

IVY JUDENSNAIDER KNIJNIK

**“A Imortalidade da Alma na Obra do
Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar:
a contribuição da releitura renascentista dos clássicos
gregos para o debate sobre a dualidade
entre corpo e alma”**

Mestrado em História da Ciência

PUC-SP

São Paulo

2005

IVY JUDENSNAIDER KNIJNIK

**“A Imortalidade da Alma na Obra do
Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar:
a contribuição da releitura renascentista dos clássicos
gregos para o debate sobre a dualidade
entre corpo e alma”**

**Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como exigência
parcial para a obtenção do título de
MESTRE em História da Ciência, sob a
orientação do Prof. Dr. José Luiz Goldfarb.**

PUC-SP

São Paulo

2005

BANCA EXAMINADORA

RESUMO

A concepção de alma implícita no *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, de autoria do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar, é resultado de condições específicas do entorno histórico-social da comunidade judaica na Holanda renascentista, nos Seiscentos. Também é fruto do debate sobre o “antigo” e “moderno” entre os filósofos naturais do período.

A combinação da filosofia natural com a religião natural, adicionada ao caráter mágico advindo dos textos herméticos e da Cabala, evidenciam o esforço do mago renascentista em conciliar distinções, acolhendo a unidade subjacente às diferenças.

As redes de relações entre aristotelismo, platonismo e neoplatonismo, bem como a magia que impregnou a Renascença através dos textos herméticos, dá o tom ao *Tratado* e explica muitos dos argumentos usados pelo Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar para provar a imortalidade da alma.

ABSTRACT

The concept of soul, implied in *The Treatise about the Immortality of the Soul* written by Rabi Mosseh Rephael d'Aguilar, is a by-product of the specific social and historical conditions that surrounded the Jewish community in Holland, by the time of the Renaissance in the 1600. It is also the result of the arguments among the natural philosophers of the time about the “old” and the “modern”.

By combining natural philosophy and religion, added to the magic character provided by the Cabala and hermetic writings, the efforts of the renaissance magician can be seen clearly, as his attempts to blend different views, and finding the unity underlying the differences.

The net of relations among Aristotelian, Platonic and neo-Platonic schools, as well as the magic that perpetuated the Renaissance through the hermetic writings, sets the tone to the *Treatise*, and explains much of the rationale used by Rabi Mosseh Rephael d'Aguilar in proving the immortality of the soul.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador e amigo, Prof. Dr. José Luiz Goldfarb, que me apresentou o *Tratado sobre a Imortalidade da Alma* e semeou, no meu coração, o amor pela História da Ciência. A ele também agradeço pelo carinho, pelo afeto e por toda a generosidade. São raros - e esses são os verdadeiros educadores - os mestres que sabem ensinar com delicadeza, tornando menos doloroso o processo que nos leva a desistir do conhecimento antigo e, ao mesmo tempo, despertar para o novo.

Às professoras da banca de qualificação, Profa. Dra. Maria Helena Roxo Beltran e Profa. Dra. Márcia Ferraz, pelos conselhos e pela infinita paciência. Minha gratidão também aos demais professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Ciência e aos meus colegas - em especial, a Silvana Lutaif, Thais Cyrino de Mello Forato e Fumikazu Saito - por toda ajuda e colaboração.

Agradeço ao CAPES pela bolsa concedida, o que me permitiu dedicar-me às pesquisas.

Finalmente, agradeço aos amigos, Mariza Nunes, Marisa Moura e Rodrigo Gurgel, que me apoiaram nos momentos críticos, e à minha família - em especial, ao querido Nando -, por toda compreensão e solidariedade.

**Em memória de
Mirna Treiguer (Z"l)**

SUMÁRIO

Introdução – A imortalidade da alma na obra do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar	pág. 10
Capítulo 1 – O <i>Tratado da Imortalidade da Alma</i>, a Renascença e a releitura dos clássicos gregos	pág. 18
Capítulo 2 – A importância da releitura renascentista dos clássicos gregos para o debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma	pág. 51
Capítulo 3 – A concepção de alma no <i>Tratado sobre a Imortalidade da Alma</i> e o debate sobre a dualidade entre corpo e a alma na comunidade judaica	pág. 81
Conclusão – Considerações Finais sobre a concepção de alma no <i>Tratado sobre a Imortalidade da Alma</i>, o debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma e a releitura renascentista dos clássicos gregos	pág. 113
Bibliografia	pág. 121
Anexo – O <i>Tratado sobre a Imortalidade da Alma</i>	pág. 130

Introdução - A imortalidade da alma na obra do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar

Esta pesquisa apresenta os resultados da investigação que, por meio da análise da fonte primária representada pelo manuscrito que contém o *Tratado sobre A Imortalidade da Alma*¹ – de autoria do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar² – discute a concepção da dualidade entre corpo e alma dentro do contexto renascentista. O problema aqui colocado é: em que medida a releitura renascentista dos clássicos gregos contribuiu para a concepção de dualidade entre corpo e alma do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar? Afinal, Platão e Aristóteles são duas fontes explicitamente citadas pelo autor. É de Aristóteles a citação do *De Anima*, a partir da qual o Rabino argumenta: se a alma entende o que é imortal, universal e imaterial, é necessário que ela seja imortal,

¹ Esse documento foi redigido em português antigo, em data desconhecida. Atualmente, encontra-se em um arquivo da comunidade judaico-portuguesa, em Amsterdã.

² São encontradas várias grafias para o nome do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar. Para essa dissertação, optou-se por adotar a grafia utilizada pelo Rabino Y. David Weitman, erudito e profundo conhecedor do *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, fonte primária utilizada.

“pois coisas materiais e eternas são do seu conhecimento, as quais não poderia compreender, se não fossem objetos proporcionados”.³

Além de Aristóteles (que é citado em outros trechos do Tratado), o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar também recorre a Platão, quando afirma que o corporal e corruptível é conhecido pelos sentidos, enquanto o incorpóreo e imortal deve também ser conhecido por aquilo que é imortal. “Ora, o entendimento humano conhece aquilo que é desta última natureza, como as idéias e os Universais. Logo, se pode concluir que é incorporeal e imortal”.⁴

O contexto que permeia a elaboração do *Tratado* é analisado a partir do estudo da Renascença e da rede de relações do século XVII. Merecem atenção especial a contribuição dos antigos (especialmente Aristóteles e Platão) e a discussão teórica e filosófica entre os pensadores da chamada filosofia natural.

Dessa forma, procederemos à leitura do manuscrito sobre a imortalidade da alma, em que o autor procura provar que a alma é imortal a partir de trinta e seis silogismos que decorrem da aceitação axiomática da existência de Deus. No manuscrito estão implícitas as

³ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *Bandeirantes Espirituais do Brasil: Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael d’Aguilar*, p. 137.

⁴ *Ibid.*, p. 139.

discussões recorrentes do período no que respeita à concepção de homem, e as questões subjacentes são aquelas que se referem às relações entre corpo e alma, entre o dualismo e a unicidade dos seres, da alma como principio do corpo ou da vida. Será a alma capaz de pensar sem o corpo? Será a alma corruptível? É a alma o ato primeiro do corpo, o que o move? Como se dá a união entre o corpo e a matéria? Como podemos provar a existência do incorpóreo, do imaterial? Podem coexistir, lado a lado, duas substâncias diferentes?

A hipótese que norteia o trabalho é a seguinte:

“É na intrincada combinação entre as várias leituras de Platão e Aristóteles – e nas redes de relações que se estabelecem entre essas leituras e o contexto histórico-social dos movimentos migratórios judeus no período investigado – que podemos observar algumas das contribuições da releitura renascentista dos clássicos gregos para a concepção de

*dualidade entre corpo e alma do Rabino
Mosseh Rephael d’Aguilar”.*

A busca das idéias do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar não tem como objetivo a descoberta de “verdades”, “erros” ou “acertos”. O recorte que se faz nesse projeto não envolve elucidar as “falhas do passado”, tampouco descobrir as idéias que corroboram a nossa visão do mundo, tal como a temos agora. Pretende-se entender o *Tratado sobre a Imortalidade da Alma* em seus próprios termos, levantando as questões filosóficas advindas da compreensão dos argumentos utilizados pelo Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar.⁵

No Capítulo 1, o tema do projeto – o debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma, no contexto renascentista – é apresentado, bem como explicitado o objeto de estudo: a concepção de alma do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar, a partir da releitura renascentista dos clássicos gregos. Também é feita a descrição da fonte primária, através da apresentação do manuscrito que contém o *Tratado sobre A Imortalidade da Alma*, de autoria do Rabino Mosseh Rephael

⁵ Ver em D. Garber, *Descartes Embodied*, pp. 13-30, onde o autor discute, a partir da análise do trabalho de Jjonattan Bennett sobre Espinosa, alguns conceitos relativos à importância da pesquisa da História da Filosofia.

d’Aguilar, e da análise das características mais relevantes para este projeto (as fontes clássicas gregas mencionadas). Aqui será investigado o contexto histórico da provável elaboração desse documento em terras brasileiras, e que está relacionado aos movimentos migratórios dos judeus, em especial a partir de 1492, com a expulsão dos árabes da Espanha e a decisão da coroa espanhola de converter todos os infiéis. Perseguidos em Portugal pela Igreja Católica, a Holanda aparece como porto seguro para os judeus, que lá “formaram o mais importante núcleo, à sombra de leis tolerantes que lhes permitiam o exercício livre de seu culto e lhes garantiam uma relativa autonomia na administração interna dos assuntos da Comunidade”.⁶

As características da comunidade judaica em Amsterdã são fundamentais para compreendermos a natureza das discussões e debates sobre o judaísmo e as mais diversas questões teológicas (contexto no qual se insere o manuscrito do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar), bem como sinalizam para a vinda posterior dos judeus para o Recife. Em 1630, a Holanda invadiu o território brasileiro, organizando-se aqui, social e politicamente. Os judeus para cá se

⁶ Ver em E. Lipiner, *Os Baptizados em Pé: Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos novos em Portugal*, p. 453.

dirigiram e se juntaram aos cristãos novos, cripto-judeus e judeus praticantes, que já viviam no Brasil desde o início dos tempos coloniais. A construção da sinagoga Tsur Israel e a vinda dos rabinos Mosseh Rephael d'Aguilar e Aboab da Fonseca sinalizam as esperanças da comunidade judaica de estabelecer, no território brasileiro sob domínio holandês, um refúgio seguro das garras da Inquisição e das coroas portuguesas e espanholas.

No Capítulo 2 é investigada a importância da releitura renascentista dos clássicos gregos para o debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma. Os aspectos analisados dizem respeito às relações entre a Fé e a Razão nesse período, o contexto da filosofia natural, da magia natural e do hermetismo dos Seiscentos. Com o apoio dos trabalhos de outros historiadores da ciência e filósofos (em especial, Allen Debus, Francês Yates, Roberto Martins, Ana Alfonso-Goldfarb e Marilena Chauí), são estudadas as obras clássicas gregas então buscadas, recuperadas e traduzidas pelos filósofos do período renascentista e, a partir disso, pesquisadas as releituras dos clássicos gregos.

No Capítulo 3 são detalhadas as conexões entre a releitura renascentista dos clássicos gregos e determinadas condições relativas à história da comunidade judaica no período, buscando a compreensão do debate que envolveu Rephael d'Aguillar, Uriel da Costa, Isaac Oróbio de Castro, Espinosa, entre outros. Finalmente, no quarto capítulo, são apresentadas as conclusões relativas à dissertação desenvolvida.

Espera-se que essa pesquisa possa contribuir para o estudo da História da Ciência, a partir da investigação de um período extremamente rico e que está relacionado às origens da chamada Ciência Moderna. Também pretende possibilitar um novo olhar em direção à reescrita da história do Brasil e suas raízes, à medida que inclui o território brasileiro na rota dos debates de homens de ciência do período.

“É hoje quase um consenso que a história do Brasil precisa ser reescrita. Os marcos de um novo paradigma começaram a se esboçar ao longo do século XX com trabalhos que introduziram novos documentos, novos olhares, redescobrimo as raízes brasileiras. Segundo este novo prisma, a

própria identidade nacional é redesenhada segundo uma emergente tessitura em que o papel dos brasileiros de origem africana, árabe, judaica e asiática é amplamente redimensionado”.⁷

⁷ Ver em J. L. Goldfarb & M. H. M. Ferraz, "Um Estudo Introdutório segundo a Ótica da História da Ciência", in E. Lipiner, *Bandeirantes Espirituais do Brasil: Os Judeus no Brasil Holandês*, Vol. II.

Capítulo 1 – O *Tratado da Imortalidade da Alma*, a Renascença e a releitura dos clássicos gregos

Se tivéssemos que escolher uma imagem que melhor representasse o debate sobre a dualidade do corpo e da alma nos Seiscentos, certamente o quadro *A Lição de Anatomia do Dr. Tulp*, de Rembrandt, seria a escolhida. Essa tela mostra uma dissecação, transformada em acontecimento público dada a curiosidade de todos na época pelo estudo do corpo e suas funções. No tempo de William Harvey e suas descobertas sobre a circulação do sangue, o que todos gostariam de saber era como seria o corpo humano, como o ser humano se movimentava, o que o movia e como era a sua estrutura interna. Se prestarmos atenção ao olhar do Dr. Tulp, veremos que ele não se fixa no corpo que disseca ou nos seus colegas que o assistem: o Dr. Tulp está olhando para o próprio Criador, talvez sentindo “um embaraço que seria produzido pelo pensamento que inevitavelmente se seguiria à [sua] descoberta: se somos capazes de explicar esse aspecto

de nossa natureza, haverá alguma coisa que não seremos capazes de explicar nessa natureza?”⁸

Como é esse olhar de Rembrandt em direção aos homens do século XVII que assistem, maravilhados, os tendões e os mistérios do movimento da mão? Em primeiro lugar, ele deve ser investigado à luz do contexto do pensamento da época. Sabe-se que, nesse período, as rotas traçadas em direção ao desenvolvimento do saber são inúmeras: a questão da cosmologia envolvendo a interdependência entre o micro e o macrocosmo, o papel do método indutivo na busca do conhecimento, a contribuição dos antigos (especialmente os clássicos gregos), as alternativas para a reforma educacional, a crítica à tradição galênica, as tentativas de conciliar dados observacionais ao corpo teórico já existente (especialmente o relativo à herança aristotélica), ou de modificar esse corpo teórico para melhor recepcionar as novas descobertas e os desenvolvimentos da ciência e, finalmente, a discussão teórica e filosófica entre os pensadores da chamada filosofia natural.⁹ Ao retratar a lição de anatomia do Dr. Tulp com inegável

⁸ Ver em A. Damásio, *Em Busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, p. 232.

⁹ Ver em A. M. Alfonso-Goldfarb, *O que é História da Ciência*, onde a autora discute as características do pensamento desse período. Ver também em A. Debus, *El Hombre y La Naturaleza en el Renacimiento*, e *Idem, Science and Education in the Seventeenth Century: the Webster-Ward Debate*, onde o autor analisa o cenário do pensamento renascentista.

perícia e técnica, Rembrandt ultrapassa a mera observação, trazendo – por meio das mágicas sombras, da atmosfera deslumbrante, dos detalhes minuciosos, das cores fortes e da luz penetrante – o retrato do seu próprio tempo.

Se nos fosse possível explorar a mente do público que assistia à dissecação, “ouviriámos” as perguntas que provavelmente se faziam naquele instante: afinal, alma e corpo são diferentes? Suas substâncias são diferentes? Existe alguma relação de causalidade entre a alma e o corpo? É a alma a causa da existência do corpo ou sem este não haverá alma alguma? Existe alguma interação entre alma e corpo? Sabe-se que o corpo perece, mas o que ocorre com a alma quando a vida se vai? É a alma o que o contém?

Espinosa responde a essas questões afirmando que a alma não tem poder sobre o corpo, mas sim “a capacidade para compreender a necessidade das afecções corporais cuja causa adequada é o próprio corpo e para compreender a necessidade dos afetos e idéias cuja causa adequada é a própria mente”.¹⁰

Descartes, por seu turno, é dualista como Platão, mas não compreende a alma como princípio de vida. Ao repetir a argumentação

¹⁰ Ver M. Chauí, “Sobre o Medo”, in *Os Sentidos da Paixão*, p. 51.

de Tomás de Aquino, Descartes “defende a posição de que o homem é um composto de alma e corpo e não um corpo usando a alma”.¹¹ Também vai demonstrar que o corpo humano todo pode ser esclarecido de forma mecânica, ou seja, “que todos os procedimentos vitais (...) – crescimento, movimento, percepções sensíveis e reproduções – são devidos a leis presentes na natureza”.¹² Entretanto, ao retirar da mente a materialidade da substância, Descartes deixa de explicar os mecanismos plausíveis para as conexões e influências entre corpo e alma, atribuindo a essa última a propriedade de imortalidade em contraposição à corruptibilidade do corpo. Para Descartes, o elo de ligação entre a mente e a possibilidade de apreensão da realidade, “era a *glândula pineal*, um ventrículo localizado em alguma parte do cérebro, por cujo intermédio podia-se entrar em contato com o conhecimento das coisas, uma vez que Deus criara a Natureza em caracteres matemáticos”.¹³ Deve-se considerar que Descartes parte da aceitação da existência de Deus como primeiro pressuposto para o conhecimento; somente a mente criada por Deus pode conhecer e a

¹¹ Ver J. Marques, *Descartes e Sua Concepção de Homem*, p. 87.

¹² *Ibid.*, p. 86.

¹³ Ver em R. Pirani & J. J. Caluzi, “Influência da Metafísica de Henry More sobre a Noção de Espaço no Principia de Newton: uma contribuição ao ensino de Física”, in *Atas do XV Simpósio Nacional de Ensino de Física*, p. 2138.

alma é “um espírito puro, ou seja, uma substância cuja essência figura como pensamento, um espírito com uma inteligência propícia à apreender a idéia de Deus”.¹⁴

Richard Overton, em sua obra *O Homem Mortal em Todos os Sentidos* (publicada em 1643), vai criticar a concepção do corpo como matéria sem vida e a alma como seu princípio ativo, e escreve: “a forma sempre é a forma da matéria, e a matéria é matéria para a forma. Cada uma delas não pode existir separadamente por si só, senão unicamente em união uma com a outra e somente esta união é que forma a coisa”.¹⁵ O debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma envolveria outros filósofos naturais do período, tais como Hobbes, Henry More e Leibniz. A questão que agora se coloca é a importância desse debate no contexto dos Seiscentos renascentistas.

O cenário do pensamento dos Seiscentos é extremamente complexo e não se presta facilmente à categorizações. O debate entre o “antigo” e “moderno”, aqui, é central. Parece-nos que a questão pode estar relacionada não à busca de idéias nos antigos, mas às formas que são utilizadas para fazer essa leitura. Assim, estamos contrapondo a

¹⁴ Ver em A. Koyré, “Do mundo fechado ao universo infinito”, *apud* R. Pirani & J. J. Caluzi, *op. cit.*, p. 2138.

¹⁵ Ver em R. Overton, “O Homem Mortal em Todos os Sentidos”, *apud* B. Hessen, *Las Raíces Socioeconômicas de la Mecânica de Newton*, p. 47.

utilização “não-crítica” do pensamento anterior, versus a revisão e adição de novas idéias àquelas até então utilizadas. A oposição parece residir entre a tentativa – quase sempre infrutífera – de conciliar os novos dados observacionais ao corpo teórico já existente (especialmente o relativo à herança aristotélica), ou modificar esse corpo teórico para melhor recepcionar as novas descobertas e os desenvolvimentos da ciência. Ou ainda, o conflito existente entre o estudo do passado (histórico) e a nova visão do mundo da ciência. Em suma, a diferenciação entre o que passa a ser história e as conquistas daquele presente em direção ao futuro.¹⁶

Nem sempre as obras desses típicos homens do seu tempo parecem se prestar com facilidade a essa distinção, ou porque a questão ainda não podia colocada dessa forma ou porque, em cada um deles, podemos observar o convívio harmonioso de características que, hoje, nos parecem totalmente anacrônicas. Como entender a necessidade de reforma das universidades pedida por Fludd se, no seu trabalho, encontramos a apologia do texto sagrado como força inspiradora e o treinamento nas ciências ocultas como forma de conhecimento mais elevado? E as suas conexões com o movimento Rosa Cruz? Seria um

¹⁶ Ver em A. Debus, *El Hombre y La Naturaleza en el Renacimiento*, pp. 15-33.

indício de modernidade a sua descrição da circulação do sangue ou um sinal de antiguidade o fato dessa descrição estar relacionada à movimentação circular do sol?¹⁷

A mesma estranheza também surge quando pensamos em Van Helmont. Embora contrário à analogia entre macro e microcosmo e aos quatro elementos aristotélicos, também ele acreditava no texto sagrado como fonte de conhecimento. Embora pedisse a reforma educacional, pregando a ênfase na experimentação e na química, Van Helmont achava que a matemática, apesar da utilidade no estudo da física, não era importante para o estudo da medicina, a ciência mais importante à qual os homens deveriam se dedicar.¹⁸

A mesma dificuldade encontramos ao analisar trabalho de Webster¹⁹. Embora tenha debatido a questão da inadequação do sistema educacional e pedido pela reforma da universidade inglesa, compreendendo o método indutivo como ponto de partida para o “avanço” do conhecimento científico, apesar de pedir pela liberdade de investigação e pensamento e ridicularizasse Aristóteles, Webster

¹⁷ Ver em *Idem*, *Science and Education in the Seventeenth Century: the Webster-Ward Debate*, p. 2.

¹⁸ Ver em *Ibid.*, pp. 23-9. A importância da matemática no contexto do pensamento do período, bem como suas relações ou entroncamentos com o neoplatonismo, platonismo, aristotelismo, hermetismo e Cabala, sugere a realização de estudos posteriores e que extrapolam, a princípio, os limites desta pesquisa.

¹⁹ Ver em *Ibid.*, pp. 37-43.

acreditava na magia e estudava química, de uma forma que, hoje, nos parece totalmente “antiga”. Em oposição, e no mesmo sentido do exemplo representado por Webster, podemos identificar nos filósofos mecanicistas a defesa da lógica e a crença na possibilidade da universidade ser capaz de oferecer uma nova ciência, ao mesmo tempo em que defendem, com ardor, o pensamento aristotélico. Da mesma forma, podemos situar Paracelso²⁰ e os alquimistas, para quem a nova ciência deveria enfatizar a observação. Assim, Paracelso vai se apoiar na experimentação com as próprias mãos, apoiado na forte crença em Deus.

Juntar-se-ão ao conflito os filósofos químicos que farão a apologia da observação da natureza e da experiência, apoiados em uma cosmologia que hoje nos parece extremamente antiga. Essa cosmologia compreende e estuda o homem, procurando nele as relações existentes no mundo. Ou seja, através do estudo dos conhecimentos secretos dos seres terrestres, alcança-se o conhecimento do Paraíso. A “Criação” é resultado de um processo químico, relacionando o Gênesis e o hermetismo, e a química é considerada a chave da natureza, já que permitiria a compreensão e interpretação de todos os fenômenos,

²⁰ Ver em *Ibid.*, pp. 15-32.

terrenos e divinos. O laboratório é o espaço onde se estuda a ciência, que revela a natureza criada por Deus, e o lugar onde se celebra o casamento entre o céu e a terra. Acreditava-se na impossibilidade da Universidade adaptar-se a essas necessidades, pregando ou a inauguração de novas instituições comprometidas com esse saber (incluindo nesse conjunto o misticismo, o ocultismo, a cabala e outras formas secretas de conhecimento) ou a reforma educacional das instituições já existentes.²¹

O conhecer, no contexto da Renascença, implica em pesquisar os tesouros do conhecimento antigo (sem fazer alterações ou revisão) ou realizar novas descobertas. Procura-se o conhecimento através do estudo das obras divinas e discute-se o papel de determinados conhecimentos, especialmente no tocante a eles serem capazes de gerar certezas, ao invés de dúvidas. É nesse sentido que Descartes se manifesta: reconhecendo a inutilidade do conhecimento à disposição, sugere distância em relação à herança representada pelo saber à disposição, substituindo-o por uma nova forma de saber.²²

²¹ Ver em *Ibid.*, pp. 18-23.

²² Ver em *Ibid.*, p. 17.

Outro aspecto deve ser considerado quando pensamos no cenário da Renascença. “A veneração dos antigos é uma característica familiar do humanismo renascentista. A busca de novos textos clássicos se intensificou no século XV, quando cada novo descobrimento era celebrado como uma verdadeira proeza”.²³ O conhecimento da língua grega, nesse sentido, era fundamental. Acessar o tesouro clássico grego exigia o domínio do grego, tal como havia insistido Roger Bacon no século XIII, e o crescente interesse por esse idioma afetou todas as áreas do saber a partir dos Quatrocentos. Faziam-se traduções do grego para o latim e passaram por esse processo as obras de Galeno e Aristóteles. Buscava-se a verdade e a verdade estaria contida nos manuscritos originais. Esse retorno não estaria limitado, finalmente, aos textos galênicos e aristotélicos: a verdade também estava contida nas obras neoplatônicas, cabalistas e herméticas da Antiguidade tardia. Esses textos

“pareciam ter tanta importância que Cosme de Médicis insistiu para que Marsilio Ficino (1433-1499) traduzisse o *Corpus hermeticum*,

²³ Ver em *Idem, El Hombre y La Naturaleza en el Renacimiento*, p. 22.

recentemente descoberto (desde 1460), antes que as obras de Platão e Plotino. Essas obras, de caráter místico e religioso (...), pareciam justificar a prática da magia natural, que seria um dos temas favoritos dos sábios nos séculos XVI e XVII.”²⁴

Deve-se ressaltar aqui o papel de um formidável erro histórico que envolve a leitura dos textos herméticos. Essas obras, reunidas no *Corpus hermeticum*, supunha-se terem sido usado como fontes para os pensadores gregos clássicos, tais como Platão e Aristóteles. Imaginava-se que fossem anteriores a eles e, no entanto, haviam sido escritas no século II ou III d.C. O que os homens da ciência estavam lendo

“não era a sabedoria egípcia, um pouco posterior à dos patriarcas e profetas hebreus, e muito anterior a Platão e aos demais filósofos da Antiguidade grega, dos quais todos – segundo a crença dos magos da Renascença – haviam bebido da fonte

²⁴ Ver em *Ibid.*, pp. 24-5. Ver também em F. Yates, *Giordano Bruno e a tradição hermética*, , pp. 24-5, que, “por volta de 1460, um manuscrito grego foi trazido da Macedônia para Florença por um monge, um dos muitos agentes empregados por Cosimo de Médici para coligir material. Continha uma cópia do *Corpus hermeticum* mas que não era completa, pois incluía apenas catorze dos quinze tratados da coleção, havendo-se perdido o último. Embora os manuscritos de Platão já estivessem reunidos, à espera de uma tradução, Cosimo ordenou a Ficino que os deixasse de lado a fim de traduzir imediatamente a obra de Hermes Trismegisto, antes de empreender a dos filósofos gregos”.

sagrada. Eles se baseavam no substrato pagão do primitivo cristianismo, aquela religião fortemente tingida de magia e de influências orientais”.²⁵

Avalizado por autoridades de grande importância, como por exemplo Agostinho, os textos herméticos foram incorporados ao saber da Renascença, e o neoplatonismo dos textos herméticos (tidos como exemplos da *prisca theologia*) permeou de magia e ocultismo o humanismo dos Seiscentos.²⁶

A investigação das possíveis contribuições da releitura renascentista dos clássicos gregos para a concepção de alma tem como fonte o manuscrito que contém o *Tratado da Imortalidade da Alma*, de autoria do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar. Esse tratado, redigido em português antigo, provavelmente após 1640 (data da morte de Uriel da Costa, um dos envolvidos na discussão com o Rabino sobre a

²⁵ Ver em *Ibid.*, p. 14.

²⁶ Ver em T. C. M. Forato, “O método newtoniano para a interpretação das profecias bíblicas de João e Daniel na obra: *Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*”, p. 51; que, ao falar de Newton e suas investigações acerca da *prisca sapientia*, cabala, alquimia e teologia e a colaboração desse saber no quadro de articulação do conhecimento no período, afirma que “além da visão de mundo e do homem presente nos seiscentos, outras concepções ligadas a certa tradição renascentista permeavam o cenário. A redescoberta do ideal da antiguidade clássica foi uma característica, (...), influenciando o período, junto com as várias tradições priscas e sua modificação ao longo do tempo”.

divindade da Lei Oral judaica²⁷ e da imortalidade da alma), contém os silogismos que provam a imortalidade da alma, a partir da aceitação axiomática da existência de Deus e dos preceitos da fé.²⁸ O Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar procura reunir os argumentos mais poderosos para alcançar esse objetivo, quais sejam, aqueles relacionados ao estudo das operações da alma: “porquanto a ciência das coisas não nos é conhecida senão por suas operações, a da alma não pode ser melhor demonstrada do que pelas suas próprias funções, que são a do Entender e a do Querer”.²⁹ Além dos argumentos relativos ao entendimento e à vontade, o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar também fará uso de outros, emprestados da física e da moral, “capazes de persuadir a todo o engenho que se rende docilmente à Razão”.³⁰ O seu objetivo fica claro. Ele pretende provar, através da razão e do uso

²⁷ Ver em G. Scholem, *A Cabala e Seu Simbolismo*, p. 61; que, de acordo “com o uso comum nas fontes talmúdicadas, a Torá escrita é o texto do Pentateuco. A Tora oral é a soma de tudo o que foi dito por eruditos ou sábios a título de explicação deste *corpus* escrito, pelos comentadores talmúdicados da Lei e por todos os demais que interpretaram o texto. A Tora oral é a tradição da Congregação de Israel, ela desempenha o papel necessário de completar a Tora escrita e torna-la mais concreta”.

²⁸ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 137; quando Rephael d’Aguilar fala que coligirá “simplesmente aqui os argumentos que mais hão sempre persuadido depois da fé, a crer firmemente nesse importantíssimo ponto; tendo por certo que farão o mesmo efeito naqueles a quem Deus não há de todo largado de Sua mão, entregando-se a uma opinião reprovada”.

²⁹ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in *Ibid.*.

³⁰ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in *Ibid.*, p. 137.

da lógica silogística, aquilo que a Fé sabe primeiro: que a alma, responsável pela compreensão do que é divino, é imortal.

As informações sobre a vida do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar são escassas. Sabe-se que ele provavelmente nasceu em 1615 (em Portugal ou na Holanda), de família portuguesa. Na Holanda recebeu educação judaica e secular e, em 1642 viajou para o Brasil na companhia do Rabino Isaac Aboab da Fonseca. Após retornar para a Holanda, assumiu o cargo de professor no lugar do falecido Rabino Menasseh ben Israel e, em 1661 assumiu um posto no tribunal rabínico. Faleceu em 1679 e está enterrado no cemitério judaico em Amsterdã.³¹

O Rabino escreveu inúmeras obras e “um olhar mais profundo nos manuscritos citados que são as produções literárias de D’Aguilar, nos revela uma erudição impar tanto nas fontes judaicas como na cultura e filosofia da antiguidade clássica”.³² Dentre essas obras, destacam-se um compêndio de lógica coligido a partir de autores gregos e latinos, e outras obras como *Breve Discurso contra a doutrina de Calvino*, *Discurso sobre o estado de Adam antes e depois do*

³¹ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, *in Ibid.*, pp. 82-5.

³² Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, *in Ibid.*, p. 86.

pecado, Tratado sobre a divindade e eternidade da Lei de Mosseh, Explicação do 2º. Salmo de David, Discurso sobre a significação das letras hebraicas e o Tratado sobre a Imortalidade da Alma. No volume encontrado de manuscritos de sua autoria, “há várias explicações dos trechos controvertidos da Bíblia que faziam parte do debate judeu-cristão do século XVII. Numa explicação do capítulo 53 de Isaías consta claramente que foi escrita no Brasil, o que nos leva a crer que outros trechos também foram escritos em Recife”.³³

Se o *Tratado sobre a Imortalidade da Alma* encontra seu contexto na discussão maior que envolvia Descartes, Espinosa, Hobbes e Leibniz, no que respeita ao seu contorno restrito ele se refere à discussão entre Isaac Oróbio de Castro, Juan de Prado, Uriel da Costa e o próprio Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar. As questões trazidas pelos cripto-judeus, cristãos-novos³⁴ e recém regressos ao judaísmo, além daquelas debatidas no cenário da Renascença, ensejam o conteúdo do tratado.³⁵

³³ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in *Ibid.*, p. 87.

³⁴ Ver em E. Lipiner, *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*, p. 80; que cripto-judeus são “os judeus que, impelidos pelo terror, aceitaram o batismo e se tornaram pseudo-cristãos, vivendo como católicos mas prestando culto no seu íntimo à Lei velha”; cristão novo, “aplicado a princípio aos que recentemente se converteram ao cristianismo, estendeu-se mais tarde também aos seus descendentes”.

³⁵ Ver em E. Rivkin, “Uma História de Duas Diásporas”, in A. Novinsky & D. Kuperman, orgs., *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*, p. 269; onde são discutidas algumas das idéias em debate

A reflexão sugerida neste momento é compreender a elaboração desse tratado, provavelmente em território brasileiro, por um rabino de origem portuguesa, vindo de Amsterdã. Para que isso seja possível, devemos investigar os movimentos migratórios dos judeus a partir de 1492, quando foram expulsos da Espanha e se dirigiram a Portugal. Sabe-se que, em Portugal, o sucessor de D. João II, D. Manuel, optou por converter à força os pais e filhos judeus, impedindo-os de sair de Portugal e durante o ano de 1497, após o Decreto de Expulsão de 1496, os judeus e seus filhos foram levados às igrejas para a conversão forçosa ao catolicismo. Algumas crianças foram entregues às famílias católicas portuguesas, para que na nova religião fossem criadas.

Os acontecimentos das conversões forçadas criaram confusão e insegurança dos judeus em relação à prática religiosa. Alguns retornaram ao judaísmo e nessa crença se mantiveram. Outros, após uma tentativa de retorno à antiga fé, voltaram ao catolicismo. As

entre Espinosa e Uriel de Castro, já que o manuscrito pretendia ser uma resposta às demandas e discordâncias dos judeus renascidos de origem portuguesa, críticos da tradição haláchica e poder do rabinato na determinação de modos e costumes. A autora também menciona a análise que podemos fazer em relação à conversão dos judeus ao cristianismo e a posterior reconversão ao judaísmo, na Holanda. Uma das vertentes da historiografia da história do povo judeu levanta uma hipótese extremamente interessante e de grande relevância. Trata-se da possível conversão inicial ao cristianismo por parte dos judeus como decisão ligada aos seus interesses de empreendimento comercial, e não a questões especificamente religiosas, e do retorno ao judaísmo pelas mesmas razões. “Teria sido essa escolha decorrida do fato de serem cripto-judeus ansiando por voltar ao judaísmo, sobre o qual nada sabiam, ou eram eles empreendedores ousados que não queriam desistir das oportunidades oferecidas por Amsterdã, se deixassem de ser católicos e passassem a ser judeus?”.

circunstâncias persecutórias da Inquisição e a miscigenação acabaram por criar massas de cristãos novos de religião indefinida.

A reserva mental chegou a ponto de se organizarem “confrarias religiosas e a edificação de capelas em nome de Santos destacados da hagiografia católica, porém coincidentes com os nomes de queimados na Inquisição por culpas de judaísmo e em homenagem e honra destes”.³⁶ Também geraram a circulação de documentos apócrifos, de origem duvidosa, contendo informações de pretensos judeus conversos a respeito dos erros e equívocos do judaísmo. Ainda, muito judeus procuraram aprender algo de judaísmo nesses documentos, já que eram os únicos disponíveis sobre o tema.³⁷

Do batismo forçado de 1497 à introdução da Inquisição por decreto pontifício em 1536, transcorreram quase quatro décadas. A partir dessa data, os ex-judeus convertidos passaram a ser burocraticamente perseguidos, acusados de não praticarem a nova fé de acordo com o exigido e esperado. O Tribunal do Santo Ofício vigorou até 1821 e o número de sentenças proferidas por esse tribunal chegou a dezenas de milhares. Durante esse período, detectamos categorias

³⁶ Ver em E. Lipiner, *Os Baptizados em Pé: Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos novos em Portugal*, p. 97.

³⁷ Ver em *Ibid.*, p. 97.

diferentes de cristãos novos, percebidas nas diferentes sentenças da Inquisição. Os cristãos novos do século XVI são ainda bastante ligados à religião judaica, sabedores dos princípios e ritos. Ao pretender persistir na observância de hábitos do judaísmo, muitas vezes se inspiram nos próprios acordeons da Inquisição, procurando extrair das proibições o conhecimento da velha lei. Ou então, praticam atos judaicos por tradição familiar, muitas vezes sem se dar conta da herança que representam. É, portanto, no século XVII, que o marranismo encontra sua maior peculiaridade.³⁸

É nesse cenário que a Holanda aparece como alternativa para os judeus. Sabe-se que, embora estivesse sob poder do rei espanhol, a Holanda não permitiu a ação da Inquisição Espanhola que, apesar dos esforços envidados, não conseguiu se estabelecer em território holandês. Após a Guerra dos Trinta Anos, iniciada em 1618, foi estabelecida a independência da Holanda e a igreja reformada holandesa manteve-se na decisão de dar abrigo aos judeus portugueses e espanhóis (da mesma forma que recepcionou fugitivos, refugiados e perseguidos religiosos e políticos de toda a Europa). A crise na Igreja

³⁸ Ver em *Idem, Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*, p. 166; que marranismo se refere a marranos, “designação, em geral injuriosa, dada outrora aos judeus que foram tornados cristãos à força, mas continuavam a seguir, ocultamente, os ritos da lei velha”.

Católica a partir do século XIV, com a difusão de seitas heréticas, a corrupção e luxo do clero, a guerra, fome e peste (que haviam aumentado a demanda religiosa da população), um clero despreparado para recepcionar as exigências e expectativas dos fiéis, e a venda de relíquias, indulgências e cargos, provocaram rachaduras imensas na estrutura do catolicismo. Sabe-se que em 1530, Lutero, um frade agostiniano, fundamenta as idéias da Igreja Protestante, destruindo a unidade da Igreja Católica européia. Pregando a fé como única fonte de salvação, o fim dos mosteiros, do celibato, da adoração das imagens, do uso obrigatório do latim nos ritos, e atribuindo importância à apenas dois sacramentos (batismo e eucaristia), Lutero desorganiza o monopólio católico, dando início a uma revolução no comportamento religioso de todos os cristãos. A Bíblia passa a ser livremente interpretada e, através da negação da autoridade do Papa, a religião escapa das mãos da Igreja e passa para a tutela do Estado.

Em Amsterdã, os judeus se organizaram política, social e religiosamente. Os contratos comerciais, civis e registros tabelionatários revelam a intensa atividade judaica nessa cidade. A comunidade judaica se estrutura em Amsterdã e, depois, será esse o

modelo para as futuras comunidades do Brasil, Londres, Curaçao, sudeste da França e ilhas do Atlântico. “A comunidade luso-espanhola de Amsterdã, principalmente, foi modelo para muitas outras, destacando-se por suas instituições educacionais (escolas, *yeshivot* – dezoito associações de estudo) e assistenciais”.³⁹ Também exportará os líderes religiosos que atuarão no Brasil: os rabinos Mosseh Rephael d’Aguilar e Isaac Aboab da Fonseca. .

Os rabinos de Amsterdã, especialmente Menasseh ben Israel (erudito, escritor e fundador da primeira tipografia hebraica dos Países Baixos), tinham um convívio próximo com as principais autoridades e figuras públicas da população cristã, especialmente certos teólogos reformados⁴⁰. Judeus colaboraram para a tradução de uma parte do Talmud para o latim e viviam do comércio do açúcar e pedras preciosas e do mercado de capitais. Foram de extrema importância para

³⁹ Ver em D. Weitman, *op. cit.*, p. XXXV. O autor também menciona o fato dos estatutos e atas encontrarem-se atualmente em um arquivo da comunidade judaica portuguesa de Amsterdã, levados para lá em 1654, quando os judeus tiveram que fugir novamente em função da derrota dos holandeses pelos portugueses e retomada do território brasileiro pelo governo de Portugal.

⁴⁰ Ver em P. Zumthor, *A Holanda no Tempo de Rembrandt*, p. 119. Esta pesquisa sugere desenvolvimentos posteriores no que respeita ao estudo das relações entre os judeus e a indústria tipográfica na Europa. A grande tradição judaica nesse negócio (e que pode ser atestada pela fundação de editoras nos locais onde os judeus se estabeleceram, após a saída de Espanha e Portugal), também evidenciam a importância da realização dessas investigações.

a fundação da Bolsa de Amsterdã e investiram nas Companhias das Índias Ocidentais e Orientais.⁴¹

A vinda dos judeus portugueses de Amsterdã para o Brasil pode ser explicada de diferentes modos. O mais usual envolve a questão dessa movimentação ter sido motivada pelos interesses comerciais ligados ao negócio açucareiro⁴². Outro modo procura entender o cansaço dos judeus de serem perseguidos e a necessidade latente de uma outra pátria. Uma outra possibilidade relaciona-se ao messianismo profético reinante no período, e às expectativas e esperanças de todos (judeus e não-judeus) em relação ao Novo Mundo.

“Milenarismo, joaquimita, cabala, filosofia hermética, magia natural, *devotio moderna* e, finalmente, reforma protestante, buscaram, cada qual à sua maneira, exprimir a tristeza outonal do mundo e a promessa profética de sua primavera. O Novo Mundo.(...) A América foi, para viajantes, evangelizadores e filósofos, uma construção imaginária e simbólica. (...) O Novo

⁴¹ Ver em *Ibid.*, onde o autor investiga o papel dos judeus na economia e na sociedade holandesa, págs. 118 a 120.

⁴² Por ultrapassar os limites desta pesquisa, sugere-se investigação posterior sobre o capital judaico e a implantação da indústria açucareira no Brasil.

Mundo já existia, não como realidade geográfica e cultural, mas *como texto*”.⁴³

Para os homens dessa época, o Novo Mundo vai representar o Paraíso, embora com faces diferenciadas. Francis Bacon, com *Nova Atlântida*, Padre Antonio Vieira com *História do Futuro* e Menasseh ben Israel (mentor espiritual do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar), com *Esperança de Israel*, deixarão transparecer suas esperanças e expectativas em relação às terras recém-descobertas. Inspirados pelo milenarismo das profecias de Daniel ou pelo profetismo de Isaias, o Brasil passa a ser parte integrante do milênio e da redenção esperada.⁴⁴

Durante o domínio holandês em território brasileiro, eles se organizaram no Recife, sob o governo de Maurício de Nassau, e em 1638 fundaram a primeira sinagoga das Américas. Localizada na Rua dos Judeus, lá também funcionavam as escolas Talmud Torah e Etz Hayim. A expansão da ocupação holandesa e a vinda de um número maior de judeus para o Brasil acabaram provocando algumas manifestações contrárias à presença judaica aqui. Alguns cálculos

⁴³ Ver em M. Chauí, “Ecos da Dissonância: Spinoza, Profetas e Profecias (Crítica do Poder Teológico-Político)”, in A. Novinsky & D. Kuperman, orgs., *op. cit.*, p. 278, onde a autora faz uma análise pormenorizada das concepções messiânicas e proféticas da Europa nesse período e, em particular, da inserção de Espinosa nesse cenário.

⁴⁴ Ver em M. Chauí, “Ecos da Dissonância: Spinoza, Profetas e Profecias (Crítica do Poder Teológico-Político)”, in *Ibid.*, p. 278.

indicam que os judeus eram metade da população branca do Brasil Holandês.⁴⁵

Embora tenha vindo para o Brasil na companhia do Rabino Isaac Aboab da Fonseca, o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar não comparece na lista dos funcionários da sinagoga recifense, havendo indícios que atuasse como “chazan” (cantor litúrgico) na sinagoga da congregação vizinha Maguen Avraham de Maurícia. De qualquer forma, a coleção de manuscritos de sua autoria atestam seu gabarito intelectual, como Rabino e líder espiritual.⁴⁶ É para os cristãos novos já residentes no Brasil e para os que o acompanharam até Recife que ele vai falar sobre a fé judaica, as tradições e as várias explicações sobre trechos da Bíblia. No embate de idéias entre os judeus que haviam mantido sua fé e aqueles que retornavam ao judaísmo depois de terem tido uma formação cristã, o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar vai procurar contribuir para a discussão sobre a Lei Oral e a Lei Rabínica, sobre o princípio da imortalidade e da fé num mundo futuro. O seu discurso vem apoiar as idéias da Providência Divina e da singularidade de Israel como povo eleito, dotado de uma missão peculiar. Para tanto,

⁴⁵ Ver em D. Weitman, *op. cit.*, pp. 11-6, onde o autor detalha vários aspectos da vida da comunidade judaica no Recife.

⁴⁶ Ver em *Ibid.*, p. 82.

ele fará uso de todos os recursos disponíveis, na firme intenção de empregar os argumentos que “bastaão para assegurar a qualquer pessoa de razão, visto que têm tanto de sólido quanto os da opinião contrária são aparentes, ligeiros e de pouca consideração”.⁴⁷

Como filósofo natural do seu tempo, o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar vai se socorrer – além do arsenal específico do judaísmo – no conhecimento clássico. No *Tratado da Imortalidade da Alma* encontra-se mencionado, diretamente, Platão. É Platão a fonte de autoridade para a prova da imortalidade da alma, em função da incorporiedade desta:

“Platão, neste caso, procede desta sorte. Se as cousas corporais e corruptíveis são conhecidas pelos sentidos corporais e da mesma natureza, logo a faculdade que conhece as incorpóreas e imortais será também incorpórea e imortal. Ora, o entendimento humano conhece aquilo que é desta última natureza, como as idéias e os Universais. Logo, se pode concluir que é incorporeal e imortal”.⁴⁸

⁴⁷ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, *in Ibid.*, p. 155.

⁴⁸ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, *in Ibid.*, p. 139.

De qual Platão fala o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar? Para Platão, no princípio havia uma única alma universal e, a partir dela, as almas dos homens e dos deuses. A alma humana é a natureza intermediária entre o divino e o mundo, entre o sensível e o inteligível e exerce funções que são independentes entre si: a) a conservação do corpo (“entre o diafragma e o umbigo”), que é irracional e mortal; b) a proteção do corpo (“acima do diafragma na cavidade do peito”), igualmente irracional e mortal; c) a busca do conhecimento (“face e cérebro”), que é parte espiritual e imortal⁴⁹.

Ao trabalhar a questão da imortalidade da alma em vários escritos, Platão apresentou o que considerava provas da imortalidade da alma. Em *Fédon* e ao longo de *A República*, esses argumentos são apresentados. A recordação ou lembrança da verdade pressupõe que a alma tenha tido alguma existência em outra vida. Se a alma é constituída de idéias, não pode se corromper ou desfazer e o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar diz que “os princípios são, de seu natural incorruptíveis. A alma é um princípio, pois se move por si mesma. É,

⁴⁹ Ver em G. Reale, *História da Filosofia Antiga, Platão e Aristóteles*, pp. 185-202; onde as funções da alma são detalhadamente descritas nesses termos, bem como as relações entre o corpo e mente e as doenças às quais estes estão sujeitos; ainda, a luta entre as diversas partes da alma é analisada, concluindo-se que é função da porção racional (e imortal) da alma a conquista da verdade, busca essa prejudicada pelos desejos, anseios e paixões das porções restantes.

pois, necessariamente incorruptível e, conseqüentemente, imortal”.⁵⁰ Platão nos diz que, considerando-se a imutabilidade do incorpóreo, a alma não pode sofrer transformação. Para o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar, “toda substância espiritual é incorpórea; a alma humana é espiritual e incorpórea, como mostramos. Logo, é necessariamente imortal”.⁵¹ Concordando com Platão que a alma é o princípio de tudo, não podendo participar do contrário à sua idéia, que é a morte, o *Tratado* nos diz que “aquilo que é essencialmente vida, não pode morrer. A alma é essencialmente vida. Logo, não pode morrer”.⁵² Para Platão, se a alma se move sozinha, seu movimento não cessa: o silogismo de número quinze do *Tratado* fala que “aquilo que de si mesmo se move, sempre se move, e, portanto é imortal. A alma tem isso de propriedade, que se move de si mesma. Segue-se pois, é imortal”.⁵³

Finalmente, Platão considera que a alma está destinada à “roda dos nascimentos” para que possa se libertar dos vícios e das paixões, realizando o que está destinada por natureza (a busca do conhecimento e a virtude). No *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, o Rabino

⁵⁰ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 145.

⁵¹ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in *Ibid.*, p. 145.

⁵² Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in *Ibid.*, p. 145.

⁵³ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in *Ibid.*, p. 145.

Mosseh Rephael d’Aguilar afirma que, “se nossa vontade fosse material e corporal (...), não haveria liberdade moral, e todas nossas ações seriam forçadas, sem se poder reconhecer nem bem nem mal, nem virtude, nem vício”.⁵⁴

A pergunta que se impõe é bastante pertinente: como é esse Platão mencionado pelo Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar? De quais obras de Platão ele está fazendo uso para a prova da imortalidade da alma? Sabemos que as provas da imortalidade da alma, segundo a concepção platônica, encontram-se principalmente nas obras *Fedon*, *Banquete* e ao longo de *A República*, porém a problemática se coloca: o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar teria tido contato com essas idéias a partir das obras originais de Platão? A partir de obras traduzidas? A partir de interpretações de Platão feitas por outros filósofos anteriores? Como homem de ciência de seu tempo, qual a leitura que o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar fazia da herança clássica, particularmente a platônica?

O mesmo ocorre com a referência direta a Aristóteles e sua obra *De Anima*, a partir da qual o Rabino argumenta que

⁵⁴ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, *in Ibid.*, p.143.

“é cousa certo que a alma entende as cousas imortais, universais e abstraídas de matéria, formando os conceitos de Deus, dos Anjos, dos números da infinidade, dos gêneros e das espécies, os quais dispensam toda a quantidade, qualidade e outra condição corporal; logo, é necessário que a Alma seja imortal, pois coisas materiais e eternas são do seu conhecimento, as quais não poderia compreender, se não fossem objetos proporcionados”.⁵⁵

Além da citação nominal a essa obra aristotélica, o autor também cita o Filósofo em outro trecho do Tratado, quando fala que “a alma é uma substância simples e um puro ato, segundo o mesmo Aristóteles”⁵⁶, sendo portanto, incorruptível e imortal.

Cabe aqui perguntar algumas prováveis razões para as formas do uso de Aristóteles como fonte para a prova da imortalidade da alma. Dos pensadores clássicos, é provável que o Filósofo seja o mais discutido, comentado e utilizado como suporte para inúmeras teorias e considerações de cientistas posteriores a ele.

⁵⁵ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, *in Ibid.*, p. 137.

⁵⁶ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, *in Ibid.*, p. 147.

“Um número impressionante de leitores conhecidos (e até famosos), além de incontáveis anônimos, falaram sobre e em nome de Aristóteles, em variados períodos, lugares e línguas. Como resultado, ainda hoje (e talvez para sempre), quem quiser entender minimamente a história da filosofia ou da Ciência, não poderá se furtar ao denso toque do *Corpus Aristotelicum*”.⁵⁷

Se, para os primeiros filósofos, são prioritárias as questões de por quê as coisas permanecem, mudam e desaparecem, com Aristóteles temos uma mudança no foco da análise e investigação: só há conhecimento se sabemos as causas das mudanças dos seres.⁵⁸ Para o pensamento aristotélico, o espanto admirativo, a contemplação e o saber especulativo representam o conhecimento buscado não pela sua utilidade ou pela ação que inspira, mas por puro prazer de aproximar-se do saber relacionado aos princípios, causas e naturezas dos seres. No que diz respeito às questões da alma, Aristóteles sugeria que “todas

⁵⁷ Ver em A. M. Alfonso-Goldfarb, “Apresentação”, in Aristóteles, *Da Geração e da Corrupção*, p. 9.

⁵⁸ Ver em M. Chauí, *O que é Ideologia*, p. 10; onde são explicadas as causas segundo o pensamento aristotélico. “Uma causa é o que responde ou se responsabiliza por algum aspecto da realidade, e as quatro causas são responsáveis por todos os aspectos de um ser. Haveria assim, a causa material (responsável pela matéria de alguma coisa), a causa formal (responsável pela essência ou natureza da coisa), a causa motriz ou eficiente (responsável pela presença de uma forma em uma matéria) e a causa final (responsável pelo motivo e pelo sentido da existência da coisa)”.

as formas de alma constituem uma série com uma ordem definida, de tal modo que cada espécie de alma pressupõe todas as anteriores, sem ser por estas implicadas”.⁵⁹ A alma nutritiva existe em todos seres vivos ou animados. A alma sensitiva surge nos animais e é responsável pelas sensações de prazer, dor, desejo, imaginação (presente em apenas alguns animais), movimento e razão (existente apenas nos homens). A alma e o corpo não são duas substâncias, mas elementos inseparáveis. A matéria é o corpo e a forma é a alma. No entanto, Aristóteles faz uma ressalva: existe um elemento mais elevado da alma, o intelecto ativo, que continuaria a existir após a morte do corpo. Alma e corpo estão unidos, enquanto perdurar essa união. Ainda, a alma não é apenas a causa formal do corpo, mas também a causa final e a causa eficiente das mudanças sofridas por esse corpo.

“A alma é a causa do movimento, mas não do auto-movimento. Move, sem ser movida; conhece, mas não deve, por esta razão, ser pensada como sendo composta dos mesmos elementos por ela conhecidos. É incorpórea, mas as teorias

⁵⁹ Ver em D. Ross, *Aristóteles*, p. 138.

anteriores não conceberam a sua incorporiedade de um modo suficientemente claro”.⁶⁰

A influência de Aristóteles na obra do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar se faz notar também no que diz respeito à Lógica utilizada. Para Aristóteles, a lógica (ou analítica) era um instrumento para o conhecer. Partia-se de regras, leis e princípios, ao contrário da dialética platônica, cujo ponto de partida era o confronto entre idéias contrárias. A lógica aristotélica usava de proposições (que exprimiam, através da linguagem, juízos) e silogismos (encadeamentos lógicos de juízos) para a demonstração e prova, desde que obedecidos os princípios necessários (da identidade, da não contradição e do terceiro excluído). Ainda, diferenciava entre os silogismos dialéticos e os científicos, sendo que as premissas desse segundo grupo deveriam ser verdadeiras, indemonstráveis, mais inteligíveis que as conclusões e causadoras dessas mesmas conclusões. O centro da lógica aristotélica localizava-se no uso da inferência como forma de se chegar à demonstração e

⁶⁰ *Ibid.*, p. 141; Ross nos diz que em Aristóteles, *De Anima* [415b 8], vemos que “do corpo vivente, a alma é causa e princípio. E estes se dizem de muitos modos, mas a alma é semelhantemente causa conforme três dos modos delimitados: pois ela é aquilo de onde o movimento, bem como aquilo em vista de que, e também como essência dos corpos animados a alma é causa. Ora, que ela é causa como essência, é evidente: pois, para todos os entes, o responsável pelo ser é a essência, e o ser para os que vivem é o viver, e deste, é a alma que é causa e princípio”. Em Aristóteles, *De Anima* [415b 21], “a alma é também aquilo de onde inicialmente é o movimento segundo o lugar, embora essa capacidade não esteja presente em todos os animais”.

certeza.⁶¹ O Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar irá usar a lógica aristotélica como forma de demonstrar e provar a existência de Deus e sua unidade, embora nem sempre faça uso dessa técnica para chegar a conclusões que estejam de acordo com conceitos aristotélicos.

A questão, anteriormente colocada em relação a Platão, aqui também se faz pertinente. Quem é esse Aristóteles ao qual se refere o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar? Em seu tempo, qual era o *De Anima* à disposição dos homens de ciência? O Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar refere-se à obra original do Filósofo ou a comenta através de interpretações de outros filósofos? É importante considerar que, dada a relevância e a posição ocupada pelo seu trabalho, Aristóteles foi retomado pelo pensamento filosófico cristão medieval, que o censurou e adaptou a sua obra ao pensamento dogmático da Igreja. O *Corpus Aristotelicus*, que ficara preservado no lado bizantino do Império Romano, acabou sendo conservado, lido e traduzido pelos árabes e pelos judeus. Para que esse conjunto de obras estivesse de acordo com os dogmas do cristianismo, esforços foram feitos no sentido de adaptar, censurar, modificar ou “retraduzir” aquilo que os idiomas pagãos não

⁶¹ Notas de aulas do Prof. José Luiz Goldfarb, no curso de História da Lógica, PUCSP, agosto a novembro de 2003.

havam captado corretamente. “Verdadeiras maravilhas e malabarismos foram praticados pelos medievais para cristianizar vários desses trabalhos. Aristóteles, o grande sábio grego do século IV a.C., sofreu uma das obras de engenharia de cristianização das mais complicadas”.⁶² O Aristóteles ao qual se refere o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar é aquele adaptado, “retraduzido”?

Platão e Aristóteles tinham concepções diferentes a respeito do mundo. Para Aristóteles, o inteligível encontra-se no sensível, sendo possível o conhecimento do sensível, um saber e um conhecimento das coisas. Se Platão procurava explicar o porquê do mundo sensível, Aristóteles vai procurar compreender por que esse mundo sensível é como é e como funciona. Se o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar recorre ao conhecimento grego clássico como fonte de autoridade, há que se investigar as formas como isso ocorre. Proveniente da leitura das obras originais ou traduzidas, ou resultado das intrincadas relações entre o judaísmo e o hermetismo, esse saber procura a resposta que outros filósofos naturais do seu tempo também buscavam. Afinal, havia algo no homem que pudesse ser eterno e infinito?

⁶² Ver em A. M. Alfonso-Goldfarb, *O que é História da Ciência*, p. 29.

Capítulo 2 – A importância da releitura renascentista dos clássicos gregos para o debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma

Pode-se dizer que as origens da ciência moderna correspondem às respostas ocidentais à redescoberta do pensamento antigo feito então pela sociedade renascentista.⁶³ Isso significa dizer que, por reação, desenvolvimento posterior, concordância ou revisão, o homem de ciência da Renascença vai buscar no conhecimento clássico o seu ponto de partida, de inspiração, de reflexão ou de inflexão.

Nessa releitura clássica do pensamento grego, deve-se considerar o ímpeto dado pela redescoberta dos textos antigos no século XIII, que serviria de base para a compreensão de um sistema de demonstração baseado na filosofia aristotélica,⁶⁴ e as influências que essa releitura deixaria para os séculos posteriores.

Para o século XVII, isso representou uma herança de procedimento lógico, apoiado em argumentação com base em evidências. Os filósofos que seguiriam essa linha concluiriam que “a

⁶³ Ver em A. C. Crombie, “Science and The Arts in the Renaissance”, *History of Science*, XVIII, p. 234.

⁶⁴ Ver em *Ibid.* p. 234.

ciência experimental combinaria uma precisão lógica efetiva com uma busca teórica por formas comuns de explicação a partir de buscas de resultados acurados reprodutíveis”.⁶⁵ Outra herança seria aquela representada pelos trabalhos de Platão, associados ou não aos textos herméticos, que serviriam de suporte àqueles insatisfeitos com as explicações disponíveis no pensamento aristotélico e desejosos de um sistema que fosse capaz de oferecer outros meios para a busca racional do conhecimento, do conhecimento religioso em particular e do desenvolvimento moral. Esses são os filósofos que se apoiariam nos textos platônicos traduzidos para o latim por Ficino e que, numa de suas vertentes, teriam influência sob o pensamento de Descartes e Pascal, particularmente em relação ao ceticismo.⁶⁶ Assim, como traço do pensamento platônico, buscava-se uma teoria da natureza e das relações do homem com a natureza. “A natureza e o ser humano teriam sido designados pela arte divina, como formas analógicas, com uma ordem matemática e de proporção perceptíveis pela visão e audição, possível de ser apreendida apenas pelo intelecto”.⁶⁷

⁶⁵ Ver em *Ibid.*, p. 235.

⁶⁶ Ver em *Ibid.*, p. 235.

⁶⁷ Ver em *Ibid.*, p. 236.

Nessa busca de referencial no pensamento grego, chamaria a atenção o fato de os filósofos, embora apoiados em autoridades que se opunham em determinados aspectos (por exemplo, com relação ao papel da matemática como explicadora da natureza, ou em relação à origem do mundo), procurarem conjugar o pensamento platônico e o aristotélico naquilo que se considerava essencial em cada um e de acordo com a teologia verdadeira. Com o apoio da autoridade dos textos clássicos, fariam uso da matemática como uma das formas de obter maiores níveis de certeza nas abstrações sobre o homem e a natureza.⁶⁸ À esse conhecimento, somar-se-ia uma visão mágico-hermética do mundo “que era, naqueles séculos, não um fato de folclore, mas um fato de cultura”, [esse conjunto de saberes se apresentando então como a filosofia natural], uma via alternativa dotada de possibilidades reais, rica de uma antiga tradição, capaz de unificar tendências e orientações diversas”.⁶⁹

Na Holanda, o ambiente era de multiplicidade religiosa, e abria espaço para todas as seitas, cabalistas, místicos ingênuos e libertinos. Nas escolas, estudava-se a bíblia e as línguas bíblicas (latim e grego), e

⁶⁸ Ver em *Ibid.*, p. 239.

⁶⁹ Ver em P. Rossi, *Naufraágios sem espectador*, p. 48.

a liberdade religiosa era tamanha que se admitiam até os católicos, presentes em todos os meios sociais. Entretanto, deve ser considerado um importante aspecto que diz respeito à intolerância dentro desses grupos religiosos em relação aos membros que ousavam questionar ou se comportar de maneira diversa daquela esperada⁷⁰. A nação holandesa também receberia os flamengos, ingleses, alemães, escandinavos, franceses, suíços, belgas, e todos aqueles que procuravam o seu território atraídos pela liberdade religiosa, pelo desenvolvimento econômico e pelos ares de convulsionada atividade intelectual e científica.⁷¹

Na Holanda renascentista, a escola latina acolhia os alunos entre os doze e dezoito anos, com exceção das mulheres. Lá, aprendia-se latim, religião, caligrafia, grego, retórica e lógica. No ensino superior, optava-se por Artes (Ciências ou Letras), Teologia, Direito e Medicina. Criadas em período posterior, as universidades holandesas estavam distantes da tradição medieval e o clima era de liberdade de pesquisa, o que estimulava o desenvolvimento de áreas específicas e diferenciadas

⁷⁰ Ver em P. Zumthor, *op. cit.*, pp. 119-20; que “por ter vivido maritalmente com sua empregada, depois de viúvo, Rembrandt foi citado diante do Conselho da Igreja; e sua amante foi excluída da comunhão. A comunidade judaica de Amsterdã excluiu Spinoza de seu seio.”

⁷¹ Ver em *Ibid.*, pp. 307-10; o autor detalha a questão dos imigrantes e refugiados da Holanda, nesse período.

do conhecimento: filologia greco-latina, estudo de línguas orientais, anatomia, astronomia, botânica, química, humanismo, história e ciências da natureza. Estudavam-se as plantas medicinais e observava-se o céu no Observatório Astronômico. O avanço técnico era notável. Na principal universidade de Amsterdã, criou-se uma cátedra de árabe: a aquisição de manuscritos orientais e a composição de um dicionário árabe-latim tornavam a Holanda o centro mundial de estudos orientais.⁷²

O debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma envolvia diferentes vertentes de discussão. Nos termos que utilizamos atualmente, ele estava relacionado a questões metafísicas (princípios últimos da realidade e dos seres), a questões epistemológicas (as formas de relações entre as ciências), a questões relacionadas à teoria do conhecimento (as diferentes modalidades de conhecimento, como a sensação, percepção, noções de ilusão e realidade, memória e imaginação), à ética e à política. Apoiado no arsenal clássico, “redescobrimo” esse saber, argumentando contra os limites restritos que esse conhecimento representava, às vezes enxergando luz na

⁷² Ver em *Ibid.*, pp. 136-45; onde o autor detalha o ensino superior e as ciências na Holanda desse período.

Antiguidade e, em outras, vendo nela apenas escuridão⁷³, o filósofo natural da Renascença desejava conhecer o homem e a natureza, descobrir os seus fundamentos, investigar quais os melhores métodos para chegar ao conhecimento seguro, chegar à verdade e investigar os valores morais.

O homem da Renascença quer conhecer o Homem, quer apreender os mecanismos da aquisição do conhecimento, quer entender as relações entre o humano e o divino. Quando Descartes centra no *cogito* o foco central, o que ele está nos dizendo é que pensar significa existir, ficando então claro e evidente que o conhecimento de todas as outras coisas depende desse princípio inicial.⁷⁴ Ainda, Descartes diz que as idéias, sendo inatas, garantem a existência de Deus na razão de todos os homens.⁷⁵ O Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar dirá o mesmo:

“as cousas que não se alcançam por tão evidente
demonstração, como é [o caso] dos primeiros

⁷³ Ver em P. Rossi, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁴ Ver em J. Marques, *op. cit.*, pág 68.

⁷⁵ Ver em M. Chauí, *Nervura do Real*, p. 153; que Descartes oferecia a idéia da razão “como bom senso inato igualmente distribuído entre todos os homens (...), e a teoria do conhecimento por idéias claras e distintas, que permitiria a interpretação racional das Sagradas Escrituras, liberando-as de idéias confusas, obscuras, irracionais e dogmáticas”.

princípios, e que, não obstante isso, são universalmente acreditadas por um comum consentimento de todas as noções, devem haver sido impressas nas nossas almas por natureza, ou, como dizem os filósofos, por uma inteligência isenta de toda a diminuição, que é Deus”.⁷⁶

Ao separar *res cogitans* e *res extensa*, Descartes irá desenvolver a sua idéia de dualidade entre corpo e alma, uma alma separada do corpo⁷⁷. Para ele, “existe muita diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito, totalmente indivisível”.⁷⁸ O Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar, por seu turno, dirá:

“Tudo aquilo que é indivisível é, necessariamente, imortal, porque a morte não é outra [coisa] senão uma divisão do todo em certas partes. A alma é indivisível, pois não tem partes, e, sendo uma forma substancial, não pode ser colocada no

⁷⁶ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁷ Ver em J. Marques, *op. cit.*, p. 94, que na segunda edição de *Meditações*, Descartes iria finalmente acrescentar a idéia da imortalidade da alma, provavelmente para salvaguardar as doutrinas cristãs de Deus e Alma. Anteriormente, ele já havia renunciado à publicação do *Tratado do Mundo e da Luz*, onde defendia a idéia do movimento da Terra, muito provavelmente em função da condenação de Galileu pela Igreja.

⁷⁸ Ver em R. Descartes, *Discurso do Método*, in *Descartes*, p. 329.

predicamento da quantidade; é logo, necessário que seja imortal”.⁷⁹

Como, então, o *cogito* se relaciona com a extensão? “Também Gassendi pergunta a Descartes como ele poderia voltar a unir duas substâncias diferentes, cuja característica era a desproporção entre corporiedade e a incorporiedade”.⁸⁰ Henry More⁸¹, platonista de Cambridge, também vai confrontar: “se Deus é destituído de extensão, como pode comunicar sua vontade com o mundo material?”.⁸² Ou, como Hobbes diria: se Deus não for extenso, tratar-se-ia apenas de um nome.

O homem da Renascença quer conhecer o corpo humano. Ao considerarmos o debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma, a Medicina, mais do que qualquer outra área do conhecimento, apresentou modernidade (no sentido da sofisticação dos métodos de investigação através da dissecação, vivisseção, estudos de anatomia e

⁷⁹ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 147.

⁸⁰ Ver em J. Marques, *op. cit.*, p. 99.

⁸¹ Ver em J. L. Goldfarb, “Ciência e Magia: algumas considerações sobre o conceito de espaço”, in *Idem*, org., *IV Seminário Nacional da História da Ciência e Tecnologia, Anais*, p. 140; onde o autor menciona a importância das raízes cabalísticas da noção de espaço em More e Newton, bem como sugere a leitura do artigo de Brian Copenhaver, “Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors”, *Annals of Science*, 37, pp. 489-548; que detalha esse assunto.

⁸² Ver em R. Pirani & J. J. Caluzi, *op. cit.*, p. 2139; que Descartes teria optado por evitar o “debate em relação ao contato de Deus com o mundo, matéria grosseira do mundo sub lunar de Aristóteles”.

tentativas de observação acurada e detalhada) e antiguidade, ao se apegar com excesso aos clássicos (especialmente Aristóteles e Galeno) e manter a disposição de encontrar uma conexão entre o macro e o microcosmo.

“A anatomia e a fisiologia do Renascimento se basearam inicialmente em textos e conceitos que subsistiram às épocas anteriores. Em parte, isso implicava uma aceitação da analogia macrocosmo-microcosmo, tal como a havia entendido Aristóteles, e entranhava assim mesmo uma concepção vitalista da natureza, da qual seria objeto dos ataques dos mecanicistas do século XVII”⁸³.

É Vesalius quem irá, com o seu *De humani corporis fabrica*, avançar no estudo da anatomia, realçando a necessidade de se representar, de forma correta e fidedigna, as partes do corpo. Suas lâminas são surpreendentemente fiéis e fruto de observação acurada. No entanto, apesar do valor inegável e do conhecimento percebido e do esforço de coleta sistemática de dados, a fundamentação teórica ainda é

⁸³ Ver em A. G. Debus, *El Hombre y la Naturaleza en el Renacimiento*, p. 107.

galênica. Vesalius não irá questionar os espíritos materiais, vitais e animais do trabalho de Galeno e, ao se deparar com a impossibilidade de provar empiricamente a existência dos poros intraventriculares, resolve o dilema tornando-os invisíveis: preferível não vê-los do que negá-los. Apesar disso, na segunda edição de sua obra, Vesalius é obrigado a reconhecer a impossibilidade de corroborar as opiniões do mestre inspirador.⁸⁴

Paracelso (1493-1541) é um exemplar admirável do saber e conhecimento gerados nos séculos XVI e XVII que, ou apegado ao classicismo ou interessado em negá-lo de forma violenta, está ainda impregnado do pensamento religioso, mágico ou místico. É moderno no sentido do que introduz de original, e antigo na manutenção dos traços antigos que carrega em si. Até então, a medicina praticada entendia a saúde como o resultado equilibrado de quatro humores (fluidos) do corpo, quais sejam, o sangue, o catarro, a bÍlis amarela e a bÍlis negra. Na medicina humoral, diagnosticava-se e curava-se utilizando o método dos contrários, isto é, a medicação caminhava no sentido contrário da doença. Paracelso vai rejeitar a teoria dos contrários (chegando, inclusive, a queimar os livros de Galeno e

⁸⁴ Ver em *Ibid.*, pp. 115-20.

Avicena), apoiando-se na sabedoria advinda do livro sagrado e na observação da natureza e concluindo que a doença não deveria ser sinal de desequilíbrio interno, mas sim resultado de uma agressão externa. Na sua opinião, iguais curavam iguais.⁸⁵

Deve-se considerar também a influência do trabalho de Paracelso na receptividade e repercussão dos trabalhos de Harvey. A questão da evidência experimental, que Paracelso realçou, vai inspirar futuros pensadores e continuará criando controvérsias, na medida em que trará à baila um conhecimento conflitante com o antigo. As discussões sobre a corrente sanguínea, e os papéis desempenhados pelo pulmão, coração, veias e fígados irão se manter nos trabalhos de pensadores e cientistas posteriores. É com William Harvey, já no século XVII, (sua obra principal, *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*, data de 1628) que essa investigação perceberá seu momento de inflexão porque, ao analisar cuidadosamente os resultados dos seus estudos de dissecação e viviseção, Harvey irá concluir pela idéia da circulação do sangue no

⁸⁵ Ver em W. Pagel, *Paracelsus*, pp. 50-3; onde o autor detalha como Paracelso teria abandonado a teoria dos humores, abrindo caminho para a experimentação.

corpo humano, bem como irá detalhar o papel fundamental do coração nesse processo.⁸⁶

Admirador de Galeno e Aristóteles, ele fará um esforço notável no sentido de conciliar sua observação com o mobiliário teórico que sustentava a si e aos demais filósofos naturais da época. Dessa forma, embora afirme a circulação do sangue, o faz nos termos apropriados. Nas suas palavras, verificava-se uma espécie de movimento circular, e o que levava a denominar o movimento dessa forma “é que ele imita o movimento dos corpos superiores da mesma forma que o fazem, segundo Aristóteles, o ar e as chuvas”.⁸⁷ A circulação do sangue ocorreria, aceitando-se a idéia do movimento circular macrocósmico, por influências celestes “que operavam conforme as correspondências existentes entre o macrocosmo e o microcosmo. Uma vez aceito o anterior, parecia de todo razoável supor que um circuito microcósmico deveria imitar as revoluções planetárias (ou solares)”.⁸⁸

O homem da Renascença quer conhecer o corpo humano e, mais do que nunca, deseja entender os mecanismos da visão, o meio sensório que lhe permite perceber o mundo que o cerca. “Com suas

⁸⁶ Ver em A. G. Debus, *El Hombre y la Naturaleza en el Renacimiento*, pp. 120-38.

⁸⁷ Ver em W. Harvey, *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*, p. 47.

⁸⁸ Ver em A. G. Debus, *El Hombre y la Naturaleza en el Renacimiento*, p. 125.

demonstrações, Kepler introduziu um novo conceito de como investigar as relações entre o observador e o objeto em todos os sentidos”.⁸⁹ Esse conhecimento, somado a outros, permitiria que se buscasse aprender mais sobre os céus, aquele território supralunar aristotélico que se imaginava perfeito e imutável. Afinal, se pensarmos no contexto dos Seiscentos,

“resolver os problemas relacionados com o movimento da Terra requeria não apenas uma reestruturação dos céus, mas também o desenvolvimento de uma nova física do movimento.(...) Mas a aceitação do sistema copernicano implicava fatores que estavam embasados na mecânica do movimento e da cosmologia. Também neste caso o misticismo influenciou na motivação das figuras centrais; não menos importantes foram os problemas teológicos que causaram profundas divisões”.⁹⁰

Assim, passando pela visão ptolomaica do mundo, pela transição do sistema geocêntrico para o heliocêntrico e pelas investigações de

⁸⁹ Ver em A. C. Crombie, “Science and The Arts in the Renaissance”, *History of Science*, XVIII, p. 241.

⁹⁰ Ver A. Debus, *El Hombre y La Naturaleza en El Renacimiento*, p. 139; onde são explicados os principais desenvolvimentos na área da Física durante o período.

Copérnico e Giordano Bruno, podemos compreender as dificuldades enfrentadas pela cosmologia do período e o seu respectivo arsenal de saberes em dar conta dos fenômenos. A “nova” estrela descoberta por Tycho Brahe (bem como os cometas por ele observados) irá colidir com o ideal de um céu perfeito e imutável. Nascimento e morte podem ser percebidos “nos céus que uma tradição milenar identificava com o reino da perfeição e da eternidade (...), ampliando desmesuradamente os limites do universo, negando a tranqüilizante perfeição dos corpos celestes, chegando à afirmação de um universo infinito”.⁹¹ A visão e a luz são fundamentais para o homem da Renascença, e o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar vai fazer uso da figura do olho humano em um dos silogismos utilizados para provar a imortalidade da alma:

“Qualquer faculdade corporal deve ser despida daquilo que se tem por objeto, como o olho. O qual não poderia receber as espécies das cores, se não fosse privado de todo o modo de cor. Ora, o entendimento compreende todas as substâncias

⁹¹ Ver em P. Rossi, *op. cit.*, p. 55. Ver também em J. L. Goldfarb, “História da ciência e a cultura medieval árabe-judaica na Espanha”, in M. E. Cohen & C. A. Lértora Mendoza, *Actas Del Encuentro Internacional, Cinco Siglos de Presencia Judia en América, 1492 – 1992*, p. 45; onde o autor estuda a relação entre o povo judeu histórico e a constituição do universo, expressa no Zohar, e que estabelece vínculos entre o estudo da Tora e o surgimento de um novo céu.

corporais. Logo, não é corporal, mas espiritual e imortal”.⁹²

Como o filósofo natural da Renascença pretende chegar ao conhecimento do corpo e da alma? Como ele irá alcançar o conhecimento da natureza? Como ele irá desvendar os mistérios do corpo humano? Por um lado, os magos e alquimistas dizem que o saber deve “permanecer oculto, que a verdade [deve ser] redescoberta tirando-a do esquecimento do passado, que a transmissão do saber tome forma numa solitária e misteriosa iniciação e numa transferência de alma para alma”.⁹³ Por outro lado, apela à natureza e à observação, pregando a abstração como forma de se chegar ao conhecimento. Francis Bacon apregoará a necessidade de um novo método de investigação e que analisará os vieses que o saber traz em seu bojo (na forma dos Ídolos que representam esses obstáculos que interferem no verdadeiro conhecimento). São as fronteiras do saber que ele quer empurrar para frente, reverenciando os antigos, mas libertando-se das amarras que essas formas ultrapassadas de pensar representam (amarras essas que incluem o mero exercício da razão – desvinculado

⁹² Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 139.

⁹³ Ver em P. Rossi, *op. cit.*, p. 49.

da observação e da experimentação – e o uso da linguagem como exercício retórico e vazio).⁹⁴

Na opinião de Webster, a nova ciência pretendida era aquela comprometida com menos lógica e abstração matemática. Com menos dedução, aritmética e geometria. Menos Aristóteles e Ptolomeu e focada no estudo da realidade. A nova ciência deveria ser conduzida pelo raciocínio indutivo, pela harmonia existente entre o grande e o pequeno mundo, pelas descobertas de Copérnico e Galileu.⁹⁵ Para Descartes e Bacon, a herança da filosofia antiga não serviria para explicar o mundo do futuro. Para eles, o conhecimento clássico grego era visto como coisa de passado, cheio de incertezas, ilusões, erros e imperfeições.⁹⁶

Assim, o que Francis Bacon almeja é o conhecimento seguro, obtido apenas por esforço mental, mas suportado e apoiado em evidências obtidas através da observação. É o mesmo pensador que não esconde seu particular interesse pela alquimia e outras formas de magia natural, defendidas com vigor e às quais ele atribui veracidade e

⁹⁴ Ver em R. F. Jones, *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*, p. 42.

⁹⁵ Ver em A. G. Debus, *Science and Education in The Seventeenth Century: The Webster-Ward Debate*, p. 39.

⁹⁶ Ver em P. Rossi, *op. cit.*, p. 53.

respeitabilidade. Tal como Descartes, embora estreitamente ligado à leitura dos clássicos, pretende dar expressão a novas exigências.⁹⁷ É “o outro Bacon do século XVII”, o utópico que escreve *Nova Atlântida* e pretende esboçar um modelo de sociedade voltada para o conhecimento e para o saber. É o pensador que inspirou os homens da ciência do período não apenas por suas críticas ao conhecimento escolástico do período, mas também por incluir a magia natural, a alquimia e a filosofia química paracelsista no conjunto de saberes a ser apropriado pelo conhecimento. É, em suma, o mesmo método de investigação que se propõe a conhecer a natureza que irá inspirar o trabalho dos mecanicistas e dos alquímicos, de maneira um tanto quanto incompreensível aos nossos olhos.⁹⁸ Mais do que o debate sobre o papel do conhecimento escolástico, discute-se “em torno do experimentalismo dos herméticos paracelsianos e o experimentalismo dos filósofos e mecanicistas”.⁹⁹

O homem de ciência dos Seiscentos não quer apenas conhecer o homem e a natureza. O homem da Renascença quer descobrir – através da Razão – aquilo que já é sabido através da Fé. Descartes afirmará

⁹⁷ Ver em *Ibid.*, p. 65.

⁹⁸ Ver em A. Debus, *El Hombre y La Naturaleza en El Renacimiento*, pp. 184-8.

⁹⁹ Ver em *Idem*, *Science and Education in The Seventeenth Century: The Webster-Ward Debate*, p. 61.

que sempre considerou esses dois assuntos, Deus e alma, como fundamentais

“entre os que devem ser demonstrados mais pelas razões da filosofia do que da teologia.(...) E, no que diz respeito à alma, apesar de muitos terem acreditado que não é fácil conhecer-lhes a natureza, e alguns hajam até mesmo se atrevido a afirmar que as razão humanas nos convencem de que ela fenece com o corpo e que apenas a fé nos ensina o contrário, visto que o Concílio de Latrão (...) os condena e ordena expressamente aos filósofos cristãos que respondam a seus argumentos e empreguem todas as forças de seu espírito para conhecer a verdade”.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Ver em Descartes, *Meditações, in Descartes*, pp. 235-7. Ver também em M. Chauí, *Nervura do Real*, p. 145; que na Holanda do século XVII, os conflitos entre a religião natural e a religião revelada mostrariam não ser tão fácil a convocação dos filósofos para provar – via racional – aquilo do qual a Fé já era ciente. Na Holanda, “as lutas universitárias chegaram a extremos tais que (...) os Estados separaram os dois campos distinguindo competências da faculdade de teologia e da faculdade de filosofia, e usaram como critério a distinção entre dois tipos de verdades, as alcançadas apenas pela luz natural e as que (...) exigem revelação. Numa resolução de 1656, declararam os Estados que os teólogos deveriam evitar ‘expressões filosóficas’, e os filósofos, a citação das Escrituras”. Uma outra perspectiva do problema das relações entre Fé e Razão pode ser vista em J. H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cap. II; onde o autor explica com detalhes os equívocos de uma leitura do período como sendo dos primórdios da separação entre Ciência e Religião. Na sua opinião, falar de separação seria pressupor uma fusão anterior, fusão essa que não se observou. Assim, ele prefere falar em processo de diferenciação, ao invés de separação.

O homem da Renascença quer saber como deve proceder eticamente, como ser um homem de virtude, “agindo racionalmente à imagem do seu Criador, como um homem com poder intelectual de comandar qualquer situação, de agir como pretender. (...) Esse homem vai procurar controlar a si mesmo de forma racional, como um ser moral nas suas relações com os outros e com a natureza”.¹⁰¹ Para isso, ele examinará racionalmente os limites de suas possibilidades.

As relações entre Fé e Razão são fundamentais para compreendermos esse período. Herdeira da religião racional do século anterior (que considerava a salvação não dependente de intervenção divina, mas do auxílio divino à educação espiritual, voltado para o bem, isto é, a razão), a religião natural dos Seiscentos da Holanda compreende que a Razão não apenas é a forma de conhecimento verdadeiro, mas também que ela deve ser chamada para argumentar contra as superstições, as paixões e a imaginação. Se a Natureza é, para os filósofos, a estrutura resultante de ordem e conexões causais de ordem mecânica e matemática, a obra divina colocada à disposição

¹⁰¹ Ver em A. C. Crombie, “Science and The Arts in the Renaissance”, *History of Science*, XVIII, p. 233.

para o conhecimento, para os não-filósofos essa Natureza é a ordem submetida a leis, ou o princípio fundador dessa ordenação.

“Estimulado pela Renascença e pela Reforma, pela nova filosofia natural e pelo racionalismo baconiano, primeiro, e, a seguir, pelo de Descartes e Hobbes, o século XVII protestante presencia o embate entre a religião e a teologia reveladas e a religião e a teologia naturais ao retomar uma discussão antiga que se julga poder, agora, concluir: a relação entre fé e razão”.¹⁰²

Essa religião natural apóia-se na crença de um Deus perfeito e único, cuja essência é providência, ela prega a prática da justiça, a caridade e a piedade e entende que o perdão pode ser concedido a quem se arrepende. É a religião natural que acredita que “o homem, cuja alma é imortal, é um ser moralmente responsável, estando-lhes reservadas recompensas ou penas.”¹⁰³ Para o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar, “a Divina justiça quer que a virtude receba sua recompensa e o vício, a pena que merece. (...) Logo, é necessário que haja depois desta vida uma reta justiça distribuidora de prêmios e penas, o que não

¹⁰² Ver em M. Chauí, *Nervura do Real*, pp. 155-7.

¹⁰³ Ver em *Ibid.*, p. 158.

se pode dar senão que nossas almas sejam imortais.”¹⁰⁴ Fazendo uso da autoridade de Aristóteles, ele ainda vai dizer que

“todos os sábios convém com Aristóteles nesse ponto (...) que o homem é obrigado a arriscar sua vida pelo bem comum de sua pátria, por seus parentes e mesmo por seus amigos. Se a alma, pois, fosse mortal, a vida é o soberano bem, da qual nenhuma pessoa seria obrigada a privar-se, e ainda seria uma ação de loucura o perdê-la por nenhuma coisa, não havendo de receber nenhuma recompensa se acaso no outro século não houvesse nada”.¹⁰⁵

Para o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar, “se a alma, pois, morresse com o corpo, ficaria, a mais heróica ação que o homem pode fazer por seu Criador [entregar a vida para não prevaricar], sem recompensa”¹⁰⁶. Para o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar,

“se a alma fosse corporal, jamais resistiria aos gostos e contentos do corpo, mas antes, muito mais, os

¹⁰⁴ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 151.

¹⁰⁵ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in *Ibid.*, p. 151.

¹⁰⁶ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in *Ibid.*, p. 153.

procuraria. Ora, cada qual é testemunha do combate que ordinariamente há entre o apetite racional e o sensual ou consupiscível quando a carne pede alguma coisa que o entendimento e a razão absolutamente lhe recusam”.¹⁰⁷

Essa religião natural renascentista também é a religião impregnada de utopias científicas, do espírito messiânico judaico e do milenarismo cristão. Em *Nova Atlântida*, Francis Bacon nos diz que o objetivo é “o conhecimento das causas e dos movimentos secretos das coisas”.¹⁰⁸ Em *A Cidade do Sol*, Tommaso Campanella fala de uma comunidade ideal, governada por sacerdotes herméticos, que guiavam “o povo com sabedoria e eficácia, graças ao conhecimento dos astros e da magia natural. Como autênticos magos naturais, sabiam utilizar o poder dos astros em benefício dos moradores da Terra”.¹⁰⁹ Nos escritos atribuídos aos rozacruztes, exortava-se a fundar um novo saber, distante de Aristóteles e Galeno.

¹⁰⁷ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in *Ibid.*, p. 143. Ver também em M. Chauí, *Nervura do Real*, pp. 25-9; que Espinosa, que teria que se defender das acusações de rejeitar os milagres, a Providência, a divindade das Escrituras e, mais do que tudo, de rejeitar a existência de “verdades da fé iguais ou superiores às verdades da razão”. Para Espinosa, haveria uma ética que não condenava as paixões e afirmava serem bons os prazeres e mau aquilo que trouxesse tristezas (humildade e arrependimento).

¹⁰⁸ Ver em A. Debus, *El Hombre y La Naturaleza en El Renacimiento*, p. 211.

¹⁰⁹ Ver em *Ibid.*, p. 214.

Nesse mesmo sentido pode ser compreendido o milenarismo, resultado da herança do século XIII, quando o abade calabrês Joaquim del Fiore formulou a noção de milênio, período de 1000 anos de futuro reinado de Cristo mencionado no Apocalipse. Esses escritos teriam desencadeado uma febre milenarista na Europa: Roger Bacon teria sugerido o estudo dos segredos da Natureza para enfrentar os exércitos do Anticristo; Francis Bacon dizia que a Reforma deveria ser urgente, já que a Segunda Vinda não tardaria a acontecer. Embora o conhecimento caminhasse na direção de “uma idéia de mutação controlada, uma mudança que não fosse mais um ato de Deus ou um Desastre ou um Dia do Juízo, (...), os temas do milenarismo estavam destinados a exercer uma influência profunda”¹¹⁰ até o final do século XVII. Assim, a busca do conhecimento, a construção de um novo sistema educacional e a transformação política da sociedade faziam parte da leitura milenarista dos acontecimentos.¹¹¹

¹¹⁰ Ver em P. Rossi, *op. cit.*, p. 57.

¹¹¹ Ver em G. Boido, “Milenarismo y cabala em los origenes de la Royal Society”, *Epistemología e Historia de la Ciencia*, 7 (7); e em E. Kernig, “Cristóvão Colombo, Descobridor Messiânico e Compilador do Livro de Profecias”, in A. Novinsky & D. Kuperman, orgs., *op. cit.*, p. 88, onde ela discute sobre as dúvidas com relação à origem cripto-judaica de Cristóvão Colombo, bem como a inspiração profético-messiânica que o teria inspirado nas viagens do descobrimento. Obcecado pelos textos do Antigo Testamento (e mais especificamente, pelo Livro das Profecias), Colombo teria acreditado que o descobrimento de novas terras estava inserido no plano de criar uma rota para Jerusalém e a colonização dos novos territórios uma etapa da estratégia de descobrir as tribos perdidas de Israel, converter os infiéis e preparar a vinda do Final dos Tempos.

Já o messianismo judaico encontra suas bases na cabala e, mais especificamente, no uso da cabala como instrumento de preparação para o esperado retorno do homem ao seu estado primitivo antes da Queda, já que a chegada do Messias era eminente. Não à toa, os estudos sobre a Cabala e o judaísmo extrapolam os limites da comunidade judaica: faziam parte do repertório renascentista do saber.¹¹² Tal perspectiva poderia, inclusive, justificar a relação de Rembrandt com os judeus, vista através do exame dos seus quadros. “O Retorno de Judas com as Trinta Moedas de Prata”, de 1629, mostra letras hebraicas em um dos livros retratados e um Judas transtornado de remorso. O Rabino Menasseh ben Israel também foi retratado por Rembrandt. Abraham Bredius, uma das grandes autoridades em Rembrandt, listou – a partir do conjunto da obra do pintor – aproximadamente duzentos retratos de homens, excetuando-se os que ele fez de si mesmo e de familiares: dentre esses retratos, trinta e sete são de judeus.¹¹³

São duas as referências bíblicas que dão suporte aos sentimentos messiânicos e milenaristas: as *Revelações*, de Daniel (que falam do

¹¹² Ver em G. Boido, “Milenarismo y cabala em los origenes de la Royal Society”, *Epistemologia e Historia de la Ciência*, 7 (7)..

¹¹³ Ver em F. Landesberger, *Rembrandt, The Jews and The Bible*, p. 37.

tempo em que será aberto o livro dos Segredos do Mundo) e a *Consolação*, de Isaías (que fala do exílio e da reunião dos justos). Somadas ao *Apocalipse*, de João, elas dariam margem às mais diversas interpretações, dentre elas a Segunda Vinda de Cristo, o Juízo Final. Para os cristãos, isso poderia representar a necessidade de conversão dos judeus ao cristianismo e, ao procurarem os rabinos holandeses, descobrem que “estes, mais do que nunca, recusam a promessa cristã porque julgam iminente o cumprimento da promessa judaica”¹¹⁴ da chegada do Messias. As notícias trazidas pelo profeta Nathan de Gaza sobre a chegada desse Messias na figura de Sabatai Tzvi alimentam essas esperanças.¹¹⁵

Para esse homem renascentista – às vezes messiânico, em outras milenarista, que tudo quer saber, e que procura o saber apoiado na religião natural e na filosofia natural – ora busca-se o passado, ora esse

¹¹⁴ Ver em M. Chauí, *Nervura do Real*, p. 44.

¹¹⁵ Ver em *Ibid.*, p. 45, o término dessa aventura messiânica, com a conversão de Sabatai Tzvi ao islamismo. Ver em Y. Kaplan, *Do Cristianismo ao Judaísmo: a história de Isaac Oróbio de Castro*, p. 227, que “as notícias sobre Sabatai Tzvi, que se autodeclarou o messias, foram recebidas com imensa emoção por todos os segmentos do povo judeu”, particularmente em Amsterdã. Ver também, *Ibid.*, pp. 228-9, uma análise da atitude ambígua do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar em relação a Sabatai Tzvi. Ver em G. Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pp. 343-4, que a idéia de um Messias forçado à conversão (sendo a apostasia o ato mais abominável para o judaísmo) é “uma doutrina feita idealmente para provar uma saída emocional à consciência atormentada dos marranos”. Afinal, a conversão ao cristianismo amargurava o judeu recém retornado ao judaísmo e “a idéia de um Messias apóstata poderia se lhe apresentar como a glorificação religiosa do próprio ato que continuou a atormentar suas próprias consciências”.

mesmo passado é rejeitado. Quais são as fontes do conhecimento, para esse homem da Renascença que tanto quer conhecer e saber, que discute o corpo e a alma, que procura desvendar os mistérios da Natureza? Para os filósofos naturais renascentistas, é especialmente no conhecimento clássico que se encontra apoio,

“a base teórica de uma ciência que eles estariam ajudando a desenvolver e aprimorar com observações práticas.(...) Corrigindo e atualizando essa tradição, estão dizendo que ela não está pronta e acabada desde a época dos clássicos. Mas que os conhecimentos ali contidos podem sofrer um processo, podem ser complementados, podem se transformar com o tempo, têm uma história”.¹¹⁶

Neste momento, faz-se necessário um breve retrospecto. Os primeiros cristãos, os dos dois primeiros séculos após Cristo, desprezavam e evitavam o estudo da filosofia, porque consideravam que isso poderia distrair os homens de uma vida voltada aos assuntos

¹¹⁶ Ver em A. M. Alfonso-Goldfarb, *O que é História da Ciência*, pp. 27-32.

divinos.¹¹⁷ Santo Agostinho valorizava alguns aspectos da cultura clássica (a matemática, em especial), particularmente Platão e Plotino, desprezando, porém, Aristóteles.

As obras de Platão e Aristóteles eram conhecidas através de poucos comentadores que conheciam o grego. No início do século VI d.C., algumas obras de Aristóteles foram traduzidas para o latim (algumas partes do *Organon*), e o *Timeu*, de Platão. Deve-se ressaltar, porém, que até o século XII, a principal influência do pensamento grego era aquela proveniente de Platão e do neoplatonismo, ficando Aristóteles relegado a um relativo esquecimento. Através dos árabes, a Europa voltaria a ter contato com o pensamento grego. Após as primeiras traduções de Aristóteles, em meados do século XII, foram traduzidos *Sobre os céus*, a *Física* e algumas partes da *Metafísica* de Aristóteles (traduções do árabe para o latim) e, no século XIII, todas as demais obras aristotélicas disponíveis na época.¹¹⁸

O aristotelismo, representando um sistema filosófico completo, foi recepcionado com reservas pela Igreja. Durante determinado período, procurou-se conciliar a filosofia de Aristóteles com os

¹¹⁷ Ver em R. Martins, “Como não escrever sobre História da Física – um manifesto historiográfico”, *Revista Brasileira de Ensino de Física*, 23, pp. 113-29.

¹¹⁸ Ver em *Ibid.*

princípios da fé cristã, trabalho esse levado a cabo especialmente por Tomás de Aquino. Tratava-se aqui de conciliar a idéia de um mundo eterno com a crença na criação do mundo por Deus. No entanto, é importante ressaltar a importância de Platão e de outras escolas filosóficas a ele relacionadas.¹¹⁹

O platonismo ou o racionalismo pitagórico possuíam uma longa história no pensamento medieval, através de *Timeu*, Agostinho e do próprio Aristóteles. As traduções de Ficino dariam impulso e uma nova vida a esses sistemas filosóficos.¹²⁰ Os séculos seguintes assistiriam ao debate das idéias recebidas através das obras do pensamento grego que seriam traduzidas ou do árabe para o latim ou, diretamente do grego para o latim. Outros ingredientes seriam adicionados, em especial “a visão mística da natureza, cuja fonte seria o neoplatonismo, dos escritos herméticos e da cabala.”¹²¹ O homem da Renascença procuraria a harmonia entre os vários sistemas filosóficos colocados à sua disposição. Essa harmonia forneceria características visíveis à história da ciência daquele período: esse platonismo manteria o estilo

¹¹⁹ Ver em *Ibid.*

¹²⁰ Ver em A. C. Crombie, “Science and The Arts in the Renaissance”, *History of Science*, XVIII, p. 236.

¹²¹ Ver em R. Martins, “Como não escrever sobre História da Física – um manifesto historiográfico”, *Revista Brasileira de Ensino de Física*, 23, pp. 113-29.

aristotélico essencial e o cultivo do hábito da virtude através da prática guiada pela razão. Na busca do conhecimento sobre a natureza, procurando compreender a matéria impregnada de divino, o mundo à imagem de Deus e o homem à imagem do mundo, o mago renascentista agiria no sentido de buscar um contato com a divindade, ou “no âmbito de uma tentativa de integração do neoplatonismo com o cristianismo” ou outra religião revelada.¹²²

Essa é uma das análises possíveis de serem feitas no que respeita às relações existentes entre as várias correntes resultantes da releitura renascentista dos clássicos gregos. Nesse caso, se é que podemos identificar alguma linha divisória na discussão sobre a dualidade entre corpo e alma, é aquela que cria uma distinção entre a visão do homem como uma unidade (herança aristotélica e tomista) e aquela outra visão que entende a alma como causa do corpo (herança platônica e de Agostinho).¹²³ Mais do que tentar decifrar as fronteiras entre essas duas formas de pensar, trata-se aqui de perceber que, dentre as características da visão mágico-renascentista do mundo, uma das alternativas é a “a tendência de acolher a unidade que – no fundo – está

¹²² Ver P. Rossi, *op. cit.*, p. 77.

¹²³ Ver em J. Marques, *op. cit.*, pp. 99-100.

subjacente às diferenças, a conciliação das distinções numa unidade mais ampla, a pacificação final no Um-todo”.¹²⁴

¹²⁴ Ver em P. Rossi, *op. cit.*, p. 77.

Capítulo 3 – A concepção de alma no *Tratado sobre a Imortalidade da Alma* e o debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma na comunidade judaica

A rede formada por tênues fios que unem a magia natural, a filosofia natural e a religião natural dá o tom ao *Tratado sobre a Imortalidade da Alma* e a hipótese que norteia essa dissertação – qual seja, a da concepção de alma como resultado da releitura renascentista dos clássicos gregos – sugere que investiguemos as relações que armam essa rede. Nesse momento, dois aspectos importantes indicam a trilha a ser seguida. Primeiramente, no conjunto da obra do Rabino, encontra-se outro trabalho, *Discurso sobre a significação das letras hebraicas*, de inspiração nitidamente cabalística. “O mundo é estudado como dotado de uma infra-estrutura moral; “as letras e os números permitem conhecer essa infra-estrutura subjacente ao mundo em sua dimensão moral, enquanto que os significados desvendados indicam caminhos para a investigação das forças determinantes dos

acontecimentos”.¹²⁵ Ainda, embora tenha sido discípulo do Rabino Saul Levi Mortera, opositor da Cabala, o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar, por força de sua aproximação com o Rabino Aboab da Fonseca, acabou por se iniciar nos estudos do esoterismo judaico. “Este fato explica o porquê de Rabinos Isaac Aboab e Mosseh Rephael d’Aguilar, ao retornarem a Amsterdã, terem aderido tão entusiasticamente e fervorosamente aos movimentos místicos da época”.¹²⁶ Em segundo, o caráter mágico e hermético da própria Renascença aponta para a necessidade de identificar os caminhos que introduziram a Cabala, conhecimento sagrado hebraico, ao arsenal dos homens do saber dos Seiscentos, e até mesmo como parte integrante da releitura renascentista dos clássicos gregos. A magia cabalística, introduzida por Pico della Mirandola ao conjunto de saberes dos magos renascentistas, “era espiritual, mas não porque utilizasse apenas o natural *spiritus mundi* como magia natural, e sim porque tentava entrar em contato com as forças espirituais mais elevadas, além das forças naturais do cosmos”.¹²⁷

¹²⁵ Ver em J. L. Goldfarb & M.H.M. Ferraz, "Um Estudo Introdutório segundo a Ótica da História da Ciência", in E. Lipner, *Bandeirantes Espirituais do Brasil: Os Judeus no Brasil Holandês*, Vol. II, p. 11.

¹²⁶ Ver em D. Weitman, *op. cit.*, p. XXXVI.

¹²⁷ Ver em F. Yates, *op. cit.*, p. 100.

Para Pico, a cabala confirmava os dogmas do cristianismo, sendo considerada como fonte hebraico-cristã da antiga sabedoria. O paralelismo entre Moisés e Hermes Trismegisto também dava suporte à introdução do conhecimento cabalístico ao arsenal de conhecimentos dos magos renascentistas.

“A cabala prática invoca anjos, arcanjos, os dez sefirot (que são os nomes ou as forças de Deus), e o próprio Deus, recorrendo a alguns processos semelhantes aos mágicos, e particularmente, à força do sagrado idioma hebraico”.¹²⁸

É a magia que seria impossível manter separada da religião. A cabala, desenvolvida na Espanha durante a Idade Média, apóia-se no conceito dos dez sefirot e das letras do alfabeto hebraico. Concede-se, dentro dessa forma de pensar, importância aos “anjos ou espíritos divinos, que são os intermediários de todo o sistema, arranjados em hierarquias, que por sua vez correspondem a outras hierarquias”.¹²⁹

Seriam as relações entre hermetismo e cabala também responsáveis pela concepção de alma do Rabino Mosseh Rephael

¹²⁸ Ver em *Ibid.*, p. 100.

¹²⁹ Ver em *Ibid.*, p. 108.

d'Aguilar? A visão de um mundo mágico, resultado da “descoberta (ou redescoberta) renascentista das antigas artes mágicas, especialmente a partir de Marcilio Ficino em suas obras tanto tradutórias quanto originais”¹³⁰ estaria dando ao *Tratado sobre a Imortalidade da Alma* um caráter mágico ou hermético?¹³¹ Afinal, nas palavras do Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar,

“O homem é justamente constituído no meio de toda a natureza do universo entre os entes espirituais e corporais, e assim, com razão, disseram alguns, que o homem é o horizonte da eternidade, donde se colige que faz uma ligação entre as cousas corruptíveis e incorruptíveis, mortais e imortais”.¹³²

A lenda sobre a Hermética se baseia “na noção de que as artes são a princípio mágicas, ou seja, controlam forças poderosas da natureza e só devem ser praticadas por iniciados, pois se realizadas de

¹³⁰ Ver em A. M. Alfonso-Goldfarb, “Repensando as rotas da magia a caminho da ciência moderna (um estudo preliminar)”, in J. L. Goldfarb, org., *op. cit.*, p. 134.

¹³¹ Extrapolando os limites do escopo delimitado para essa dissertação, fica a sugestão para trabalhos futuros: quais seriam as influências do pensamento hermético na obra do Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar? Qual o contato que o Rabino teria tido com o *Corpus Hermeticum* ou, em outras palavras, qual a relação entre o *Corpus Hermeticum*, o cabalismo cristão e o cabalismo judaico possível de ser identificada ao longo do *Tratado da Imortalidade da Alma*?

¹³² Ver em R. d'Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 149.

forma descuidada ou inepta poderiam ser muito prejudiciais”.¹³³ As pessoas cultas no final do medievo e início da Europa moderna acreditavam em magia por força não apenas da autoridade das obras que faziam parte do mobiliário renascentista, mas por que eram autoridades tidas como símbolos da tradição. A maior parte da doxografia sobre magia possuía variantes na teologia antiga, onde Zoroastro ou Hermes Trismegisto ou mesmo Moisés permaneciam à cabeça de uma sucessão de antigos que haviam tornado a filosofia mágica possível”.¹³⁴

A possibilidade de operação sobre os fenômenos da natureza costuma ser apontada como um dos motivos que podem ter levado os pensadores renascentistas para a leitura da magia. “Algo impensável

¹³³ Ver em A. M. Alfonso-Goldfarb, “Questões sobre a Hermética: uma reflexão histórica sobre algumas raízes pouco conhecidas da ciência moderna”, *Vozes Cultura*, 88 (4), p. 14. A autora detalha a lenda: “teria havido um primeiro Hermes, Hermes Thot, ou Hermes-Mercúrio (dependendo da tradição em que for contada essa lenda) que aprendera todas as artes diretamente com os deuses e depois as ensinaria a seu filho ou neto, Hermes o três vezes grande, ou Trismegisto. Este, por sua vez, escreve em tábuas de pedra esses conhecimentos, escondendo-os para preservá-los da catástrofe. Depois da grande inundação, as tábuas foram levadas ao Egito, dando seqüência ao aprendizado das artes”. Ainda, a autora diz que “no século XI, Psellos desfecha um golpe fatal na tradição hermética, desaprovando a figura de Hermes e atribuindo aos textos do *Corpus Hermeticum* a primazia em termos de validade.(...)Esta será a primeira vez em que o *Corpus Hermeticum* surge como forma de nomear apenas uma parte da obra hermética”. Psellos teria sido o criador dessa divisão, criando a fissura por onde, em 1614, Isaac Casaubon, teólogo protestante, daria o golpe mortal no hermetismo ao encontrar “provas que pareciam irrefutáveis (...) de que essas obras não passavam de falsificações cristãs, produzidas nos primeiros tempos para impressionar e conseguir adeptos à, então, nova religião”, *Ibid.*, pp. 13 e 17.

¹³⁴ Ver em B. P. Copenhaver, “Did Science Have a Renaissance?”, *Isis*, 83, pp. 387-407.

dentro da filosofia aristotélica, pois para Aristóteles os produtos da Natureza seriam primeiros em relação aos produtos da ‘arte’, sempre daqueles derivados”.¹³⁵ Os aristotélicos não admitiam a noção de “qualidade oculta” nas coisas, contrariamente às idéias mágicas de um mundo povoado por espíritos bons, maus e sobrenaturais, de teorias que relacionavam macro e microcosmo. No *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar vai dizer que

“É, pois, forçoso que o homem, estando na posse e grau que havemos dito, seja posto na classe das substâncias incorruptíveis mediante esta parte superior que nele há, que é a alma intelectual, posto que suas operações intelectuais não sejam tão perfeitas como as das inteligências separadas da matéria, pois sendo de outro modo, seria perverter e confundir toda a ordem da natureza, donde aquele que é de gênero inferior não exerce jamais a menor função daquele que está por baixo dele”.¹³⁶

¹³⁵ Ver em A. M. Alfonso-Goldfarb, “Repensando as rotas da magia a caminho da ciência moderna (um estudo preliminar)”, in J. L. Goldfarb, org., *op. cit.*, p. 136.

¹³⁶ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 149.

Seria a alma a responsável pela condução do homem à condição de incorruptível e imortal? Quais os meandros que tornariam a alma a chave da imortalidade? Da mesma forma que é possível perceber em outros estudos, esses relativos ao conceito de espaço, observa-se que “vestidas de tons aristotélicos, neo-platonistas, neo-pitagóricos, estas questões atravessam séculos da Filosofia Judaica”.¹³⁷

Nesse instante, é fundamental não perdermos a visão de contexto, particularmente aquele que se refere ao entorno histórico-social da elaboração do *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*. A idéia do Exílio, central na Cabala, pode prestar-se perfeitamente ao esforço de estabelecermos o entorno em que se insere o *Tratado*. Para a Cabala, a História repete-se constantemente na alma de cada homem. “O êxodo do Egito, o acontecimento fundamental de nossa história, não pode, de acordo com o místico, ter-se realizado apenas uma vez e num lugar; tem que corresponder a um evento que se dá em nós mesmos, um êxodo de um Egito interior no qual somos todos escravos”.¹³⁸ Seria esse Exílio recorrente, esse Êxodo constante, feito sob medida ao marranismo? Para os cristãos-novos, cripto-judeus e

¹³⁷ Ver em J. L. Goldfarb, “Ciência e Magia: algumas considerações sobre o conceito de espaço”, in J. L. Goldfarb, org., *op. cit.*, p. 142.

¹³⁸ Ver em G. Scholem, *Correntes da Mística Judaica*, p. 21.

recém regressos ao judaísmo, para a comunidade à qual se dirige o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar, não seria esse o sentimento mais próximo da sensação de invisibilidade, da prática de uma religião externa internamente desrespeitada?

Dessa forma, se por um lado a concepção de alma percebida no *Tratado sobre a Imortalidade da Alma* parece receber influências decisivas da releitura renascentista dos clássicos gregos (e suas relações com a Cabala e o hermetismo), insere-se – do ponto de vista do contexto histórico-social – no ambiente em que procuravam conviver cristãos, cristãos-novos, judeus e marranos. Embora haja uma grande polêmica sobre o “valor explicativo do marranismo no século XVII holandês, visto que o termo se refere aos conversos que, privadamente, conservam em segredo a fidelidade à lei de Moises, situação inexistente na Holanda”¹³⁹, deve-se considerar o fato dos rabinos dos Quinhentos e Seiscentos terem bebido na fonte da literatura jurídica que, na Idade Média, nasce como resposta ao marranismo que se expande pela Península Ibérica, literatura essa

¹³⁹ Ver em M. Chauí, *Nervura do Real*, nota 43.

“encarregada de determinar sob quais condições um converso pode ser considerado um judeu”.¹⁴⁰

Na tentativa de explicar o marranismo e o fenômeno do cristão novo, muitas teorias já foram apresentadas. Assim,

“discute-se na historiografia, se o estabelecimento da Inquisição no tempo de D. João III foi determinado pelo zelo religioso da pureza da fé cristã, como argumentava aquele monarca português ao pedir em Roma a concessão da medida; se, pelo contrário foi a sua intenção política, destinada a fortalecer, por meio da vigilância inquisitorial, o poder da realeza, ou seja, obter por meio da unidade religiosa a unidade política.”¹⁴¹

A questão do marranismo também é fundamental quando pensamos nos judeus, cristãos-novos, cripto-judeus e recém-conversos com os quais o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar pôde se encontrar, aqui no Brasil. Para o Brasil dirigiram-se os judeus portugueses

¹⁴⁰ Ver em *ibid.*, p. 169.

¹⁴¹ Ver em E. Lipiner, *Os Baptizados em Pé: Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos novos em Portugal* p. 465.

fugitivos da Inquisição, já atingidos pela Igreja na Metrópole (Portugal) – sendo esses às vezes denominados de “sambentinados”¹⁴², em função de já terem passado por inquéritos diante da Igreja e já terem sido devidamente “perdoados” – e os que temiam a sua ação, vindo para o Brasil numa tentativa de se precaver e prevenir da perseguição inquisitorial.

Os dados da primeira visitação da Inquisição ao Brasil, em 1591, permitem fazer uma aproximação em relação ao número de cristãos novos residentes em Pernambuco quando da primeira visitação. Assim,

“dos 7000 moradores brancos, 14% seriam cristãos novos, isto é, 910 pessoas. É impossível averiguar, por meio de outras fontes, a validade ou não desses números, mas na falta de outros dados eles uma idéia do que poderia ser a população de Pernambuco e nela a participação dos cristãos novos”.¹⁴³

A segunda visitação, a cargo de Marcos Teixeira, ocorreu durante os anos de 1618 a 1619. Ela teve como objetivos localizar os

¹⁴² Ver em *Idem*, *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*, p. 227; que “sambenito” refere-se ao traje de penitência, sem mangas, imposto aos réus condenados pela Inquisição.

¹⁴³ Ver em A. G. Mello, *Gente da Nação; Cristãos-novos e judeus em Pernambuco*, p. 7.

fugitivos da Inquisição em Portugal, particularmente os mais abastados que para cá haviam transferido, clandestinamente, bens e recursos. Os assuntos relativos à sucessão portuguesa (a possibilidade de se chegar ao trono o então residente na Holanda filho do Prior do Crato, apoiado pelos judeus) também serviu de estímulo à ação dessa segunda visita. Dessa forma, a coroa espanhola sugeriu uma ação mais enérgica em relação aos cristãos novos, ação essa executada pelo Inquisidor.¹⁴⁴

As notícias da vinda dos Inquisidores tinham o poder de desestabilizar e apavorar os cristãos novos moradores no Brasil. Também causavam temor junto aos cristãos velhos, aparentados de cristãos novos por meio de casamentos mistos. Apavorados, muitos vinham de livre e espontânea vontade ao Inquisidor, para testemunhar contra suspeitos ou para procurar retirar de cima de si qualquer suspeita de atitudes judaizantes. O Santo Ofício era conhecido, já que muitos tinham parentes que haviam sido presos, processados e punidos na Metrópole. Aos passíveis de acusações, denúncias e averiguações restava pouco.

¹⁴⁴ Ver em E. Lipner, *Os Judaizantes das Capitâneas de Cima*, pp. 32-3.

“a resistência oferecida pelos cristãos novos à ação preventiva ou repressora do credo oficial – nos dias anteriores, coetâneos ou posteriores à visitação – se manifestava, segundo se depreende das confissões e denúncias, das mais diversas maneiras: desde a velada e sutilíssima reserva mental, em todas as suas engenhosas manifestações, até a rude e simples propaganda anti-cristã.”¹⁴⁵

É de suma importância conhecer e entender essa reserva mental, já que ela nos dá pistas do tipo de cristianismo que os judeus convertidos à força praticavam. Também nos sinaliza a respeito das tradições judaicas que eram mantidas, em segredo, apesar das conversões e da crença assumidamente católica. Assim, dentre as denúncias e investigações de ambas as visitasções, é possível encontrar depoimentos onde cristãos novos são acusados de recusar a ver em Jesus o Messias, ou pronunciar palavras estranhas durante as rezas católicas, ou praticar gestos desconhecidos pelos ritos católicos (tal como bater no próprio peito durante a oração), ou gracejar durante as preces, ou renunciar à visão do crucifixo nos momentos de aflição ou

¹⁴⁵ Ver em *Ibid.*, p. 46.

perto da morte. Dentre os depoimentos tomados também pode ser vislumbrado o sincretismo religioso mantido pelos cristãos novos, cripto-judeus e judaizantes, na tentativa de conciliar a conversão forçada e a crença no judaísmo (como, por exemplo, guardar o sábado em honra de Nossa Senhora).¹⁴⁶

Alguns comportamentos, curiosamente, também geravam suspeitas, especialmente no tocante ao conhecimento prévio de quem os praticava de serem estes estranhos ao catolicismo. Assim, jogar a água de dentro de casa no caso de luto, ou vestir roupas novas no sábado, ou evitar determinados tipos de alimentos, ou preferir outros, nem sempre eram fruto de intenção manifesta e consciente de se praticar judaísmo, sendo muitas vezes hábitos arraigados na família onde havia presença de cristãos novos, mesmo que remota. Quer dizer, algumas tradições judaicas haviam permeado a vida dos descendentes de convertidos, sem que esses soubessem tratar-se de práticas estranhas ao catolicismo. O descanso sabático é um exemplo, tão difundido que acabou por se tornar um direito de todos. Outros ritos associados ao

¹⁴⁶ Ver em *Ibid.*, pp. 46-67.

luto também à esse se juntam, como o de se sentar em mesas baixas ou amortalhar os defuntos.¹⁴⁷

A leitura atenta dos documentos referentes às duas visitas também permite conhecer o grau de preconceito e credence da população em relação aos judeus e cristãos novos. Assim, por várias vezes, foram esses acusados de fazer “esnoga” (corruptela da palavra “sinagoga”) em suas residências, ou de adorarem – secretamente – uma “toura” (figura assemelhada à um touro, cuja nomeação é provavelmente uma corruptela da palavra “Tora”). “O Inquisidor deve ter ficado atônito ao verificar que os cristãos novos haviam deixado traços de sua imaginação nas credences e superstições de cristãos velhos e mamelucos da colônia. Inclusive na feitiçaria muito em voga na época havia indícios veementes de influência judaica”.¹⁴⁸

A denúncia de existência de “esnogas” também nos leva a crer na ocorrência de uma atividade associativa, cultural e religiosa – embora clandestina – por parte das comunidades de cristãos novos aqui no Brasil. Algumas dessas suspeitas recaíam e visavam “esnogas” nos engenhos (provavelmente por serem eles organizados de forma a

¹⁴⁷ Ver em *Ibid.*, p. 46-67.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 69.

cumprir funções comerciais, militares e religiosas) ou em casas particulares.¹⁴⁹

Os depoimentos colhidos pela segunda visitação também permitem identificar o grau de ligação entre os cristãos novos residentes no Brasil e os judeus praticantes e moradores em Flandres (Holanda). Em especial, no intervalo de tempo entre a primeira e a segunda visitação, esses vínculos aumentaram, sugerindo uma busca por parte dos cristãos novos brasileiros de informações que lhes permitissem o retorno   velha religião. Para a Holanda haviam fugido os judeus perseguidos pela Inquisição em Portugal e l  gozavam de liberdade religiosa, sem quaisquer restrições. As ligações comerciais entre os cristãos novos do Brasil e seus parentes da Holanda (especialmente aquelas relacionadas ao comércio do a u ar) permitiam um trafego duplo: recursos financeiros e judaísmo. As visitas da Inquisição procuram encontrar também, aqui no Brasil, pistas sobre a existência de literatura religiosa judaica e literatura não autorizada pela Igreja na língua portuguesa e hebraica. A censura preventiva, logo depois substituída pelo Index, tinham o objetivo de impedir o acesso a livros que pudessem ser considerados heréticos. Nessa categoria se

¹⁴⁹ Ver em *Ibid.*, pp. 85-99.

incluíam livros com conteúdo pernicioso, livros judaicos de reza ou salmos em português, ou “bíblias em linguagem” (versões vernáculas ou castelhanas de versões não autorizadas pela Igreja).¹⁵⁰

Com o seu *Tratado*, o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar procurava contribuir para a discussão que pretendia responder aos judeus, cristãos-novos, cripto-judeus, marranos e recém conversos ao judaísmo sobre questões fundamentais, tais como as condições da imortalidade da alma, a salvação para os não sabedores da condição judaica e para os gentios. Usando do arsenal disponível para os homens do saber do seu tempo e fazendo uso das obras clássicas gregas, o Rabino vai procurar esclarecer sobre esse e demais temas recorrentes nas discussões e debates dos Seiscentos. Bebendo da fonte das obras platônicas, neoplatônicas, aristotélicas e herméticas, como típico filósofo natural do seu tempo, Mosseh Rephael d’Aguilar escreve para os que estão aqui no Brasil ou na Europa, para os que já haviam sido alcançados pela Inquisição ou para os que dela fugiam.

Na busca do conhecimento sobre a natureza, procurando compreender a matéria impregnada de divino, o mundo à imagem de Deus e o homem à imagem do mundo, o mago renascentista agiria no

¹⁵⁰ Ver em *Ibid.*, pp. 85-99.

sentido de buscar um contato com a divindade, ou “no âmbito de uma tentativa de integração do neoplatonismo com o cristianismo”¹⁵¹ ou outra religião revelada. Nas palavras do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar,

“A faculdade material (como por exemplo, a sensitiva) não se pode elevar e levantar sobre a matéria, para entrar na menor conjectura que tenha algo de espiritual. Ora, o entendimento compreende as cousas espirituais como Deus e os anjos”¹⁵².

Quem eram esses filósofos naturais que, na Holanda renascentista, discutiam a dualidade entre corpo e espírito? Qual a formação que tinham? Se, por hipótese, a concepção de alma do *Tratado* encontra explicações na releitura renascentista dos clássicos gregos, há que se investigar algumas características do histórico de vida desses filósofos, mas também o conhecimento e o acervo à disposição desses que discutiam a imortalidade da alma no período. Espinosa “conhecera os mesmos textos clássicos que seus

¹⁵¹ Ver P. Rossi, *op. cit.*, p. 77.

¹⁵² Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 139.

contemporâneos, no que concerne à formação literária, científica e filosófica”¹⁵³, enriquecidas com o conhecimento da cultura hebraica. “A filosofia e a física do seu tempo foram as influências mais importantes no seu desenvolvimento. Os livros mais freqüentes da estante de Espinosa foram escritos por Descartes ou por físicos. Hobbes estava também representado, bem como Bacon”.¹⁵⁴ O seu pai era amigo pessoal do Rabino Saul Levi Mortera. O seu tio, amigo do Rabino Menasseh ben Israel, e Espinosa foi estudante sob a supervisão desses dois grandes nomes da comunidade judaica em Amsterdã.¹⁵⁵

Uriel da Costa nasceu em Portugal em 1579, e atuou provavelmente como clérigo, o que pode confirmar um contato extremamente íntimo e próximo com toda a literatura cristã, inclusive aquela interpretativa do conhecimento clássico grego. Uriel da Costa teria renunciado à fé católica e abraçado a religião dos seus antepassados, procurando na antiga religião o racionalismo que não encontrara no catolicismo. Tornou-se, então, publicamente, judeu, foi para a Holanda e lá se estabeleceu. Decepcionado, no entanto, com o judaísmo, especialmente com o complexo sistema de tradição oral e

¹⁵³ Ver em M. Chauí, *Nervura do Real*, p. 35.

¹⁵⁴ Ver em A. Damásio, *op. cit.*, p. 249.

¹⁵⁵ Ver em *Ibid.*, p. 242.

seus dogmas desconhecidos por quem se formara na velha lei, clandestinamente, passou a defender idéias contrárias ao “establishment” religioso judaico da Holanda (talmudistas e cabalistas que observavam a lei oral), particularmente no tocante às idéias de imortalidade da alma.¹⁵⁶

Isaac Oróbio de Castro e Juan Prado eram médicos. Nascidos de famílias de origem portuguesa, aprenderam a viver como cristãos na rua, conservando o judaísmo em casa. Isaac Oróbio de Castro, “depois de estudar medicina e teologia na Espanha para onde sua família fugiu, se destacou como excelente médico. Foi preso pela Inquisição, torturado e aprisionado”.¹⁵⁷ Após uma passagem pela França (onde ensinou na faculdade de medicina da Universidade de Toulouse), foi viver em Amsterdã, acolhendo o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar como seu mestre e mentor espiritual. Prado, que também escolheu Amsterdã como residência, foi excomungado por suas atitudes heréticas, “enquanto Oróbio, que submissamente aceitou o jugo da

¹⁵⁶ Ver em *Ibid.*, pp. 255-7; que Uriel da Costa chegou a ser castigado fisicamente, num ato público para punir o seu comportamento herético, levando 39 chibatadas. “As últimas páginas do livro que escrevia antes de morrer “descrevem esse episódio e a rebelião impotente que dele se apoderou. Depois de acabar o manuscrito, Da Costa deu um tiro na cabeça. A primeira bala falhou o alvo, mas a segunda matou-o de vez”.

¹⁵⁷ Ver em Y. Kaplan, *op. cit.*, p. 24; que “a opção pela profissão de médico era característica dos jovens da comunidade criptojudáica, (... pois) os oriundos dessas raízes viam na profissão médica seu único meio de assegurar progresso social na órbita do meio acadêmico”, já que não poderiam atuar como funcionários do governo e outros cargos que exigiam “pureza de sangue”.

Tora, tornou-se o maior expositor daqueles que eram fiéis ao ensinamento judeu na controvérsia que travou com o amigo excomungado”.¹⁵⁸

Isaac Aboab da Fonseca, companheiro do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar ao Brasil, era proprietário de uma das mais ricas bibliotecas de Amsterdã.

“Tanto Rabino Isaac Aboab quanto Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar posuíam um vasto conhecimento judaico e laico. Analisando os catálogos compilados para a venda póstuma de suas bibliotecas, encontramos livros sagrados em hebraico, traduções em latim, grego, português e espanhol”.¹⁵⁹

Na discussão sobre a dualidade entre o corpo e alma, debatiam deístas, teístas, panteístas, ateus e gnósticos. “Oróbio de Castro acusa Juan de Parado e Espinosa de serem deístas que preparam o ateísmo. Limborch procura compreender o deísmo de Uriel da Costa,

¹⁵⁸ Ver em *Ibid.*, p. 137.

¹⁵⁹ Ver em D. Weitman, *op. cit.*, p. XXXV; onde o autor também relaciona algumas obras encontradas nessa compilação, tais como “Homero, Virgílio, Herodutus, Thucydides, Diadorus, Siculus, Plutarch, Dionysius de Halicarnassus, Strobo, Pausanias, Polybius, Arrian, Aspian, Aelian, Diógenes Laertius e Diocassius”, entre outras.

distinguindo-o do ateísmo de Espinoza.”¹⁶⁰. Na seqüência de excomunhões às quais recorriam a comunidade judaica portuguesa para proteger o núcleo de sua fé, publica-se uma série de obras “dos principais sefarditas da Amsterdã dos Seiscentos, como que para evidenciar as justas razões”¹⁶¹ que os levavam a afastar todos aqueles que representassem perigo. Nas palavras do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar,

“aquilo que é apoiado sobre a fé de todos os historiadores e sobre a autoridades das mais graves pessoas do mundo, não pode ser rebotado senão com grande obstinação mui injusta e desaforada. (...) Logo, não se pode, senão com extrema injustiça e insofrível desaforo, combater a doutrina da imortalidade da alma”¹⁶².

Já haviam discutido antes, por causa dos sete preceitos de Noah e a interpretação de Maimônides¹⁶³. Oróbio, consultando o Rabino

¹⁶⁰ Ver em M. Chauí, *Nervura do Real*, p. 155.

¹⁶¹ Ver em *Ibid.*, p. 25.

¹⁶² Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 153.

¹⁶³ Sabe-se que Maimônides (cujo nome árabe era Abu Imram Musa ben Maimun Ibn Abdala, e o nome judaico Rabi Moses ben Maimon) ou Rambam, como era conhecido, nasceu em Córdoba, em 1135, quando esta cidade era densamente povoada e um centro cultural de vital importância. Seu pai era matemático, astrônomo e talmudista e, provavelmente, passou para ele esses

Mosseh Rephael d’Aguilar, perguntava se um judeu, não sabedor de sua origem e, portanto, não seguidor da Lei Divina, salvar-se-ia após a morte. Também perguntava se o gentio poderia salvar-se através da observância dos sete preceitos de Noah, independente de segui-los em função da razão ou por terem sido dados por Deus. Afirmando que um judeu se salvaria por particular privilégio de povo eleito, o Rabino responderá à segunda questão – não no *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, mas em outra correspondência – invocando Maimônides, que havia dito que

“se respeitar os sete preceitos porque ordenados por Deus, terá parte no mundo por vir, porém se os respeitar apenas por um ditado da razão, não se salvará nem será considerado um sábio entre a sua própria gente. (...) Quem age por virtude e ditame da razão, e não por amor e obediência aos

conhecimentos. Quando o sul da Espanha foi invadido pelos almôadas, Maimônides fugiu para Fez (Marrocos) e, posteriormente, dirigiu-se à Palestina e Egito. Resolveu seguir a medicina já com mais idade (1166), após a morte do irmão que o sustentava. Em 1176 iniciou a redação do Guia dos Perplexos, sua maior obra, que demorou quinze anos para ficar pronta. Considerada extremamente complexa, era sugerida sua leitura apenas para pessoas em idade madura, a partir dos vinte e cinco anos. Em 1187, tornou-se médico do Sultão Saladin e faleceu, em 1204. Além de vários tratados religiosos, Maimônides escreveu sobre medicina (preventiva, curativa e de auxílio aos inválidos), propagando as idéias de Galeno e criticando algumas de Hipócrates. São de sua autoria, também, os Treze Princípios que definem a Revelação Divina.

mandamentos de Deus, não terá parte no mundo por vir.”¹⁶⁴

No corpo do *Tratado*, ele retorna ao assunto. Nas suas palavras,

“não é somente a Sagrada Escritura que ensina que o homem é feito à imagem de Deus, mas também as nações que nunca tiveram a luz dela, creram e ensinaram o mesmo, presumindo que o Soberano artífice não deixaria de gravar Seu retrato na Sua principal obra e pode-se dizer ser esta uma daquelas notícias que são comuns a todo o gênero humano”.¹⁶⁵

Pode-se deduzir, a partir da menção a Maimônedes para responder a essa consulta, de sua importância no pensamento do Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar: parece extremamente provável a influência dos filósofos e pensadores judeus do século XII e XIII, particularmente os espanhóis.¹⁶⁶ Embora ultrapasse os limites e escopo

¹⁶⁴ Ver em M. Chauí, *Nervura do Real*, p. 170, onde ela detalha esse debate (que envolvia, basicamente, a discussão de uma lei divina revelada que impusesse mandamentos contrários à lei natural), bem como as posições de Oróbio de Castro, Uriel da Costa, D’Aguilar e Menasseh ben Israel.

¹⁶⁵ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 149.

¹⁶⁶ Sabe-se que, após a morte de Maomé, a expansão árabe chegou à Espanha (século VIII), lá encontrando seus limites. A Espanha passa a ser chamada Al-Andaluz, ou Andaluzia. Enquanto o restante da Europa era devastado pelos bárbaros, na Espanha a civilização greco-romana foi

dessa dissertação, há que se considerar como hipótese para futuros trabalhos as relações entre as leituras de Aristóteles e Platão feitas por Maimônides e outros filósofos judeus de seu tempo e essas mesmas leituras realizadas pelo Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar e demais filósofos naturais dos Seiscentos. Em outras palavras, seria leviano fechar os olhos para a contribuição desses pensadores anteriores: essa contribuição poderia demarcar algumas origens da releitura renascentista dos clássicos gregos, já que por essas obras eles passaram e dessas obras deixaram como herança uma certa leitura e uma certa interpretação. Assim, na rede de relações da intrincada teia do conhecimento que une esses quatrocentos anos, algumas questões são recorrentes. Ao tempo de Maimônides, pergunta-se: Deus é eterno, mas o que dizer a respeito da criação do mundo? Para Aristóteles, o mundo é eterno. Para Platão, o mundo é criado por Deus, a partir do Caos, matéria informe e eterna. Para os seguidores da Lei de Moisés, o mundo é criado por Deus, a partir do nada, num começo temporal.¹⁶⁷

Maimônides (e, antes dele, Agostinho), sensibilizado com o problema

preservada. Ao tomarem conhecimento das obras de Aristóteles e da cultura helênica por meio de textos em grego ou árabe, as famílias judias de tradutores fariam a versão para o hebraico e, a partir desse, os monges fariam posteriores traduções para o latim.

¹⁶⁷ Essa questão, do surgimento do mundo a partir do nada, é controversa, inclusive no judaísmo. Ver, por exemplo, em H. Campos, *Bere’shit: a cena da origem*, p. 45, onde o autor fala, a respeito do Gênesis, que “no começar § Deus criando”, o que nos leva a refletir sobre um começo eterno, um eterno começar o mundo. Essa idéia é oposta a um começo temporal, a partir do nada.

que representava uma criação introdutória do tempo na eternidade divina, resolve o dilema assumindo uma posição platônica expressa numa idéia aristotélica: já não fala mais em “criação”, mas em “novação”, que se relaciona a uma causa contingente que resulta em algo que não poderia ser previsto, algo novo. “O mundo é criado porque é novo, isto é, uma novação causada pela vontade divina”.¹⁶⁸ Nos Seiscentos, “Espinosa refere-se à longas disputas judaicas (Maimônides, Gersônides, Bibago, Cresças e cabalistas) sobre se Deus poderia criar mais coisas do que as que estão em seu intelecto ou se seu poder está limitado pelo que já criou”.¹⁶⁹ Esses renascentistas, filósofos naturais e típicos homens de seu tempo, não discutiam apenas a questão da alma individual (objeto do *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*), mas também a questão da Alma do Mundo. “Espinosa falaria de um Deus submetido às suas próprias leis, sem jamais poder suspendê-las ou alterá-las, não deixando lugar para aquilo que é condição do exercício de uma vontade livre, a contingência”.¹⁷⁰

Embora ultrapasse os limites dessa dissertação, faz-se necessário investigar com mais detalhe esse período anterior à elaboração do

¹⁶⁸ Ver em M. Chauí, *Nervura do Real*, nota 98.

¹⁶⁹ Ver em *Ibid.*, nota 109.

¹⁷⁰ Ver em *Ibid.*, p. 129.

Tratado, mesmo por que ele pode sinalizar aspectos importantes, não apenas no que respeita à releitura renascentista dos clássicos gregos, mas também no que se relaciona às conexões entre a filosofia judaica e a filosofia natural. Se hoje, aos nossos olhos, causa estranheza a relação entre Ciência e Religião (Razão e Fé), tal não ocorria nos séculos anteriores à ruptura entre essas duas linhas do pensamento.

“Quando no mundo atual se fala em filosofia religiosa, o primeiro pensamento é dirigido ao problema do relacionamento entre a religião positiva, revelada, e as ciências, argumentando-se que as duas não têm nada em comum, ou quase nada, por colocarem-se em camadas diferentes do conhecimento humano. A filosofia medieval não conhece *esta* problemática. A sua pergunta é se as ‘*verdades reveladas são capazes de ser alcançadas igualmente pela razão*’”.¹⁷¹

O homem escolástico é aquele que organiza o sistema cosmológico (aristotélico, neoplatônico ou pitagórico), confrontando-o com a Fé, na busca de uma explicação racional. A filosofia medieval

¹⁷¹ F. Pinkuss, *Tipos de Pensamento Judaico*, p. 35.

será uma filosofia da religião (ou, em outras palavras, uma filosofia religiosa). Irá procurar não a explicação dos fatos, mas a provisão de argumentos racionais¹⁷². No caso da religião judaica, ela passa a refletir sobre si mesma quando se vê na companhia de outras formas de pensar (helenista e islâmica). Assim, se a filosofia medieval é resultado do encontro da filosofia grega com as religiões monoteístas, a filosofia judaica medieval encontra suas raízes nas inter-relações com a filosofia árabe. “Esta filosofia árabe, resultante do encontro do Islã monoteísta com o helenismo, e depois com Aristóteles e o neoplatonismo, forma a base da filosofia judaica”.¹⁷³

Os filósofos judeus medievais tratarão de problemas lógico-metafísicos no contexto da visão religiosa em que se apóiam e, nos seus trabalhos, uma vertente de pesquisadores consegue identificar, grosso modo, duas grandes tendências:

¹⁷² Ver em monografias de conclusão da disciplina História da Lógica, ministrada pelo Prof. José Luiz Goldfarb no segundo semestre de 2003 na PUC/SP, onde o aluno Gilberto Cabral da Silva, em seminário proferido a respeito de “Da ordem da Natureza a Deus: um estudo histórico-contextual sobre o argumento do desígnio de Tomás de Aquino a David Hume”, discute a posição de Tomás de Aquino, que teria proposto algumas condições para que o homem pudesse chegar a conhecer a natureza divina através da razão natural. O autor faz uma ressalva, entretanto. Tomás de Aquino Tomas de Aquino toma como garantido de que o acaso não pode gerar a ordem que contemplamos na Natureza, embora seja essa exatamente a discussão que o argumento pretende provar.

¹⁷³ S. Scolnicov, *Essência e Existência*, p. 2

a) o neoplatonismo:

O neoplatonismo aqui mencionado é aquele caracterizado pelo monismo (a unidade transcendendo o Ser)¹⁷⁴ e pelo emanatismo, que desenvolve a idéia do Universo (estruturado de forma inteligível) emanando da unidade divina. O Platão do qual aqui tratamos é aquele interpretado, especialmente no tocante à questão básica da filosofia racionalista que indaga as formas de diferenciação da unidade. O neoplatonismo ao qual nos referimos é aquele que, à essa pergunta, responde com a pluralidade emanando da unidade e a conseqüente formação da pirâmide hierarquizada da diferenciação dos seres. Se quanto mais elevada for a posição da coisa, mais inteligível ela é, o ser particular só pode ser apreendido através da sensação direta. Essa hierarquia, para os neoplatônicos, não é apenas lógica. É principalmente ontológica, pois o mundo é a soma do que percebemos com o que raciocinamos. A forma é a parte inteligível e a matéria o que não pode ser deduzido.¹⁷⁵

¹⁷⁴ É fundamental lembrarmos que tal visão produz uma contradição: se da forma emana a matéria, como manter a oposição e a diferenciação entre elas?

¹⁷⁵ Ver em *Ibid.*, pp. 1-6.

b) o aristotelismo:

O aristotelismo desse período (e é importante assinalar que esse aristotelismo é aquele interpretado, nesse período histórico específico, pela filosofia judaica e islâmica) se caracteriza pelo dualismo da matéria e da forma, pela possibilidade de diferenciação entre lógica e metafísica e pela ambigüidade do ser (contrariamente à idéia neoplatônica de diversos “graus” hierárquicos existentes entre os seres). Não temos aí a hierarquia da pirâmide neoplatônica, por que os modos pelos quais um homem e um cão são igualmente animais são modos analógicos. Para o aristotelismo, Deus é pensamento que pensa a si próprio, não conhecendo o mundo. O ato máximo do homem é o conhecimento divino e a aproximação dele com Deus se dá através do pensamento racional.¹⁷⁶

Nos séculos anteriores, particularmente nos séculos XII e XIII, a filosofia judaica parte para a explicação aristotélica e racionalista da sua forma de pensar, ou neoplatônica, em termos e temáticas bastante particulares. Na Renascença, as conexões entre essas escolas, e as demais que a elas se seguiram, formam um corpo de conhecimento que

¹⁷⁶ Ver em *Ibid.*, pp. 1-6.

podem explicar vários dos argumentos utilizados pelo Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar. Aqui, uma questão se sobressai: seriam esses argumentos capazes de determinar uma característica majoritária com relação ao arsenal de idéias utilizadas no *Tratado*? Em outras palavras, seria possível darmos uma face mais “aristotélica” ou “platônica” ou “neoplatônica”, ou ainda, “hermética”, ao pensamento do Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar?

Se optarmos pela demarcação, de forma clara e inequívoca, das várias linhas do saber nesse período, poderemos concordar com a possibilidade de entendermos o esforço do filósofo natural dos Seiscentos de conciliar sistemas filosóficos não exatamente semelhantes. Nesse caso, perceberemos os argumentos do *Tratado* como resultado da união ou fusão de várias formas de pensar bastante distintas, quais sejam, a hermética, a aristotélica e platônica/neoplatônica. Por outro lado, podemos nos questionar sobre a existência dessas linhas de fronteiras. Haveria realmente uma forma de pensar que pudesse ser caracterizada como nitidamente “hermética”, “aristotélica” ou “platônica”? Faz sentido definirmos o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar como um “aristotélico platônico”, um “neoplatônico

aristotélico” ou um “hermético cabalista”? Seria essa definição possível, quando da análise de um filósofo natural renascentista?¹⁷⁷

Afinal, deve-se considerar uma corrente historiográfica da História da Ciência que argumenta que o ideal de civilização durante a Renascença não era um ideal “científico”, mas um ideal de retórica. Substituindo a técnica de persuasão por aquela advinda da lógica clássica, fazendo da síntese aristotélica sua inimiga e impregnada de magia e ocultismo, não havendo critério para decidir se um relato a respeito de um fato ou outro seria ou não verdadeiro, “a mentalidade renascentista poderia ser colocada em uma única frase...*tudo é possível*”.¹⁷⁸

Como resultado das relações entre as várias leituras dos clássicos gregos no período anterior à sua elaboração, fruto da herança dessas várias leituras e as novas que a elas se seguiram, revelando as conexões entre os vários sistemas filosóficos, bem como o caráter mágico dos textos cabalísticos e herméticos, torna-se possível, nesse instante, caminhar para algumas conclusões a respeito das relações que

¹⁷⁷ Ver em B. P. Copenhaver, “Did Science Have a Renaissance?”, *Isis*, 83, p. 390; que a mesma dificuldade é encontrada – apenas para citar um exemplo - quando analisamos Pomponazzi, filósofo italiano: “pensando “como filósofo aristotélico, ativo no começo do século dezesseis, que desafiou Aristóteles em muitos aspectos”.

¹⁷⁸ Ver em A. Koyré, “L’apport scientifique de la Renaissance, in *Études d’histoire de la pensée scientifique*, apud B. P. Copenhaver, “Does science have a renaissance?”, *Isis*, 83, p. 391. É importante ressaltar, mais uma vez, que essa posição de Koyre representa uma das correntes da historiografia da História da Ciência.

poderiam ter dado à Renascença cores tão singulares e, ao *Tratado*, suas peculiares características.

Conclusão – Considerações finais sobre a concepção de alma no *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, o debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma e a releitura renascentista dos clássicos gregos

Ao longo dos capítulos anteriores, analisamos vários aspectos relacionados à concepção de alma do Rabino Mosseh Rephael d’Aguillar, especialmente no tocante à contribuição da releitura renascentista dos clássicos gregos para essa concepção de alma.

Uma das vertentes de análise identificou aspectos fundamentais do ponto de vista do entorno histórico-social no qual se insere o *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, fonte primária utilizada para esse estudo, e que se explica nos movimentos migratórios dos judeus, em especial a partir de 1492, com a expulsão dos árabes da Espanha e a decisão da coroa espanhola de converter os fiéis.

Da Espanha, para Portugal. De Portugal, para o Brasil – recém descoberto – ou para a Holanda, onde podiam viver com relativa liberdade, protegidos dos braços da Inquisição. Da Holanda, para o Brasil, em Recife, durante a ocupação holandesa no nordeste

Brasileiro. Impulsionados por interesses comerciais ou movidos pelo espírito messiânico, os judeus para o Brasil se dirigem, procurando construir aqui uma nova pátria e um lar à salvo das garras da Igreja. Esse entorno histórico-social determina as características supra-regionais e supra-religiosas da cultura judaica do período, bem como pode explicar o comportamento dos judeus, cristãos-novos, cripto-judeus e marranos recém regressos ao judaísmo. Para esses, o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar irá responder, com seu *Tratado*, às questões então colocadas sobre a alma e, acima de tudo, procurará provar, através da razão e da lógica silogística, aquilo que a Fé sabe primeiro: que a alma, responsável pela compreensão do que é divino, é imortal. Essa prova se insere no contexto de outras questões colocadas no período da Renascença: alma e corpo são diferentes? Suas substâncias são diferentes? Existe alguma relação de causalidade entre o corpo e a alma? Qual a interação entre corpo e alma? O que existe de infinito no ser humano?

Para compreender a importância dessas questões, e situar o debate sobre a dualidade entre o corpo e a alma no período da Renascença, investigaram-se as muitas faces dos Seiscentos. Aqui, o

debate entre “antigo” e “moderno” é central. Conciliando os dados observacionais ao corpo teórico já existente, modificando esse corpo teórico, estudando o passado, rejeitando o passado, construindo em cima das conquistas do passado, o homem da Renascença vai procurar conhecer a natureza, buscar nas ciências ocultas uma forma de conhecimento mais elevado, apoiar-se no texto sagrado ou nos clássicos gregos como fontes do saber ou, finalmente, construir um novo edifício do conhecimento, capaz de explicar o homem e o mundo que o cerca. Por reação, desenvolvimento posterior, concordância ou revisão, o homem renascentista vai buscar no conhecimento clássico o seu ponto de partida, inspiração, reflexão ou inflexão.

No humanismo renascentista, venera-se os antigos. As obras de Platão e Aristóteles eram conhecidas por alguns comentadores que conheciam o grego. No início do século VI d.C., algumas partes do *Organon*, de Aristóteles, e do *Timeu*, de Platão, foram traduzidos. Até o século XII, a principal influência estaria a cargo de neoplatonismo, ficando Aristóteles relegado a um relativo conhecimento. Os árabes recuperariam Aristóteles para o homem renascentista, introduzindo-o no mobiliário do conhecimento colocado à disposição no período. A

busca de novos textos clássicos se intensificou no século XV, mas essa admiração não se limitou aos textos galênicos e aristotélicos: a verdade também estava contida nas obras neoplatônicas, cabalistas e herméticas. Movido por um formidável erro histórico, o homem da Renascença vai estudar o *Corpus Hermeticum*, supondo estarem ali as fontes para os pensadores gregos clássicos, tais como Platão e Aristóteles. O neoplatonismo dos textos herméticos (tidos como exemplos da *prisca theologia*) permeiam de magia e ocultismo o humanismo dos Seiscentos. O aristotelismo seria recepcionado com reservas pela Igreja e, junto com o platonismo, o neoplatonismo e os textos herméticos, ensejariam um debate das idéias do pensamento clássico.

A combinação da filosofia natural com a religião natural, dessa forma, vai receber uma contribuição significativa do caráter mágico advindo dos textos herméticos e da Cabala, conhecimento que se incorpora ao arsenal de saberes do homem renascentista. Provavelmente inspirado pela possibilidade de operação sobre os fenômenos da natureza, o pensador da Renascença vai buscar a leitura da magia, em especial a magia cabalística, introduzida por Pico della

Mirandola, espiritual, que procurava entrar em contato com as forças espirituais mais elevadas – anjos e espíritos divinos – e as forças naturais do cosmo.

Quem é esse homem da Renascença e sobre o quê ele quer buscar o conhecimento? O filósofo dos Seiscentos deseja conhecer o ser humano e a natureza, investigar os métodos para chegar ao conhecimento seguro, descobrir a verdade. Ele quer compreender as relações entre o humano e o divino. Quer conhecer o corpo humano, entender os mecanismos da visão, entender o fluxo de sangue e a anatomia. Ele também quer entender os movimentos da Terra, os céus, os corpos celestes. Buscando na magia ou na observação, na experiência do Laboratório, ele vai procurar compreender a Criação, a obra divina colocada à disposição dos homens. Ele quer, acima de tudo, descobrir – através da Razão – aquilo que já é sabido pela Fé. A religião natural dos Seiscentos – particularmente na Holanda – compreende que a Razão não é apenas forma de conhecimento, mas que deve ser chamada para responder contra a superstição, a paixão e a imaginação. É uma religião que se apóia na crença de um Deus perfeito e único e que acredita que a alma é imortal.

Na Holanda renascentista, ou no Brasil holandês, os pensadores e filósofos naturais discutirão a imortalidade da alma, a divindade da Lei Oral judaica, o povo judeu como eleito e escolhido por Deus. No contexto específico do *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, debaterão o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar, Espinosa, Juan de Prado, Uriel da Costa e Isaac Oróbio de Castro. Estarão se confrontando deístas, teístas, panteístas, ateus e gnósticos. Para o Rabino, a alma entende o que é imortal, universal e imaterial. É ela que compreende as idéias e os Universais, os conceitos de Deus, os anjos e os números. Usando todos os argumentos, emprestados da física e da moral, capazes de persuadir a todos, o Rabino dirá que a alma não sofre transformação. É princípio, que se move por si mesmo. Alma é essencialmente vida. Sem ela, não haveria virtude ou vício. Movendo-se, sem ser movida, indivisível, é o horizonte da eternidade.

A hipótese que norteou esse trabalho partiu da afirmação que seria na intrincada combinação entre as várias leituras de Platão e Aristóteles – e nas redes de relações que se estabelecem entre essas leituras e o contexto histórico-social do povo judeu nesse período – que podemos observar algumas das contribuições da releitura renascentista

dos clássicos gregos para a concepção de dualidade entre o corpo e a alma do Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar. Os resultados apresentados confirmam essa hipótese. Procurando harmonizar sistemas filosóficos diferentes, percebe-se que, dentre as características da visão mágico-renascentista do mundo, salienta-se a tendência de acolher a unidade subjacente às diferenças, a conciliação das distinções, a pacificação final de idéias nem sempre semelhantes. As redes de relações entre aristotelismo, platonismo e neoplatonismo, bem como a magia que impregnou a Renascença através dos textos herméticos, dá o tom ao *Tratado* e explica muitos dos argumentos usados pelo Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar para provar a imortalidade da alma.

Como típico homem de seu tempo, filósofo natural ou mago renascentista, o Rabino Mosseh Rephael d'Aguilar vai buscar o conhecimento da natureza, procurando decifrar a matéria impregnada de divino, o mundo à imagem de Deus e o homem à imagem do mundo. Usando do arsenal disponível para os homens de saber do seu tempo e fazendo uso das obras clássicas gregas, o Rabino vai procurar esclarecer sobre a imortalidade da alma, tema recorrente nas discussões

e debates dos Seiscentos. Bebendo da fonte das obras platônicas, neoplatônicas, aristotélicas, herméticas e cabalísticas, o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar fará o mesmo que o Dr. Tulp, retratado por Rembrandt, maravilhado com os tendões e os mistérios do movimento da mão. Dirigindo o olhar ao Criador, o Rabino Mosseh Rephael d’Aguilar concluirá:

Ora, o entendimento compreende as cousas espirituais como Deus e os anjos penetrando, quando lhe parece, por sua contemplação, espaços infinitos e abrindo, como outro Eliahu, as portas do Céu, para considerar tudo aquilo que lá se faz. Logo, o entendimento humano é espiritual e imortal”.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Ver em R. d’Aguilar, “Tratado da Imortalidade da Alma”, in D. Weitman, *op. cit.*, p. 139.

Bibliografia

ALFONSO-GOLDFARB, A. M. *A Magia das Máquinas. John Wilkins e a origem da mecânica moderna*. São Paulo, Experimento, 1994.

_____. “A ‘Subjetividade’ dos Conceitos ‘Objetivos’ no Conhecimento: uma Relativização Histórica do Saber Absoluto”. *Cruzeiro Semiótico*, 18/19 (1993): 25-34.

_____. *Da Alquimia à Química. Um estudo sobre a passagem do pensamento mágico-vitalista ao mecanicismo*. 3ª ed. São Paulo, Landy, 2001.

_____. *O que é História da Ciência*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

_____. “Questões sobre a hermética: uma reflexão histórica sobre algumas raízes pouco conhecidas da ciência moderna”. *Vozes Cultura*, 88 (4, 1994): 13-20.

_____, coord. “As Complexas transformações da Ciência da Matéria: entre o Compósito do Saber Antigo e a Especialização Moderna”. São Paulo, Projeto Temático, FAPESP No. 99/12.791-3, 1999.

ARISTÓTELES. *Da Geração e da Corrupção e Convite à Filosofia*. São Paulo, Landy, 2001.

_____. *De Anima*. Trad. brasileira de L. Angioni. Campinas, IFCH/UNICAMP, 2002, L. I-III.

Atas do XV Simpósio Nacional de Ensino de Física; <http://www.sbfl.sbfisica.org.br/eventos/snef/xv/atas/09%20-%20CO%20-%20Area%205%20-%20p.%2020125%20a%20298.pdf>, julho 2004.

BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.

BACON, F. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. 4^a ed. Trad. brasileira de J. A. R. de Andrade. São Paulo, Abril Cultural, 1988 (Col. Os Pensadores).

BACON, R. *Opus Majus*. [Trechos traduzidos por Carlos Arthur do Nascimento], 2003.

BOIDO, G. “Milénarismo y cabala em los origenes de la Royal Society”. *Epistemología e Historia de la Ciencia*, 7 (7, set. 2001).

BROOKE, J. H. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Nova Iorque, Cambridge University Press, 1991.

CAMPOS, H. *Bere'shit: a cena da origem*. São Paulo, Perspectiva, 1993.

CHAUÍ, M. *A nervura do real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

_____. *O que é Ideologia*. São Paulo, Brasiliense, 2001.

_____. *Os sentidos da Paixão*. São Paulo, Companhia da Letras, 1986.

COHEN, M. E. & C. A. Lértora Mendoza, orgs. *Actas Del Encuentro Internacional Cinco Siglos de Presencia Judia in América 1492-1992*. Buenos Aires, Editorial Separad, 1992.

CORNFORD, F. M. *Estudos de Filosofia Antiga (Sócrates, Platão e Aristóteles)*. Coimbra, Atlântica, 1969.

_____. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianápolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1977.

COPENHAVER, B. P. "Did Science Have a Renaissance?" *Isis*, 83 (1992): 387-407.

_____. "Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: H. More, J. Raphson, I. Newton and their Predecessors". *Annals of Science*, 37 (1980): 489-548.

CROMBIE, A. C. "Science and the Arts in the Renaissance: the search for truth and certainty, old and new". *History of Science*, XVIII (1980): 233-46.

DAMASIO, A. *Em Busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

DEBUS, A. G. "A Ciência e as Humanidades: a Função Renovadora da Indagação Histórica". *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, 5 (1991): 3-13.

_____. *El Hombre y la Naturaleza en el Renacimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *Science and Education in The Seventeenth Century: The Webster-Ward Debate*, Londres/Nova Iorque, History of Science Library (MacDonald / American Elsevier), 1970.

DESCARTES, R. *Descartes*. São Paulo, Nova Cultural, 1999 (Col. Os Pensadores).

FORATO, T. C. M. “O método newtoniano para a interpretação das profecias bíblicas de João e Daniel na obra: Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John”. Dissertação de Mestrado. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003; <https://ghc.if.unicamp.br/Teses/Thais-Cyrino-de-Mello-Forato.pdf>, julho 2004.

GARBER, D. *Descartes Embodied: reading Cartesian philosophy through Cartesian science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

GOLDFARB, J. L. *SBHC 10 Anos – IV Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia. Anais*. São Paulo, Annablume/Nova Stella/FAPEMIG, 1994.

GOLDFARB, J. L. & M. M. H. Ferraz, orgs. *VII Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia. Anais*. São Paulo, Imprensa Oficial/Edusp/Ed. UNESP, 2000.

HARVEY, W. *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*. Trad. brasileira de R. A. Rebollo. São Paulo, Departamento de Filosofia/Universidade de São Paulo, 1999.

GAMA, R., org. *Ciência e Técnica (antologia de textos históricos)*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1992.

HOLANDA, S. B., *Raízes do Brasil*. São Paulo Companhia das Letras, 2002.

IDEL, M. *Cabala: Novas Perspectivas*. São Paulo. Editora Perspectiva, 2000.

JONES, R. F. *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. Nova Iorque, Dover, 1961.

KAPLAN, Y. *Do Cristianismo ao Judaísmo: a história de Isaac Oróbio de Castro*. Rio de Janeiro, Imago, 2000.

KAUFMAN, T. N. *Passos Perdidos – História recuperada: A Presença Judaica em Pernambuco*. Recife, Edição do Autor, 2000.

KIRK, G. S.; J. E. Raven & M. Schofield, orgs. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História crítica com seleção de textos*. 4ª ed. Trad. portuguesa de C. A. L. Fonseca. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KOYRÉ, A. *Estudos de História do pensamento científico*. Rio de Janeiro/Brasília, Forense/Editora Universidade de Brasília, 1982.

KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 2ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1982.

LANDSBERGER, F. *Rembrandt, The Jews and The Bible*. Filadélfia, The Jewish Publication Society of America, 1946.

LINDBERG, D. C. "On the applicability of Mathematics to nature: Roger Bacon and his predecessors". *The British Journal for the History of Science*, XV (1982): 3-25.

LIPINER, E. *Bandeirantes Espirituais do Brasil: Os Judeus no Brasil Holandês*. São Paulo, Mayanot (no prelo).

_____. *Os Judaizantes das Capitâneas de Cima*. São Paulo, Brasiliense, 1969.

_____. *Os Baptizados em Pé – Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos novos em Portugal*. Lisboa, Ed. Veja Portugal, 1998.

_____. *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa, Contexto Editora, 1999.

McGUIRE, J. E. & P. M. Rattansi. “Newton and the ‘Pipes of Pan’”. *Notes and Records of Royal Society*, 21 (1966): 108-26.

MAIMÔNEDES. *Guia dos Perplexos*. São Paulo, Sefer, 2003.

MARQUES, J. *Descartes e sua Concepção de Homem*. São Paulo, Edições Loyola, 1993.

MARTINS, R. de A. “Como não escrever sobre História da Física – um manifesto historiográfico”. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, 23 (2001): 113-29.

MELLO, A. G. de. *Gente da Nação; Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana, 1996.

NACHAMAN, F. *Estudos de História do Povo Judeu na Idade Média*. Centro de Estudos Judaicos – São Paulo – 1980 – Brasil (Um estudo sobre um argumento herético na crítica de Levi Bem Abraham bem Haiim (c. 1245 – 1315) ao Cristianismo (M. S. Munchem 58).

- NASCIMENTO, C. A. R. do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UNICAMP, 1995.
- NOVINSKY, A. & D. Kuperman, orgs. *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*. Rio de Janeiro/São Paulo, Expressão e Cultura/EDUSP, 1996.
- PAGEL, W. "The Vindication of Rubbish". *Middlesex Hospital Journal*, 45 (1945): 42-5.
- _____. *Paracelsus, An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. Basileia/Nova Iorque, S. Krager, 1958.
- PARACELSO. *Essencial Readings*. Org. de J. Jacobi. Princeton, Princeton University Press, 1979.
- PINKUSS, F. *Tipos de Pensamento Judaico*. São Paulo, Centro de Estudos Judaicos da FFLCH/USP, 1975.
- PLATÃO. *Fédon*. São Paulo, Nova Cultural, 1999 (Col. Os Pensadores).
- _____. *Timeu, Crítias. O Segundo Alcebiades. Hípias Menor*. Trad. brasileira de C. A Nunes. Belém, Editora Universidade Federal do Pará, 1988.
- PRADO Jr.,C. *História Econômica do Brasil*. 17^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1974.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo, Loyola, 1993, 5 vols.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.

- ROSSI, P. *Naufrágios sem espectador: a idéia de progresso*. São Paulo, Ed. da UNESP, 2000.
- SARTON, G. *La Historia de La Ciência y el nuevo Humanismo*. Buenos Aires, Editorial Rosario, 1948.
- SCHENBERG, M. *Pensando a Física*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- SCHOLEM, G. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- _____. *A Cabala e Seu Simbolismo*. São Paulo, Perspectiva, 2002.
- SCOLNICOV, S. *Essência e Existência*. São Paulo, Associação Universitária de Cultura Judaica, 1994.
- SILVA, G. C. da. “Da ordem da Natureza a Deus: um estudo histórico-contextual sobre o argumento do desígnio de Tomás de Aquino a David Hume”. Monografia. São Paulo, PUC/SP, 2003.
- WEITMAN, D. *Bandeirantes Espirituais do Brasil: Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael d’Aguilar*. São Paulo, Ed. Mayanot/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.
- WJSENBERG, E. *Arte e ciência: mito e razão*. São Paulo, Centro Mário Schenberg, ECA/USP, 2001.
- WOLFF, E. de F. *Judeus Portugueses em Amsterdã*. Rio de Janeiro, Ed. ERCA, 1989.

YATES, F. A. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo, Cultrix, 1987.

ZUMTHOR, P. *A Holanda no Tempo de Rembrandt*. São Paulo, Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1988.

Anexo 1 – O Tratado sobre A Imortalidade da Alma

Tratado da Imortalidade da Alma

Mosseh Rephael d’Aguilar

Porquanto neste breve tratado procuramos mais a brevidade e a instrução, do que o ornamento e elegância das palavras, coligirei simplesmente aqui os argumentos que mais hão sempre persuadido depois da fé, a crer firmemente neste importantíssimo ponto; tendo por certo que farão o mesmo efeito naqueles a quem Deus não há de todo largado de Sua mão, entregando-se a uma opinião reprovada; e que a virtude de todos estes argumentos, recolhida, e junta obrará mais eficazmente ocupando menos lugar do que fariam estando espalhados, e porquanto a ciência das coisas não nos é conhecida senão por suas operações, a da alma não pode ser melhor demonstrada do que pelas suas próprias funções, que são a do Entender e a do Querer.

Esta é a causa porque os mais fortes argumentos que temos de sua imortalidade se devem tirar do entendimento e da vontade que são os que primeiro proporemos e depois passaremos aos que se tomam de outras partes, pelas conclusões físicas ou morais capazes de persuadir a todo o engenho que se rende docilmente à Rezaõ.

Comecemos pois pelo que toca ao entendimento.

I

Há tão grande relação e tão perfeita analogia entre a faculdade que conhece e aquilo que é conhecido, que o entendimento, fazendo sua

operação, toma a natureza do seu objeto e se une de tal modo, que vem a ser a mesma coisa *sciens efficitur scitum; et idem est intellectus cum re intellecta*¹⁸⁰. O mesmo é o entendimento, que a coisa entendida diz à Escola Filosófica. Ora, é coisa certo que a alma entende as cousas imortais, universais e abstraídas de matéria, formando os conceitos de Deus, dos Anjos, dos números da infinidade, dos gêneros e das espécies, os quais dispensam toda a quantidade, qualidade e outra condição corporal; logo, é necessário que a Alma seja imortal, pois coisas materiais e eternas são do seu conhecimento, as quais não poderia compreender, se não fossem objetos proporcionados.

II

Platão, neste caso, procede desta sorte. Se as cousas corporais e corruptíveis são conhecidas pelos sentidos corporais e da mesma natureza, logo a faculdade que conhece as incorpóreas e imortais será também incorpórea e imortal. Ora, o entendimento humano conhece aquilo que é desta última natureza, como as idéias e as universais. Logo, se pode concluir que é incorporeal e imortal.

III

Não há nenhuma potência corporal, ou virtude orgânica, que obre sobre si mesma; porque o olho (por exemplo) não se pode ver a si mesmo, e os demais sentidos da mesma forma, não podem redobrar sua ação sobre si mesmos. Ora, todos experimentamos o fato de nosso entendimento se refletir sobre si mesmo e se conhecer e se

¹⁸⁰ Aristóteles, *De Anima*, L. 3, Cap. 5.

contemplar, retornando a sua operação para dentro. Segue-se logo, que [ele] é sua natureza mais nobre que as cousas corpóreas e orgânicas e, por conseqüência, imortal.

III [IV]

A faculdade material (como por exemplo, a sensitiva) não se pode elevar e levantar sobre a matéria, para entrar na menor conjectura que tenha algo de espiritual. Ora, o entendimento compreende as cousas espirituais como Deus e os anjos penetrando, quando lhe parece, por sua contemplação, espaços infinitos e abrindo, como outro Eliahu, as portas do Céu, para considerar tudo aquilo que lá se faz. Logo, o entendimento humano é espiritual e imortal.

Prova-se também a espiritualidade do entendimento, porquanto compreende todas as substâncias corporais pelo modo seguinte, a saber:

V

Qualquer faculdade corporal deve ser despida daquilo que tem por objeto, como o olho, o qual não poderia receber as espécies das cores, se não fosse privado de todo o modo de cor. Ora, o entendimento compreende todas as substâncias corporais. Logo, não é corporal, mas espiritual e imortal.

VI

Toda a faculdade corporal está sujeita à fragilidade, e não há nenhuma ação dependente da matéria, que não se debilite com o tempo. Ora, o entendimento, considerando em si, se fortifica com o passar dos anos, pois aqueles que são mais entrados na idade, são os que melhor discursam e raciocinam, quando têm o corpo mais fraco e caduco (se acaso não for acidente, quando os particulares órgãos de que o entendimento se serve, se corrompem). Logo, se conclui que o entendimento enquanto a si mesmo é independente da matéria, e, portanto, incorruptível e imortal.

VII

Se o nosso entendimento fosse material, se aumentaria e avantajaria em suas operações pelas cousas sensíveis e materiais. Ora, cada qual experimenta em si mesmo o contrário, quando, para melhor obrar o entendimento, fechamos os olhos e os retiramos das cousas sensíveis o mais que podemos. Logo, o entendimento é uma substância superior à matéria, *idest* imortal.

VIII

Todas as cousas são favorecidas pelos seus semelhantes e arruinadas pelos seus contrários. Mas a nossa alma, que está como paralítica dentro do corpo, nunca discorre melhor, do que quando mais dele se separa, como ordinariamente o faz ao tempo que está para sair do

corpo; e como disse David¹⁸¹: “*Tossef rucham yigvaun*” – “Acrescenta-se o seu espírito quando se trazem”. Logo, a alma não é corporal, pois o corpo a incomoda tanto e, por conseqüência, a devemos ter por imortal.

IX

As faculdades materiais, como as dos sentidos, perdem sua operação pela veemência dos seus objetos sensíveis, como o ouvido se aturde por um sonido mui violento e o mesmo se experimenta nos outros sentidos. Ora, tanto quanto o entendimento mais se cansa na sua ação de meditar e de conceber, pelo contrário, vemos que se faz mais forte e mais capaz de compreender. Logo, não é material, e, por conseqüência, é necessário que seja incorruptível e eterno.

Vejamos agora as conclusões, que se podem tirar da segunda parte que é a vontade. São as seguintes.

Se a alma fosse corporal, jamais resistiria aos gostos e contentos do corpo, mas antes, muito mais, os procuraria. Ora, cada qual é testemunha do combate que ordinariamente há entre o apetite racional e o sensual ou consupiscível quando a carne pede alguma coisa que o entendimento e a razão absolutamente lhe recusam. Logo, é forçoso que a alma seja incorpórea e, pelo conseguinte, imortal.

¹⁸¹ Salmos 104:29

XI

Todas as cousas naturalmente desejam aquilo que lhes convém, sem fazer caso das demais. Ora, sendo que a nossa alma é naturalmente afeiçoada às cousas de justiça, de piedade, de religião e outras semelhantes, que não têm nenhuma conveniência com a matéria e que são totalmente espirituais, segue-se, pois, que a alma é imaterial e imortal.

XII

Se a nossa vontade fosse material e corporal, seria necessário conceder que fosse também sujeita, como as demais cousas sublunares, às influências dos céus, e que dependesse das cousas superiores que governam a matéria, a cujas leis seria também forçoso sujeita-la. Quem será, pois, o ignorante que não veja que, se assim fosse, não haveria liberdade moral, e todas nossas ações seriam forçadas, sem se poder reconhecer nem bem nem mal, nem virtude, nem vício, donde se seguiria um total transtorno e confusão, não só da razão humana, mas de toda a sorte de sociedade civil. Não se pode, pois, negar sem crime, sem impiedade e sem loucura que a nossa vontade não seja livre e isenta das leis da matéria e, pelo conseguinte, imortal.

XIII

Os apetites naturais não são jamais vãos nem ilusórios, segundo afirmam todos os filósofos, dando razão que Deus e a natureza não fazem nunca cousa inútil como seria este desejo de imortalidade se acaso não pudesse vir à prática.

Ora, nós desejamos todos naturalmente a imortalidade. Logo, é necessário que nossa alma a possua, visto ser ela somente a parte nossa que é capaz de tão grande bem.

Passemos agora aos argumentos que se servem de outros meios que se tornam emprestados da física ou da moral. São os seguintes:

XIV

Toda substância espiritual é incorpórea; a alma humana é espiritual e incorpórea, como mostramos. Logo, é necessariamente, imortal.

XV

Aquilo que de si mesmo se move, sempre se move, e, portanto é imortal. A alma tem isto de propriedade, que se move de si mesma. Segue-se pois, é imortal.

XVI

Os princípios são, de seu natural incorruptíveis. A alma é um princípio, pois se move por si mesma. É, pois, necessariamente incorruptível e, conseqüentemente, imortal.

XVII

Aquilo que não pode ser ofendido [ferido], nem por dentro, nem por fora, não morre nunca. A alma é desta condição. Logo, por conseqüência, é imortal.

XVIII

Aquilo que é essencialmente vida, não pode morrer. A alma é essencialmente vida. Logo, não pode morrer.

XIX

Aquele que dá vida a outros, não pode ser, quanto a si, sujeito à morte. O sal, que preserva a podridão, não se corrompe nunca. A alma é aquela que anima e faz viver a tudo aquilo que possui vida e é como o sal do corpo. É, pois enquanto assim [isenta per si], das rigorosas leis da morte.

XX

A coisa que subsiste por si mesma é incorruptível. A alma racional subsiste de si mesma. Logo, é incorruptível.

XXI

Tudo aquilo que é indivisível é, necessariamente, imortal, porque a morte não é outra [coisa] senão uma divisão do todo em certas partes. A alma é indivisível, pois não tem partes, e, sendo forma substancial, não pode ser colocada no predicamento da quantidade; é logo, necessário que seja imortal.

XXII

Aquilo que é simples não se resolve, e portanto, é incorruptível, porque a corrupção não se pode fazer sem resolução. A alma é uma

substância simples e um puro ato, segundo o mesmo Aristóteles. É, pois, incorruptível e imortal.

XXIII

Se a alma pode fazer suas operações sem o corpo, pode logo, subsistir sem ele. Nós vemos que entretanto dura o êxtase de certas pessoas que perdem o uso de todos os sentidos; a alma racional que é como que desapegada do corpo, contempla as coisas sublimes, e faz as funções muito mais nobremente que quando ela o anima perfeitamente. Logo, a alma pode subsistir sem o corpo, e, por conseqüência, é imortal, visto que nas cousas naturais o ato sempre segue a potência.

XXIV

Tudo aquilo que é material tem a sua virtude e operação limitada. Mas a alma, tanto quanto ao entendimento como à vontade, conhece e deseja aquilo que é infinito, não havendo nenhum número tão grande a que o entendimento não possa acrescentar, nem bem tão excelente que a vontade não deseje ainda outro maior. A alma não é, pois, material, e conseqüentemente, é imortal.

XXV

Não [se] pode duvidar que a alma não seja muito mais excelente que o corpo. Sendo pois o corpo uma substância, a alma será também uma substância, e de muito melhor qualidade que a outra, *idest* imortal.

XXVI

A alma não pode, de nenhum modo, ser de pior qualidade que o corpo. Nós vemos, pois, que o corpo não perece de sorte que se reduza a nada. A alma não menos, pois se aniquilará e, portanto, será imortal.

XXVII

O homem é justamente constituído no meio de toda a natureza do universo entre os entes espirituais e corporais, e assim, com razão, disseram alguns, que o homem é o horizonte da eternidade, donde se colige que faz uma ligação entre as cousas corruptíveis e incorruptíveis, mortais e imortais. É, pois, máxima averiguada não só de Aristóteles, mas também de todos os filósofos, que aquilo que é meio entre dois gêneros de vidas, se reputa pertencer à superior, posto que não participa de sua excelência mais que num grau moderado. É, pois, forçoso que o homem, estando na posse e grau que havemos dito, seja posto na classe das substâncias incorruptíveis mediante esta parte superior que nele há, que é a alma intelectual, posto que suas operações intelectuais não sejam tão perfeitas como as das inteligências separadas da matéria, pois sendo de outro modo, seria perverter e confundir toda a ordem da natureza, donde aquele que é de gênero inferior não exerce jamais a menor função daquele que está por baixo dele.

XXVIII

Não é somente a Sagrada Escritura que ensina que o homem é feito à imagem de Deus, mas também as nações que nunca tiveram a luz dela,

creram e ensinaram o mesmo, presumindo que o Soberano artífice não deixaria de gravar Seu retrato na Sua principal obra e pode-se dizer ser esta uma daquelas notícias que são comuns a todo o gênero humano. É, pois, certo, que esta semelhança não deve ser referir à figura do corpo, pois ele é a menor parte do homem, e a sua principal, que é a alma, dá forma a todo o composto, donde procede o que disse Aristóteles, que a alma é mais parte do homem do que o corpo. O homem, pois, é semelhante a Deus por aquilo que o informa, (que é a alma). Isto não pode ser senão estabelecendo a Divindade e imortalidade da alma.

XXIX

Efeito é da Divina bondade, o haver-nos feito capazes [de alcançar] do soberano bem, se nossos pecados não nos afastarem d'Ele, o que se não pode dar em todos os homens, geralmente. Ora, esta perfeita felicidade, que consiste em gozar de toda a sorte de verdadeiros bens, ninguém até agora a possuiu durante o curso desta vida, donde os mais bem-aventurados (como disse Plínio) são os que podem dizer não haverem sido em tudo mal-afortunados; e donde não alcançamos um conhecimento que dê inteira satisfação ao nosso entendimento nem bem que contente solidamente a nossa vontade. Segue-se, pois, que a bem-aventurança nos está reservada para outro tempo, que é depois da nossa morte, o que, necessariamente, prova a imortalidade da alma.

XXX

A Divina justiça quer que a virtude receba sua recompensa e o vício, a pena que merece. Ora, é cousa certa que há muitas pessoas virtuosas que passam sua vida em toda a sorte de misérias, e muitíssimos maus e viciosos que vivem em contínuos prazeres e que, visivelmente, gozam de toda a sorte de contentos do mundo, até que o deixam. Logo, é necessário que haja depois desta vida uma reta justiça distribuidora de prêmios e penas, o que não se pode dar senão supondo que nossas almas sejam imortais.

XXXI

Todos os sábios convém com Aristóteles neste ponto, o qual é também o fundamento que hão tomado todos os legisladores, a saber, que o homem é obrigado a arriscar sua vida pelo bem comum de sua pátria, por seus parentes e mesmo por seus amigos. Se a alma, pois, fosse mortal, a vida é o soberano bem, da qual nenhuma pessoa seria obrigada a privar-se, e ainda seria uma ação de loucura o perde-la por nenhuma cousa, não havendo de receber nenhuma recompensa se acaso no outro século não houvesse nada. Logo, não se pode, sem crime, dizer que alma seja mortal, nem (sem renunciar ao sentimento de todos os sábios) negar que seja imortal.

XXXII

Todo israelita é obrigado, por mandamento, a santificar e a não profanar o Seu sagrado nome, arriscando e entregando a vida para não prevaricar sua Lei Sagrada. O mesmo dita a razão e pretendem

observar todos os que professam religião. Se a alma, pois, morresse com o corpo, ficaria, a mais heróica ação que o homem pode fazer por seu Criador, sem recompensa. Logo, se em Deus não se pode dar tal injustiça, é força conceder que a alma é imortal.

XXXIII

As cousas que não se alcançam por tão evidente demonstração, como é [o caso] dos primeiros princípios, e que, não obstante isso, são universalmente acreditadas por um comum consentimento de todas as nações, devem haver sido impressas nas nossas almas por natureza, ou, como dizem os filósofos, por uma inteligência isenta de toda a diminuição, que é Deus. Ora, conforme havemos mostrado, a imortalidade da alma é uma destas cousas em que convém todos os povos da Terra. Logo, se deve receber como uma Divina inspiração, e aqueles que a contradisserem e a negarem, serão certamente ímpios e sem razão alguma.

XXXIV

Aquilo que é apoiado sobre a fé de todos os historiadores e sobre a autoridade das mais graves pessoas do mundo, não pode ser rebotado senão com grande obstinação mui injusta e desaforada. A imortalidade da alma, (pois), há sido confessada e sustentada quase por todos os filósofos e as histórias sagradas e profanas estão cheias de exemplos irrefutáveis daqueles que, depois de sua morte, apareceram. Logo, não se pode, senão com extrema injustiça e insofrível desaforo, combater a doutrina da imortalidade da alma.

XXXV

Ninguém ignora ser o homem a mais excelente e perfeita criatura de todas as mortais. Se esta vida, (pois), fosse o soberano bem, e não houvesse outra depois dela, não pode ser que o homem, sendo o mais perfeito, fosse menos [a]cabado nela de [que] muitos animais que vivem há trezentos e mais anos. Logo, é força confessar que depois da morte [a alma] goza de outra vida, por a alma ser imortal.

XXXVI

Se toda a cousa em seu centro está quieta e satisfeita, e a alma no corpo estivesse como em seu próprio centro, devia também satisfazer-se com os bens e felicidades terrestres. Pelo contrário, vemos que, por mais que deles adquira, nunca se satisfaz, mas sempre numa contínua lida, ânsia e desinquietação, enquanto vive neste mundo, anela por outros [bens]. Logo, o seu verdadeiro bem é o que, depois da morte, goza em Deus como em seu verdadeiro centro, sendo imortal.

XXXVII

Aquele que em outro emprega sua comunicação e amizade, é pela semelhança que com ele tem. Pois, se Deus, dentre todas as demais criaturas inferiores, só com o homem professa familiar amizade e correspondência, fazendo nele sua assistência e empregando nele seu particular cuidado e providência, logo, é semelhante a Ele, sendo sua alma imortal e eterna.

Vendo, pois, que seria coisa infinita se quisesse relatar tudo quanto se há dito em favor da imortalidade da alma, me contentei com estes 36 silogismos, que (se não me engano) me bastarão para assegurar a qualquer pessoa de razão, visto que têm tanto de sólido quanto os da opinião contrária são aparentes, ligeiros e de pouca consideração. E tudo isto é deixando à parte a infalível prova que faz a verdadeira fé e tradição que temos de sua certeza, cuja origem é o mesmo Deus e Sua doutrina confirmada e repetida em tantos passos da Sagrada Escritura. Tudo hei transmitido porque neste papel trato só de persuadir a pessoas que pretendem negar semelhantes princípios. Deus nos guie sempre pelo caminho da verdade e da Sua graça para que eternamente O sirvamos. Amén.