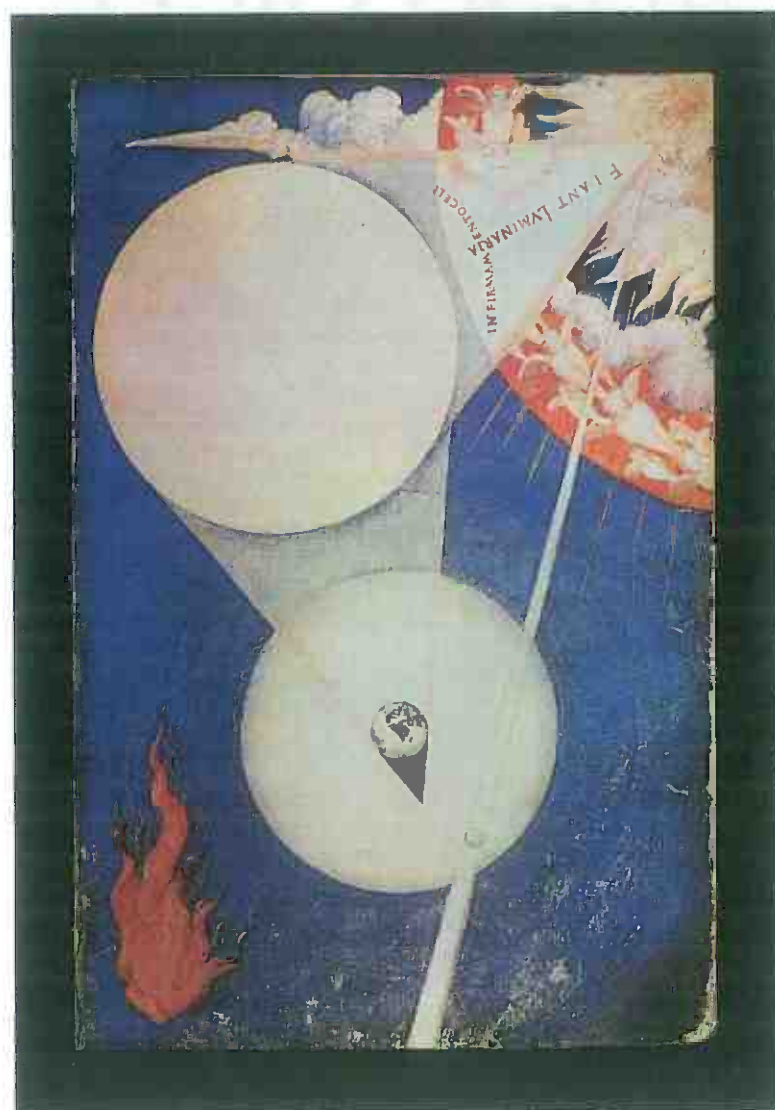


História do Pensamento Filosófico Português

Direcção de Pedro Calafate



Volume II Renascimento
e Contra-Reforma

CAMINHO

HISTÓRIA do PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

Direcção
de Pedro Calafate

Volume II
Renascimento
e Contra-Reforma

CAMINHOS

HISTÓRIA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS
Volume II — Renascimento e Contra-Reforma

Direcção de Pedro Calafate

Design gráfico e capa: José Serrão

Ilustração da sobrecapa: Extraída de Francisco de Holanda,
de Aetatibus Mundi Imagines

© Editorial Caminho, SA, Lisboa — 2001

Paginação e fotolito: Gráfica 99, Lisboa

Tiragem: 3000 exemplares

Impressão e acabamento: SIG — Sociedade Industrial Gráfica

Data de impressão: Março de 2001

Depósito legal n.º 149 849/01

ISBN 972-21-1387-9

www.editorial-caminho.pt

LISTA DE COLABORADORES E COLABORAÇÕES

Dr. Adelino Cardoso

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

A transformação suareziana da metafísica

Prof.^a Doutora Adriana Veríssimo Serrão

Universidade de Lisboa

Ideias estéticas e doutrinas da arte nos séculos XVI e XVII

Prof. Doutor Amândio A. Coxito

Universidade de Coimbra

Pedro da Fonseca

O Curso Conimbricense

Prof. Doutor António Braz Teixeira

Universidade Autónoma de Lisboa

A reflexão portuguesa sobre o direito nos séculos XVI e XVII

Dr. J. Pinharanda Gomes

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Filosofia e Teologia na diáspora do século XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab

Messianologia e integralismo sionista: Menassé ben Israel e Oróbio de Castro

Naturalismo e espiritualismo ou saduceísmo e fariseísmo:

Uriel da Costa e Samuel da Silva

Prof. Doutor João J. Vila-Chã

Universidade Católica Portuguesa (Braga)

Isaac Abravanel

Leão Hebreu (Judah Abravanel)

Prof. Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

A física em Pedro Margalho

Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo

Dr. José Rosa

Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

Isaac Cardoso

Lúcio Craveiro da Silva

Universidade do Minho

Francisco Sanches

Luis de Molina



Prof. Doutor Luís Filipe Barreto

Universidade de Lisboa

Do experiencialismo no Renascimento português

Prof.^a Doutora Maria Leonor Xavier

Universidade de Lisboa

Para a história da lógica no século XVI: Pedro Margalho e António de Gouveia

Prof.^a Doutora Maria Luísa Couto Soares

Universidade Nova de Lisboa

Pedro da Fonseca (2.4. *A metafísica*)

Prof.^a Doutora Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Universidade de Lisboa

Álvaro Gomes

Dr.^a Paula Oliveira e Silva

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

João de S. Tomás: relendo Aristóteles na segunda escolástica

Prof. Doutor Pedro Calafate

Universidade de Lisboa

Introdução

A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos — os direitos dos povos descobertos

André de Resende

João de Barros

D. Jerónimo Osório

A Filosofia Política em Francisco Suárez

A reflexão portuguesa sobre a política nos séculos XVI e XVII

A mundividência de António Vieira

Dr. Renato Epifânio

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Entre Frei Heitor Pinto, Frei Amador de Arrais e D. Gaspar de Leão

Prof. Doutor Silvano Peloso

Universidade de Roma — La Sapienza

Os Descobrimentos portugueses na Renascença italiana

«No Oriente ou no Ocidente,
teremos nós uma terra de esperança,
onde estar em segurança?»

Yehudah Halévi, século XII

Nótula introdutória

As informações sobre Fernando/Isaac Cardoso (n. Trancoso / Celorico da Beira, 1603/4, m. Verona, c. 1683) não são abundantes e, na nossa língua, não existe nenhum estudo de fôlego sobre esta figura que, pela exigência de liberdade que reivindicou para a investigação filosófica, pode ombrear com os fundadores da Modernidade. Sobre a sua biografia e o seu pensamento, o pouco que em português se escreveu — breves referências, minúsculos verbetes enciclopédicos e alguns artigos da perspectiva da História da Medicina e da História do Judaísmo peninsular, raras vezes do ponto de vista da Filosofia — repetiu, ao longo de décadas, um conjunto de dados tidos por adquiridos. Neste, como em outros casos, têm sido outros a revelar-nos a nós próprios.

Além disso, tendo abandonado Portugal ainda criança (com mais ou menos seis anos) e escrito as suas obras em espanhol e em latim, e nada na nossa língua ⁽¹⁾, colocam-se sérias dificuldades à sua designação como Filósofo português, sobretudo se com este *cartão de identidade* alguém procurasse diferenciar, de forma exclusiva, o pensar luso do de outras nacionalidades. Obviamente, não é aqui o lugar

⁽¹⁾ É provável que escrevesse e falasse português. Em *Philosophia Libera* V, q. 7, «De Mirabilibus Plantarum», p. 279, a propósito do chá da *erva mimosa* que os portugueses trouxeram do Oriente, afirma: «... apud Lusitanos, quod nomem illa linguae tantum proprium mollem & delicatam sonat».

de reeditar a *vexata quaestio* da filosofia portuguesa *versus* filosofia universal, ou outras supostas filosofias nacionais, mas, se a língua e a geografia fossem os estritos e decisivos critérios da identificação de um autor não poderíamos fazer de Fernando Cardoso um pensador português. Contudo, se se adoptarem outros critérios epistemológicos, holistas e não tão rígidos, que tenham em conta o contexto histórico e político coevo, o latim como língua franca da comunicação intelectual de setecentos, e o movimento pendular do pensamento *in fieri*, entre o concreto e o universal, não poderemos falar de uma *mentalidade portuguesa*, de um *estar português* — ou, neste caso, um *ser* beirão — que, bebidos no «leite materno», se mantêm indeléveis e abertos ao universal pelo tempo fora? Isto é defensável, mas é preciso ter em conta que não estamos a falar de *estrangeirados*. Estamos a falar de medos, de processos inquisitoriais, de expulsões, de fugas, de vidas duplas. Não podemos, pois, branquear a História: Portugal não foi nem Pátria nem Mãtria acolhedora para a família de Fernando Cardoso, tal como o não foi para tantas outras nas mesmas circunstâncias. Por isso, se não temos talvez o direito histórico de o chamar Filósofo português, temos, contudo, o dever intelectual de o retirar do olvido, de o tornar mais conhecido e apreciado, e, oxalá!, lido um dia em português.

Fernando Cardoso, quer pela sua formação clássica nas *artes liberales* quer pelo estudo e exercício da profissão hipocrática, que não se atém a fronteiras, credos ou raças, quer ainda pela feição cosmopolita que a diáspora judaica assumiu, no século XVII, é um pensador judeu sefardita, um *marrano da liberdade e da razão*, mundividência, aliás, de que dificilmente poderíamos separar certos modos genuínos de *ser português*. Frequentemente, ser cidadão do mundo implica não ter Pátria nenhuma nesta terra e assumir, adrede, uma existência em êxodo.

No que à existência de Fernando Cardoso diz respeito, consideramos que as lacunas ou erros de informação histórica que, na nossa língua, sobre ela impendem nos obrigam a determinar com maior detalhe o seu percurso biográfico.

I. Vida e obra

O seu nome de baptismo era Fernando Cardoso ⁽¹⁾ e nasceu em Celorico da Beira, ou em Trancoso ⁽²⁾, filho de cristãos-novos que pertenciam ao complexo

⁽¹⁾ Por este nome o identificaremos até à sua mudança de nome para Isaac ou Isac (por vezes também assinou Yshac).

⁽²⁾ Trancoso e Celorico da Beira distam entre si cerca de 15 quilómetros, pelo que a diferença é quase irrelevante. Gomes, Josué Pinharanda (1981), *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Porto, Lello & Irmão — Editores, n. 24 da p. 256, refere a propósito: «Jacinto Cordeiro, *Elogio de los Poetas*, 47.^a Oitava, e Barrios, *Relación de los Poetas*, elogiaram Isaac, acerca de cuja naturalidade divergem [Diogo] Barbosa Machado e Pinho Leal [este defende Celorico de Basto].

mundo do criptojudaísmo marrano peninsular ⁽¹⁾, no ano 1603/4 ⁽²⁾. A família Cardoso — pelos registos paroquiais sabe-se que no século XVII havia *Cardosos* em Celorico da Beira e em Trancoso, mas não se conhecem as eventuais relações entre ambas as famílias — deveria ter alguns rendimentos para poder mandar estudar os seus filhos. Aliás, as posses, a consciência da necessidade de uma educação superior, o desejo de que os seus tivessem uma boa profissão e um superior grau cultural, comum a tantas outras famílias conhecidas de cristãos-novos daquela região, revela-nos uma comunidade muito activa e culturalmente bastante desperta, como se daí pressentisse o advento de alguma salvação.

A *Enc. Judaica* di-lo natural de Trancoso, mas Rodrigo Mendes Silva e Miguel da Silveira querem-no natural de Celorico da Beira.» A melhor discussão quer do local quer da data de nascimento surge na obra de Yerushalmi, Josef Hayim (1971), *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, Nova Iorque/Londres, Columbia University Press, Cap. II «Beginings of a Career», pp. 51 ss. Yerushalmi (n. 6., p. 53) cita inclusive a primeira afirmação publicada, Nicolás António, *Biblioteca hispana nova* (Rome, 1672), I, 283: «Ferdinandus Cardosus, Lusitanus de Celorico Beirae oppido...». Quando, em 1903, Richard Gottheil publicou alguns documentos dos arquivos inquisitoriais de Espanha, designadamente uma lista de portugueses residentes em Madrid (cf. Yerushalmi, 1971: 54), veio à luz um depoimento, de 1634, pelo qual «el Doctor Fernando Cardoso [es] natural de Trancoso...».

⁽¹⁾ Cf. a monumental recolha bibliográfica sobre o assunto em Singerman, Robert (1975), *The Jews in Spain and Portugal*, Nova Iorque/Londres, Garland Publishing Inc.; estudos sobre o marranismo *vide* Remédios, J. Mendes dos (1895), *Os Judeus em Portugal*, Coimbra, F. França Amado Editores; Cecil, Roth, «The Religion of Marranos», in *Jewish Quaterly Review* (New Series) XXII (1931/1); Yerushalmi, Josef Hayim (1998), *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Éditions Chandeigne — Librairie Portugaise; Wolf, Lucien (1963), *Report of the «Marranos» or crypt-jews in Portugal*, Londres, Anglo-Jewish Association, Printed by W. Khan Fredk; Azevedo, J. Lúcio de (1922), *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa; Baer, Yitzsk (1971), *A history of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America; Barnavi, Élie [1998], *História Universal dos Judeus. Da Génese ao fim do século XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 114-115; 120-121; 126-127; 132-133. Para a questão dos «últimos marranos», que persistem ainda hoje nas Beiras e em Trás-os-Montes, *vide* Brenner, Frederic; Yerushalmi, Yosef Ayim (1992), *Marranes*, Paris, Éditions de la Différence (remeto especialmente para o capítulo tratado por Yerushalmi, «Les dernières Marranes: le temps, la peur, la mémoire», pp. 17-44).

⁽²⁾ Em quase todas as referências, mesmo no insuspeito Kayserling, Meyer (1971, 1.^a ed. 1890), «Cardoso, Yshac (Fernando)», in: *Biblioteca Española Portuguesa-Judaica and other studies in Ibero-Jewish bibliography by the author, and by J. S. da Silva Rosa; with a bibliography of Kayserling's publications by M. Weiz*, Selected with a prolegomenon by Yerushalmi, Josef Hayim, Nova Iorque, Ktav publishing House, Inc., p. 55, aparece a data de 1615, referência que tem origem em Graetz, *Geschichte*, X, 232 (*non vidi*), e que se propagou pelas sucessivas referências. Kayserling, antes da obra de Graetz, em 1871, afirmava, mais judiciosamente, que Isaac Cardoso nascera no princípio do século XVII. Seja como for, é inverosímil dizê-lo nascido em 1615 e afirmar que era uma celebridade médica, já com publicações científicas, em Madrid, em 1632. Aliás, o próprio Fernando Cardoso, em 1634, respondendo perante o Santo Ofício a favor de um processado, declara ter 30 anos (cf. Yerushalmi, 1971: 54-55).

É um dado adquirido que a família Cardoso do nosso autor emigrou toda para Espanha, designadamente para a cidade Medina del Rioseco — a primeira obra de Fernando Cardoso, *Discurso sobre o Monte Vesúvio*, é dedicada «al excelentissimo señor Don Iuan Enriquez de Cabrera, Almirante de Castilla, Duque de Medina del Rioseco, Conde de Melgar, i Modica, &c.» —, provavelmente antes de 1610, pois nesta data Filipe IV (III de Portugal) tornou-lhes mais difícil a saída, ao revogar a permissão de 1601, na qual, a troco de avultados pagamentos, era concedida aos cristãos-novos portugueses permissão para emigrar.

Fernando era o irmão mais velho do célebre sábetaísta Miguel [Abraão] Cardoso, a quem criticava o messianismo heterodoxo e o misticismo esotérico, bem como os ataques que este dirigia à filosofia ⁽¹⁾. Sabe-se ainda que tinham uma irmã que seguiu Miguel nas suas deambulações pelo Médio Oriente (Esmirna, Constantinopla, Cairo...). Alguns biógrafos, em Espanha ⁽²⁾, confundindo-o certamente com Fernando Rodrigues Cardoso, um médico lisboeta falecido em 1608, fizeram-no natural de Lisboa, mas erroneamente.

Os Arquivos da Universidade de Salamanca, cuidadosamente investigados por Josef Hayim Yerushalmi, trouxeram à luz parte do percurso académico de um certo Fernando Cardoso, dado como natural de Viseu que, sucessivamente e sem interrupção, entre 1616 e 1621, aparece matriculado na Faculdade de Medicina, tendo concluído o Bacharelato no dia 26 de Maio de 1621, uma sexta-feira. Contudo, para além da incongruência do local de nascimento, relativamente fácil de explicar, há um outro facto dissonante que não permite concluir inequivocamente que se trata do mesmo Fernando Cardoso. Quando este Fernando foi admitido, em 1616, detinha já alguns estudos superiores, o que coloca problemas cronológicos. Com efeito, isso requereria que Fernando Cardoso tivesse começado a frequentar a Universidade com 9-10 anos. É certo que ele era profunda e precocemente dota-

⁽¹⁾ Para uma breve resenha sobre as raízes do Sabetaísmo, das suas possíveis ligações ao Sebastianismo, ao Bandarra de Trancoso e à espera do Encoberto, e ainda sobre o atribulado percurso de Abraão Cardoso, *vide* Yerushalmi, Josef Hayim (1971), *From Spanish Court to Italian Ghetto...*, pp.64-65 e o Cap. VII, pp. 302-349; Gomes, Josué Pinharanda, 1981: pp. 220 ss; Anónimo (s.d.), «Cardoso (Abraão Miguel)», in: *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, 5.º vol., Lisboa / Rio de Janeiro, p. 901. Este verbete afirma, incorrectamente, que Abraão Cardoso nasceu na segunda metade o século XVII. Ora, o próprio Abraão Cardoso afirma que nasceu em 1627, na cidade castelhana Medina del Rioseco (cf. Yerushalmi, 1971: 69). Apesar da tão larga diferença de idade, nada nos obriga a pensar que eram filhos de mães diferentes.

⁽²⁾ José Rodríguez de Castro [*Biblioteca española*, I (Madrid, 1781), 582] foi o primeiro. Seguiram-no Amador de los Rios, Anastasio Chichilla, Hernández Moréjon, hipótese que também admite Menéndez y Pelayo, Marcelino [1945], *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Buenos Aires, Emecé Editores S.A., pp. 325 ss (cf. Yerushalmi, 1971, p. 51, n. 2; p. 53, n. 9).

do, e não era caso único ⁽¹⁾, podendo mesmo ter recebido algumas lições em casa, local em que, dissimuladamente, apesar das crianças serem potenciais e inconscientes delatores, uma *yeshiva* doméstica podia funcionar. Seja como for, não sendo estes obstáculos inultrapassáveis, mas não havendo evidência absoluta, não se pode concluir apoditicamente que seja o mesmo. Todavia, é evidente que Fernando Cardoso começou os seus estudos de Medicina muito novo e fez o Bacharelato noutra Universidade espanhola (como era exigido para poder ser *incorporado* em Valladolid). Qual? Aqui o testemunho de Isaac aponta de novo para Salamanca ⁽²⁾. É também possível, por referências que faz aos *Conimbricenses*, que tenha contactado em Espanha com mestres saídos das margens do Mondego, ou então que tenha frequentado outras universidades, como Alcalá de Henares, tal como haviam feito Amato Lusitano e Garcia de Orta, entre outros.

Seja como for, com 19-20 anos, por volta de 1623, já estava *licenciado* em Filosofia em Valladolid. Aqui, enquanto aluno de Artes, é possível que tenha aproveitado para aprender hebraico com Don Pedro de Castro, um judeu marroquino, de Fez, que, com o favor do Rei, ali leccionava essa disciplina com muito sucesso, desde 1610. No dia 9 de Dezembro de 1623 ficaram vacantes as cátedras de *Logica*, *Sumulas* e *Pilosophia*. Fernando Cardoso, jovem dotado e ambicioso, não perde a oportunidade de concorrer a uma carreira de prestígio, tão minuciosamente regulamentada. Yerushalami (1971, 79), nos já referidos Arquivos, encontrou o texto original de concurso escrito pelo punho do próprio Fernando Cardoso: «*Fernan Cardoso bachiller artista encorporado en esta universidad digo q. a mi noticia es venido q. V.md. tiene vacas tres cathedras de artes Sumulas, Logica, y Philosophia, yo me oppongo a las cathedras de Sumulas y Philosophia, y estoi presto de hazer los actos en declaracion q. llevando qualquiera de las dos cathedras me aparto del derecho de la outra. Suplico a V.md. me aya por opuesto y me lo mande dar por tesim.º pido justicia.*

Fernan Cardoso»

Havendo outro candidato, o licenciado José Gonzáles, foi necessário organizar provas públicas de oposição, as quais, com a pompa e o cerimonial da praxe, decorreram entre 17 e 22 de Dezembro de 1623. A votação secreta dos seus futuros pares (até há pouco tempo antes os alunos também votavam) foi enviada para

⁽¹⁾ Lembremo-nos do célebre e genial Rabi Zacuto (1575-1642) que se tornou Doutor em Medicina aos 18 anos.

⁽²⁾ *Philosophia Libera*, III, q. 21, «De Astrologorum vanitate», p. 177: «Salamanticae cognovimus Zamoram eximium Medicinae, & Mathematicae professorem, omnino in tractandis aegris infælicem constellationibus magis, & syderum aspectibus quam auxiliorum occasionibus attentum quemadmodum alios plures novimus eadam vanitate, eodemq; infortunio insignes.»

Madrid, para ser apreciada conjuntamente com o *curriculum* dos candidatos. Só no dia 23 de Março do ano seguinte chegou de Madrid a decisão final: o Dr. Fernando Cardoso era o *professor catedrático* de Filosofia. No dia 7 de Maio, no claustro da Universidade foi revestido com as insígnias, seguindo-se a imposição do barrete ⁽¹⁾. Começou a leccionar em Outubro, no novo ano académico (1624-25), mas durante o primeiro semestre faltou a muitas lições: 9 em Outubro, 20 em Novembro, 17 em Dezembro ⁽²⁾. Em Janeiro, por resignação voluntária, a cátedra ficou vacante, tendo sido preenchida por Juan Gómez del Pinar, mas só em Maio de 1625. Entretanto, tendo-se doutorado em Medicina, ainda em 1625, Fernando Cardoso aspirava já à *Cátedra de Prima* daquela Faculdade, como ele mesmo confessa, sem falsas modéstias: «...i aviendome conocido de veinte i un años Valladolid Catedratico de Filosofia en su Universidad, i de veinte i tres pretendiente à sus mayores Catedras de Medicina, me pareció digna empresa discurrir en esta materia tan propria, i ofrecer à V.Excelsencia...»; «Despues de aver sido (Ecelentissimo Señor) Catedratico de Filosofia en Valladolid, y hecho à la Catedra de Prima de medicina de las mayores demonstraciones que se han visto en aquella Universidad presidi en esta Corte conclusivas de una e de outra Ciencia quatro dias continuos com la aprobacion de los Doctos...» ⁽³⁾.

Foram, pois, a cátedra e o exercício de Medicina que lhe trouxeram maior fama, notabilizando-o decisivamente no reino, sobretudo depois que veio exercer, com muito êxito, para Madrid, provavelmente entre 1627 e 1630 — pois neste ano, 1630 ⁽⁴⁾, já se encontra a residir na tristemente célebre «Calle de las Infantas».

No ano seguinte, em 1631, o famoso ministro de Filipe IV, conde de Cabrerias, organiza uma *fiesta* em honra do rei. Este realiza nela o «glorioso feito»

⁽¹⁾ Cf. todo o processo em Yerushalami, 1971: 78-82.

⁽²⁾ As faltas dos catedráticos eram um fenómeno frequente em Valladolid. Mas, além da multa em dinheiro, não havia a temer outra sanção profissional. Espanta, porém, depois de tanto esforço, esta aparente displicência de Fernando Cardoso. Tê-lo-á desiludido um meio universitário tão reaccionário, dominado por clãs familiares, colegiadas, etc.? Terá sentido alguma hostilidade e frieza por parte dos seus pares, ou dos alunos, em função da sua condição social de cristão-novo, numa altura em que *la limpieza de sangre* era uma obsessão? Note-se que todo o Colégio Universitário devia participar nas procissões dos *autos-de-fé*. Supondo que Fernando Cardoso já nesta altura «judaizava», hipótese de que não há evidência, ser-lhe-ia quase impossível suportar impavidamente a tradicional cerimónia de Sexta-Feira Santa, feita nos Colégios superiores: depois de uma leve refeição em comum, seguia-se o chorrilho de maldições aos judeus e a apresentação pública, feita por cada um, da própria linhagem.

⁽³⁾ Cardoso, Fernando (1632), *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 2-3, e *De febre syncopali...*, f. 3r (Dedicatória). Não é possível acompanhar com o mesmo detalhe o percurso posterior de Fernando Cardoso porque alguns documentos desapareceram.

⁽⁴⁾ Cf. Yerushalmi, 1971: 90; Viterbo, Sousa, *Três médicos poetas*, Lisboa (Separata do *Archivo Historico Portuguez*, vol. vi), 1908, p. 16, dá como certa a sua presença apenas em 1631.

de matar, das bancadas e com um tiro de bazuca, um touro que acabara de sair vencedor de uma luta com outros animais: foi o delírio madrileno. Logo no dia seguinte a proeza é cantada por dezenas e dezenas de poetas. Fernando Cardoso também faz o seu poema — um soneto — o qual, juntamente com os de outros estros, alguns por ele muito admirados, integrará o volume de Homenagem ao Rei ⁽¹⁾. Ainda neste ano, no dia 16 de Dezembro, deu-se a violenta erupção do Vesúvio, seguida de terremotos, donde resultaram milhares de mortos. A Sicília estava ao tempo sob domínio espanhol, pelo que a terrível catástrofe espantou e comoveu todo o reino. E como o espanto é princípio da filosofia, logo muitos opúsculos vieram a lume tentando encontrar as causas do sucedido, entre os quais o seu *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, cuja clareza e argúcia muito agradou ao público.

Foi também por este tempo, em Junho de 1632, que começou a preparação para o mais imponente auto-de-fé que aconteceu na cidade, e que estava relacionado com o insólito caso d'El Cristo de la Paciencia ⁽²⁾. Este episódio interessa-nos porque os acusados — a família de Miguel Rodríguez — viviam justamente «en la Calle de las Infantas», ainda que não devessem ter relações íntimas com o nosso autor. O auto teve lugar no dia 3 de Julho e deve ter causado a mais profunda impressão em Fernando Cardoso, como se vê pela ainda sentida e viva presença com que o descreve, 40 anos depois, nas *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus* ⁽³⁾. É certo que não era o primeiro que presenciava: cerca de 9 anos antes, no dia 4 de Outubro de 1623, em Valladolid, entre outros condenados, fora queimada uma judia de Medina del Rioseco que não quisera abjurar. A procissão, era da praxe, integrava os diferentes corpos universitários.

A vida, porém, corria de feição a Fernando Cardoso. Com cada vez mais renome nas artes de Hipócrates e Galeno, crescem as suas boas relações com pessoas influentes da alta sociedade madrilena, como se pode ver pela dedicatória das suas obras ⁽⁴⁾, e por outros contactos que se lhe conhecem quer entre *sangre limpio*, como

⁽¹⁾ Cf. Yerushalmi, 1971: 97. A obra saiu com o título *Anfiteatro de Felipe el Grande*, por D. José Pellicer de Tovar, Madrid, 1631.

⁽²⁾ Cf. os pormenores em Yerushalmi, 1971: 105-122: «*Terror in the Calle de las Infantas*».

⁽³⁾ Cf. «Nona Calunia de los Hebreus. Dicipadores de Imagenes, y sacrilegios», pp. 405-406.

⁽⁴⁾ Como vimos, a primeira obra, *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, vinda lume em 1632, é dedicada «Al Excelentissimo Señor Don Iuan Alonso Enriquez de Cabrera, almirante de Castilla, duque de Rioseco, conde de Melgar, i Modica, &c.». Também a obra *Utilidades del agua, y de la nieve, del beber, frio, y caliente*, de 1637, é dedicada «Al EC.mo S.or CONDE DUQUE / El Dotor Fernando Cardoso / Ofrece, Dedic, Consagra». Não há dúvida de que Fernando Cardoso, desde Medina del Rioseco e ainda em Madrid, era uma espécie de protegido do almirante Cabrera.

Lope de Vega, o Alcaide Don Juan de Quiñones ⁽¹⁾, quer entre sangue cristão-novo. O sonho do estudante em Salamanca e Valladolid começava a realizar-se.

Em 1635, no âmbito de um mais que certo grémio madrileno de literatos a que pertencia, juntamente com Manuel Fernandez Villareal e Fernando Álvares Brandão, e em emulação com este último, publica o *Panegyrico, y excelências del color verde, simbolo de esperanza, hyeroglifico de victoria* ⁽²⁾, dedicando-o à Doña Isabel Henríquez, enquanto que Álvares Brandão, por seu turno, canta loas à Cor Azul.

No que toca à poesia, como foi timbre, aliás, de toda uma plêiade de médicos-poetas dos séculos XVI a XVIII, «não foi menos estimado o seu talento, metrificando com elegante suavidade, como o mostra o Soneto que fez à morte de Lope de Vega Carpio» ⁽³⁾, o célebre poeta e dramaturgo de Madrid, amigo de Cardoso. Mais do que o Soneto, publicado no ano seguinte por Juan Perez de Montalvan em *Fama póstuma...* ⁽⁴⁾, com composições poéticas de outros autores, é sobretudo a *Oración funebre en la muerte de Lope de Vega...* que, para além das hipérboles de circunstância, revela a existência de amizade, respeito e relações muito cordiais entre ambos, talvez aprofundadas por um compartilhado gosto pelo teatro. Sinal dessa amizade, é que, já bastante doente, Lope de Vega fez questão de assistir às prelecções de

⁽¹⁾ Que escrevera também um opúsculo sobre o Vesúvio intitulado *El Monte Vesuvio* (1632), tendo convidado Fernando Cardoso, entre outros 22 amigos, a escrever um soneto, ao que este acedeu.

⁽²⁾ Por Francisco Martins, Madrid, 1635 (*non vidi*). Tanto quanto sabemos, esta obra de Fernando Cardoso é hoje impossível de encontrar. Devia ser um *hábito cortês* daquele círculo literário oferecer um ensaio sobre uma cor a uma dama — aplicando-o à cromática emocional —, já que, dois anos depois, Manuel Fernandez Villareal publica igualmente um opúsculo intitulado *Color / Verde. / a la divina Celia. / por el Capitan Manuel Fernandez Villareal. / Gratiam & speciem desiderabit oculus tuus, / & super hoc Virides stationes. / Ecclesiast. Cap. 40. / Com Licencia. / en Madrid, por la viuda de Alonso Martin, Año de 1637, informando o leitor: «Lector. / Este discurso es respuesta a outro del color Azul, que escrivio el Doctor Fernando Alvarez Brandõ, insigne Jurisprudente, illustre Ingenio Lusitano, y intimo amigo mio.» Na p. 2v refere o opúsculo de Fernando Cardoso sobre a Cor Verde.*

⁽³⁾ Viterbo, Sousa, 1908: 17, não pôde deixar de fazer um comentário mordaz a esta prodigalidade de Diogo Barbosa Machado [(1966), «Fernando Cardoso», in: *Bibliotheca Lusitana*, t. II, Coimbra, Atlântida Editora, p. 20] que, com um soneto apenas, se contenta para o qualificar de elegante metrificador, como aquele naturalista, que, em presença d'um único osso, recompunha o esqueleto do animal a que pertencera. E acrescenta alguns sonetos, «por si descobertos», à lista das produções poéticas de Fernando Cardoso (cf. pp. 18-20).

⁽⁴⁾ Cf. *Fama / Posthuma / a la vida y muerte / del doctor Frey Lope Felix / de Vega Carpio. / y elogios panegiricos a la / inmortalidad de su nombre. / escritos / por los mas esclarecidos ingenios. / solicitados por el doctor Juan Perez de Montalvan / que / al Excelentissimo Señor / Duque de Sessa, Heroyeo, Magnifico, y Soberbo / Mecenas del que Yaze. / ofrece, presenta, sacrifica, y consagra. / 56 / En Madrid, en la Imprenta del Reyno. Año 1636. / A costa de Alonso Peres de Montalvan, Librero de Su Magestad, pp. 55r.*

Cardoso, no Colégio dos Escoceses, no dia de São Bartolomeu: morreria três dias depois, a 27 de Agosto de 1635 ⁽¹⁾. Lope de Vega, contudo, também era um conhecido paladino contra os judeus e autor do célebre *Cristo de la Paciencia*. Esta complexidade de relações e, ao mesmo tempo, a ambiguidade sempre latente nos dois lados — pois Lope de Vega era amigo íntimo de cristãos-novos literatos, muitos deles sinceramente cristãos —, são apenas a face visível de uma trágica *cisão d'almas* que percorria toda a Península ⁽²⁾.

A partir de 1636, não sem um provável calculismo profissional, como sugere o aproveitamento analógico do salmista, na efígie antes da Dedicatória da obra *Utilidades del agua, y de la nieve...* — «Quem subirá à montanha do Senhor? Quem tem as mãos limpas e um coração puro» ⁽³⁾ —, Fernando Cardoso troca de patrono. Esta obra é dedicada ao todo-poderoso conde duque de Olivares, Don Gaspar de Guzmán, um discreto protector de cristãos-novos, cujas armas aparecem na capa e que, curiosamente, era um figadal inimigo do seu anterior mecenas, o conde Cabrerias, almirante de Castilla. Desta forma, Fernando Cardoso aspirava a voos mais altos, isto é, tornar-se talvez médico da corte. Até porque, no que se refere ao exercício clínico, como afirma Barbosa Machado «não havia enfermidade, por mais rebelde que fosse, que não cedesse à eficácia dos seus medicamentos» ⁽⁴⁾. Com efeito, as *Utilidades del agua, y de la nieve...*, conjuntamente com a obra que publicará dois anos depois, em 1639, *De febre syncopali noviter discussa...* ⁽⁵⁾, são considerados os seus trabalhos médicos mais bem conseguidos, e o segundo respondia directamente a um problema concreto: umas febres que, por volta de 1637, apareceram em Madrid ⁽⁶⁾ e que rapidamente se espalharam, atingindo a Corte. E é neste contexto, em 1640 — ano em que Portugal recuperava a sua independência e Uriel da Costa, em Amesterdão, se suicidava com um tiro na cabeça —, que Fernando Cardoso atinge o *floruit* da sua carreira médica ao ser nomeado *physico-mor* da Corte. Publicará ainda nesse mesmo ano a obra *Si el parto de 13, e 14 mezes es natural, y legitimo*.

⁽¹⁾ Cf. Yerushalmi, 1971: 151-164.

⁽²⁾ E que alguns transportam na sua fuga, como aconteceu ao patético Rodrigo Méndez Silva, em Veneza.

⁽³⁾ «Quis ascendat in montem Domini? Innocens manibus et mundo corde?» (cf. Sl 23, 3-4).

⁽⁴⁾ Machado, Diogo Barbosa, 1966: 20.

⁽⁵⁾ Cardoso, Fernando, (1639), *De febre / syncopali / tractatio noviter discussa, / utiliter disputata / controversiis, observationibus, Historiis referta, / ad Excelentissimum Heroem / Comitem de Olivares, Principum exemplar, Hispanorum lumen, & Numen. / Ferdinando Cardoso Authore. / olim professore Pintiano / Superiorum Permissu. / Matriti, Ex Typographya Didaci de la Carrera, M.DC.XXXIX.*

⁽⁶⁾ Cf. *De febre syncopali...*, f. 3v, p. 1r.

Silva Carvalho ⁽¹⁾, com pouco sentido crítico, atribui a Fernando Cardoso outros escritos médicos, aparentemente autónomos ⁽²⁾, mas que são passagens de outros trabalhos. Atribui-lhe ainda a *Origen y Restauración del Mundo* ⁽³⁾, referência em que pode ter sido traído por Kayserling, tal como o foi Menendez y Pelayo. Este último autor, com efeito, considerando que «depois de Espinosa, os judeus não têm outro homem de saber mais vasto e profundo», também atribui a Isaac Cardoso «una disertación, que no há llegado a ver, e que de fijo será curiosa, sobre *el origen y restauración del mundo*» ⁽⁴⁾. Contrapõe Pinharanda Gomes que, «em primeiro lugar, o título exacto desta obra é *Sobre o Princípio e Restauração do Mundo* (s.l. e s.d.) e, em segundo lugar, é da autoria de um tal Isaac de Castro, que parece ser outro que não Isaac Oróbio de Castro, nem Isaac Cardoso» ⁽⁵⁾. Contudo, é preciso ter em conta que, no *Discurso sobre el monte Vesuvio* ⁽⁶⁾, Fernando Cardoso refere um trabalho anterior sobre *Os Seis Dias*, que não consta ter sido publicado, referência que pode ter dado origem à confusão.

A partir de 1640, por razões óbvias, a situação dos portugueses em Espanha, sobretudo os cristãos-novos, piorou bastante. Em 1643, o protector de Cardoso, conde duque de Olivares, foi demitido. Não se conhecem pormenores subsequentes da vida de Fernando Cardoso. Uma cortina de obscuridade parece ter sido (deliberadamente?) corrida sobre os anos seguintes. Mas, em meio de um inquestionável êxito pessoal e profissional, e mormente à luz do passo que irá dar aos 44 anos, e do que escreverá em *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus*, podemos adivinhar as tremendas lutas interiores de Fernando Cardoso. O desfecho dessas íntimas contendidas — de todo inesperado, e até mesmo escandaloso, para a sociedade madrilena coeva — foi a sua saída para Itália por volta de 1648.

⁽¹⁾ Carvalho, Augusto da Silva (1940), *A Medicina Portuguesa no século XVII*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, pp. 99-100. Silva Carvalho deve ser usado com precaução. Outra obra que ele atribui a Isaac Cardoso, intitulada *Imber aureus, seu Aphorismorum ex libris Epidemiorum corumque Francisci Vallesi commentariis extracta*, Ulm, 1661, é, afinal, obra do apóstata Dr. Pedro de Castro, que a escreveu em 1651, em Verona, e que foi publicada no ano seguinte. Aliás, já na sua *História da Medicina Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1929, apesar de fazer o levantamento de inúmeros clínicos, naquilo que ele denomina Segundo Período (1501-1625) e Terceiro Período (1626-1772), nem uma única vez refere Fernando Cardoso, nem mesmo de passagem.

⁽²⁾ *Chyrgicus-medicus seu De Chyrgicis Administrationibus. Priitae Lectiones; De potu refrigerato; Ennarratio Seu Praelectio Pisana. De Animalibus Microsomi.*

⁽³⁾ Madrid, por Francisco Martins, 1633.

⁽⁴⁾ Menendez y Pelayo, Marcelino [1945], *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. v, Buenos Aires, Emecé Editores S.A., p. 325.

⁽⁵⁾ Gomes, 1981: p. 256, n. 25.

⁽⁶⁾ *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, pp. 5-6: «... como diximos cõtra el Ateista en nuestra obra de los Seis dias en defensa del alma...».

Não se sabe exactamente — nem nunca se poderá saber — quais foram as razões que o levaram a esta saída. Talvez Fernando Cardoso, marrano, procurasse um local onde praticar livremente e sem medo a religião em que interiormente acreditava, e que, transpondo para si a confissão do seu irmão, os pais lhe teriam transmitido desde criança ⁽¹⁾, o que não era possível nesta Península *catolicamente* iluminada de fogueiras ⁽²⁾. Neste caso seria por uma pessoal exigência religiosa e humana. Aceitando tal hipótese, que é a mais verosímil, até porque há fortes indícios de que Fernando Cardoso já «judaizara» e levara outros a «judaizar» ⁽³⁾, não é preciso, contudo, exagerar-lhe os contornos até um *hassidismo* neurótico de contornos psicanalíticos ⁽⁴⁾, mais conveniente talvez ao seu irmão. Aliás, sua última obra, apologética, *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus*, redigida em Itália, que poderia ser invocada para sustentar essa compulsão religiosa, corrobora que estamos perante um espírito racional, metuculoso, que argumenta sensatamente, que demonstra, e nunca perante um espírito compulsivo, exaltado, neurótico.

⁽¹⁾ Yerushalmi, 1971: 64, cita uma passagem da autobiografia de Abraão Cardoso, onde este diz: «Quando eu tinha seis anos os meus pais disseram-me que eu era Judeu.» É bem provável que, saindo para Espanha, quando Fernando tinha seis anos, os pais tivessem seguido com ele o mesmo procedimento.

⁽²⁾ Ainda que, sobretudo por razões comerciais e diplomáticas, fosse tolerada a presença de judeus confessos na Península Ibérica, vindos de fora, desde que devidamente assinalada com uma estrela vermelha de seis pontas, cosida na capa ou no pelote do ombro direito, por óbvias razões de vigilância e controlo, de acordo com o Decreto de D. João III, de 7 de Fevereiro de 1537, ou ainda com «uma gorra, ou barrete, ou sombeiro amarelo na cabeça», conforme o Decreto de Filipe II (I Portugal), de 6 de Setembro de 1583. Na década 1630-1640 houve mesmo tentativas, falhadas por intervenção directa do Santo Ofício, de fazer retornar alguns judeus praticantes a Madrid. Vide Yerushalmi, Josef Hayim (1975), *Professing Jews in Post-expulsion Spain and Portugal*, Jerusalém, pp. 25-27.

⁽³⁾ Cf. pormenores em Yerushalmi, 1971: 176-193.

⁽⁴⁾ Esaguy, Augusto Isaac d' (1951), «Histoire de la Médecine: Isaac Cardoso, médecin et poète», in *Imprensa Médica*, XV, n.º 10, de 25 de Outubro de 1951, pp. 173. Cf., v.g., estas afirmações: «La force qui poussa Cardoso vers le Judaïsme et lui fit tout abandonner, — position éclatante et profitable, apparente tranquillité, des rares possibilités, amitiés royales, une imporante clientèle et de revenus enviables —, n'est pas unique dans l'Histoire. [...] Le consciante les attachait à la nouvelle religion, les exhorant à bien calculer les honneurs et les revenus que étaient les fruits de leur conversion forcée, toujours préférable aux cachots de l'Inquisition e du bûcher, dont les flammes insatiables léchainet et détruisent la vie, les biens, tout. Mais d'un moment à l'autre, l'atavisme ou lá névrose, appel urgent de la derrièze zone de l'inconscient changeait complètement leur manière de sentir...» Aliás, já Ricardo Jorge, *Comentos à vida e época de Amato Lusitano*, Porto, 1912, apud d'Esaguy, Augusto Isaac (1951), «Comentos à vida e obra de Elias Montalto», in *Imprensa Médica*, I, n.º I, de 25 de Janeiro de 1951, p. 1) entre outras causas de fuga, atribuía a Elias Montalto uma «neurose ambulatória».

A outra hipótese é a de que, por suspeita de «dissimulador» ou «fingido», apesar dos amigos junto da Inquisição, tenha decidido antecipar-se a qualquer denúncia. Até porque, tendo já deposto sem muito sucesso ⁽¹⁾ a favor de Bartolomé Febos, acusado de «judaizar» e que o citara como amigo e testemunha abonatória, o seu nome entrara para os registos do Santo Ofício o que, se não era muito perigoso no seu caso pessoal, devia deixá-lo alerta. O seu amigo e colega Miguel da Silveira, por exemplo, outro depoente a favor de Febos, e vinte anos mais velho que Cardoso, abandonou Madrid pouco depois de ter prestado declarações perante a Inquisição e foi para Nápoles, onde publicou *O Macabeu*, em 1638.

Seja como for, tenha sido mais por receio do que por zelo religioso — hipóteses que não se excluem *a priori* —, apesar dos amigos, da fama, e de nunca ter sido pessoalmente molestado, depois de uma saída cuidadosa e atempadamente planeada — sabe-se que levou parte, ou a totalidade, da sua biblioteca e, *a fortiori*, deve ter levado outros bens —, Fernando Cardoso *decidiu livremente* sair para Itália, concretamente para Veneza ⁽²⁾. À luz do que à frente se dirá, importa salientar este aspecto: a sua saída foi uma decisão pessoal e livre.

Em Veneza, Fernando mudou o nome para Isaac — acto e nome que, apesar de comuns, são altamente simbólicos ⁽³⁾, tanto mais que, sendo o cabeça de casal, o costume mandava que fosse ele, e não Miguel, a mudar o nome para Abraão — expressando assim, exteriormente, a adesão à religião dos seus maiores. Saindo, pois, para Veneza ⁽⁴⁾, onde ensinava o célebre rabino Samuel Aboab, acrescenta o seu nome à longa lista de homens saídos do criptojudaísmo peninsular, grande parte deles médicos, que, já desde os finais do século XV e XVI — Gomes Lisboa, Leão Hebreu, Uriel da Costa, Amato Lusitano, Estêvão Rodrigues de Castro, Elias Montalto, Ezequiel de Castro, Oróbio de Castro, Manoel Gomes, Rodrigues Mendes da Silva, Tomás Pinedo, Miguel da Silveira, entre tantos outros ⁽⁵⁾ —, faziam

⁽¹⁾ Pois o amigo foi torturado (cf. Yerushalmi, 1971: 54.134-140).

⁽²⁾ Passando provavelmente por Livorno. Cf. Anónimo (s.d.), «Cardoso (Abraão Miguel)», in *Grande Enciclopédia...*, p. 901. Já em 1599 Elias Montalto aí fora ter com Paulo de Pina. Aliás, Livorno, cidade portuária, parecia ser uma espécie de *porta de entrada* em Itália, existindo aí uma numerosa comunidade de judeus [cf. Cecil, Roth, *Notes sur les Marranes de Livourne* (1931), Paris, Imprimerie H. Elias].

⁽³⁾ Isaac, diferentemente de Abraão e de Jacob, é «*aquele que nunca emigrou*» (Gn 31, 3). Assim, o acto de emigrar para Itália e simultaneamente mudar o nome para «*aquele que não emigra*» acentua um paradoxo trágico e altamente significativo para todo o Israel da Diáspora. Tomás de Pinedo (1614-1679), seu conterrâneo de Trancoso, vivia ao tempo igualmente em Madrid, e, fugindo para Amesterdão, também troca o seu nome por Isaac.

⁽⁴⁾ Cecil, Roth, *Les Marranes à Vénise* (1930), Paris, Imprimerie H. Elias, p. 222, refere Isaac Cardoso de passagem.

⁽⁵⁾ Cf. Carvalho, Augusto da Silva, 1940: pp. 85-113; cf. também o artigo já citado de d'Esaguy, Augusto Isaac (1951), «Comentos à vida e obra de Elias Montalto», pp. 1-7;

das *repúblicas livres* de Itália, dos Países Baixos, ou da Turquia, o seu destino comum. E assim eram sangrados Portugal e Espanha, insurgia-se o Pe. António Vieira, espantosamente contra a corrente, por volta de 1643 ⁽¹⁾.

Isaac Cardoso não esteve em Veneza mais de cinco anos. Não sabemos quando casou, mas em 1652 solicitou à comunidade judaica de Verona, onde supostamente tinha parentes, autorização para aí viver com a esposa — não consta que tenham tido filhos —, o que lhe foi concedido em Outubro desse ano. Todavia, por razões que se prenderam com a articulação das comunidades Sefardita e Ashkenaze, e com a oportunidade de um lugar para trabalhar ⁽²⁾, só se mudou no ano seguinte, em 1653 ⁽³⁾, tornando-se uma insigne e respeitável figura da comunidade.

Poucos pormenores se conhecem dos seus anos seguintes. Mas não custa imaginar que entre as visitas aos doentes ⁽⁴⁾, aproveitava para escrever esse monumento que é a *Philosophia Libera* dedicada ao Príncipe e aos Senadores de Veneza, concluída em 1670 e publicada nesta cidade três anos depois, assim como as *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus*, obra que, estando redigida há vários anos, foi publicada em 1679. Quatro anos depois, em 1683, provavelmente em Outubro, morre Isaac Cardoso, com a propecta idade de 79 anos.

É pena que aquilo que, com certeza, seria uma de fontes mais importantes para um melhor conhecimento da vida de Isaac Cardoso — o Arquivo da Comunidade Sefardita de Verona — tenha sido destruído pelos nazis, durante a Segunda Guerra Mundial. Quando se quer aniquilar alguém começa-se por lhe destruir a memória.

d'Azevedo, Pedro A. (1914), «Médicos cristãos-novos que se ausentaram de Portugal no princípio do século XVII», in *Arquivos de história da Medicina Portuguesa* (N.S.), V (1914), pp. 153-172.

⁽¹⁾ E as razões extravasam muito para além do económico e do político. Cf. Remédios, J. Mendes dos: 1895, 346-352; Seabra, Ana de (1999), «Os servos de quem Deus se serve: o papel dos cristãos-novos, da economia à utopia», in *Terceiro Centenário da morte do Pe. António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa / Província Portuguesa da Companhia de Jesus, pp. 615-620.

⁽²⁾ Esta, por ironia do destino, surgiu com a apostasia de Pedro de Castro, seu discípulo em Valladolid (1624-1627).

⁽³⁾ Cf. a resposta do *Va'ad* de Verona em Yerushalmi, 1971: 206-215.

⁽⁴⁾ Não cobrando nada aos pobres. No Livro de Assentos dos contributos da comunidade, de 1660, entre 104 cabeças de casal, o nome de Isaac Cardoso é o único precedido de *Eccellentissimo*, e ao lado, em hebraico, alguém escreveu esta nota: «tomou a seu cargo visitar os doentes do Ghetto, sem levar nada».

II. Pensamento

1. Uma *Philosophia Libera*

«O acto supremo da liberdade, a caridade ou amor,
é mais importante do que o acto supremo do intelecto,
seguramente o conhecimento, pois é melhor amar Deus do que inteli-gi-lo,
porque o amor une mais a alma a Deus do que a intelecção.»

Philosophia Libera, VI, q. 79, p. 618

A força maior do pensamento de Isaac Cardoso reside na liberdade que reivindica para a actividade pensante: «A uma República livre convém uma livre Sabedoria», porque «a Sabedoria e a Liberdade, são verdadeiramente duas coisas espantosas.»⁽¹⁾ Se de certo modo estas afirmações se compreendem num contexto político, religioso, psicológico e social peculiares, elas não pretendem valer tão-só para uma situação particular — a de uma nação oprimida, que agora encontrara alívio das perseguições — da qual também não são o precipitado mecânico. É evidente que aquelas circunstâncias, bem como a sua pessoal gratidão ao Príncipe e ao Senado de Veneza, lhe não são alheias — como o poderiam ser? —, mas a atitude vem de mais fundo, da entranhada reflexão do filósofo, durante anos meditada e experimentada, de que a natureza humana *qua talis* não foi criada para a escravidão⁽²⁾, seja ela de que espécie for, pelo que o elogio e a exaltação da liberdade têm nele um alcance quase-transcendental. E esta é uma questão ainda hoje filosoficamente pensável — ou hoje talvez mais do que nunca pensável.

Certamente que a liberdade de pensamento e de acção é sobremaneira querida e valorizada nos momentos e nas situações em que nos foi suprimida. Neste sentido, a perseguição aos judeus, tal como a intolerância e as guerras religiosas entre facções cristãs, nos séculos XVI-XVII, foram factores que, *a contrario*, trouxeram para o centro da acção concreta e da reflexão filosófica a questão das liberdades e da Liberdade.

Um eminente estudioso do marranismo peninsular, Yirmiyahu Yovel, defende a interessante e sugestiva tese de que a autonomia da Razão moderna e contemporânea tem a sua matriz mais funda na condição do marrano ibérico, caracte-

⁽¹⁾ *Philosophia Libera...* (1673), Dedicatória «Liberam Rempubicam Libera decet Sapiencia [...]. Duo vero sunt mira [...] Sapiencia & Libertas; illae sunt, quae inclytae Urbis jecerunt fundamenta, illae quae imperii incrementa efformarunt, & quae nunc eam tamquam orbis miraculum stabiliunt.»

⁽²⁾ *Idem*, *Prohaemium*, fol. 1r.

rizada justamente por uma dupla e reforçada divisão ⁽¹⁾. A primeira divisão aconteceria entre um exterior compulsiva e socialmente cristianizado, cujas práticas pouco se diferenciavam das dos cristãos, até pelo apertado controlo que a Inquisição e quejandos exerciam, e um interior que permanecia fiel à Lei mosaica ⁽²⁾. Em suma: um cristão por fora, um judeu por dentro.

Mas esta primeira divisão entre a prática exterior e a crença interior fomentava e favorecia uma cisão mais grave, porque se dava na própria interioridade. Uma parte permanecia crente em Moisés e nos Profetas, mas outra parte reflectia, pensava, meditava sobre a sua situação, sobre suas causas e razões e, aos poucos, a fé judaica interior confrontava-se com uma particular situação existencial e com a razão que pedia explicações. E assim, paulatinamente, o *marrano da razão* descobria-se: nem cristão por fora nem judeu por dentro. Longe da Igreja, longe da sinagoga, ei-lo, judeu errante, na *diáspora da diáspora*, esperando tudo já só de si mesmo. E nesta região longínqua, ora se instala num cepticismo sarcástico e picaresco, de pendor hedonista, como o que se assaca a Fernando Rojas ⁽³⁾, ou se converte num *ébrio de razão*, homem de ética austera e geométrica, amaldiçoado pelo *Herem*, alguém que procura compreender racionalmente *toda* a realidade e para quem já só o conhecimento pode salvar, como Baruch Espinosa ⁽⁴⁾.

Esta tese de Yirmiyahu Yovel, de que o *grito de independência* da moderna Razão enraíza na condição marrana, só em parte é válida para o nosso autor, mesmo que haja indícios claros de que Isaac Cardoso pertencia ao criptojudaísmo marrano peninsular, e que, por conseguinte, vivia cindido entre o interior e o exterior. Contudo, apesar de, a partir das diferenças entre *Philosophia Libera* (mais espinozista, de certo modo, se quiséssemos fazer um paralelo) e as *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus* (obra absolutamente ortodoxa, do ponto de vista do judaísmo

(1) Yovel, Yirmiyahu [1993], *Espinosa e outros Hereges*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

(2) Esta cisão extrema entre exterior e interior chega a atingir, nalguns casos, como em Oróbio de Castro, uma tragicidade incomensurável.

(3) Gomes, 1981: 263: «Fernando Rojas publicou (1499) o Romance *La Celestina*, epicurista e anti-Job, expressivo da natureza da filosofia moderna [...]. Com pendor imanentista e sensualista, reduz a felicidade ao hedonismo do *estar* e do *ter*, segundo uma natureza que “huye de lo triste y apetece lo deleitable”. Tal é o carácter de um autor que deixou de ser judeu, mas não se fez, nem católico, nem cristão. *La Celestina* é mais do que o retrato vivo de uma queda angélica; é o começo de um circuito daquela ambiguidade existencial em que tombaram, não só os cristãos mas também os judeus, já que o romance foi lido na Europa culta e elevado a bíblia do modernismo.» Cf. Yovel, Yirmiyahu [1993], cap. 4 «Marranos de Máscara e um mundo sem transcendência: Rojas e *La Celestina*», pp. 91-133.

(4) Para uma introdução global cf. Jordão, Francisco Vieira (1990), *Espinosa: história, salvação, comunidade*, Lisboa, FCG; e Remédios, J. Mendes dos (1911), *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, Coimbra, F. França Amado, Editor.

rabínico da diáspora), alguns concluírem uma contradição completa entre ambas as obras — conclusão apressada e errada, em nosso entender — nele não existe a cisão interior entre o crente em Moisés e o homem de razão, o que, em última instância, o levaria a negar um em favor do outro.

Com efeito, até onde chega com a sua razão Isaac Cardoso sempre procura encontrar argumentos de concordância entre a sua fé judaica e o seu espírito observador, nunca coarctando a razão com a religião — como fizeram os rabinos de Amsterdão, repetindo no seio da sua comunidade o pior do que tinham sido vítimas na Península —, nem reduzindo a religião judaica a uma gnose racionalista —, como fizeram outros pensadores judeus ⁽¹⁾. Naquilo que não é evidente à razão, e que nenhuma experiência contraria, Isaac Cardoso prefere a Sagrada Escritura, procurando, ainda assim, encontrar sempre uma argumentação razoável. Ilustra esta preferência, v.g., a sua recusa do heliocentrismo copernicano e a defesa do geocentrismo ptolomaico.

Todavia, o seu apreço pelos métodos experimentais é notável, mormente na área da Medicina, como tornam patente as obras *Utilidades del agua, y de la nieve...* e *De febre syncopali noviter discussa...* Por isso, longe da gnose espinosista, do esoterismo cabalista e da apologética rabínica separatista e sectária, dos messianismos visionários ao jeito de Sabbatai Zevi e do seu irmão, sem deixar de exaltar as *excelências dos Hebreus* ⁽²⁾, Isaac Cardoso é um dos primeiros artífices e pioneiros do diálogo positivo entre a herança judaica e a cultura ocidental, na Modernidade. E pensamos poder defender que é a tônica posta na liberdade o que afasta Isaac Cardoso desses extremos, por mais paradoxal que isso pareça no confronto pontual das *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus* com o *Tractatus Theologico-Politicus*, por exemplo.

Aliás, no seu próprio percurso biográfico há como que um nó que só pode ser compreendido à luz de um *acto de liberdade* — aderir prática e exteriormente à religião judaica — que lhe mudou radicalmente o rumo. Já bastas vezes foi afirmado que o pensamento judaico, por contraposição à filosofia grega, muito mais intelectualista, é fundamentalmente uma meditação sobre e um exercício de Liberdade. Os preceitos (*mishvot*) da Torah, mais do que serem exaustiva e racionalmente compreendidos nos seus supostos e implicações, dirigem-se antes a uma liberdade que os queira acolher e pôr em prática. Implícita e explicitamente, o pensamento de Isaac Cardoso vive em diálogo com os Sapienciais, sobretudo com o *Eclesiástico*,

⁽¹⁾ Silva, Carlos Henrique do Carmo (1977), «A Gnose espinosiana — Destino racionalista de uma tradição sábia», in *Didaskalia*, VII, 2, pp. 259-308.

⁽²⁾ Não podemos deixar de notar que em certos passos o tom e a atitude nos trazem à mente os primeiros apologistas cristãos, por exemplo, S. Justino mostrando a excelência da religião cristã.

onde são afirmadas sem equívocos a liberdade e responsabilidade humanas: «*Beatus qui potui transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit, ideo stabilita sunt bona allius in Domino*» (31, 10); «*Deus ab initio constitit hominem, et reliquit eum in manu consilis sui*» (15, 14).

Esta afirmação existencial da liberdade não tem sido muito evidenciada no estudo de Isaac Cardoso, mas justamente ela está mais em sintonia com o seu tempo — com a teimosia de Galileu: «E, contudo, ela move-se!»; com a audácia cartesiana: «Decidi duvidar!»; com a determinação irrevogável de Espinosa perante o *Herem* — do que a sua Filosofia Natural, onde Isaac Cardoso é mais um divulgador, pleno de erudição, sem dúvida, do que um criador, ainda que tenhamos que fazer ressalvas quanto à Medicina.

Por isso mesmo, a obra principal de Isaac Cardoso, a primeira escrita como judeu, não podia ter outro título senão *Philosophia Libera*. Esta obra, ao longo dos seus 7 Livros ⁽¹⁾, das suas 259 Questões e das 793 páginas a duas colunas de latim miudinho, é a *Summa* de Isaac Cardoso, entre nós injusta e praticamente esquecida ⁽²⁾. Com efeito, para ela convergem, e aí são retomados, discutidos, amplificados e, eventualmente, reformulados, os temas anteriormente tratados nas suas obras ⁽³⁾, e outros que aborda pela primeira vez: das questões metafísicas às questões matemáticas, dos problemas cosmológicos aos problemas biológicos, das preocupações antropológicas ⁽⁴⁾ às meditações teológicas, enfim, é aí tratado e discutido todo o universo do saber de Setecentos, ainda que rejeitado em algumas das suas melhores conquistas.

A gravura da capa constitui um tríptico cuja riqueza simbólica mereceria, por si só, um estudo à parte. No centro está representada a Natureza (Sol, Lua, estrelas, aves, árvores, animais, terra, água, peixes...) ladeada por duas figuras masculinas: à esquerda a que representa a Filosofia, segurando uma esfera armilar (as Sete Partidas do Mundo...) e à direita a que representa a Liberdade segurando na mão uma Pomba. A encimar a gravura uma passagem do *Eclesiastes* (3, 11) — «E entregou o mundo à sua discussão» —, e na parte de baixo outra do *Livro de Job* (36, 25) — «Todos os homens o vêem, qualquer um de longe o pode ver.» ⁽⁵⁾

⁽¹⁾ Cf. o Índice dos Livros e das Questões no fim deste capítulo.

⁽²⁾ Apesar das lacunas e algumas imprecisões, só Josué Pinharanda Gomes (cf. 1981: 256-262).

⁽³⁾ Yerushalmi, 1971: 218.

⁽⁴⁾ Aqui incluídas as questões médicas. Aliás, só os Livros V e VI de *Philosophia Libera*, «De Anima & Viventibus», «De Homine», têm 153 Questões, i.e., muito mais de metade da obra.

⁽⁵⁾ «Et mundum tradidit disputationi eorum»; «Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul».

Não é nosso propósito, nem seria possível, analisar aqui cada uma das Questões de que a obra trata. Todavia, no seguimento do que afirmámos sobre o seu elogio da Liberdade, devemos justamente deter-nos na *Dedicatória* ao Príncipe e Senado de Veneza.

«Ao Sereníssimo
Príncipe
e aos Ilustríssimos e Sapientíssimos
Senadores
da República de Veneza

«A uma República livre convém uma Livre Sabedoria — Sereníssimo Príncipe e Ilustríssimos Senadores —, [República] que a Liberdade dos vossos espíritos manteve insigne, conservando a segurança da Pátria. A mesma liberdade, assente em mentes generosas, abrirá o caminho para trazer a verdade à luz e libertar as ciências do jugo da servidão, a fim de que, não uma seita, mas a Razão promova o assentimento e o juízo conforme a verdade, sem opinião preconcebida.

«A Sabedoria e a Liberdade, por todos os homens famosos celebradas, que exaltam a Vossa Serenidade e a subida República, são verdadeiramente duas coisas espantosas. Foram elas que colocaram os fundamentos da ínclita Urbe, que promoveram o crescimento do império, e que, agora, a mantêm estável como uma maravilha do mundo.

«A sapiência dos Senadores e a prudência dos nobres, cantadas por tantas gerações, gloriosas em tantos louvores, tal como cintila o mais fulgente esplendor, são por todos cultuadas, veneradas, contempladas, de tal modo que os Venezianos parecem ter nascido para o conselho, para o governo, para justos juizes das causas, o que fez com que tivessem sido sempre sucedidos na sua idónea natureza para impérios, ilustres na paz, estrénuos na guerra.

«Cidade Rainha dos Mares, émula ou defensora da Romana Liberdade, maravilha do mundo, superior em água e em terra, vigorosa no Conselho, proeminente nas Forças, jamais violentada, sempre intocada, infatigável defensora dos Cristãos, situada no Meio da Europa para deitar por terra a incursão dos Bárbaros, e equilibrar o poder dos outros pelas armas e o juízo, cidade acerca da qual parece ter cantado o Salmista *ele a fundou sobre os mares* [Sl 23], e, assim, elevada sobre as alterosas ondas dos mares, derrubasse os soberbos espíritos dos orgulhosos. Além do mais *as águas estavam acima dos montes*, quer dizer, permaneciam de forma sublime acima das mais altas montanhas da virtude e da nobreza, da água límpida da pureza, da sabedoria, do esplendor e da saúde.

«Merecidamente, portanto, se dedica uma livre Sabedoria e Filosofia a um Príncipe Livre e aos livres e sapientes Próceres, para que, aqueles que na política

são exímios defensores da liberdade, desta sejam também ilustres protectores nas coisas naturais. E assim, não seguindo as pegadas dos antepassados servilmente e sem critério, mas joeirando livre e inteligentemente as decisões dos Antigos e dos Modernos, as ciências crescerão, produzindo frutos novos, agradáveis e doces.

«Aceita, pois, ó Sereníssimo Príncipe, com rosto jovial, os nossos esforços como sinais claros de benevolência e um eterno monumento de fidelidade. E que os amantes da verdade e da Liberdade sempre implorem refúgio à mais florescente República, e os estudiosos das letras para sempre venerem o Mecenas.

«Verona, 28 de Julho de 1673

«Da Vossa Serenidade

«Humílimo Servo

«Isac Cardoso»

Enganar-se-á — já o dissemos — quem vir nesta Dedicatória tão-só o subido louvor e o polido agradecimento de Isaac Cardoso à República de Veneza que, 25 anos antes, o havia acolhido. Isaac Cardoso, enquanto agradece, elogia essa admirável adequação entre uma República Livre e a Livre Filosofia, e nisso expressa a sua mais profunda convicção. Com este texto de carácter coloquial, outrossim, revela o autor uma perfeita consonância com os melhores espíritos do seu tempo. Há mesmo nesta dedicatória um certo sabor a manifesto de livre pensamento político e científico, cuja ideia mestra poderia formular-se assim: não há progresso sem liberdade.

Do ponto de vista epistemológico, portanto, o que aqui se desenha é o paradigma científico do século XVII, onde a autoridade deixou de ser a repetição da palavra de Aristóteles por aristotélicos requentados, para passar a estar numa razão autónoma, experimental e crítica, que reivindica liberdade até para errar. É este o espírito da Modernidade nascente, que era também o mais genuíno espírito de Aristóteles. Só os nossos seguidores nos podem trair..

A metáfora utilizada no texto, aliás, é assaz significativa para a Filosofia. Diz Isaac Cardoso que não é «seguindo, servilmente e sem critério, as pegadas dos antepassados» que as ciências crescem e produzem novos frutos, mas, ao invés, elas só podem crescer se cada um tiver a ousadia de *joeirar* o que disseram os Antigos e os Modernos. Todos sabemos que a joeira, a peneira, o crivo, são os instrumentos-metáfora da *krisis*: separam o grão da palha, a farinha do farelo, o ouro do cascalho e da terra. Todavia, mais importante que a separação em si é essa decisão prévia que determina ser o ouro preferível ao cascalho, a farinha ao farelo. É para

esse instante de liberdade radical que a meditação de Isaac Cardoso, muito inspirada no *Eclesiástico*, nos convoca.

O elogio da *libertas philosophandi* feito no pórtico da obra, porém, colhe maior compreensão se se considerar conjuntamente o que é afirmado sobre a Vontade, e sua articulação com a Inteligência, já no corpo da obra ⁽¹⁾. «A vontade é virtude da alma espiritual livre, tendente ao conhecimento do bem» ⁽²⁾, força que se expressa num «*triplex appetitus*»: natural, sensitivo e intelectivo, sendo este último que constitui propriamente a vontade. Apesar da terminologia e da estrutura argumentativa serem tipicamente escolásticas — «*Theses...; Quod si dicas/objicias...; Respondetur...*» —, sabemos que a afirmação «A vontade é a rainha de todas as potências, porque as governa a todas pelo seu poder...» ⁽³⁾ tem nele uma outra relevância, porque tal império se repercute e cumpre praticamente nas esferas política, científica, filosófica, cultural e religiosa. «O acto supremo da liberdade, a caridade ou amor, é mais importante do que o acto supremo do intelecto, seguramente o conhecimento, pois é melhor amar Deus do que inteli-gi-lo, porque o amor une mais a alma a Deus do que a intelecção.» ⁽⁴⁾ A liberdade, todavia, não está num trono de marfim ou no alto de um estilete, não é absoluta, não é divina, não é necessitante, e esta tematização que separa Isaac Cardoso de Baruch Espinosa traça também o diverso caminho das suas filosofias, no que diz respeito à razão e à liberdade.

Isaac Cardoso, a partir da antiga analogia entre a cidade e a alma, em que tanto insistem os textos hipocráticos que ele bem conhecia, propõe uma liberdade não desmesurada, congruente com a medida do homem e da sua política circunstância, como, por outro lado, a contínua meditação sobre a Bíblia e os Sapienciais sustenta. Ela não recusa as paixões, pois de facto relaciona-se estreitamente com os diferentes apetites, com as moções e as paixões da alma. Não governa como um déspota ou amo esses movimentos da alma, não destrói o servo se lhe aprouver, mas impera como o verdadeiro rei e político que proíbem a cidadãos ⁽⁵⁾, sem os aniquilar. E ainda que o filósofo tenha como horizonte uma *Liberdade* metafisicamente concebida, talvez no plano político se deva começar por garantir *as liberdades* científica, política, religiosa...

⁽¹⁾ *Philosophia Libera*, VI, q. 79, «De Intellectu & Voluntate», pp. 617-619.

⁽²⁾ *Ibidem*, p. 618, 1.^a col.: «*Voluntas est virtus animae spiritualis libera, tendens in bonum cognitum.*»

⁽³⁾ *Ibidem*, p. 618, 2.^a col.: «*Regina est voluntas omnium potentiarum, quia omnibus sua virtute imperat et omnium operations exceptis naturalibus valet cohibere...*»

⁽⁴⁾ *Ibidem*, p. 618: «*Supremus actus voluntatis charitas seu amor praestantior est supremo actu intellectus nempe cognitio, nam melius est Deum amare, quam intelligere, quia amor magis unit animam Deum quam intellectio.*»

⁽⁵⁾ *Ibidem*.

Ao contrário, a liberdade e a razão espinosistas, e que ele lega à modernidade ⁽¹⁾, são entendidas de forma absoluta, divina, contra tudo o que é entendido como *servidão* (paixões, superstições, revelações, etc.). Nisto é bem acolhido pelo espírito moderno, ele mesmo em processo de autonomização e deificação, longe da sinagoga e da Igreja. E Espinosa, *ébrio de Deus*, confirma: «*Deus sive Natura sive Substantia*»; «Também nós somos Deus!» Eis a *hybris* espinosista, sobretudo para aqueles que não compreenderam o alcance metafísico da *coincidentia oppositorum*, da Liberdade e da Necessidade. Espinosa, não podendo aceitar Israel como o *povo eleito de Deus* entre as nações, é conduzido a um cosmopolitismo absoluto e racionalista que largos sectores do judaísmo moderno, ocidental e laico aprovarão, sobretudo depois de 1789. A insistência de Isaac Cardoso na *especificidade judaica* conduzem-no ao *ghetto* do esquecimento, mesmo entre os seus. Estranha condição esta, a de um homem sempre em diáspora na diáspora.

2. Raízes da Filosofia: questionário histórico e *suspensão* sapiente

«Confio, e muito, no pensamento dos homens ilustres,
mas reivindico o meu próprio direito de pensar.» ⁽²⁾

Sêneca, Epístola 45, 4

«A Filosofia, que é a ciência das coisas humanas e divinas, não teve origem nos Gregos que se arrogavam a invenção de todas as ciências, nem nos antigos Egípcios, nem sequer entre os mais vetustos Caldeus que muitos séculos antes sobressaíram pela sabedoria. Mas teve a sua origem no primeiro homem, Adão, o mais sapiente de todos os mortais, em quem Deus infundiu um conhecimento exacto das coisas naturais e sobrenaturais, para que ele, segundo a natureza dos sujeitos, indicasse àquelas as propriedades e as virtudes, e a estas impusesse os nomes próprios e convenientes, para que em toda a parte houvesse provas da sabedoria divina, e com sumos louvores exaltasse a Deus, Criador do mundo.» ⁽³⁾

Começa assim, desta forma inequivocamente tética, o ensaio de História da Filosofia que constitui o *Proémio* da obra. Porém, é notório que Isaac Cardoso não tem uma visão histórica da Filosofia, mas sim uma visão rizomática. Por isso mesmo, não existe nele nenhuma tentativa de submeter as Escrituras a uma crítica histórica, como está nesse momento a fazer Espinosa. Deste modo, partindo sem

⁽¹⁾ Cf. Yovel: 1993, 213-400).

⁽²⁾ «*Multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid meo vindico.*»

⁽³⁾ *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 1r (n.b.: como o *Proémio* e o *Índice* não estão paginados, citam-se estas folhas segundo a ordem natural).

mais delongas da consabida e escolar noção de Filosofia, de Cícero — «*Philosophia rerum humanarum et divinarum scientia est*» ⁽¹⁾ — Isaac Cardoso não podia deixar de crer que o primeiro homem saído das mãos de Deus, Adão, um homem historicamente existente, devia possuir essa *scientia* em grau sumo.

Tal adâmico conhecimento das coisas humanas e divinas foi transmitido de Idade em Idade, até ao Dilúvio Universal — continua o autor, seguindo *pari passu* *As Antiguidades Judaicas*, de Flávio Josepho. Noé e sua família, os únicos sobreviventes da Universal Catástrofe, ficaram então depositários desse saber adâmico e transmitiram-no aos seus filhos, os chamados Hebreus, único povo em que persistiu o verdadeiro culto de Deus — a *traditio*. É da posteridade de Noé que o recebeu o Arquipatricarca Abraão.

Nesse tempo, eram os Egípcios ignorantes em Matemáticas, tendo sido o bisneto de Abraão, José, que lhas ensinou (Sl 104, 22). Moisés, por seu turno, eruditíssimo em todos os saberes, soube incluir na Lei, por mandato de Deus, a ciência original, onde Salomão, por infusa graça, foi beber a sua Sabedoria. A santidade e a ciência ornaram os profetas até ao exílio da Babilónia, tendo então começado a decrescer. Algo porém se salvou, entre os babilónios, e que os gregos recolheram quando começaram a *balbuciar alguma coisa*. Desta maneira, dos Hebreus, dos Egípcios e dos Gregos as ciências promanaram para todas as nações: Caldeus assírios, Magos persas, Brâmanes indianos, Gimnosofistas etíopes, Druídas gauleses, Filósofos gregos, tendo alcançado nestes, na forma da Filosofia, um alto esplendor.

Todavia, apesar do que dizia Epicuro — que só os gregos eram idóneos para a Filosofia —, também os gregos veneravam os pais das antigas ciências, não gregos, mas Bárbaros: Hermes Trimegisto, no Egipto; Orfeu, na Trácia; Zoroastro, na Pérsia; Atlas, na Líbia; Anacársis, entre os Citas, Ferecides de Syros e Tales, que era sírio ou fenício. Contra aquela errónea declaração, Eusébio de Cesareia e Clemente de Alexandria demonstraram com muitas razões que a Filosofia, a Teologia e todas as outras ciências tinham tido origem nos Hebreus, donde se espalharam às outras nações. Isaac Cardoso retoma aqui e faz sua a célebre *teoria do plagiato*, enunciada e sucessivamente defendida por Apologistas judaicos, desde alguns séculos antes de Cristo, e pelos Padres da Igreja com o fim de exaltar a religião judaica e cristã, respectivamente, frente à sabedoria pagã.

Quanto à Filosofia grega, ela tem duas raízes: a jónica e a itálica — continua Isaac Cardoso, seguindo quase à letra Diógenes Laércio. A primeira, fundada por Tales, em Mileto, de acordo com Aristóteles, desenvolveu uma Filosofia Natural.

⁽¹⁾ *Tusculanae*, IV, 57: «[...] sed breuissime illo modo, sapientiam esse rerum diuinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit [...]», e *De officiis*, II, 5: «Sapientiam autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum diuinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia...»

Nesta escola, depois de vários sucessores, Anaxágoras assume um importante lugar, porque, além de físico diligentíssimo, foi o primeiro a dizer aos Gregos que Deus era Espírito ou Inteligência. A raiz jônica foi transplantada para Atenas por Arquelaus, mestre de Sócrates. Da escola itálica a cabeça foi Pitágoras, discípulo de Ferecides. Alguns dizem que Pitágoras era judeu e outros — erroneamente, diz o autor —, que era discípulo de Ezequiel ou que era mesmo o próprio Profeta ⁽¹⁾. Depois de viajar pelo Oriente, Pitágoras veio para Crotona, na Magna Grécia, onde teve inúmeros discípulos.

De Sócrates «*vero plures sectae tamquam rivi a fonte emanaverunt*». A primeira dessas «seitas» tem Platão como pai, o qual, depois de longos anos de discipulado socrático, e depois de também ter viajado pelo Egito, de ter lido Moisés e os Profetas e aprendido muito com os Hebreus — mas não pode ter falado com o Profeta Jeremias, porque há entre eles duzentos anos de diferença, precisa Isaac Cardoso — fundou a Academia em Atenas, irrigando os seus jardins com aquelas fontes.

Depois de uma breve história da Academia, passa a enunciar outras escolas socráticas menores: os mordazes Cínicos, Antístenes e Diógenes e sucessores; os austeros Cirenaicos, com Aristipo de Cirene, Dioniso, Teodoro, etc., onde bebem os Estóicos, com o seu *princeps*, Zenão de Cítio, à cabeça, cuja virtude foi imitada por numerosos seguidores, entre os quais avultam Cleantes, Crisipo, Panécio, Epicteto e Séneca. Egrégio filósofo foi também Demócrito, para quem os princípios eram os átomos e o vazio, sendo continuado por Lucrecio, Pirro e Sexto Empírico. Esta escola encontrou-se com a de Epicuro, chamado *mestre do ócio* por Plínio, e que identificava o sumo bem com a volúpia, e que, no entanto, de tão abstinente, só se alimentava a pão e água a fim de refrear os vícios e exercitar a tranquilidade dos afectos. Apesar da grande simpatia com que acolhe as teses atomistas, em sintonia com outros filósofos modernos — «*Philosophiam Epicuri eruditissimis comentariis illustravit edoctissimis Gassendus refutatis erroribus diligenter in quos Epicurus incidere...*» —, não pode aceitar que ele não prestasse culto a Deus nem acreditasse na imortalidade da alma.

Significativamente, Aristóteles — «*sumus naturae genius*» — e os Peripatéticos merecem-lhe grande atenção. Apresenta uma sintética, mas muito precisa, biografia de Aristóteles onde valoriza todos os indícios de que ele contactara com os Hebreus, chegando mesmo a referir a tese de que, no fim dos seus dias, se fizera *prosélito da justiça*, reconhecendo veríssimas as coisas que estão nos livros de

(¹) Isaac Cardoso recorda uma afirmação de S. Ambrósio, segundo a qual Pitágoras era Judeu. Segundo outros, v.g., Alexandre Polistor, teria sido discípulo de Nazareti Assiri, outro nome do profeta Ezequiel, ou o próprio Ezequiel. Isaac discorda da identificação porque Ezequiel nunca teria saído da Terra Santa... (cf. *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 1r).

Moisés. «Aristóteles foi um homem sumamente genial, de juízo exacto e lição profunda, versadíssimo em todas as ciências e cujo louvor é celebrado pelos mais eminentes autores. Platão, espantado com o seu génio, umas vezes chamava-lhe mente, outras filósofo de verdade.» ⁽¹⁾ Depois da afirmação seguem-se as razões e as *auctoritates*, com referências que vão desde Cícero até Tomás de Aquino, passando por Plutarco, Plínio, Quintiliano, Macróbio, Averróis, Maimónides, Alberto Magno, Henrique de Gand, e um «infinito número de monges» que cultivaram a filosofia aristotélica nos claustros. Discute a seguir o *opus* aristotélico — número de obras, as obras escritas e as «auscultatórias», as que se perderam, as corrupções, etc. — fazendo uma breve história da Academia e apresentando comentadores de Aristóteles: Teofrasto, Estrabão de Lampsaco, Demétrio de Falera, até Alexandre de Afrodísia, Temístio, Basílio e Gregório de Nazianzo, Porfírio, Boécio, Simplício, Árabes, com Averróis à cabeça, Escolásticos, Tomistas, Escotistas, Nominalistas... Nestas tiradas Isaac Cardoso patenteia uma erudição absolutamente esmagadora.

Feita a apresentação das principais escolas, ajuíza dos erros dos filósofos. O primeiro desses erros consistiu no facto de muitos filósofos, por falta de assíduas meditações na investigação da verdade, terem ignorado a Unidade de Deus, perdendo-se entre uma multidão de deuses e numes. A idolatria e o politeísmo ficam assim na sua linha de fogo. Pitágoras ensinou erroneamente a transmigração das almas, não só dos homens mas também dos animais, das plantas e dos peixes, que assim pagam os pecados feitos em vidas anteriores. Os erros de Demócrito podem sintetizar-se na afirmação de que os átomos eram incriados, portanto, eternos, donde ser possível a existência de infinitos mundos, sendo este, portanto, fruto do acaso. Os erros do divino Platão não são poucos — a eternidade da matéria, a metempsicose, a necessidade de as mulheres serem comuns, «como ele afirma na sua famosa República», Deus ser a Alma do Mundo, a existência de deuses maiores e menores, que a nossa ciência seja reminiscência, enfim, a admissão do eterno retorno —, mas não são menos os «insignes errores» de Aristóteles: que o mundo exista *ab aeterno*; que o Orbe esteja pregado no primeiro motor; que os futuros contingentes, que Deus ignora, não sejam determinantes da verdade; que a alma não seja imortal; a questão do prémio ou castigo futuros; o número das inteligências celestes; nega a origem divina dos sonhos; defendeu a eutanásia e o aborto; não aceita a possibilidade da ressurreição; ignorou a *criação ex nihilo*, etc., etc. A Epicuro também são imputados «tres insignes errores»: que o mundo não foi criado por Deus, que não é por ele governado (negação da providência) e que a

(1) *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 4v: «Fuit Aristoteles vir summi genii, exacti iudicii, profundaeque lectionis, in omnibus scientiis versatissimus, et quem magnis laudum praeconiis Auctores celebrant. Plato illius ingenium admiratus, eum modo vocabat mentem, modo veritatis philosopho.»

alma do homem seja mortal. Estes são também os de Zenão, aos quais se junta o das mulheres e filhos em comum, tirado de Platão.

Estas são as principais «sectae» de Filósofos que cresceram na Grécia. Mas saber qual delas é preferível, qual dos autores abraçar, isso «*non tam facile est resolvere*». E porquê? Porque cada escola tem o seu tempo próprio: «*habent vero sectae sua tempora...*». Ora, é isso que, neste tempo, em relação a Aristóteles, muitos não compreendem. Não que Aristóteles não tenha sido genial. Mas desde Averróis até ao século xv parece que não houve mais nenhum Filósofo: só o Estagirita é ouvido, só ele é interpretado; ele é o mais copiado, a sua doutrina é a mais verdadeira, as suas opiniões colhem os aplausos que se costuma dar aos Oráculos... ⁽¹⁾ Ora, Aristóteles desviou-se da verdade em muitas coisas; em graves questões de medicina hipocrática foi muito lacónico, noutras obscuro e quase enigmático como Heraclito. Em muitos assuntos de Filosofia Natural Demócrito foi-lhe igual ou superior. Em suma, Aristóteles foi um *verdadeiro filósofo*, um *amante da sabedoria*. Não o detentor da verdade absoluta. Por isso era livre até para errar. Se tu — suposto opositor ⁽²⁾ — me objectares que os Doutores Escolásticos, Tomás, Escoto, Alberto, Aristóbulo e Maimónides entre os Hebreus, Averróis entre os Árabes, preferiram a filosofia de Aristóteles, oponho-lhes outros não menos sábios, e até mesmo superiores em autoridade: os Antigos Escolásticos, os Doutores da Igreja, Agostinho preferiram a Filosofia platónica, Jerónimo preferiu a Filosofia estóica. Tertuliano chamou aos dialécticos epígonos de Aristóteles *Filósofos Patriarcas dos Heréticos*; Agostinho comparou-os com as rãs do Egipto; Justino escreveu um diálogo contra opiniões de Aristóteles; Fílon e Hasdai Crescas consideraram essa filosofia irrelevante; os talmudistas ignoraram Aristóteles.

O problema, porém, não está tanto em Aristóteles, que filosofou livremente, mas nos seguidores que lhe sacralizaram as obras a tal ponto que, se por acaso Aristóteles ressuscitasse e fosse o primeiro a rejeitá-los, aceitando as críticas dos outros, com certeza lhe diriam: «Vai-te embora! Temos as tuas obras, já não precisamos de ti!» Já em 1632, na sua primeira obra publicada, Isaac Cardoso afirmara: «*Miserables son los ingenios que ataron su dictamen en la autoridad aiena, i prendieron la libertad para discursar en la razon; libremente filosofò Aristoteles, libremente filosofen sus discipulos.*» ⁽³⁾

⁽¹⁾ *Ibidem*, Prohaemium, fol. 6v: «Solum Aristoteles auditur, solus interpretatur, quod longe copiosior sit in rebus, brevior in verbis, ordinatior in libris, verior in doctrina, eius dogmata miro applausa tamquam Oracula recipiuntur, omnibusque hominibus ingenio excelluisse existimatur, et ex omnibus nationibus eximios habet sectatores.»

⁽²⁾ Isaac Cardoso usa algumas vezes este artifício retórico e teatral: fazer do leitor um interlocutor presente com quem disputa.

⁽³⁾ *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 16.

Posto isto, então, qual Filosofia abraçar? Nenhuma. Que Filósofo seguir? Todos e nenhum! ⁽¹⁾ O sábio nunca jura pelas palavras de um mestre, mas tira de todos aquilo que achar melhor, o que estiver mais de acordo com a sua razão, o que mais verosímil se apresente. E porquê? Porque todas aquelas escolas, sem a luz da verdadeira religião, acabaram por cair em inúmeras absurdidades ⁽²⁾. Interiormente Isaac Cardoso já escreveu *As Excelências dos Hebreus* e, por conseguinte, restringiu a sua resposta às Filosofias escolares cujos erros estivera a elencar. A religião — judaica, como se depreende da argumentação — é aqui a instância crítica da Filosofia e é significativo que o Reformador do Estudo de Pádua, a quem a obra foi submetida em 28 de Junho de 1679, tenha declarado não haver nela nada contra a santa fé católica. Este é um facto importante, como se tem notado ⁽³⁾, porque, por causa disso, a obra foi muito utilizada em Itália, em Espanha e em Portugal — v.g., pelos Oratorianos —, e apesar de muitas coisas nela expostas estarem desactualizadas em relação a outros países da Europa, eram avançadas em relação ao nosso país. É, contudo, perfeitamente justificável que a teologia católica utilizasse sem pruridos a obra de um *renegado*, já que o saber e a acribia de Cardoso levavam-no a utilizar argumentos colhidos da patrística ou da tradição comumente aceite do Antigo Testamento.

Desapareceu, portanto, a atitude marrana. Isaac Cardoso era um judeu convicto e agora livremente assumido. Mas, para além da invocação da sua religião, a nós parece-nos que a crítica e a prudência manifestas são também fruto de uma *clínica* observação dos homens: da volubilidade das suas atitudes e da inconsistência das suas ideias. Aquela posição já foi apodada, entre outras coisas, de «eclectismo modernista» ⁽⁴⁾. Enfim, às vezes dar um nome, pôr uma etiqueta parece ser a melhor forma de arrumar um assunto. Por isso não vamos contrapor a esta uma outra designação. Parece-nos, contudo, que a atitude de Isaac Cardoso é profundamente sábia e, hoje mais do que nunca, necessária. É o exercício de um sadio e terapêutico cepticismo num tempo em que se condenava, se executava, se morria, por uma palavra. Inutilmente, para ambos os lados, porque o tempo acaba sempre por devorar todos os seus filhos. «*Habent vero sectae sua tempora...*», e nós também temos o nosso, e é muito pouco, parece estar ele a recordar-nos continuamente. O outro

⁽¹⁾ *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 5v: «Quaenam igitur secta amplectenda? Nulla. Quis philosophus sequendus? Nullus et omnes. Sapientem namque oportet in nullius iurare verba magistri, sed ac verosimilius appareat, ne servilia magis quam libera ingenia videamus.»

⁽²⁾ *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 5r: «Omnes istae sectae, et Philosophi eorum duces, suos habent errores peculiares, lumineque vere religionis destituti in plura absurda inciderunt cum sola lex divina, et sacra Oracula omnimodam certitudinem in supernaturalibus, et naturalibus obtineant...»

⁽³⁾ Gomes, 1981: 256.

⁽⁴⁾ Dias, José Sebastião da Silva (1953), *Portugal e a Cultura Europeia (Sécs. XVI a XVIII)*, Coimbra, p. 64.

grande impedimento à investigação da verdade é que qualquer escola começa logo por exigir o sacrifício da liberdade e, quase, que se dê a vida por um argumento. É admirável que, aquele que se jacta de ser livre, filosofe de um único modo ⁽¹⁾.

O exemplo que nos dá de um filósofo que decidiu, de seu coturno, seguir todos e nenhum, é significativo. Não vai aos cépticos franceses e portugueses (Montaigne, Sanchez, etc.) que também conhecia, mas sim a um médico, Galeno, que, colhendo de todas as escolas, nunca se ligou exclusivamente a nenhuma.

O exemplo lembra-nos que as tradições médica e culinária podem ser excelentes escolas de filosofia. Aprende-se aí a pensar também e sobretudo com as mãos, a conhecer o acidental ⁽²⁾. O verdadeiro filósofo, aliás, deveria sempre ter duas profissões, uma delas manual. Quer as tradições clássicas das artes medianeiras (sapateiros, correeiros, pedreiros, canteiros, ópticos, médicos, comerciantes, cambistas, impressores, etc.), quer a poética franciscana, cultora de uma simbólica sensível e de um sadio nominalismo, quer ainda outras antigas tradições espirituais (espagéria, cabala, sufismo) sempre preferiram o saber do concreto, experimental, de virtude actuante sobre a matéria (ela mesma entendida espiritualmente), atitude tão importante em Galileu e que a ciência moderna laicizou e esqueceu com o chamado método experimental.

É em razão desta atitude observadora, indagadora, crítica, deste novo espírito de abertura, por oposição às infundáveis e vãs disputas em que continuavam enredados os aristotélicos — que a Escritura acusava de *tecerem teias de aranha* ⁽³⁾ — que ele louva os *philosophi Recentiores*: Pico della Mirandola, Francisco Patrício, Pedro Dolese, Gassendi, Bernardino Telésio, Gomes Pereira, Magnenius, Tomás Campanella, Beligardo, Estêvão Cosme, Vives, Copérnico, Descartes, Digby, Galileu ⁽⁴⁾, Tycho Braye, Kepler, etc. Tinha chegado a hora de uma nova *Philosophia Naturalis*. Investiguemos, pois, a natureza e o seu Criador. A partir do mundo e das muitas coisas, com o espírito iluminado e ordenado, podemos alcançar Deus. As criaturas são uma escada por que ascendemos a Deus, um teatro pelo qual olhamos Deus, um órgão com que louvamos Deus, uma escola em que damos assentimento a Deus ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 4r: «Mirum vero, quod illi jactant liberum esse unicuique philosophari.»

⁽²⁾ Note-se que Isaac Cardoso, como outros coevos, rejeita o esquema aristotélico substância-acidentes.

⁽³⁾ Is 59, 5: «Telas Araneae texuerunt» Job 8, 14: «Sicut tela aranearum fiducia eius.»

⁽⁴⁾ *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 4v: «Quid dicam de aliis, quod scripta nun sunt edita in luce Cartesius, et Digbeus, novam philosophiam mathematicis ptincipiis innixam promulgarunt. Eximius Galileus multa subtiliter, et diligentissime de motu, ac de astris disputavit.» Pelo que diz, presume-se que Isaac Cardoso ainda não tinha tido acesso a algumas obras destes autores.

⁽⁵⁾ *Ibidem*.

3. Septenário de *Philosophia Naturalis*

«A verdadeira filosofia natural consiste em contemplar o mundo visível, e em procurar as causas ocultas dos efeitos que se observam, e, a partir das obras da criação, a forma, a beleza, a diversidade, cantar maravilhosos louvores a Deus, autor da natureza.» ⁽¹⁾

Philosophia Libera, Prohaemium, IX

Já se disse acima que a obra *Philosophia Libera*, em intenção, é uma *Summa Philosophiae*. De facto, o desiderato expresso de Isaac Cardoso era reorganizar uma Filosofia Natural coligindo num único livro todas as coisas que ao filósofo da natureza respeitam, porque muitas coisas os filósofos quase as omitem, acabando as mesmas por ser discutidas aqui e ali, sem ordem, de maneira dispersa e parcelar, nos livros dos médicos e dos teólogos ⁽²⁾. A obra foi composta em sete livros, número altamente simbólico quer para a tradição judaica e cristã quer para o humanismo renascentista. De acordo com o *Génesis* (1 — 2, 3) sete são os dias da Criação. Isaac Cardoso analogia assim a escrita da sua obra-prima à própria acção criadora de Deus, tanto mais que o Homem é criado por Deus no sexto dia (Gn 1, 26-31) e o sexto livro de *Philosophia Libera* intitula-se *De Homine*. Seja como for, esta estrutura guemátrica septenária não é original ⁽³⁾.

A obra magna de Isaac Cardoso, porém, confirma uma atitude de espírito que se manteve coerente ao longo da sua vida. Já cada página da sua primeira obra, *Discurso sobre o Monte Vesúvio*, apesar do intento ser teórico — não consta que Isaac

⁽¹⁾ «Vera philosophia naturalis mundum visibilem contemplatur, atque effectum quos videt occultas causas inquirat, atque ex operationibus creationibus, specie, pulchritudine, varietate Deum naturae auctorem miris laudibus decantat.»

⁽²⁾ *Philosophia Libera, Prohaemium, fol. 4v*: «Cum ergo intentio nostra sit naturalem philosophiam instituere, et omnia, quae ad philosophum naturalem spectant in unum colligere quorum multa fere omittunt philosophi, et sparsim apud Medicos et Theologos disceptantur...»

⁽³⁾ «Que a História do Povo de Israel repetia, no tempo, a teodramática metafísica de um Deus em Êxodo, é um aspecto central da Cabala. Por outro lado, aplicação do sete à História Universal já fora feita, nos princípios do século XII, por um judeu de Barcelona, Abraão Bar Hyya, nas obras *Meditações da alma aflita quando bate à porta da penitência* e *O Livro do Revelador*. Do mesmo modo a arquitectura da obra *Philonium Pharmaceuticum et Chirurgicum* (1418), do presumível marrano Valesco de Atranta [...] se distribui segundo sete partes, equivalentes aos dons do Espírito Santo e às sete alegrias de Nossa Senhora, bem como dos sete sacramentos e das sete virtudes.» (Gomes, 1981: 250). Recordemos ainda que, cerca de um século antes, Jean Bodin (de ascendência ibérica?) escrevera o seu *Colloquium Heptaplomeres*, obra pioneira na defesa da tolerância religiosa. Quanto ao número sete, lembremos a afirmação de Pitágoras: «O número sete, pelas suas virtudes escondidas, mantém no ser todas as coisas; dá a vida e o movimento e influencia até os seres celestes.»

tivesse ido observar o Vulcão pessoalmente, devendo ter utilizado opúsculos que circulavam em Madrid — é repassada de um empírico bom senso e manifesta um espírito muito observador, atento ao pormenor, capaz de descrições circunstanciadas e meticulosas, fruto também, sem dúvida, da sua prática clínica. Por exemplo, as faldas do Monte são escalpelizadas no que respeita à geografia, à orografia, à descrição do clima tão favorável aos tísicos, como dissera Galeno, à mineralogia (petróleo, betume, enxofre...), à flora, à fauna, etc. A *Dedicatória*, entre outras razões, diz que vai investigar as causas do Vulcão porque «*sus secretos oculta la ignorancia, i atiende la admiracion, i tantos prodigios incitam justamente al conocimiento de sus causas...*»⁽¹⁾. Esta atitude mantém-se inalterada nas *Utilidades del agua, i de la nieve*, onde faz a apologia deste elemento e a defesa da hidroterapia, agora com recurso à experiência e à observação dos efeitos.

Considerada numa perspectiva exclusivamente histórica, isto é, olhando ao seu lugar nas conquistas da ciência, a obra *Philosophia Libera* não assume uma relevância particular. Nela não existem inovações ou antecipações espectaculares, não há a elaboração de nenhum método experimental; não são desenvolvidos quaisquer instrumentos; não aceita algumas das mais importantes descobertas da época, enfim, a rejeição de Aristóteles, em alguns casos, tem como finalidade a sua substituição por outro autor antigo. Com efeito, por vezes quase vemos Isaac Cardoso soterrado sob a sua esmagadora erudição, e não a bailar por cima dela. O tratamento de certas questões, sobretudo em descrições positivas, quase roça o doxográfico. A propósito de um qualquer tópico encontramos um espantoso acervo de conhecimentos, antigos e modernos (isto é, *medievais*). Mas, apesar do princípio de *seguir todos e nenhum em particular*, também não há nele uma síntese pessoal e inovadora, como a atitude supunha e exigia.

Contudo, «julgar a *Philosophia Libera* exclusivamente na sua dimensão vertical é sucumbir ao "precursionismo" histórico e, por conseguinte, esquecer outra importante dimensão. Examinada horizontalmente, a *Philosophia Libera* mostra-nos uma ampla perspectiva, não só do mundo privado intelectual de Cardoso, mas daquela idade de transição que testemunhou as dores de parto da ciência moderna»⁽²⁾.

O primeiro livro dá-nos a visão de Isaac Cardoso quanto aos *princípios das coisas naturais*. Apesar de aceitar a doutrina tradicional dos quatro elementos, rejeita

(1) *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 2. Aliás, para o autor há uma circularidade criadora entre o conhecimento natural, histórico e filosófico (p. 4): «Empírico (Sexto) nunca en sus obras se olvidò de lo natural que contine la historia, ni de lo historico que encierra la Filosofia.»

(2) Yerushalmi, 1971: 233. Seguimos aqui de perto a excelente análise que Joseph Yerushalmi faz dos sucessivos livros (cf. pp. 233-270), acompanhando a síntese com o texto do próprio Isaac Cardoso.

os princípios aristotélicos da matéria, da forma e da privação ⁽¹⁾. Os elementos são apenas compostos, não de matéria e forma, mas de átomos. Nisto segue a corrente antiaristotélica do século XVII, onde avulta a figura de Gassendi. Apesar de considerar a doutrina atomista anterior à guerra de Tróia — e de origem hebraica, obviamente —, e de remeter amiúde para os atomistas gregos, dá relevo ao atomismo moderno, citando, além de Gassendi e outros, Rodrigues de Castro. A caracterização que faz dos átomos segue o atomismo tradicional — corpúsculos sólidos, individuais, indivisíveis, insensíveis e invisíveis, de figura variável. Todavia, Isaac Cardoso não retira daqui nenhum corolário mecânico para aplicação a fenómenos naturais. «*His atomism is almost exclusively philosophical, with no real application to mechanics.*» ⁽²⁾ Além do mais, separa-se radicalmente das consequências ateias do atomismo grego, preferindo o que podemos chamar um *atomismo criacionista*: os átomos não são eternos, pois foram criados por Deus do nada ⁽³⁾. Prosseguido em sintonia com o atomismo, ao tratar da questão das qualidades considera que elas não são acidentes, mas sim substâncias ⁽⁴⁾.

A Questão IX, «*De terrae immobilitate*», começa com um inesperado e significativo louvor a Aristóteles: «*Spienter inquit Aristoteles...*». Isaac Cardoso conhece o heliocentrismo pelas bastas referências que faz a Copérnico, a Ticho Braye, a Kepler, mas rejeita-o talvez por não ter lido directamente as obras nem lhe conhecer em pormenor a fundamentação ⁽⁵⁾. Afirma assim sem qualquer estremecimento: «*Terra est centrum mundi physicum...*» E, além disso, o centro da terra é também o centro do universo: «*Deinde centrum terrae est centrum universi.*» ⁽⁶⁾ Quais são as razões da rejeição? Ora bem, para além da autoridade de Aristóteles, de Ptolomeu e dos árabes que a defenderam ⁽⁷⁾, ela aparece-lhe mais consentânea com a Escritura. ⁽⁸⁾ O critério decisivo, todavia, é a evidência dos sentidos. «É suma demência enredar as evidências dos sentidos com sofisticas

⁽¹⁾ *Philosophia Libera*, I, q. 1, p. 2

⁽²⁾ Yerushalmi, 1971: 235.

⁽³⁾ *Philosophia Libera*, I, q. 3, «*De Atomis, & illarum natura*», p. 10; já no *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 11, defendia que o poder de Deus está acima das causas naturais.

⁽⁴⁾ *Ibidem*, qq. 5-6, «*De calore, & frigore, humore, e& siccitate*», «*De secundibus qualitatibus*», pp. 11-16.

⁽⁵⁾ Contudo, Yerushalmi: 1971, 238, afirma que ele não deu nenhuma relevância aos dados experimentais, «even though Cardoso knows and quotes Galileo's *Dialoghi* directly.»

⁽⁶⁾ *Philosophia Libera*, I, q. 7, «*De terra*», pp. 16-18; *Utilidades del agua, y de la nieve...*, pp. 2-3.

⁽⁷⁾ *Ibidem*, p. 17: «*Non solum Peripatetici cum Aristotele, Cosmographi cum Ptolomeo terram esse in centro affirmant, sed etiam Pythagorici, & Copernicani, qui quamvis in centro mundi solem collocent, & circa illum moveri terram dicant in illo orbe in quo solem moveri...*» [«todos os graves tendem para o centro», Aristóteles, *De Caelo*, 2, 101].

⁽⁸⁾ Cf. Dt 4, 19 *et passim*; Sl 102, 11; Job 26.

razões e frívolas argúcias.» ⁽¹⁾ Os sintomas não costumam enganar, dizia-lhe a sua sólida experiência médica. Isaac Cardoso, apesar ou por causa do seu empirismo, tinha dificuldades, como tantos outros de setecentos ⁽²⁾, em passar da experiência sensível para o *constructum*, para a experiência provocada e controlada teórica e instrumentalmente. Ora, a hipótese heliocêntrica era-lhe insuportável; era uma violência para os sentidos e para a percepção comum. *Aquilo que nos liberta pode ser justamente o que nos aprisiona*, e vice-versa, poderíamos nós filosofar à margem. Além disso, continua Isaac Cardoso, se à luz da geometria de Euclides construirmos um poço desde a superfície da terra até ao centro, as paredes convergirão progressiva e necessariamente acabando por se unir. Temos assim presentes, a reforçar a posição de Isaac Cardoso, a autoridade dos filósofos, a Escritura, os sentidos e a razão. Que mais pedir?

Não há nenhum sinal de que a sua rejeição do heliocentrismo se tivesse ficado a dever ao receio da Inquisição. Isaac Cardoso estava verdadeiramente persuadido do que defendia, até porque o texto das Escrituras também assumia a seus olhos um valor científico, pois nelas «brilham as mais elevadas verdades e estão escondidos muitos arcanos das coisas naturais». Nas Questões dedicadas à água, em que retoma as *Utilidades del agua, y de la nieve...*, encontramos uma mistura de antigas noções religiosas (rituais) e filosóficas com sensatas observações empíricas. Por exemplo, Isaac Cardoso está firmemente convicto de que as marés são provocadas pela acção da Lua, mas não sabe como. Entre tantas hipóteses, aventta que talvez o luar acorde nas águas virtudes ou espíritos desconhecidos ⁽³⁾.

O livro segundo debruça-se sobre as *afecções das coisas naturais*: o espaço, os diferentes movimentos, o tempo, o contínuo, a acção, a reacção, etc. Um dos assuntos mais interessantes diz respeito à pergunta sobre se a natureza, afinal, tem ou não horror ao vácuo ⁽⁴⁾. Desde a sua primeira obra que Isaac Cardoso respondia positivamente: a natureza tem horror ao vácuo ⁽⁵⁾, posição que se mantém

⁽¹⁾ *Philosophia Libera*, I, q. 7, «De terra», p. 20: «Summa nempe dementia est sensuum evidentialium rationibus sophisticis, inanibusque argutiis irretire.»

⁽²⁾ Cf. Yerushalmi, 1971: 238, para os casos de Tobias Cohen, que por volta de 1700 dizia que Copérnico estava «no caldeirão de Satanás», e David Nieto que em 1714 rejeitou o sistema copernicano *in toto*.

⁽³⁾ *Philosophia Libera*, I, q. 16, «De fluxu, & refluxu maris», p. 47; nas *Utilidades del agua, y de la nieve...*, pp. 45-46 também assaca a causa à Lua, socorrendo-se de narrativas das viagens marítimas feitas pelos portugueses e espanhóis.

⁽⁴⁾ *Idem*, II, q. 3, «De vacuo», pp. 85-86.

⁽⁵⁾ *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 17: «... porque en la naturaleza no ai lugar vacio...». E assim explicava o terramoto que se seguiu à erupção vulcânica do Vesúvio, assim como (p. 14), o «que en el tiempo del Rei don Manuel temblando la tierra prodigiosamente en Lisboa, i Santaren, el Tajo bolvio sus aguas a los lados de las riberas, i se mostrò seco su vado, causando admiracion en todos el sucesso...».

inalterada. É certo que discute as opiniões de alguns Antigos e Modernos a favor da existência do vácuo — Leucipo, Demócrito, Epicuro, Galileu, Gassendi ⁽¹⁾ — mas contrapõe-lhes a argumentação aristotélica: o vácuo é nada, e portanto não tem partes. Logo, não pode haver movimento no vácuo, porque sem partes não pode haver sucessão de um móvel. Além disso, algumas das experiências feitas para comprovar a existência do ar pareciam comprovar, ao invés, a inexistência do vácuo, como, por exemplo, a da clepsidra: quando se tapam os buracos superiores da clepsidra a água não sai, porque não pode entrar o ar. Mas se destaparmos os buracos, então a água sai porque o ar pôde entrar. Se a natureza não tivesse horror ao vácuo a água sairia e ficaria aí o vácuo. Outra experiência referida é a que foi apresentada ao rei da Polónia, em 1647, e que confirmaria também a inexistência do vácuo: num recipiente cheio de água, hermeticamente fechado, sujeito a congelamento, a água deveria diminuir criando um espaço vazio, o que faria partir o vaso, como muitos diziam, «*sed nullus expertus*», porque tal não aconteceu. A natureza, por conseguinte, tem horror ao vácuo. Fica-nos alguma estranheza por Isaac Cardoso, cerca de 30 anos depois, não conhecer as experiências de Evangelista Torricelli (o célebre tubo de Torricelli), nem as de Otto von Guericke (hemisférios de Magdeburgo, 1654) e que demonstravam a existência do vácuo. Da problemática sai reforçada a ideia de que estamos em presença de duas noções distintas de vácuo. Isaac Cardoso, bem na linha das discussões da Antiguidade, analogo o vácuo ao não-ser dos atomistas que Aristóteles critica. É uma ideia de vácuo preconcebida. Ora, o vácuo experimentalmente demonstrado resulta de uma progressiva rarefacção do ar e da matéria ponderável, num determinado espaço. É apenas uma relação, nunca uma absoluta ausência de ser, e o seu alcance é sobretudo operatório (v.g., feitura de termómetros), não metafísico.

O livro terceiro também é bastante aristotélico, mau grado o antiaristotelismo do autor. Dedicado ao *céu e ao mundo*, a primeira questão começa por criticar as implicações mecanicistas do atomismo ⁽²⁾, prosseguindo com a rejeição da teoria da eternidade do mundo e da matéria. Aliás, Aristóteles, no fim da sua vida, em virtude de supostos ensinamentos hebraicos, chegou a admitir a criação *ex nihilo* (!) ⁽³⁾.

(1) *Philosophia Libera*, II, q. 3, «De Vacuo», p. 85: «Si vacuum non esset rebus intermixtum nullatenus posset fieri motus, si enim mundus nihil inanis habet inspersum, sed omnia plena sunt, nullum corpus moveri poterit...»

(2) *Idem*, III, q. 1, «De Auctore Mundi», pp. 118-120. V.g.: «Si Mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest?» No *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 11, contudo, não hesitara em falar desta «hermosa maquina formada com tanto artificio».

(3) *Ibidem*, q. 2, «De Mundi Principio», p. 121: «Extimandum est Aristotelem a sapienti Haebreo edoctum sub vitae finem perfectius, ac sapientius de rebus divinis sensisse, creationemque ex nihilo cognovisse sapientiorum factum...»

Não é de admitir, além disso, a existência de muitos mundos. Se tal fosse verdade, Moisés ter-nos-ia instruído sobre isso. Nem todas as possibilidades existem, e Deus fez todas as coisas que quis, não todas as que podia fazer: «*Unus Deus unum mundum creavit...*» ⁽¹⁾ Por isso, este mundo é perfeito, uma vez que o seu autor é perfeíssimo, o que é evidente a partir da ordem e da beleza — «*Omnia statuisti numero, pondere, mensura*» (Sb 11) —, prossegue o autor, fazendo, deste modo, também sua a tese de habitarmos no *melhor dos mundos possível*. Na Sexta questão, justamente «*De Mundi Anima*», rejeita firmemente a tese astrológica de que haja uma Alma do Mundo. Aliás, Isaac Cardoso, aceitando a influência dos astros — porque muitas *observações* de animais e plantas, etc., a patenteiam —, nomeadamente a da luz da Lua, rejeita tudo o que lhe cheire a esoterismos astrológicos, virtudes ocultas e quejandas vanidades. Os clínicos não são arúspices; os seus diagnósticos não estão nas conjunções dos astros, ou nas entranhas das aves, mas no pulso, na urina e no suor.

Vê-se que conhece — é difícil de determinar até que ponto — as observações de Tycho Brahe, Galileu, Kepler, os progressos da Astronomia e as potencialidades do telescópio ⁽²⁾, instrumento que veio dirimir muitas obscuridades em torno da natureza da Via Láctea, do movimento das estrelas fixas, bem como provar a existências das manchas do Sol e das montanhas da Lua.

O livro quarto é todo ele dedicado aos *corpos compostos* — «*De Mixtis*» — e aos processos da sua geração: as suas afecções, a cocção, a indigestão e a putrefacção. Passa depois aos meteoros e daí ao trovão, ao relâmpago, aos cometas, aos ventos, aos tremores de terra — Isaac Cardoso permanece fiel à sua explicação de juventude ⁽³⁾ —, ao arco-íris — se tivesse descoberto que este tinha sete cores, como teria exultado ⁽⁴⁾ —, prossequindo com as questões sobre o turbilhão, o Dilúvio, a chuva, o nevoeiro, a neve, o granizo, o gelo, o orvalho, a geada, o mel, o maná, o açúcar, os sucos, os metais, as pedras. «Tem sido observado por historiadores da ciência que, no século XVII, a Bíblia não só era aceite por muitas autoridades em questões científicas, mas até certo ponto era também guia de curiosidades científicas. Cardoso não é uma excepção a esta tendência. Parte de um capítulo [do livro IV]

⁽¹⁾ *Ibidem*, q. 3, «*De Mundi unitate, & perfectione*», pp. 124: «...Deus producit omnia quae vult, non omnia quae potest.»

⁽²⁾ *Ibidem*, qq. 14-16, «*De Sole*», «*De Luna*», «*De Reliquis Planetis*». Na p.145: «*Sol dicitur a latinis, quia solus lucet omnibus obscuratis syderibus.*»

⁽³⁾ *Idem*, IV, q. 12, «*De Terraemotu*», p. 224: «*Vera igitur causa terraemotus est spiritus idest era, vel ignis terrae visceribus inclusus foras exire contendens, dumquam viam non invenit oclusus cavernis in se revolvitur, tumultuoseque impetu sublatus terram quatit & vibrat.*»

⁽⁴⁾ Para Isaac Cardoso não são mais que três ou quatro (*Philosophia Libera*, IV, q. 12, p. 228).

é dedicado, a par de um exame do mel e do açúcar, à análise “científica” da natureza do maná que os Israelitas comeram no deserto. A Alquimia é geralmente atacada e as suas pretensões desprezadas. Os alquimistas não podem produzir ouro, e a pedra filosofal nunca foi encontrada. Todavia, o ouro possui por si mesmo propriedades maravilhosas ⁽¹⁾ e, no capítulo que se segue, Cardoso envereda por uma intrincada discussão acerca das virtudes curativas das gemas, das pedras preciosas, ainda aceites como parte integrante do saber médico.» ⁽²⁾

O livro quinto intitula-se «Acerca da Alma e dos seres vivos». Começando por realçar quão difícilimo e quão decisivo é o conhecimento da alma — «*nosce teipsum!*» —, apresenta logo nas primeiras Questões (1-5) o tradicional esquema aristotélico da tripartição da alma em vegetativa, sensitiva e racional, mas negando que as potências da alma se possam diferenciar da própria alma ⁽³⁾, coerentemente, aliás, com a tradição judaica, com um certo realismo nominalista que perfilha, e com a negação que já tinha feito do hilemorfismo aristotélico. Prosseguindo o esquema trinitário da alma, desenvolve em primeiro lugar o vegetativo: imensas questões e discussões acerca das plantas (estrutura das plantas, espécies, efeitos, plantas milagrosas — «*Sed percurramus aliquas plantas mirabiles...*»), e assim por diante. Refere designadamente o grande contributo dos portugueses para o conhecimento de novas plantas, como o coco, o caril, a malagueta, e o dos Espanhóis na divulgação do cacau e do chocolate, etc. ⁽⁴⁾.

Continua a sua exposição passando agora para os domínios da alma sensitiva, tratando sucessivamente da alma sensitiva em geral, acerca da nutrição dos animais, acerca da sua cozedura, dos humores, do sangue, do olfacto, da bÍlis, da melancolia e do sopro vital (qq. 8-19). Seguem-se oito questões sobre a percepção externa (qq. 20-27): visão, audição, olfacto, paladar e tacto — onde, por exemplo, procura explicar a natureza da cor como luz *refractada, reflexa e distribuída* —, e outras sete sobre os sentidos internos (qq. 28-34): apetite, volúpia, dor, fome, sede, abstinência prolongada e seus efeitos. As restantes 11 questões deste livro (35-45)

⁽¹⁾ *Philosophia Libera* IV, q. 27, «De Metallis», p. 256: «Aurum plures habet dotes, & excellentias, ex quibus eximia symbola desumuntur. [...] Est Aurum inter omnia metalla nobilissimum, quia nobilissimas habet virtutes, & operationes ex quibus substantiae praestantia cognoscitur.»

⁽²⁾ Yerushalmi, 1971: 246.

⁽³⁾ *Philosophia Libera* V, q. 4, «An potentiae distinguantur ab anima», p. 273: «Nomina sunt muneris, non naturae». Invoca em seu apoio Galeno, Agostinho, etc. Além disso, as «res non sunt multiplicanda sine necessitate, at nulla necessitas cogit ad distinguendum potentias ab anima...». Isaac apresenta ainda várias outras razões, entre as quais salientamos a seguinte: a alma concorre imediatamente para os actos da vontade (os chamados actos elícitos), sem recorrer a potências intermediárias.

⁽⁴⁾ *Ibidem*, q. 7, «De Mirabilis plantarum», pp. 279-280. Curiosamente, não refere aqui Garcia de Orta.

detêm-se em assuntos como a transpiração, o sono e a vigília, as insónias, a respiração, a pulsação e movimento dos animais, tratando ainda de fazer uma minuciosa apresentação das diferenças dos animais e sua classificação, exemplificando com os peixes, as aves e os insectos.

O livro sexto, «*De Homine*», com as suas 108 Questões, é o maior da obra, o que por si só é significativo. Isto revela-nos que o centro da Filosofia de Isaac Cardoso é o homem, de modo particular a liberdade humana. Mas importa começar mais por baixo, pelo homem de carne e osso, e não por uma ideia de homem. É por isso, como se pode ver no *Apêndice*, que este livrô pode ser considerado na sua maior parte uma enciclopédia médica do século XVII. Contudo, para além da irrelevância filosófica de questões relacionadas, por exemplo, com o sangue menstrual (q. 4), com os gigantes (q. 16), com os dentes (q. 29), ou com a gordura e a banha (q. 36), com a dignidade e uso dos testículos (q. 65), ou ainda com a calvície (q. 90), existem outras questões cuja importância filosófica deve ser realçada.

É este o caso logo da primeira Questão ⁽¹⁾, autêntico hino à dignidade e excelência do Homem, bem na linha do humanismo renascentista de Francesco Pico della Mirandola. Este «animal divino, composto de razão, é um milagre da natureza, abraçando no seu pequeno tamanho todo o mundo ou mesmo o universo». Por isso é chamado «*microcosmus*» ou «*mundus parvuus*». Ele é a síntese da criação: existe com os elementos, vive com as plantas, sente com os animais, compreende com os Anjos e, criado à imagem do seu Criador, pela alma racional torna-se partícipe da santidade, da sabedoria e da justiça. Em suma, é um ser «*Dei bonorum capax*». Com efeito, Deus olhou para cada uma das coisas da criação e disse que era boa. Só do homem não disse que era bom, porque o homem não é bom nem mau por natureza, mas por eleição e, nele, quer a bondade quer a malícia são realizações da sua liberdade. As outras criaturas são chamadas boas, mas só o homem é *imago Dei*. A liberdade é, pois, o que de mais divino e precioso há no homem. Por ela o homem é «*efígie da Divindade, Rei do universo, vínculo do orbe inteiro, mediador entre Deus e as coisas criadas...*». Tal como Deus é um «*circulus sine principio, & fine, & universi centrum ex quo omnia procedunt, & in quem omnia diriguntur, ita etiam homo circulus est finitus, & centrum orbis ad tamquam ad finem referuntur animalia*» ⁽²⁾.

A própria figura do homem indica a sua dignidade: é proporcionada, plena de harmonia entre as partes, cuja posição natural é estar de pé, erecto, com o horizonte aberto e o rosto voltado para a contemplação do céu, sua verdadeira origem. De entre todos os animais é o mais desprovido pela natureza: não tem

⁽¹⁾ *Philosophia Libera* VI, q. 1, «*De Hominis dignitate, & excellentia*», pp. 409-412.

⁽²⁾ *Ibidem*, p. 409.

pêlos, não tem pele dura, não tem unhas, não tem dentes, não tem cornos que o defendam. Porém, juntando a razão e a mão, supera todos os animais: «*Manu prodigiosa opera efformat, & quae omnem excedunt laudem. Ratio est ars artium, & ante omnes artes, manus est organum organorum, & ante omnia organa, quibus meditando, & operando miracula patrat naturalia.*»⁽¹⁾ Quem não fica estupefacto com o Colosso de Rodes, os obeliscos dedicados ao Sol, as pirâmides do Egipto, os templos da Grécia e tantas outras maravilhas humanas, antigas e actuais, como a bombarda, inventada pelos alemães, em 1400, e a tipografia, em 1460? Calem-se pois os caluniadores da natureza humana! Seja desprezivelmente refutado Epicuro que afirmava ser o corpo humano obra do acaso e do concurso turbulento dos átomos! Observe-se um rosto e uns olhos: quem pode não ficar espantado com essas autênticas janelas da alma? Vede como aí se expressa o amor, o medo, a concupiscência, a ira, o furor, a misericórdia, a alegria, a audácia, o pudor!

De certo modo, também têm razão aqueles que chamam a atenção para a fragilidade do homem. O homem é pó, cinza, terra, lama. Já Sólon dizia que o homem era «*putredo in exitu, bulla in vita, esca vermium in morte*»: «podridão moribunda, bolha na vida, alimento de vermes». É verdade! Porém, só se tornou nisso depois do pecado. «*Verum homini vita fuit brevis post peccatum.*» Como então se tornou breve a vida humana na terra! O homem é agora um «suspiro de eternidade». Contudo, se no que respeita à vida terrena o homem se tornou caduco, no que respeita à sua parte imaterial e divina, o homem permanece *imago Dei*. Se a vida humana, portanto, não pode agora ser louvada pela sua duração, deve sê-lo pela sua possível perfeição moral⁽²⁾.

No que respeita a essa parte imaterial e divina, a alma racional onde o homem é *imago Dei*, ela é a enteléquia do corpo físico (ou o seu acto primeiro), ou ainda, seguindo *ipsis verbis* Aristóteles, aquilo com que vivemos, sentimos, nos movemos e compreendemos. Foi criada *ex nihilo* — numa visita aos Sapienciais — imediatamente antes da reunião com o corpo⁽³⁾, pelo que só pôde ser criada por Deus, pois «*ex nihilo nihil sit per naturam, id enim solum Dei est proprium*»⁽⁴⁾. Deste modo, na Questão 78⁽⁵⁾, Isaac Cardoso rejeita a teoria da metempsicose ou da transmigração das almas — ideia que também tinha entrado em algumas crenças populares do judaísmo da Diáspora, e também entre alguns cabalistas e comenta-

(1) *Ibidem*, q. 1, p. 410.

(2) *Ibidem*, q. 1, p. 412: «Denique vita non propter longitudinem laudatur, sed propter probitatem, ut circulus non propter amplitudinem, sed propter perfectionem, & rotunditatem extollitur.»

(3) *Ibidem*, q. 78, p. 617: «... anima primi homo fuit a Deo creata simul cum corpore...».

(4) *Idem*, V, q. 1, p. 270.

(5) *Idem*, VI, q. 78, pp. 616-617.

dores do Talmude, mas muito criticada por outros, v.g., o rabi Abarbanélio —, servindo-se para isso sobretudo das Escrituras, onde nenhum testemunho sólido permite «*istas animarum circulationes*». Admite, porém, uma interpretação simbólica («*mistique*») e tropológica da metempsicose ⁽¹⁾: moralmente o homem pode decair até à animalidade e assumir vícios morais analogáveis às bestas (como os bestiários morais da Idade Média mostravam): rapaces como os lobos, astutos como as raposas, cruéis como os tigres, sórdidos, libidinosos e preguiçosos como os porcos, luxuriosos como os bodes, diligentes como as formigas, etc. É neste sentido moral que deve ser entendida a doutrina dos pitagóricos e de Platão sobre a transmigração das almas.

Sendo, portanto, a alma uma substância distinta dos elementos, e garante da sua harmonia, criada por Deus *ex nihilo* e à sua própria imagem, é também imortal, ideia que Isaac Cardoso antecipara já no princípio do livro V, mas que agora desenvolve com outra profundidade ⁽²⁾, ao longo das 26 colunas da Questão. Começa, ante de mais, por fazer o levantamento da presença da ideia de imortalidade da alma entre as *gentes*: Caldeus, Druídas, Brâmanes, Trácios, Árabes, Arcádios, Poetas gregos e latinos, médicos como Hipócrates, Filósofos, de modo especial Platão e Aristóteles, Padres da Igreja, teólogos como Tomás de Aquino, reservando lugar especial e um maior espaço para o testemunho da Sagrada Escritura. Primeiro, portanto, invoca as *auctoritates* de cujas aportações é impossível fornecer aqui um conspecto geral. Seguidamente, procura provar a imortalidade da alma a partir da própria reflexão sobre a natureza da alma: sendo incorpórea, espiritual, indivisível é evidentemente incorruptível. Significativamente, não há nesta reflexão qualquer referência ao *cogito* cartesiano.

A alma só extrinsecamente, por vontade de Deus, poderia ser aniquilada e nunca, intrinsecamente, por causas naturais. A imortalidade da alma pode ainda provar-se a partir da providência e da justiça de Deus ⁽³⁾. A ordem moral do mundo, designadamente as noções de liberdade, de mérito e de demérito, exigem quer a imortalidade da alma quer a existência de um Deus providente e bom, que recompense o justo e castigue o injusto ⁽⁴⁾. Se assim não fosse, que bom não seria para os ímpios, afirmaria Isaac Cardoso e com ele Job, Habacuc, o Platão do *Fédon*, o Cícero das *Tusculanas*, Juvenal, e tantos outros. Mas os argumentos não se ficam

⁽¹⁾ *Ibidem*, q. 78, p. 617; cf. Yerushalmi, 1971: 258.

⁽²⁾ *Ibidem*, q. 77, pp. 603-616.

⁽³⁾ *Ibidem*, q. 77, p. 608: «Secundo probatur immortalitas animae ex prouidentia Dei, ac diuina iustitia.»

⁽⁴⁾ *Ibidem*, q. 77, p. 608: «Igitur si Deus iustus est Anima impiorum in alia vita poenas meritas luet, proborum vero condignis, & gratiosis praemijs afficietur. [...] Ergo si Deus iustus anima immortalis est.»

por aqui: prova-se igualmente a imortalidade da alma «*ex appetitu innato immortalitatis & vitae sempiternae desiderio*». O desejo natural de felicidade, presente até na inquietação pelos bens temporais, numa linha muito agostiniana, é um desejo de eternidade, e vice-versa, que não poderia ser gorado sob o risco de o homem ser a mais miserável das criaturas. Seguem-se mais testemunhos e argumentos: por exemplo, os relatos de aparições de defuntos retirados quer da literatura profana quer das Sagradas Escrituras.

Todavia, há quem negue a imortalidade da alma: desta corrente, que ainda na actualidade tem os seus seguidores, como Cardań, o primeiro representante foi o homicida Caím. Importa, por causa disso, diz Isaac Cardoso, na determinação da verdadeira doutrina da imortalidade da alma, ter presente os argumentos contra a imortalidade da alma: «tal como o corpo, também a alma, nasce, cresce, vive e morre»; «a alma muda, padece, adoce, entristece-se, logo...»; «nas suas operações a alma depende do corpo, logo...», e assim por diante, continua o autor, fazendo o levantamento de vários argumentos contra a imortalidade da alma. Nenhum, contudo, consegue deitar abaixo o que ficou firmemente estabelecido quer pela autoridade quer pela razão. Desta sorte, são rebatidos todos os que negam a imortalidade da alma e também uma certa heresia judaica marrana, representada por Juan de Prado e Uriel da Costa (¹).

Contudo, nem por uma vez Isaac Cardoso estabelece qualquer relação entre a temática da imortalidade da alma individual e a da ressurreição dos mortos. Ora, seria justamente importante averiguar aqui das relações entre ambas. Contudo, a ressurreição apenas será tratada, de forma discreta, na Questão 108 do Livro VI. Tradicionalmente, entre o judaísmo e o cristianismo havia um acordo de fundo sobre a crença na ressurreição (com excepção para a corrente dos saduceus). Todavia, o modo como ambos a concebiam divergia bastante. Enquanto o judaísmo de matriz sapiencial fora mais permeável à ideia de imortalidade da alma, muito por via das aporias da Teologia da Retribuição, que não sabia bem como resolver o caso de Job e o do justo/inocente sofredor, e por isso se abria a uma retribuição *post mortem*, o judaísmo de matriz profética desenvolvera mais a ideia de uma ressurreição no sentido de um *voltar de novo à vida* pelo poder de Deus. Esta visão mantém a doutrina tradicional de Israel de que o homem é todo ele mortal, mas acrescenta que Javé pode *fazer reviver de novo os seus ossos ressequidos* (Ez 37). É mais em continuidade com esta visão que se desenvolvem o *kerygma* da Ressurreição do Senhor, entre os primeiros cristãos, e depois a Teologia da Morte e Ressurreição do Filho de Deus. Isaac Cardoso, sem compreensivelmente se referir à Ressurreição de Cristo, também segue mais por esta via profética, tratando de a diferenciar da ideia

(¹) Ainda que Isaac Cardoso não refira expressamente estes autores.

grega de *eterno retorno* ou de outras causas naturais: é instantaneamente (como a criação) e pelo poder de Deus que a carne ressuscitará ⁽¹⁾. A ressurreição dos mortos, portanto, não ocorrerá naturalmente, como alguns tinham erroneamente defendido, depois de observarem certos animais a «ressuscitar»: isto é, a sair da hibernação, processo que desconheciam ⁽²⁾. De facto, a noção grega de «cemitério», e outros equivalentes — tumba, sepulcro, túmulo —, significam justamente «dormitório». Mas tal como o útero recebe o sémen, assim o túmulo recebe o corpo morto ⁽³⁾. Por isso em hebraico — Isaac Cardoso gosta amiúde destas precisões filológicas — «sepulcro» diz-se «*bet ha-hayyim*» (Betaxaim), isto é, «casa dos vivos». Além disso, sendo a ressurreição exclusivamente humana, todas as coisas, apesar de corruptíveis e perecíveis nesta nossa situação, poderão ser recriadas de novo pelo poder de Deus. Esta crença religiosa e esta opinião teológica, por outro lado, tinham uma leitura naturalista no século XVII, a partir da observação de certos processos de regeneração natural ⁽⁴⁾, perfeitamente explicáveis num contexto deísta, se bem que por razões diferentes das de Isaac Cardoso.

Não tratando, porém, como se disse, da relação entre a ressurreição dos mortos e imortalidade da alma, Isaac Cardoso passa por cima de um dos problemas mais candentes que seria preciso abordar. Ao mesmo tempo, importaria determinar a extensão dessa ressurreição: é Israel todo que ressuscitará? É apenas um «pequeno resto» de Israel, como certas passagens do Antigo Testamento deixam entender? É a espécie humana, isto é, todo o ser com alma racional? Podemos inferir que esta última é a posição do autor, visto que a imortalidade da alma, por razões de punição das culpas e recompensa das boas acções, parecia exigir tal ⁽⁵⁾.

O sétimo e último livro da obra, naturalmente, trata «*De Deo*». Deve sublinhar-se que Isaac Cardoso não é muito original no tratamento desta questão, quase se limitando a elencar alguns dos tradicionais argumentos sobre a existência e a essência de Deus, justamente as duas primeiras questões tratadas no livro. Depois de exaltar a importância da questão relativa à existência de Deus — o conhecimento de Deus é o mais sublime, o mais fecundo, o mais agradável, o mais útil; e é suma impiedade negar a sua existência, assim como suma estultícia duvidar dela — apresenta dez argumentos em seu favor: o primeiro socorre-se do sentimento re-

(1) *Philosophia Libera*, VI, q. 108, p. 720: «Veri existimandum est hominis resurrectionem nequaquam in naturae potestate contineri, sed solum Dei opus existere.»

(2) *Ibidem*, q. 108, p. 720.

(3) *Ibidem*, q. 108, p. 722: «...seu uterus recipit semen, & educit fetum vivum, ita etiam sepulchrum recipit corpus mortuum, & postea illud educet vivum». O sémen, tal como o Mercúrio («hydrargirium»), é um dos dois símbolos da ressurreição (cf. p. 725).

(4) Cf. un extenso rol em *Philosophia Libera*, VI, q. 108, p. 722; cf. Yerushalmi, 1971: 261.

(5) Cf. *Philosophia Libera*, VI, q. 108, p. 722.

ligioso natural presente em todos os povos e em todas as épocas ⁽¹⁾. Existe na humanidade uma certa percepção ou pressentimento natural de Deus («*quam ipse prolepsim seu anticipationem appellat*»), cuja expressão são os fenómenos religiosos e os seus diferentes elementos: templos, cerimónias, sacerdotes, cultos, hinos, orações, etc. O segundo argumento, pode sintetizar-se na exclamação do salmista: «Os céus proclamam a glória de Deus...» A experiência da beleza do universo, os diferentes movimentos celestes, as incríveis velocidades dos astros, que o telescópio ajuda agora a conhecer melhor, são sinais evidentes da existência e da onipotência de Deus ⁽²⁾. O terceiro decorre naturalmente do segundo: a partir da constituição e da ordem do mundo comprova-se a existência da divindade. Constata-se que as diversas naturezas coexistem harmonicamente — as húmidas com as secas, as quentes com as frias —, pelo que o «*Mundus Musicum Dei organum appellatur*» ⁽³⁾. O quarto afirma que todas as criaturas proclamam que não se fizeram a si mesmas, pelo que testemunham o seu Criador, testemunho que no homem é a voz de Deus ínsita nele. A perfeição de cada grau de ser, por outro lado, clama pela perfeição absoluta ⁽⁴⁾. O quinto: nenhuma criatura tem o seu ser por si, portanto, outra é a causa das coisas naturais da qual tudo recebeu o ser, e esta primeira causa chamamo-la Deus, porque não se pode regredir *ad infinitum*. «*Sexto, probatur ex natura spirituum*». Existem diversas naturezas espirituais e invisíveis, como sejam, v.g., o espírito humano e os demónios. Ora, a diversidade de espíritos requer a existência de um espírito sumo, que os ordene e governe ⁽⁵⁾. Em sétimo lugar, argumenta-se a favor da existência de Deus através dos milagres, designadamente aqueles milagres que não podem ter causa corpórea e natural: a própria criação *ex nihilo* é o primeiro grande milagre. Assim também o Dilúvio, o desaparecimento de Sodoma e de mais quatro cidades com um fogo vindo do céu, as pragas do Egipto, a separação das águas do mar Vermelho, a coluna de fogo, o maná vindo do céu, as fontes que brotaram da rocha, as codornizes, o florescimento da vara de Aarão, a entrega da Lei, etc. Em suma: os eventos mais marcantes da história do Povo de Israel. Obviamente, é como se já estivesse a falar o autor de *As Excelências dos Hebreus*.

⁽¹⁾ *Philosophia Libera* VII, q. 1, p. 726: «*Omnes gentes omnibus saeculis senserunt aliquod esse Numen...*»

⁽²⁾ *Ibidem*, q. 1, p. 727: «*Nula videntur maiora Omnipotentiae inditia.*»

⁽³⁾ *Ibidem*, q. 1, p. 727: «*Est mundus Scola ubi discit homo singulis in rebus Creatoris sui nomen legere, est Magister a quo Dei cognitione informamur: Scala Dei qua ad Deum ascendimus..., Musicum instrumentum..., Echo & vox clarissima Divinitatis, Dei velum...*»

⁽⁴⁾ *Ibidem*, q. 1, p. 727: «*Omnia pulchra ipsum pulcherrimum attestantur, omnia fortia fortissimum praedicant, omnia entia primum ens, omnia existentia primum existens, omnes effectus primam causa decantant...*»

⁽⁵⁾ *Ibidem*, q. 1, p. 728: «*Quare si multi sunt spiritus necesse est unum esse spiritum summum, cui omnes subsint, & cuius imperio regnantur, omnis enim multitudo parit confusionem, nisi ad unum principium, & Rectorem revocetur...*»

O oitavo argumento colhe-o o nosso autor da Profecia, *que é um sinal manifesto da existência da divindade*. O temor de Deus, impresso naturalmente na alma dos homens, mesmo dos bárbaros, constitui o centro do nono argumento ⁽¹⁾. Em décimo lugar, Isaac Cardoso argumenta que não só as criaturas mostram a existência de Deus, mas também as Escrituras. E, revelando um extraordinário conhecimento dos Padres da Igreja e dos seus comentários às Escrituras, avança na crítica dos filósofos ateus, que negam a existência de Deus e da imortalidade da alma, para caírem as mais das vezes numa ímpia idolatria, negando desse modo o seu puro ateísmo. Pode mesmo dizer-se que a existência de Deus não se resume a uma proposição da fé, mas é um «axioma universal da natureza». Aliás, é duvidosa a existência de verdadeiros ateus: alguns foram chamados ateus, como certos judeus e cristãos, antigamente, não porque negassem um Deus supremo, mas porque negavam a divindade dos deuses pagãos. Justamente Clemente de Alexandria interrogava aqueles que acusavam os cristãos de ateus: «De que deuses somos ateus?» Aqueles ateus que pretendem negar a existência de toda e qualquer divindade, no fundo negam o que não podem deixar de ver. Por essa sua contumácia, sejam banidos do convívio social ⁽²⁾. Esta intolerância para com os ateus, aliás, era comum no século XVII (por exemplo, John Locke, na *Carta sobre a Tolerância*), pois o ateu, não tendo um fundamento último por que jurar e cumprir as leis, constituía um perigo para a sociedade.

Quanto à questão da essência de Deus, nota-se que Isaac Cardoso dá prevalência à teologia apofática, na linha de Moisés Maimónides: para si mesmo Deus é pura Luz; mas para nós a essência de Deus é Treva. Deste modo, de Deus sabemos sobretudo que não sabemos ⁽³⁾. Verdadeiramente inspirado afirmava o profeta (Is 45): «*Certe tu es Deus absconditus!*»

Assim sendo, de dois modos podemos investigar a natureza de Deus: pela negação ou pela afirmação, aquele é mais certo, este é mais perfeito. Mas ainda esse conhecimento exíguo, indirecto e negativo de Deus (in-corpóreo, in-finito, in-menso, in-visível, in-mutável, in-alterável, etc.) é para nós fecundíssimo, quer porque nos abre um vasto horizonte de investigação de todas as coisas quer porque nos estimula a estimar e respeitar mais perfeitamente as coisas superiores.

⁽¹⁾ *Ibidem*, q. 1, p. 729: «*Probatur esse Deum, ex timore in hominum animis impresso alicuis Divinitatis quam naturaliter timent, & reverentur...*»

⁽²⁾ *Ibidem*, q. 1, p. 730: «*Non vivat ergo Atheus neque inter homines. Neque inter pecudes, quae Deum etiam amplectuntur, sed inter phreneticos, & deliros repositus auxiliatricem manum expostullet. Amentibusque solum inhabitet, qui summam dementiam profitetur.*»

⁽³⁾ *Ibidem*, q. 1, p. 732: «*Certumque est apud omnes sapientes Deum melis cognosci per attributa, & proprietates negativas, quam per affirmativas, si enim illum appellamus infinitum, idest sine fine, immensum idest sine loco, unde Plato in Tymaeo, quid non sit Deus novi, quo sit ingoro.*»

Numa curiosa referência para a Fenomenologia da Religião, nota e interroga-se o autor sobre o facto de entre quase todos os povos o nome de Deus ter quatro letras: em grego é Teós, em assírio é Adad, em latim Deus, entre os persas é Sire, entre os nórdicos é Thor, entre os alemães Gott, e assim por diante. Entre os hebreus existem muitos nomes para Deus: El, Eloah, Eloym, Ya, Eye, Adonai, Sabao, Sadai, etc., mas todos eles remetem para a impronunciável essência do tetragrama sagrado, Ihwh. Por detrás daqueles nomes, divisa-se pois a absoluta unicidade e unidade de Deus. Todos os grandes filósofos insistiram na ideia da unidade de Deus. Filosoficamente, portanto, o politeísmo e a idolatria parecem não ser sustentáveis. É aqui que a Filosofia e a Religião verdadeiras se encontram, porque, por vias diferentes, ambas afirmam que Deus é *El Shadai*, «Aquele que se basta a si próprio». A sua essência, por conseguinte, é infinita, assim como todos os seus atributos. Isso não significa que nela haja diversas perfeições. Em Deus a onnipotência, a onisciência, a eternidade, são uma Perfeição una, como o Sol uno e imóvel, permanecendo o mesmo, derrama a sua luz sobre todas as coisas. Apenas a fraqueza da nosso espírito, acostumado às criaturas, nos leva a enumerar sucessivas perfeições. Mas n'Ele só há Unidade.

Em meio de tantas dissensões e contendas, mesmo entre judeus, e no *terminus* de uma vida marcada pela divisão, quase pressentimos o gáudio profundo com que Isaac Cardoso pronuncia esta afirmação, mantendo-se dentro da mais pura ortodoxia judaica e, ao mesmo tempo, dentro das conclusões que reputa mais sólidas da filosofia. Continua, portanto, a sua «*Philosophia Naturalis*», que aqui praticamente se transformou em Teodiceia, reflectindo agora sobre o significado mais profundo de outros atributos divinos: a infinitude, a imensidade, a eternidade, a sabedoria, a verdade, a vida, a bondade e, de modo particular, a providência, «*ad Laudem, & Gloriam Omnipotentis Dei*».

Mas não temos dúvidas em afirmar que, para Isaac Cardoso, entre as visitas aos doentes do *ghetto* de Verona, que fazia sem nada cobrar, e a redacção desta obra imensa, o maior louvor e glória de Deus eram igualmente o louvor e a glória do homem: que ele seja livre! «*Duo vero sunt mira: Sapientia & Libertas*»: uma filosofia em duas palavras.

OBRAS:

Cardoso, Fernando (1632), *Discurso / sobre el monte / Vesuvio, insigne por sus / ruinas, famoso por la muer/te de Plinio, del prodigioso incendio / del año 1631. e sus causas natu/rales, y el origen verdadero de los terre/motos, y tempestades. / al excelentissimo Señor / Almirante de Castilla. / Por el Doctor Fernando Cardoso / Com Licencia. En Madrid. / por Francisco Martinez, / Año M.DC.XXXII.*

- (1635a), *Panegyrico, y excelências del color verde, symbolo de esperança, hyeroglífico de victoria*, por Francisco Martins, Madrid, 1635 (non vidi).
- (1635b), *Oración funebre / En la muerte de Lope de Veja. / Ingenio laureado de las Musas, prodigiosa maravilla de España / Eterna admiracion de las Edades / Al Excelentissimo / Señor Duque de Sessa, Conde Cabra, y / gran Almirante de Napo-les, &c. / El Dotor Fernando Cardoso Dedica, Consagra, Ofrece. / Com Licencia / En Madrid, Por la viuda de Juan / Gonçalez, Año de 1635 [BNL: L. 20210⁴ L; F 3814].*
- (1637), *Utilidades / del agua, i de la nieve, / del beber, frio, i caliente. / Al Ec.mo S.or Conde Duque / El Dotor Fernando Cardoso / Ofrece Dedica, Consagra. / Com Privilegio. / En Madrid por la viuda de Afõso Martin, Año de 1637.*
- (1639), *De febre / syncopali / tractatio noviter discussa, / utiliter disputata. / controversiis, observationibus, Historiis referta, / ad Excelentissimum Heroem / Comitum de Olivares, Principum exemplar, Hispanorum lumen, & Numen. / Ferdinando Cardoso Authore. / olim professore Pintiano / Superiorum Permissu. / Matriti, Ex Typographya Didaci de la Carrera, M.DC.XXXIX.*
- (1640), *Si el parto de 13, e 14 mezes es natural, y legitimo*, Madrid, (non vidi).
- Cardoso, Isaac (1673), *Philosophia / Libera / in septem libros distributa / in quibus omnia, quae ad Philosophum naturalem spectant, / methodice colliguntur, & accurate disputantur. / Opus non solum Medicis, & Philosophis, sed omnium disciplinarum / studiosis utilissimum: / Auctore / Isac Cardoso / medico, ac Philosopho praestantissimo: / cum duplici Indice, Quaestionum, ac Rerum Notabilium, / Ad Serenissimum Venetiarum / Principem / Amplissimosque, & sapientissimos / Reipublicae Venetae / Senatores. / Venetiis, Bertanorum sumptibus, MDCLXXII / Superiorum Permissu, et Privilegio.*
- (1679), *Las / Excellencias / [y Calumnias] de los Hebreus*, / por el Doctor Yshac Cardoso / Impresso en Amsterdam en casa de, / David de Castro Tartas. / El Año de 1679. (Obs.: No título do frontispício não aparece o que está entre []. Indicamos o título integral que surge na p. 332, e que inicia livro segundo.)

BIBLIOGRAFIA:

- Anónimo (s.d.), «Cardoso (Abraão Miguel)», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, 5.º vol., Lisboa / Rio de Janeiro, p. 901.
- Azevedo, J. Lúcio de (1922), *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, Lisboa.
- Azevedo, Pedro A. d' (1914), «Médicos cristãos-novos que se ausentaram de Portugal no princípio do século XVII», in *Arquivos de história da Medicina Portuguesa (N.S.)*, V (1914), pp. 153-172.
- Baer, Yitzsk (1971), *A history of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.
- Barnavi, Élie [1998], *História Universal dos Judeus. Da Génese ao fim do século XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 114-115; 120-121; 126-127; 132-133.

- Brenner, Frederic; Yerushalmi, Yosef Ayim (1992), *Marranes*, Paris, Éditions de la Différence.
- Caeiro, Francisco da Gama (s.d.), «Cardoso (Isaac)», in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 4.º vol, Lisboa, Verbo, col. 1031.
- Calafate, Pedro (1989), «Cardoso (Isaac)», in: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. I, Verbo, Lisboa / S. Paulo, cols. 837-840.
- Carvalho, Augusto da Silva (1917), «Isaac Cardoso», in *Médicos e Curandeiros* (trabalho publicado n' *A Medicina Contemporânea*, revisto e aumentado), Lisboa, Tipografia Adolpho de Mendonça, pp. 45-46.
- (1929), *História da Medicina Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa.
- (1940), *A Medicina Portuguesa no século XVII*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, pp. 85-113.
- Cecil, Roth, *Les Marranes à Vénise* (1930), Paris, Imprimerie H. Elias.
- «The Religion of Marranos», in *Jewish Quaterly Review* (New Series) XXII (1931/1).
- *Notes sur les Marranes de Livourne* (1931), Paris, Imprimerie H. Elias.
- Chouraqui, André (s.d.), *O Pensamento Judaico*, Lisboa, Arcádia.
- Cordero, Iacinto (1631), *Elogio / de Poetas / Lusitanos, / al Fenix de España Fr. Lope / Fleix de Veja Carpio, en su Laurel / de Apolo. / Por el Alferes Iacinto / Cordero, com una carta en respuesta al / Autor, del mismo Fenix de España. / Dirigido a la Señora Doña / Cicilia de Meneses / Año de 1631 / en Lisboa. / Com todas las licencias necessarias, / por Iorge Rodriguez [Soneto de Homenagem a Fernando Cardoso, p. 12v]*.
- Dias, José Sebastião da Silva (1953), *Portugal e a Cultura Europeia dos Séculos XVI a XVIII*, Coimbra
- Esaguy, Augusto Isaac d' (1931), «Fernando ou Isaac Cardoso: um erudito físico-mor», in *A Medicina Contemporânea*, n.º 10, de 8 de Março 1931, pp. 85-86.
- (1938), «Isaac Cardoso, doctor, philosopher and poet», in *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 6 (1938), pp. 163-170.
- (1951a), «Comentos à vida e obra de Elias Montalto», in *Imprensa Médica*, I, n.º 1, de 25 de Janeiro de 1951, pp. 1-7.
- (1951b), «Histoire de la Médecine: Isaac Cardoso, médecin et poète», in *Imprensa Médica*, XV, n.º 10, de 25 de Outubro de 1951, pp. 171-174.
- (1951c), «Histoire de la Médecine: Oróbio de Castro (1620-1689)», in *Imprensa Médica*, XV, n.º 11, de 25 de Novembro de 1951, pp. 189-191.
- (1958), «Isaac Cardoso, médecin et poète», in *Revue d'Histoire de Médecine hebraïque* 41 (1958), pp. 115-119.
- Gomes, Josué Pinharanda (1981), *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Porto.
- Jordão, Francisco Vieira (1990), *Espinosa: história, salvação, comunidade*, Lisboa, FCG.
- Junior, Maximiano Lemos (1881), *A Medicina em Portugal até aos fins do século XVIII* (Tentativa Histórica), Porto, Imprensa Comercial.
- Kayserling, Meyer (1971), «Cardoso, Yshac (Fernando)», in *Biblioteca Española Portuguesa-Judaica and other studies in Ibero-Jewish bibliography by the author, and by J. S. da Silva*

- Rosa; with a bibliography of kayserling's publications by M. Weiz, Selected with a prolegomenon by Josef Hayim Yerushalmi, New York, Ktav Publishing House, Inc., pp. 55-56.*
- (1971), *Biblioteca Española Portuguesa-Judaica and other studies in Ibero-Jewish bibliography by the author, and by J. S. da Silva Rosa; with a bibliography of Kayserling's publications by M. Weiz, Selected with a prolegomenon by Yerushalmi, Josef Hayim, New York, Ktav publishing House, Inc. [Obs.: Para além dos referidos estudos, esta obra reedita, sem revisão, o original de Kayserling, Meyer (1890), Biblioteca Española Portuguesa-Judaica. Dictionaire Bibliographique, Strasbourg, Charles Trubner.]*
- Machado, Diogo Barbosa (1966), «Fernando Cardoso», in: *Biblioteca Lusitana*, t. II, Atlântida Editora, Coimbra, pp. 20-21. (N.B.: a primeira edição da *Biblioteca Lusitana* é de 1747.)
- Menendez y Pelayo, Marcelino [1945], *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. V, Buenos Aires, Emecé Editores S.A., pp. 313-355.
- Montalvan, Juan Perez de (1636), *Fama / Posthuma / a la vida y muerte / del doctor Frey Lope Felix / de Vega Carpio. / y elogios panegiricos a la / inmortalidad de su nombre. / escritos / por los mas esclarecidos ingenios. / solicitados por el doctor Juan Perez de Montalvan / que / al Excelentissimo Señor / Duque de Sessa, Heroyeo, Magnifico, y Soberbo / Mecenas del que Yaze. / ofrece, presenta, sacrifica, y consagra. / 56 / En Madrid, en la Imprenta del Reyno. Año 1636.*
- Mortara, Marco, «Isaac Cardoso et Samuel Aboab», in *Revue des Études Juives* 12, pp. 1301-1305.
- Pina, Luís de (1956), «Historia da Medicina em Portugal», in *Imprensa Médica* XX, pp. 6-17.
- Remédios, J. Mendes dos (1911), *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, Coimbra, F. França Amado, Editor.
- (1895), *Os Judeus em Portugal*, Coimbra, F. França Amado, Editor.
- (1930), *História da Literatura em Portugal: Desde as origens até à actualidade*, Coimbra, Atlântida.
- Seabra, Ana de (1999), «Os servos de quem Deus se serve: o papel dos cristãos-novos, da economia à utopia», in *Terceiro Centenário da morte do Pe. António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa / Província Portuguesa da Companhia de Jesus, pp. 615-620.
- Singerman, Robert (1975), *The Jews in Spain and Portugal*, New York / London, Garland Publishing Inc.
- Silva, Carlos Henrique do Carmo (1977), «A Gnose espinoziana — Destino racionalista de uma tradição sábia», in *Didaskalia*, VII, 2, pp. 259-308.
- Villareal, Manuel Fernandez (1637), *Color / Verde. / a la divina Celia. / por el Capitan Manuel Fernandez Villareal. / Gratiam & speciem desiderabit oculus tuus, / & super hoc Virides stationes. / Ecclesiast. Cap. 40. / Com Licencia. / en Madrid, por la viuda de Alonso Martin, Año de 1637.*
- Viterbo, Sousa (1908), *Três médicos poetas*, Lisboa, (Sep. do *Arquivo Historico Portuguez*, vol. VI).

- Wolf, Lucien (1963), *Report of the «Marranos» or crypt-jews in Portugal*, London, Anglo-Jewish Association, Printed by W. Khan Fredk.
- Yerushalmi, Josef Hayim (1971), *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, New York / London, Columbia University Press.
- (1975), *Professing Jews in Post-expulsion Spain and Portugal*, Jerusalem (Obs.: este é um opúsculo autónomo reprinted from SALO WITTMAYER BARRON JUBILEE VOLUME, AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH).
- (1998), *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Éditions Chandeigne — Librairie Portugaise.
- (1992), «Les dernières Marranes: le temps, la peur, la mémoire», in *Marranes*, Paris, Éditions de la Différence, pp. 17-44.
- Yovel, Yirmiyahu [1993], *Espinosa e outros Hereges*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ÍNDICE
DE PHILOSOPHIA LIBERA
IN SEPTEM LIBROS DISTRIBUTA

PROÉMIO

LIVRO PRIMEIRO

Acerca dos Princípios das coisas naturais

QUESTÃO PRIMEIRA: Quais são os princípios das coisas naturais; Q. 2 Os elementos são incorruptíveis e os verdadeiros princípios das coisas naturais; Q. 3 Acerca do Número dos elementos; Q. 4 Acerca dos átomos e da sua natureza; Q. 5 Acerca do calor, do frio, do húmido e do seco; Q. 6 Acerca das qualidades secundárias; Q. 7 Acerca da Terra; Q. 8 Acerca da forma e da grandeza da terra; Q. 9 Acerca da imobilidade da Terra; Q. 10 Acerca da divisão da Terra; Q. 11 Acerca da habitação da Terra; Q. 12 Acerca da água; Q. 13 Acerca da forma e da grandeza da água; Q. 14 Se a água é mais elevada que a Terra; Q. 15 Acerca do mar; Q. 16 Acerca do fluxo e do refluxo do mar; Q. 17 Acerca das ilhas e de outras afecções do mar; Q. 18 Acerca da origem das fontes e dos rios; Q. 19 Acerca da bondade e da excelência das águas; Q. 20 Acerca dos prodígios das águas; Q. 21 Acerca do mar; Q. 22 Acerca dos prodígios das águas; Q. 23 Acerca do ar; Q. 24 Acerca da forma e da grandeza do ar; Q. 25 Acerca do fogo; Q. 26 Acerca da temperatura, movimento e lugar do fogo; Q. 27 Acerca de outras afecções do fogo.

LIVRO SEGUNDO

Acerca das afecções das coisas naturais

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca do Lugar; Q. 2 Acerca de dois corpos num só lugar e de um corpo em dois lugares; Q. 3 Acerca do vácuo; Q. 4 Acerca do movimento; Q. 5 Acerca do movimento dos graves e dos leves; Q. 6 Acerca da velocidade e lentidão do movimento; Q. 7 Se todos os Graves caem igualmente; Q. 8 Acerca do movimento dos projecteis, ou do movimento violento; Q. 9 Se existe repouso no movimento de reflexão; Q. 10 Acerca de outras afecções do movimento; Q. 11 Se tudo o que se move é movido por outro; Q. 12 Acerca do tempo; Q. 13 Acerca do infinito; Q. 14 Acerca da composição do contínuo; Q. 15 Se a quantidade é distinguida pela substância; Q. 16 Acerca da alteração; Q. 17 Acerca da acção dos corpos naturais; Q. 18 Acerca do contacto do agente com o paciente; Q. 19 Acerca da resistência e da reacção; Q. 20 Acerca da rarefacção.

LIVRO TERCEIRO

Acerca do Céu e do Mundo

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca do Autor do mundo; Q. 2 Acerca do princípio do mundo; Q. 3 Acerca da unidade e da perfeição mundo; Q. 4 Acerca do tempo de anos desde que foi criado o mundo; Q. 5 Acerca da duração do mundo; Q. 6 Acerca da Alma do mundo; Q. 7 Acerca da natureza do céu; Q. 8 Acerca do número dos céus; Q. 9 Acerca do movimento do céu; Q. 10 Se os astros se movem por si mesmos, ou pelas inteligências; Q. 11 Acerca do movimento das estrelas; Q. 12 Se os céus são animados; Q. 13 Acerca da forma dos céus; Q. 14 Acerca do Sol; Q. 15 Acerca da Lua; Q. 16 Acerca dos restantes planetas; Q. 17 Acerca das estrelas fixas; Q. 18 Acerca das novas estrelas e da galáxia (Via Láctea); Q. 19 Acerca da luz e da sombra; Q. 20 Acerca das influências dos céus; Q. 21 Acerca da vanidade dos astrólogos.

LIVRO QUARTO

Acerca dos Compostos

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca da Geração dos compostos; Q. 2 Acerca das afecções dos compostos: a cocção; Q. 3 Acerca das espécies de cocção; Q. 4 Acerca da indigestão; Q. 5 Acerca da putrefacção; Q. 6 Acerca dos compostos dos corpos inanimados, ou dos meteoros; Q. 7 Acerca do brilho/inflamação dos Meteoros; Q. 8 Acerca do raio; Q. 9 Acerca do relâmpago e do trovão; Q. 10 Acerca dos Cometas; Q. 11 Acerca dos Ventos; Q. 12 Acerca do Terramoto; Q. 13 Acerca do Arco-íris; Q. 14 Acerca do Círculo, dos parélios, dos raios, do hiato, do turbilhão, e outros; Q. 15 Acerca das aparições prodigiosas; Q. 16 Acerca dos Meteoros aquosos. Acerca da Nuvem; Q. 17 Acerca da chuva; Q. 18 Acerca do Dilúvio; Q. 19 Acerca da Neve; Q. 20 Acerca do Granizo e do Gelo; Q. 21 Acerca do Orvalho e da Geada; Q. 22 Acerca do Nevoeiro; Q. 23 Acerca do mel, do maná e do açúcar; Q. 24 Acerca dos Fósseis; Q. 25 Acer-

ca das terras; Q. 26 Acerca dos Sucos; Q. 27 Acerca dos Metais; Q. 28 Acerca da Transmutação dos metais; Q. 29 Acerca das Pedras.

LIVRO QUINTO

Acerca da Alma e dos Seres vivos

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca da Natureza da alma; Q. 2 Acerca da complexidade quótu-plex) da alma; Q. 3 Acerca do lugar (sede) da alma ; Q. 4 Se as potências se distinguem da Alma; Q. 5 Acerca da força vegetativa; Q. 6 Acerca das Partes e da diferença das plantas; Q. 7 Acerca das plantas Milagrosas; Q. 8 Acerca da Alma sensitiva; Q. 9 Acerca da Nutrição dos animais; Q. 10 Acerca da Cozedura dos seres vivos; Q. 11 Acerca dos Humores; Q. 12 Acerca da causa eficiente dos humores; Q. 13 Acerca do Sangue; Q. 14 Se o sangue é o alimento de todas as partes; Q. 15 Acerca da Pituíta; Q. 16 Acerca da Bília; Q. 17 Acerca da Melancolia; Q. 18 Acerca da conjunção dos humores (De Sero humorum); Q. 19 Acerca dos Espíritos; Q. 20 Acerca dos Sentido externos; Q. 21 Acerca da eficácia dos sentidos; Q. 22 Acerca da Visão; Q. 23 Acerca do Meio, do Órgão, do objecto, da necessidade e da visão; Q. 24 Acerca da Audição; Q. 25 Acerca do Olfacto; Q. 26 Acerca do Paladar; Q. 27 Acerca do Tacto; Q. 28 Acerca dos sentidos internos; Q. 29 Acerca do Appetite; Q. 30 Acerca das paixões da Alma; Q. 31 Acerca da Volúpia e da Dor; Q. 32 Acerca da Fome; Q. 33 Acerca da sede; Q. 34 Acerca da abstinência prolongada; Q. 35 Acerca do Suor; Q. 36 Acerca do sono e da vigília; Q. 37 Acerca das insónias; Q. 38 Acerca da Respiração; Q. 39 Acerca da pulsação dos animais; Q. 40 Acerca do movimento dos animais ; Q. 41 Acerca da diferença dos animais; Q. 42 Acerca da natureza dos animais; Q. 43 Acerca dos Peixes; Q. 44 Acerca das Aves; Q. 45 Acerca dos insectos.

LIVRO SEXTO

Acerca do Homem

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca da dignidade e da excelência do Homem; Q. 2 Acerca dos princípios da geração dos homem; Q. 3 Acerca da parte eficiente do sémen; Q. 4 Acerca do sangue menstrual; Q. 5 Acerca da concepção do homem; Q. 6 Acerca da esterilidade; Q. 7 Acerca da causa formadora do feto; Q. 8 Acerca da animação do feto, ou sobre o tempo em que a alma racional é infundida no corpo; Q. 9 Acerca do contributo feminino na geração: Q. 10 Acerca da parte que primeiro é gerada; Q. 11 Acerca da semelhança com os pais; Q. 12 Acerca da Geração do macho e da fêmea; Q. 13 Acerca do calor do macho e da fêmea; Q. 14 Acerca da mudança de sexo; Q. 15 Acerca dos hermafroditas; Q. 16 Acerca dos gigantes; Q. 17 Acerca dos pigmeus; Q. 18 Acerca dos monstros; Q. 19 Acerca dos sátiros, dos tauros e dos centauros; Q. 20 Acerca dos monstros a partir de animais de diferentes espécies; Q. 21 Se o homem pode ser gerado por algo diferente de macho e fêmea; Q. 22 Acerca das maxilas; Q. 23 Acerca do feto petrificado; Q. 24 Acerca da sobreconcepção; Q.25 Acerca dos gémeos e das

concepções múltiplas; Q. 26 Acerca das partes do corpo humano; Q. 27 Acerca da temperatura e finalidade das partes; Q. 28 Acerca dos ossos; Q. 29 Acerca dos dentes; Q. 30 Acerca das cartilagens, ligamentos e tendões; Q. 31 Acerca dos tecidos fibrosos; Q. 32 Acerca das veias e artérias; Q. 33 Acerca dos nervos; Q. 34 Acerca da carne; Q. 35 Acerca dos músculos; Q. 36 Acerca da gordura ou da banha; Q. 37 Acerca da membrana carnosa; Q. 38 Acerca da pele; Q. 39 Acerca do cabelo; Q. 40 Acerca das unhas; Q. 41 Acerca da cabeça; Q. 42 Acerca do cérebro; Q. 43 Acerca da temperatura, sensibilidade e movimento do cérebro; Q. 44 Acerca da face e das suas partes; Q. 45 Acerca dos olhos; Q. 46 Acerca dos ouvidos; Q. 47 Acerca do nariz, boca, língua e faces; Q. 48 Acerca do pescoço, da aorta, da laringe e do esófago; Q. 49 Acerca do tórax; Q. 50 Acerca das mamas; Q. 51 Acerca dos pulmões; Q. 52 Acerca do coração; Q. 53 Acerca da pleura e do mediastino; Q. 54 Acerca do diafragma; Q. 55 Acerca do ventre; Q. 56 Acerca do ventrículo; Q. 57 Acerca dos intestinos; Q. 58 Acerca do mesentério, do pâncreas e do epíplon; Q. 59 Acerca do fígado; Q. 60 Acerca da vesícula biliar; Q. 61 Acerca do baço; Q. 62 Acerca dos rins; Q. 63 Acerca da vesícula; Q. 64 Acerca das partes da geração; Q. 65 Acerca da dignidade e do uso dos testículos; Q. 66 Acerca das partes das mulheres; Q. 67 Acerca da natureza, movimento e sensibilidade do útero; Q. 68 Acerca da virgindade; Q. 69 Acerca das articulações; Q. 70 Acerca da fábrica do corpo humano; Q. 71 Acerca da analogia do homem com o mundo; Q. 72 Acerca da proporção do corpo humano; Q. 73 Acerca da beleza do corpo humano; Q. 74 Acerca da fisionomia do corpo humano; Q. 75 Acerca da temperatura do corpo humano; Q. 76 Acerca da alma racional; Q. 77 Acerca da imortalidade da alma; Q. 78 Acerca da transmigração das almas; Q. 79 Acerca do intelecto e da vontade; Q. 80 Acerca da memória e da reminiscência; Q. 81 Acerca da adivinhação natural; Q. 82 Acerca da adivinhação demoníaca; Q. 83 Acerca da profecia; Q. 84 Acerca da voz; Q. 85 Acerca da locução; Q. 86 Acerca da diversidade e importância das línguas; Q. 87 Acerca do riso; Q. 88 Acerca do pranto e das lágrimas; Q. 89 Acerca das cãs do cabelo; Q. 90 Acerca da calvície; Q. 91 Acerca de outras propriedades do homem; Q. 92 Acerca das acções do feto no útero; Q. 93 Acerca do parto do homem; Q. 94 Acerca das causas do parto; Q. 95 Acerca do parto de sete meses; Q. 96 Acerca do parto de cinco e seis meses; Q. 97 Acerca do parto de oito meses; Q. 98 Acerca do parto no nono e décimo meses; Q. 99 Acerca do parto de onze meses e de um ano; Q. 100 Acerca do parto por cesariana; Q. 101 Acerca do aborto; Q. 102 Acerca das idades do homem; Q. 103 Acerca do número das Idades; Q. 104 Acerca da infância, da adolescência, etc. Q. 105 Acerca da juventude, da maturidade e da velhice; Q. 106 Acerca da morte natural; Q. 107 Acerca do fim da vida, se se pode prolongar ou abreviar; Q. 108 Acerca da ressurreição.

LIVRO SÉTIMO

Acerca de Deus

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca da Existência de Deus; Q. 2 Acerca da essência de Deus; Q. 3 Acerca da unidade de Deus; Q. 4 Acerca da imutabilidade de Deus; Q. 5 Acerca da Infinitude de Deus; Q. 6 Acerca da Imensidade de Deus; Q. 7 Acerca da eternidade de Deus; Q. 8

Acerca do poder de Deus; Q. 9 Acerca da sabedoria de Deus. Q. 10 Acerca da verdade, da vida, da bondade e de outros atributos de Deus; Q. 11 Acerca da providência de Deus. [Finis].

ÍNDICE

Las excelencias [e
calumnias] de los hebreus

Excelências:

1.^a Excelência: Povo escolhido de Deus; 2.^a Excelência: Gente unida; 3.^a Excelência: Separados de todas as nações; 4.^a Excelência: Suas propriedades naturais — piedosos, caridosos, honestos e discretos; 5.^a Excelência: A circuncisão; 6.^a Excelência: O Sabath 7.^a Excelência: A Lei divina. Classes de preceitos: (1.^a) Divindade, (2.^a) Santuário e Sacerdotes, (3.^a) Limpeza e imundície, (4.^a) Comidas, (5.^a) Mulheres e matrimónio, (6.^a) Festas e Páscoas, (7.^a) Piedade e esmolas, (8.^a) Justiça e governo, (9.^a) Direito civil, (10.^a) Direito criminal; 8.^a Excelência: Profecia; 9.^a Excelência: Terra Santa; 10.^a Excelência: Testemunhas da unidade de Deus.

Calúnias:

1.^a Calúnia: Falsas adorações; 2.^a Calúnia: Mau cheiro; 3.^a Calúnia: Cola e sangue (mêstros); 4.^a Calúnia: Orar três vezes por dia contra as Gentes; 5.^a Calúnia: Persuadir as Gentes ao Hebraísmo; 6.^a Calúnia: Infiéis aos Príncipes; 7.^a Calúnia: Ímpios e cruéis; 8.^a Calúnia Corruptores dos Livros Sagrados; 9.^a Calúnia: Dissipadores de Imagens e fautores de sacrilégios; 10.^a Calúnia: Matam crianças para utilizar o sangue nos seus ritos.