliqua commensurationis ordo*) é a última exposição metafísica sobre o assunto. Iremos encontrar, num plano, a irreversibilidade (*irrevocabile*), a eterna e infinita duração; noutro a reversibilidade (a historicidade, como se diria num léxico mais moderno), isto é, a diferença da história do tempo criado e livre. Diferentemente, quer de Kant, quer de Aristóteles, não há um sujeito que meça, nem transcendental, nem real, mas antes a postulação da possibilidade/essência da medida, no sentido com que identificámos acima a redução essencialista. Isto vê-se também no Comentário ao *De Generatione et Corruptione* no quadro da causalidade metafísica (isto é, não-real). Há uma disparidade ao nível do ser (*ens/entitas*) entre os dois tipos de tempo posto que, apesar de uma certa relação de medida, entre ambos, o tempo imaginário não exerce qualquer causalidade real⁴¹. Relembrando que a imobilidade do lugar (*locus*) se justificava pela própria imobilidade do espaço (*superficies*) imaginário, Góis enfrenta agora os adversários que perguntavam se o mesmo não deveria suceder com o tempo, positivamente considerado. A sua breve resposta, que visa destruir tal hipótese, sustenta (i) que o tempo positivo só seria irreversível se coexistisse com o tempo imaginário, o que não acontece; (ii) que a relação de medida (*ordo commensurationis*) do tempo positivo para o imaginário, designadamente na ordem da proporção, não confere qualquer irreversibilidade ao primeiro.⁴² Por outras palavras, a não coincidência entre

etiam dicemus, at tempus imginarium aequa semper labitur velocitate quia a nullo motu pendet. Universalis, quia non alia tantum quae sub temporis mensuram cadunt metitur, sed ipsius etiam motus primi mobilis et eius durationis regula est. Verumtamen in eo longe deteriorem conditionem fortitur, quod nequaquam sit aliquid positivum et reale, sed imaginarium, non quasi in sola imaginatione tanquam figmentum dimensionibus respondentes concipimus, ita et in huiusmodi tempore apprehendimus successionem quandam velut instantibus copulatam, quae motus et quietes, ac tempora ipsa metitur.”

⁴¹ Manuel de Góis, *De Generatione* II c. 3, q. 3, a 2, 502: “... licet tempus verum et positivum aliquem commensurationis ordinem habeat ad tempus imaginarium, non tamen ab eo pendere illius essentiam, singularitaremve, cum eiusmodi tempus, utpote fictitium, et nihil omnino habens entitatis, nullam realem causalitatem in verum, et positivum ens exercere valeat. (...) “... non minus superficiei imaginariae respondet et commensuratur quam tempori imaginario tempus verum ac positivum...”

⁴² Góis, *De Generatione* II c. 3, q. 3, a 2, 502-3: “Quod si quis obiiciat quemadmodum locus est immobilis propter superficiem imaginariam ei respondentem, quae immobilis est, ita tempus positivum debere esse irrevocabile propter tempus imaginarium, cui commensuratur. Occurrendum quanvis, si tempus positivum accipiatur reduplicative, prout coexistit imaginario, revocari non possit, ut neque imaginarium potest, tamen si consideretur quoad suam realitatem positivam et absolutam, de qua in hac disputatione quaerimus, tunc non esse negandum posse illud revocari. Esse vero peculiarem rationem cur locus, etiam specificative sumptus, Physice tamen spectatus, immobilis perhibeatur, videlicet quia sic

os dois tempos não anula a proporção entre os dois, mas esta proporção, não pertencendo à ordem do tempo criado, só pode ser a da sua criação. Como viu muito bem um outro intérprete contemporâneo de Fonseca, o “tempo real e o lugar real têm na relação ao tempo e espaço imaginários o complemento da sua essência, pois só destes recebem, respectivamente, a sucessão regular e constante dos momentos ‘antes’ e ‘depois’ (...). O ‘estar’ e o ‘suceder’, apesar da variabilidade empírica das concreções do ‘hic et nunc’, implicam sempre esta relação última ao espaço e ao tempo puros, pressuposta pela simples situação local e duração das criaturas.”⁴³

4. Consideração Final.

Acabámos de ver que se a exposição metafísica dos nossos dois jesuítas não é transcendental mas é transcendente (*scientia transcendens*), no sentido gerundivo verbal deste último termo, isto é, não abstractiva, muito menos dedutiva, mas resolutiva. O seu sentido é o de um “transcensus” que almeja chegar ao horizonte máximo, à condição última, que possibilita a localização e situação dos possíveis e que é, no caso do espaço/tempo, um mínimo de harmonia “matemática”. Neste ponto, o paralelismo com a posição, mais newtoniana do que kantiana, tal como a interpretou Heidegger, salta à vista. Mas o horizonte teológico faz toda a diferença, pois a “existência”, entendida nomeadamente, pelos nossos jesuítas, como “ser fora das causas”,⁴⁴ ainda é um predicado. Por outras palavras, e no quadro de uma teoria da causalidade não ortodoxamente aristotélica⁴⁵: a “extra-posição” que é, segundo Pedro

importat, connotatque relationem certae distantiae ad superficiem imaginariam undique circumfusam, quam relationem, non nisi mutato per motum situ et superficie imaginaria, deperdit. Nihil vero tale ex se importare tempus positivum respectu imaginarii. Unde est quod locus definitur per ordinem ad superficiem imaginariam, ut denotat particula, immobilis, quae in eius definitione ponitur. Et tamen in definitione temporis nullus exprimitur respectus ad tempus imaginarium. Neque dictis obstat quod tempus positivum, ut diximus, habet ordinem commensurationis ad tempus \parallel imaginarium, quatenus tanta portio huius, tantae illius portioni ex aequo respondet; non enim hic ordo reddit tempus irrevocabile, siquidem idem tempus numero poterit commensurari nunc uni parti temporis imaginarii, nunc alteri, si tamen ambae aequales sint...”

⁴³ Pereira, “Metafísica”, 43, nota 157; Fonseca, *Metaphysica* V c. 13, q. 10, s. 2, 729-30.

⁴⁴ M. S. de Carvalho, “‘Inter Philosophos non mediocris contentio’. A propósito de Pedro da Fonseca e do contexto medieval da distinção essência/existência”, Marii A. Santiago de Carvalho, iuvamen praestante Josephi Francisco Meirinhos, *Quodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J. M. da Cruz Pontes anno iubilationis suae offer-tae Conimbrigae MCMXCV*. (Porto: Mediaevalia. Textos e Estudos, 7-8, 1995), 529- 562.

⁴⁵ M. S. de Carvalho, “As palavras e as coisas. O tema da causalidade em Portugal (séculos XVI e XVIII)” *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2009), 227-258.

da Fonseca e Manuel de Góis, o ser fora das causas “postula a condição fundamental do espaço-tempo e a acção que ‘extra-põe’, exige o pressuposto da ocasião.”⁴⁶ Isto quer dizer que não se pode compreender “a acção divina livre sem a referirmos a esse tempo imaginário, eterno, necessário e irreversível, que, segundo o nosso modo de entender, proporcionaria a Deus ocasiões de optar, previstas desde toda a eternidade pelo Intelecto Divino”. Por isso, o espaço e o tempo puros, como radicais pontos de referência, condicionam o mundo dos possíveis e todas as acções como o ‘mínimo circunstancial’ dos acontecimentos reais.”⁴⁷ Ora, uma tal interpretação, sendo irreconhecível na essência transcendental da *Kritik der reinen Vernunft* (1781), já o seria menos, estamos em crer, no âmbito da doutrina da essência do conhecimento analítico segundo o *Discours de Métaphysique* (1686), na esteira das *Meditationes* (1684), ambos do filósofo de Leipzig⁴⁸.

Bibliografia

- Alves, Vitorino de Sousa. “O Espaço e Tempo imaginários em Pedro da Fonseca”, Id., *Ensaio de Filosofia das Ciências*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1998, 143-156.
- Blum, Paul Richard. “L’enseignement de la métaphysique dans les Collèges jésuites d’Allemagne au XVIIe siècle”, Luce Giard (ed.), *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*. Paris: PUF, 1995) 93-105.
- _____. “Early Jesuit Philosophers on the Nature of Space”, C. Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*. Leiden: Brill, 2019, 137-165.
- Carvalho, Joaquim de. “Leibniz e a cultura portuguesa”, in *Joaquim de Carvalho. Obra Completa*, vol. IV. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, 357-361.
- Carvalho, Mário Santiago de. «‘Inter Philosophos non mediocris contentio’. A propósito de Pedro da Fonseca e do contexto medieval da distinção essência/existência», in *Quodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J. M. da Cruz Pontes anno iubilationis suae offertae Conimbrigae MCMXCV*. Cura Marii A. Santiago de Carvalho, iuvamen praestante Josephi Francisco Meirinhos. Porto: Mediaevalia. Textos e Estudos, 7-8, 1995, 529- 562.

⁴⁶ Pereira, “Metafísica”, 42.

⁴⁷ Pereira, “Metafísica”, 42; Fonseca, *Metaphysica* VI c. 2, q. 4, s. 10, 125-130.

⁴⁸ Sobre o conhecimento de Leibniz acerca dos nossos autores jesuítas, vd. Joaquim de Carvalho, “Leibniz e a cultura portuguesa”, in *Joaquim de Carvalho. Obra Completa*, vol. IV (Lisboa: Fund. C. Gulbenkian., 1983), 357-61 [original de 1949]. Para uma alternativa ao modelo moderno acima indicado, no quadro da epistemologia e da história do espaço imaginário, nomeadamente a da sua quota-parte cartesiana, ou seja, a que introduz a coincidência entre espaço imaginário e espaço real, vd. Simone Guidi, “La favola della materia. Epistemologia e narrazione nel ‘Monde’ di Descartes”, *Azimuth* 2: 4 (2014), 83-113.

- _____. “Suárez: Tempo e Duração”, A. Cardoso et al., *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri, 1999, 65-80.
- _____. As palavras e as coisas. O tema da causalidade em Portugal (séculos XVI e XVIII)» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2009) 227-258.
- _____. “The Concept of Time According to The Coimbra Commentaries”, P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*. Leiden - Boston - Köln: E.J. Brill, 2001, 353-382.
- _____. “Em torno da recepção do pensamento de João Duns Escoto no Portugal Quinhentista: o caso dos Jesuítas de Coimbra”, L.A. De Boni (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre & Bragança Paulista: EST Edições & EDUSF, 2008, 348-357.
- _____. “Presenças franciscanas no ‘Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Para uma cartografia do escotismo português moderno” *Itinerarium* 62: 215-16 (2916), 485-497.
- Clávio, Cristóvão. *Euclidis Elementorum libri XV. Accesit XVI. De solidorum regularium comparatione (...) Auctore Christophoro Clavio Bambergensi S.J.* Roma, 1574; rep.: *Opera Mathematica*, vol. I, Hildsheim-Zurich-New York: G.Olms, 1999.
- Comandino, Federico di Luca. *Euclidis Elementorum libri XV: una cum scholiis antiquis a Federico Commandino Vrbinato nuper in Latinum conversi commentariisque quibusdam illustrati*. Pisauri: C. Francischinum, 1572.
- Duba, William O. “Mathematical and Metaphysical Space in the Early Fourteenth-Cenury”, F.A. Baker et al. (ed.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*. Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2019, 91-106. DOI: 10.1007/978-3-030-02765-0_5
- Fonseca, Pedro da. *Metaphysica = Petri Fonsecae Commentariorum In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros*. Hildesheim: Georg Olms, 1964.
- Góis, Manuel de. *Physica = Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*. Coimbra: A. Mariz, 1592.
- _____. *De Generatione = Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*. Coimbra: A. Mariz, 1597.
- Guidi, Simone. “Il luogo e l’assoluto. ‘Spazi immaginari’ e metafísica dello spazio tra medioevo e età moderna”, Mauro Murzi e Ivan Pozzoni (a cura di), *I moderni orizzonti della scienza e della tecnica III*. Villasanta: Limina Mentis, 2016, 215-230.
- _____. “La favola della materia. Epistemologia e narrazione nel ‘Monde’ di Descartes”, *Azimuth* 2: 4 (2014), 83-113.
- Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Introd. et trad. A. de Waelhens et W. Biemel. Paris: Gallimard, 1953.
- Honnfelder, Ludger. “Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansatz und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert”, J. P. Beckmann et al. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: F. Meiner, 1987, 165-186.

- Kant, Immanuel. *Dissertação de 1770*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: INCM, 1985.
- . *KrV = Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Knobloch, Eberhard. “Nunes and Clavius”, L. Saraiva & H. Leitão (ed.), *The Practice of Mathematics in Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2004, 163-194.
- Leibniz, Gottfried W. *Discurso de Metafísica*, introdução, tradução. e notas de Adelino Cardoso. Lisboa: Ed. Colibri, 1995.
- Pereira, Miguel Baptista. “Metafísica e modernidade nos caminhos do milénio”, *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999), 3-63.
- Ross, David. *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Sgarbi, Marco. “Francisco Suárez and Christian Wolff, A Missed Intellectual Legacy”, M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Heritage*. Milan: Vita e Pensiero, 2010.
- Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, ed. com trad. castelhana por Sergio Rabade Romeo et al. Madrid: Gredos, 1960.
- Tresmontant, Claude. *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*. Paris: Seuil, 1961.
- Tuominen, Miira. Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*. Stocksfield: Acumen, 2009.
- Wolff, Christian. *Ontologia = Philosophia prima sive Ontologia*, edidit et curavit Joannes Ecole. Hildsheim: G. Olms, 1962.