
Interação entre Religião e Ciência em Paracelso

The Interaction between Religion and Science in Paracelsus

MARTINHO ANTÔNIO BITTENCOURT DE CASTRO¹

Resumo: Neste artigo, considerou-se oportuno rever as concepções de Paracelso para melhor compreender de que forma o mesmo entendeu a relação entre ciência e religião, o que implica abordar um método do conhecimento radicalmente diferente do método científico moderno. Em Paracelso, na pesquisa científica, a razão deve dar lugar a uma espécie de intuição mística. Mas para ser consistente tal abordagem deve admitir uma concepção panteísta do mundo semelhante a que foi adotada pelos Estoicos.

Palavras chave: Paracelso. Estoicos. Religião. Filosofia Comparada. Interdisciplinaridade.

Abstract: In this paper it was considered appropriate to review the concepts of Paracelsus to better comprehend how he understood the relationship between science and religion, which involves addressing a method of research radically different from modern scientific method. For Paracelsus, in scientific research, reason must be replaced by a kind of mystical intuition. But such approach should adopt a pantheistic conception of the world similar to that adopted by the Stoics.

Keywords: Paracelsus. Stoics. Religion. Comparative Philosophy. Interdisciplinarity.

1. Introdução

Na cosmovisão moderna há o entendimento de que ciência e religião são campos de pensamento totalmente separados. Ademais, o aprofundamento da revolução científica acabou conduzindo não só a um ceticismo com relação às crenças tradicionais, mas produziu uma hostilidade às doutrinas metafísicas. O marco inicial desse movimento ocorre com Galileu, o fundador do método científico moderno, cujo foco de pesquisa é o experimentalismo unido à matemática. Posteriormente, Descartes fortaleceu a noção de que o conhecimento que merece o título de verdadeira ciência devia ser matemático. Tal conhecimento devia abordar o mundo material e espacial, isto é, a *res extensa*. Esta, na medida em que era inerte, isto é, privada de qualquer sensibilidade,

¹ Doutor em filosofia pela UNSW. E-mail: martinhocastro@hotmail.com.

tornava-se especialmente apta ao tratamento matemático e, portanto, adequada às explicações deterministas e mecanicistas. O mundo espiritual ficaria restrito ao outro lado do dualismo cartesiano, a *res cogitans*, mas esta acabou sendo relegada a uma posição sem importância (BURTT, 1991, p. 72). Apesar de o cartesianismo nunca ter conseguido explicar satisfatoriamente a relação entre as duas *res*, o paradigma cartesiano firmou-se de tal forma que as ciências naturais e a ciência dos valores acabaram sendo tomadas quase como independentes entre si.

Com o advento das grandes guerras do século XX aparecem autores que se posicionaram como severos críticos da visão cientificista do mundo. Husserl, por exemplo, condenou Galileu por ser o iniciador da crise que levou à separação da ciência de seus fundamentos filosóficos. Horkheimer e Adorno denunciaram a revolução científica e o Iluminismo como origem do utilitarismo, da instrumentalização total, da mercantilização e da alienação, responsáveis pela degeneração da cultura e da sociedade europeia. Kosic, por sua vez, sugeriu que o irracionalismo do século XX é produto paradoxal da “razão racionalista” cartesiana (ROSSI, 1992, p. 16). Segundo Rossi, nesta reação contra a ciência positivista, Jacob Boehme, Paracelso e Roberto Belarmino são os magos e alquimistas que surgem como novos heróis. Desta lista destaca-se Paracelso (1493-1541), médico renascentista, o qual é considerado como o mais notável representante de uma ciência que não perdeu sua inspiração mística.

Na verdade, o pensamento de Paracelso desenvolveu-se com base na mais importante vertente da tradição metafísica ocidental, aquela que passa pelo estoicismo e o neoplatonismo, depois absorvidas e adaptadas pelos filósofos cristãos da Idade Média. Na concepção desta filosofia perene, a posição do homem implicava uma posição central numa cosmovisão religiosa. O homem, na visão bíblica, teria sido criado à imagem de Deus. Esta visão corresponderia à tese do neoplatonismo de que o homem era um compêndio de toda a natureza, isto é, era um microcosmo.

Neste cenário, considerou-se oportuno rever as concepções de Paracelso para melhor compreender de que forma o mesmo entendia a relação entre ciência e religião, o que parece implicar abordar um método do

conhecimento radicalmente diferente do método moderno. Tal tarefa implicaria definir o que religião significa para Paracelso: a religião seria um corpo de doutrinas derivadas da Bíblia e pregadas pela Igreja aos fiéis? Seria um conjunto de visões do místico? Seria ainda um conjunto de noções derivadas de antigas doutrinas panteístas pagãs? Fazendo alusão a uma multiplicidade vertiginosa de fontes, Paracelso parece esposar todas estas noções conjuntamente para defender uma ciência inseparável de seu fundamento espiritual.

2. Cristianismo e Alquimia

Na concepção de Paracelso, a união entre ciência e religião era necessária, pois baseava-se no postulado de que o divino não se separa da natureza. A ciência é, portanto, inseparável de suas concepções religiosas, sendo que o mesmo chega a identificar a religião com o empreendimento da pesquisa sistemática.

É bem verdade que a visão de Paracelso não é rigorosamente a visão ortodoxa da religião cristã. Neste sentido, Descartes parece estar mais em harmonia com a doutrina da transcendência do divino e a imaterialidade da alma da Igreja Católica. A divinização da natureza é tese mais próxima do panteísmo grego e dos estoicos. Mas a doutrina da Igreja não era destituída de ambiguidades, pois esta já havia assimilado elementos de paganismo. A veneração de Maria e o dogma da Trindade desafiam a tese de um monoteísmo rigoroso, de forma que era lugar comum entre os filósofos cristãos da Renascença equiparar a *anima mundi* ao Espírito Santo.

Paracelso considerava-se um cristão devoto e permaneceu fiel à Igreja Católica, embora demonstrasse profundo desprezo tanto pelo Papa como pelos clérigos de modo geral, rejeitando suas práticas e cerimônias.² Mas, com base em sua visão religiosa, Paracelso considerava que a prática da medicina devia ser um ato de devoção: “Estes dois chamamentos – a promulgação da palavra de Deus e a cura do doente – não devem ser separados um do outro”

² Paracelso diz: “Deus olha os corações e não as cerimônias. Todo jejum e rezas feitos por hipócritas com a proposta de mostrar sua piedade é o trabalho do diabo neles” (Apud HARTMANN, s. d., p. 163).

(PARACELSO, 1995, p. 68). E ele fundamenta sua ciência e seu método em duas bases: a experiência pessoal e o estudo da Bíblia.

Da escritura sagrada vem o começo e o guia para toda filosofia e ciência natural e deve ser tida em conta antes de qualquer coisa; sem este fundamento toda filosofia será exposta em vão. Consequentemente, se um filósofo não é nascido da teologia, ele não tem a pedra fundamental para erguer a sua filosofia. Pois a verdade brota da religião e não pode ser descoberta sem ajuda (PARACELSO, 1995, p. 196).

Todavia, Paracelso via sua ciência como fazendo parte da alquimia. Não havia problema em aproximar esta ciência, conhecida como ciência sagrada (*opus divinum*), do cristianismo. A Bíblia era mesmo considerada como fonte valiosa de ensinamentos pelos alquimistas. A alquimia e a salvação ou regeneração espiritual do homem eram tidos como processos análogos, ou seja, como fundados nos mesmos princípios, pois todos os metais e todas as formas da natureza (como o homem) eram organismos vivos derivados da mesma substância universal e, portanto, eram todos aparentados entre si. Os alquimistas qualificaram esta substância como matéria prima, a *hyle*, ou como as massas caóticas resultantes da queda de Lúcifer e de Adão.

A tradição alquimista anterior à Paracelso já havia projetado na natureza a doutrina bíblica da queda e da redenção. O alquimista devia procurar recuperar as virtudes que estavam com Deus antes da Criação. Neste sentido, Jung refere-se a um texto do alquimista grego Zóximo que narra a queda de Adão no mundo e afirma que a tarefa da alquimia seria reunir de novo as centelhas de luz de Adão e levá-las de volta ao Paraíso (VON FRANZ, 1999, p. 77). Seguindo por esta via, Paracelso identificou a matéria prima ao *fiat* – faça-se a luz (a Palavra), do primeiro livro do Gênesis (WEEKS, 2008, p. 323). Assim, a matéria prima, ainda que adjetivada de caótica, não se separava de sua origem última, a luz, e por isso Paracelso chamou-a ainda de matéria astral: *Iliaster*. Ele considerava que esta matéria prima, também chamada de *semina*³, continha os germes de “todos os gases, todas as águas,

³ “...Deus criou todas as coisas; e ele criou algo a partir do nada. Este algo é a semente, na qual a proposta de seu uso e função está inerente desde o começo. E desde que todas as coisas foram criadas num estado não acabado, nada está acabado, mas Vulcano deve trazer todas as coisas a seu estado completo” (PARACELSO, 1995, p. 145).

todos os minerais, todas as ervas, todas as pedras e todas as gemas que somente o Senhor poderia liberar...” de forma que outras coisas delas pudessem surgir (PARACELSO, 1995, p. 14).

O trabalho do alquimista consistia em imitar e reverter o processo da criação. Assim, se no mito bíblico havia queda e redenção, os alquimistas repetiam este ciclo na sua metodologia: “*solve et coagula*”⁴. Por este método, toda natureza deveria ser redimida, isto é, tornada paradisíaca novamente, e o próprio alquimista deveria ser renascido.

Tal regeneração seria efetuada, conforme a crença cristã, pelo poder do espírito de Cristo, uma das pessoas da Santíssima Trindade, o *Logos*, a Palavra ou sabedoria de Deus. Fosse ainda chamada pelos alquimistas de mercúrio filosofal, pedra filosofal ou água sagrada, ela permitiria ao homem decaído poder ultrapassar seu estado de queda e tornar-se perfeito, da mesma forma como os metais menos nobres podiam ser transmutados em ouro.⁵ Por causa deste paralelismo, a pedra filosofal era comparada ao Cristo (*allegoria Christi*), pois ambos eram tidos como capazes de aperfeiçoar o homem por meio do espírito.

Os livros de alquimia falam sempre em símbolos... e sempre falam simultaneamente de duas coisas, da natureza e do homem, do mundo e de Deus. A pedra filosofal é o Cristo da natureza e o Cristo é a pedra filosofal do espírito. O mercúrio, ao ser intermediário entre o sol e a lua... é o Cristo no mundo da matéria, do mesmo modo como Cristo, mediador entre Deus e o mundo, é o mercúrio espiritual do universo (KOYRÉ Apud VICKERS, 1984, p. 109).

Este poder de Cristo seria o próprio Espírito Santo, um fogo que vivifica e purifica, transformando todas as coisas terrestres em celestes. Para Paracelso, o médico devia ser regenerado no espírito de Cristo, de forma a poder conhecer seus próprios poderes divinos.

⁴ Solve implicava em espiritualizar e coagula incorporar ou precipitar.

⁵ Não haveria contradição em considerar a matéria prima como fiat e depois conferir ao mesmo o poder de Deus, o fiat, a tarefa de aperfeiçoar esta mesma matéria prima. Os alquimistas, de modo geral, já tinham afirmado que a matéria prima era o início, meio e fim da obra alquímica, reconhecendo assim o caráter paradoxal da matéria, caráter que era ilustrado pela figura do oroborus, a serpente que morde a própria cauda.

O médico deve falar do que é invisível. O que é visível deve pertencer ao seu conhecimento, e ele deve reconhecer as doenças, assim como todo mundo, que não é médico, pode reconhecê-las pelos seus sintomas. Mas isto está longe de fazê-lo um médico; ele se torna um médico somente quando ele conhece aquilo que é o inominável, o invisível e imaterial e, todavia, eficaz (PARACELSO, 1995, p. 64).

De fato, os alquimistas concebiam Deus como um divino alquimista, sendo que Paracelso igualmente faz comentários ao primeiro capítulo de *Genesis*, concebendo a criação como o processo alquímico de separação do caos inicial, a *Iliaster*, realizada pelo “Supremo Mestre” (PARACELSO, 1995, p. 13). O médico, enquanto homem renascido, poderia imitar o trabalho de Deus por intermédio da alquimia. Por meio de tal ofício, o puro era separado do impuro e as coisas eram feitas crescer fora da matéria primordial. Enfim, tal arte lhe permitiria descobrir as essências na natureza e utilizá-las para restaurar a saúde dos enfermos.

Em outro texto, a alquimia foi descrita por Paracelso como uma arte na qual Vulcano (alusão ao deus romano do fogo, significando o fogo da natureza) é o artista atuante e, portanto, o médico deve associar-se ao fogo: “Sua arte deve ser batizada no fogo; ele mesmo deve ter nascido do fogo, e testado nele sete vezes ou mais. Ninguém nasce um médico por si próprio, mas a partir da luz da natureza, e esta luz é o grande mundo” (PARACELSO Apud HARTMANN, s.d., p.232). E ainda: “assim o fogo ensina a sabedoria e a arte da medicina, que é o teste do médico” (PARACELSO Apud WEEKS, 2008, p. 309). As causas da saúde e das doenças devem tornar-se manifestas e o papel do fogo é justamente tornar manifesto aquilo que está oculto. Na preparação dos medicamentos, o método consiste em libertar o princípio ativo real das misturas grosseiras e impurezas, princípio chamado de espírito, de forma que o resultado seja mais eficaz.

Deus criou o ferro mas não aquilo que pode ser feito dele... Ele comandou o fogo e Vulcano, que é o senhor do fogo, a fazer o resto. Disto segue-se que o ferro deve ser limpo das impurezas antes de ser forjado. Este processo é a alquimia, seu fundador é o ferreiro Vulcano. Aquilo que é realizado pelo fogo é a alquimia (...). O mesmo

é verdade da medicina. Ela também foi criada por Deus, mas não em estado acabado, mas ainda escondida em impurezas. Liberar o remédio é a tarefa de Vulcano. E o que é verdade do ferro é verdade para o remédio. O que os olhos percebem nas ervas ou pedras ou árvores é apenas a escória. Mas dentro, abaixo da impureza, o remédio deita escondido. Mas ele deve ser primeiro limpo das impurezas... este é o ofício de Vulcano que é o apotecário e o farmacêutico da medicina (PARACELSO, 1995, p. 93).

Galeno trabalhou o uso de plantas e dos minerais na sua forma natural. Paracelso procurou purificá-los. Ele chamou de *quinta essentia* aquilo que é extraído de toda planta ou mineral, o que é liberado das impurezas e das partes perecíveis e que pode ainda ser multiplicado mil vezes. Ela é um espírito de vida, *spiritus vitae*, que é imperecível e, portanto, dotada de poderes extraordinários que podem limpar e alterar o corpo do homem.

Mas (eu estou feliz) que você tenha indicado o seu interesse na arte útil e alegre de destilação com a qual calor e fogo podem separar e extrair qualquer matéria, a *quinta essentia*, a substância mais sutil e de mais forte poder. Esta e outras obras que ajudam os homens a preservar a sua saúde e curar os enfermos com certos medicamentos, tal é a verdadeira arte que o verdadeiro Deus deu aos seus amados (PARACELSO Apud PACHTER, 1961, p. 167).

Paracelso classificou diversos tipos de doenças, mas todas envolviam o corpo espiritual, a *quinta essentia*, que também chamava de *astrum*. Daí a importância de usar um tratamento igualmente astral: “O que é ativo nos medicamentos é seu elemento astral agindo sobre o astral do homem, e eles são produzidos pelas influências astrais e faz diferença se um medicamento é atravessado por uma influência ou por outra” (PARACELSO Apud HARTMANN, s. d., p 218). As *quinta essentias*, por serem imortais ou dotadas de vida eterna, estão acima das coisas naturais, o que de certa forma é incompreensível para a razão humana, e, por isso, ele as chamava de *arcanum*. Tal medicamento não seria composto, portanto, de substâncias químicas, mas de um *arcanum*, “um fogo invisível, que destrói todas as doenças” (PARACELSO Apud HARTMANN, s. d., p. 250). E assim, realizando sua tarefa, o médico alquimista atuava igualmente sobre a purificação e

aperfeiçoamento do próprio homem como um todo, tornando-o perfeito como o ouro, conforme o projeto alquimista.

O Grande Médico criou o minério, mas não o levou ao seu perfeito estado. Ele encarregou os mineiros da tarefa de refiná-los. Da mesma forma ele encarregou o médico de purificar o corpo de homem... de tal purificação emerge o homem tão indestrutível quanto o ouro... Esta é a ação que – como aquela realizada pelo fogo no ouro – livra o homem de impurezas que ele mesmo não conhece. E é como tal fogo que a medicina deve agir (PARACELSO, 1995, p. 94).

3 - A doutrina do Arqueu

Paracelso esposou a doutrina alquimista de que tudo que existe tem sua origem nas *semina*. E avançou postulando esta doutrina das sementes como uma nova base da medicina que, assim, deveria substituir a doutrina de Galeno de que as doenças eram causadas por desequilíbrios de humores.

Os alquimistas haviam afirmado que os metais se originavam na terra, da união de uma semente astral com uma matriz adequada. Havia pois uma essência, um espírito ou um princípio ativo que atuava estimulando o crescimento. Tal essência é o *arqueu*, o qual não consiste na sua substância material, mas na faísca de espírito ou *logos* inerente às sementes, não só dos metais e rochas, mas das plantas e animais, do próprio homem e mesmo das doenças.

Diz Paracelso que o *arqueu* é também um alquimista e que suas funções são semelhantes às do químico em seu laboratório. No corpo, o *arqueu* faz separação do que é saudável daquilo que é doentio no alimento. O elemento saudável é transformado em carne, sangue e ossos, etc., e os elementos doentios e venenosos, eliminados. Enquanto o *arqueu* realiza suas funções adequadamente, a comida é benéfica e o corpo prospera. Falhando a força diretiva do *arqueu*, a separação é incompleta, depósitos semicristalinos (tártaro) acumulam-se, causando as enfermidades reumáticas, a gota, os cálculos nos rins, na bexiga, nos dentes, etc. Por outro lado, o *arqueu* é também o princípio individualizante responsável por moldar um indivíduo de acordo com o seu

plano específico de forma e função.⁶ Esta agenda específica é o conhecimento interno (*scientia*) que permite ao organismo dirigir seu funcionamento até atingir sua proposta específica na vida, sua perfeição.

Por outro lado, cada *arqueu* exerce uma impressão astral ou “ação essencial”. É nesta ação essencial que se encontra o fundamento da doutrina de simpatia de Paracelso. A chave da compreensão da doença e da cura deveria estar na compreensão e no uso das influências ou correspondências (as simpatias) entre os órgãos do ser humano (o microcosmo) e os agentes patológicos, os minerais, as plantas, os animais e os astros relacionados que constituem o macrocosmo (o universo). Essa doutrina da simpatia e antipatia cósmica implicava a existência na natureza de um sentido (*sensus*) ou saber instintivo do que procurar e do que evitar, que está presente em todos os seres. Tal sentido traduziria-se em imagens e, assim, a simpatia ocorreria pela escolha da imagem, ainda que esta aparecesse de uma forma obscura ou inconsciente.

Portanto, a noção de *arqueu* associava-se com a noção de simpatia para formar o fundamento da terapêutica: os similares são bons na cura. Paracelso rejeitava o princípio de Galeno de que o contrário cura o contrário. A causa da doença é a sua mesma cura quando é tomada em uma dose infinitesimal. Assim, a posse da imagem do inimigo que causou a doença (a ideia hostil e mórbida do agente patológico) seria a chave da terapia, pois forneceria a ideia a ser incorporada no remédio. Como cada *arqueu* tem um programa de vida específico, decorre daí a noção de que as doenças são específicas, pois os agentes exteriores da doença são eles mesmos sementes ou seres vivos específicos e requerem, portanto, remédios igualmente específicos.

4 – Raciocínio e intuição

⁶ "O Arqueu, ou licor vitae, constitui o homem invisível. O homem invisível está oculto no visível e tem a mesma forma deste. O homem interior, pode-se dizer, é a sombra ou a contrapartida do corpo material. É etéreo na sua natureza, e ainda é substância; ele direciona o crescimento, a formação e a dissolução da forma na qual ele está contido; é a parte mais nobre da parte física do homem. Como a imagem de um homem é refletida no espelho, assim a forma do homem físico se reflete no corpo invisível" (De Generatione hominis) (PARACELSO Apud HARTMANN, s. d., p.182).

Ao abordar a metodologia da pesquisa, Paracelso insistiu sobre a experiência pessoal do pensador, sobre a necessidade de consultar ele mesmo a realidade em detrimento de um conhecimento exclusivamente teórico ou baseado em autoridades. Em seu tempo, as universidades eram bastiões da Escolástica, onde imperava o exercício do raciocínio sobre teses das autoridades, sobretudo comentários a Aristóteles. Paracelso criticava as disputas acadêmicas repletas de futilidades em que o abuso de sofismas resultava em esterilidade. Neste cenário, ele pregou contra o saber institucionalizado, ou seja, que as universidades não possuíam o monopólio da verdade e que o sábio devia buscá-la ou na própria experiência ou no mundo. No anúncio de suas palestras, dizia: “Minha provas derivam da experiência e de meu próprio raciocínio, e não de referência à autoridades” (PARACELSO, 1995, p. liii). Contra o ensino excessivamente teórico, ele afirma:

A leitura nunca fez um médico. A medicina é uma arte e requer prática. Se fosse suficiente aprender grego, latim ou hebraico para ser um bom médico, seria suficiente ler Livius para ser um comandante-em-chefe. Eu comecei a estudar a minha arte imaginando que não havia um único professor no mundo capaz de ensiná-la a mim mas eu deveria adquiri-la por mim mesmo. Foi o livro da natureza, escrito pelo dedo de Deus, que eu estudei – não aqueles dos escribas pois cada escriba pode escrever a tolice que achar em sua cabeça; e quem pode separar o verdadeiro do falso? (Apud HARTMANN, s. d., p. 20)

Mas se *Aristoteles logicus*, *Plato theologicus* e assim Paracelso aderiu ao Neoplatonismo que então renascia e surgia como moderno perante à Escolástica. Ele enfatiza, por consequência, a origem divina do conhecimento, a importância da intuição pessoal e a influência do amor em sua teoria do conhecimento, ecoando a doutrina do amor de Platão e Ficino.

A arte de enganar e disputar, sofisticar e perverter e mal representar as verdades pode ser aprendida nas escolas. Mas o poder de reconhecer e seguir a verdade não pode ser conferido por professores eruditos. Ela vem de Deus somente. Aquele que deseja conhecer a verdade deve ser verdadeiro ele mesmo. O mais alto poder do intelecto, se não for iluminado pelo Amor, é somente um grau superior do intelecto animal e irá perecer (HARGRAVE, 1951, p. 183).

Assim, no desenvolvimento da medicina de Paracelso há um forte elemento de crítica cética em relação ao poder da razão. Já os céticos antigos haviam apontado para a desconcertante oposição das opiniões entre os filósofos e a argúcia dialética com que cada tese encontra razões equivalentes pró e contra, o que resultava em discrepâncias insolúveis. Tal problema do critério de verdade foi discutido por Sexto Empírico, que sustentou a impossibilidade de resolvê-lo racionalmente e ofereceu assim um caminho para a defesa de outras formas de conhecimento que surgem em detrimento de justificações racionais.

Paracelso segue nesta direção e desconfia, sobretudo, do uso da lógica, afirmando que por ela não se podia chegar à verdade, na medida em que é baseada na percepção sensível e na predicação derivada da mesma. Permanecendo superficial, a razão perverteria o conhecimento ao refugiar-se em disputas sofisticadas fúteis. Ela não reconheceria o aspecto oculto da atividade mental e não conseguiria penetrar na essência das coisas. Aqui haveria também uma justificação nas Escrituras: a razão não pode penetrar nos segredos da natureza, porque ela mesma seria decaída. A razão nada mais seria do que o intelecto inferior ou animal, pois estaria ligada à parte inferior da alma e ao corpo, partes que imperam no homem decaído. Esta alma sensitiva e raciocinadora acabaria antes obscurecendo os vislumbres do intelecto divino (*mens/nous*).

Paracelso esposava a doutrina de que a habilidade de Adão no Paraíso de dar para todas as criaturas os seus nomes próprios era dependente de sua capacidade de penetrar as meras aparências das coisas naturais para descobrir as suas reais naturezas. Ele tinha a habilidade de captar por direta experiência as propriedades e virtudes ocultas dos seres (BONO, 1995, p. 131). O homem e, sobretudo, o médico deveriam recuperar esta capacidade. Por meio de sua regeneração espiritual, este deveria tornar-se como o Adão anterior à queda, de forma que pelo poder do espírito alcance as verdadeiras naturezas das coisas.

Mas ao defender que o espírito não tem relação com a razão discursiva, mera atividade do intelecto animal, fica manifesto o voluntarismo de Paracelso. A alma humana, pelo processo místico de contemplação ou reversão a si mesma, alcança a divina “*mens*”. Esta é o intelecto superior, a

esfera superior do espírito e da fé que é a criadora real da ciência e do conhecimento. O espírito é, pois, uma camada mais profunda que pertence à esfera da vontade e da imaginação: “O que vive de acordo com sua vontade, vive de acordo com o espírito e o que vive de acordo com a razão vive contra o espírito” (PARACELSO Apud PAGEL, 1985, p.133). A imaginação, sendo uma espécie de "percepção mágica" que atua por meio do "sol interior" (o coração), é o poder astral que queima dentro do "firmamento do Homem".⁷ Portanto, a fonte da luz intelectual que permite chegar a uma intuição imediata (*scientia intellectus*) é o coração e não o cérebro.

Segue-se que a penetração da verdade implica penetração da mente no âmago essencial do objeto, fora da *extra consideratio* da lógica que permanece na superfície, em direção à assimilação e unificação do intelecto com o objeto. A *scientia* está no objeto e pode ser adquirida como resultado da união do objeto e do observador (PAGEL, 1985, VI, p. 157). Esta unificação é possível porque o intelecto (*mens-nous*) é definido como poder que pode se adaptar a tudo e fazer-se semelhante a tudo por assimilação.

Se as essências podem ser diretamente alcançadas, imagem, similaridade e identificação são os conceitos que justificam este alcance, ou seja, justificam a união entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido. A sabedoria interna (*scientia*) da semente é a atividade essencial de qualquer objeto natural. Ela é inata, ou seja, ela não foi aprendida. Mas o médico alquimista pode ter acesso a ela na medida em que se manifesta no corpo astral, e este é acessível ao exame através da *lumen naturae*, a luz da natureza (PAGEL, 1985, VI, p.157). Por isso, para Paracelso o médico deve tornar-se parte do fenômeno que investiga: “Em virtude de sua união com seus objetos – o paciente, a doença, e a cura – o médico atua como um *arquem*” (VICKERS, 1984, p.108). Na busca da terapia, o médico, por conceber as imagens, faz a erva revelar sua natureza essencial e oculta por meio de um espírito específico que nasce dentro do próprio médico.

⁷ Sobre a fé e a imaginação diz ainda Paracelso; “Pela fé e imaginação nós podemos realizar qualquer coisa que desejamos. O poder da fé sobrepuja todos os poderes da natureza porque é um poder espiritual, e o espírito é mais alto que a natureza. Qualquer coisa que cresce pelo poder da natureza pode ser mudada pelo poder da fé, e pela fé muitas doenças podem ser curadas” (Apud HARTMANN, s. d., p. 149) E ainda: “Uma poderosa vontade pode curar onde a dúvida terminará em fracasso. (...) A alquimia – ou seja, o emprego de uma vontade forte, benevolente, caridosa, etc. – é, portanto, a pedra angular principal na prática da medicina.” (p. 177)

O fundamento desta doutrina de conhecimento é novamente a noção de simpatia cósmica, ou seja, o parentesco entre todos os objetos da natureza e, portanto, seu parentesco também com a alma humana. Como diz Koyré: “Não há conhecimento sem simpatia, se não há simpatia sem similaridade. O semelhante conhece seu semelhante” (Apud VICKERS, 1984, p. 108). No texto *De imaginibus*, Paracelso usa inclusive a palavra órfica *teoria* no sentido de contemplação simpática (PACHTER, 1961, p.186).

Mas para explicar sua doutrina de intuição científica, Paracelso também apela para a doutrina da analogia microcosmo-macrocosmo: pode-se adquirir conhecimento em virtude do ser humano ser um microcosmo no qual todos os elementos do macrocosmo estão representados. A luz da natureza é, pois, a luz intelectual que media o relacionamento do microcosmo e do macrocosmo: “A filosofia trata dos elementos da terra e água, pertencente à constituição do homem. Astronomia lida com seu ar e o fogo (mente)...; pois o microcosmo é uma contrapartida exata do macrocosmo em todos os aspectos exceto sua forma externa” (PARACELSO Apud HARTMANN, s. d., p.175).

Assim, Paracelso chama de astronomia a doutrina sobre as relações entre o homem enquanto microcosmo e o universo enquanto macrocosmo. Tal doutrina explicaria a interação simpática entre os *astra* do homem e o *astra* do grande mundo.

O homem (sideral) interior é formado do mesmo *Limbus*⁸ do macrocosmo e, portanto, ele é capaz de participar em toda a sabedoria e conhecimento existente neste último. Ele pode obter conhecimento de todas as criaturas,(...) porque a sua própria alma é a quintessência de tudo na criação, e ele está conectado simpaticamente com toda a natureza; e, portanto, cada mudança que tem lugar no macrocosmo pode ser detectada pela essência etérea que rodeia seu espírito e pode vir para a consciência e compreensão do homem (PARACELSO Apud HARTMANN, s. d., p. 83).

O homem, sendo criado por último, contém as essências de todas as criaturas companheiras. E o conhecimento de si mesmo pode levar ao conhecimento do mundo e da natureza.

⁸ i. e. mesma matéria.

As coisas ocultas (da alma) que não podem ser percebidas pelos sentidos físicos podem ser encontradas através do corpo sideral, por meio de tal organismo podemos ver a Natureza do mesmo modo como o sol brilha através de um vidro. A natureza interior de tudo, portanto, pode ser conhecida por meio da Magia, através dos poderes da visão interior. Estes são os poderes pelos quais todos os segredos da Natureza podem ser descobertos, e é necessário que um médico seja instruído e torne-se bem versado nesta arte, e ele deve ser capaz de descobrir muito mais sobre a doença do paciente pela sua própria percepção interior, do que pelo questionamento do paciente. Pois esta visão interna é a astronomia da medicina e, assim como a anatomia física mostra todas as partes internas do corpo, que não podem ser vistas através da pele, esta percepção mágica mostra não só todas as causas da doença, mas, além disso, descobre os elementos em substâncias medicinais onde residem os poderes curativos. O que dá poder curativo para um medicamento é seu 'Espírito' (um princípio ou essência etérea), que só é perceptível pelos sentidos do homem sideral. Daqui decorre que a Magia é um professor de medicina preferível a todos os livros escritos. O poder mágico sozinho (que também não pode ser conferido pelas universidades nem por diplomas, mas que vem de Deus) é o verdadeiro professor, preceptor e pedagogo, para ensinar a arte da cura dos doentes (PARACELSO Apud HARTMANN, s. d., p. 54).

Observe-se que Paracelso se aproxima do panteísmo, pois o conhecimento implicado pela luz da natureza resulta ora da analogia microcosmo-macrocósmo ora do conhecimento de Deus. Neste segundo aspecto, os fenômenos da natureza são conhecidos pelo intelecto humano por meio de uma iluminação comparável à visão profética (*ecstasis*), processo em que a mente se une com a luz intelectual que emana da divindade. O acesso ao nível mais profundo do espírito deve ser, portanto, realizado pela meditação e contemplação, as quais devem preceder toda investigação. Todo estudo da natureza, tem que começar com o estudo do estudante, das capacidades e faculdades da sua mente. O conhecimento do ego tem que preceder a busca do conhecimento do mundo.

Para Paracelso, se as faculdades sensitiva e raciocinadora obscurecem os vislumbres intuitivos da *mens*, nada mais necessário do que ultrapassar estas mesmas faculdades, entrando assim numa espécie de transe.

A pessoa que afunda em profundo pensamento e, por assim dizer, se afoga na própria alma, é como aquele que perdeu seus sentidos e o mundo olha ele como um tolo. Mas na consciência do Supremo ele é sábio, e ele é, por assim dizer, amigo confidente de Deus, conhecendo muito mais dos mistérios de Deus do que aqueles que recebem o seu conhecimento superficial através das avenidas dos sentidos; porque ele pode alcançar Deus através de sua alma, Cristo através de sua fé e atrai o Espírito Santo através da imaginação exaltada (PARACELSO Apud HARTMANN, s. d., p. 13).

Em Paracelso, a meditação e o *ecstasis* levam ao conhecimento de Deus, pré-condição para o conhecimento seguro de todas as coisas.

5- Fundamentos filosóficos

O pensamento de Paracelso causou imenso impacto no cenário científico europeu quando foi paulatinamente publicado. Mas é necessário salientar que ele faz parte de uma longa tradição. Assim, ele foi influenciado pelo renascimento da filosofia neoplatônica efetuado por Ficino (1433-99), Tritêmio (1462-1516) e Agripa de Nettesheim (1486-1535). Plotino, que foi autoridade maior do neoplatonismo, havia formulado a doutrina de que o mundo procede do divino Uno como consequência de uma série de emanções: primeiro o intelecto, depois a alma e finalmente a matéria. A partir daí inicia-se o movimento de retorno ou conversão.⁹ Nesta tradição Paracelso foi buscar uma visão tripartite da realidade: o corpo luminoso, o corpo etéreo e o corpo elemental, sendo que as esferas superiores e espirituais da realidade apresentam um poder e um valor superior à realidade da matéria. E, ainda de acordo com a alquimia, Paracelso projeta uma ‘trindade’ dentro da constituição

⁹ A origem última destas doutrinas seria Platão, que na República, livro IV, havia apresentado a doutrina da tripartição da alma.

do *arquên*, onde adquire os nomes de enxofre (fogo), mercúrio (água) e sal (terra).

É neoplatônica também a doutrina da intuição de Paracelso. Foi Plotino quem enfatizou a necessidade da alma fazer o movimento de introspecção a si mesma (a conversão), de forma a entrar em união mística com a realidade última, o Uno.

Mas é no estoicismo, grandemente assimilado ao Neoplatonismo, que encontram-se muitas das teses que permitem melhor compreender as linhas gerais da estruturação do pensamento dos alquimistas e de Paracelso, justamente por causa de seu conceito central, o elemento fogo. Aliás, os seguidores de Paracelso, por estabelecerem posição primordial ao elemento fogo, receberam a alcunha de filósofos do fogo. Esta noção permite unificar num sistema a doutrina das sementes, a tese da simpatia universal, a noção de luz natural, a doutrina de coagulação e dissolução e a identidade entre a ciência e experiência religiosa (mediante a noção de luz natural).

Recorde-se que os estoicos, inspirados em Heráclito¹⁰ e com ecos da religião de Zoroastro, defendiam que a divindade é um fogo criativo que se confunde com a própria natureza, a *physis*. Enquanto *logos*, este fogo é uma inteligência que governa a natureza com método e procede como um artista (fogo artífice). Os estoicos, portanto, postularam uma cosmogonia ao mesmo tempo monista e panteísta, ou seja, Deus é ao mesmo tempo a substância do Universo e a totalidade do cosmo visível.¹¹

Neste sentido, Valentim Weigel testemunhava que, para Paracelso, a matéria prima, o céu e Deus eram todos eternos e todos um. “Deus”, ele declarou, ‘está no mundo não como seu criador mas como sua Alma...’ (PACHTER, 1961, pp. 212 e 205). Igualmente, Pagel nos diz que a matéria prima (*Iliaster*) é identificada em alguns textos genuínos de Paracelso com o

¹⁰ No fragmento 90 de Heráclito lê-se: “Há uma troca: todas as coisas pelo Fogo e o Fogo por todas as coisas, como as mercadorias pelo ouro e o ouro por mercadorias” (FREEMAN, 1952). Também em doutrinas pitagóricas encontra-se a noção de fogo como semente. (GUTHRIE, 1983, p. 281).

¹¹ Trata-se de uma combinação de monoteísmo e panteísmo. Discorrendo sobre os estoicos, diz Diôgenes: que Deus “chama-se Dia (Dia) porque tudo acontece graças a ele (diá); Zeus (Zena) porque é causa da vida (zen) ou porque permeia a toda a vida; Atena (Athenan) porque sua hegemonia se estende ao éter (aithera); Hera (Héran) porque domina o ar (aera); Héfaístos porque é senhor do fogo criador; Poseidon porque domina o elemento líquido, e Demetra porque domina toda a terra” (LAÉRTIOS, 1987, p. 214).

divino *fiat* – a Palavra (o *Logos*), e como tal é não-criada, mas é coeterna com Deus (PAGEL, 1985, IX, p. 113). Ou seja, Deus criou as ervas e os outros entes naturais, mas não criou as virtudes ou essências que estão nos mesmos.

Os objetos naturais, eles são Dele, Ele criou a erva, mas não criou sua virtude inerente, e assim todas as virtudes são incriadas, ou seja, Deus é sem começo e não foi criado, e assim todas as virtudes e forças estavam em Deus antes do céu e da terra e antes do que todas as coisas fossem criadas, num tempo em que Deus era um espírito que pairava sobre as águas... Ninguém deve dizer que as virtudes das coisas, seu poder, seja natural, pois é sobrenatural e sem início... (PARACELSO Apud PAGEL, IX, 1985, p. 108).

Nos estoicos encontra-se a mesma ideia de que o fogo artífice, que é identificado ao éter (*aither*), está primordialmente relacionado à esfera das estrelas. Relata Diógenes: “No lugar mais alto está o fogo, que se chama éter, onde se forma primeiro a esfera das estrelas fixas e depois a dos planetas, a qual se segue o ar e depois a água; no lugar mais baixo está a terra que fica no centro de todas as coisas” (LAËRTIOS, 1987, p. 212). Por conseguinte, o mesmo princípio das estrelas condiciona os objetos naturais, pois a criação se dá pela transformação paulatina da substância única (o fogo etéreo) a que se condensa para formar o mundo material. Assim, a condição inicial de massa de fogo transforma-se em ar por contração, o ar transforma-se em água que, ao se condensar ainda mais, dá lugar à terra.¹² Depois a direção é revertida e os elementos mais densos procedem novamente em direção ao fogo ao se expandirem. Há, pois, um processo cíclico de contração e expansão, condensação e rarefação.

Neste sentido, aponta Pagel que Paracelso concebeu o fogo não como um elemento entre outros, como faziam os antigos. Ele tende a considerá-lo, embora nem sempre, como um agente celestial superior, ou seja, igualava-o ao

¹² A transformação de elementos aparece no Timeu 49b. Em Platão, contudo, as formas são transcendentais ou incorpóreas, por ex. Fedro 247 c, Rep 5.476^a. Aristóteles também admitia a transformação dos elementos entre si. Ele ainda trouxe as formas platônicas para o âmago da natureza, onde a alma é a enteléquia do corpo, mas o monismo está igualmente ausente de seu pensamento maduro, pois o intelecto agente, a parte imaterial da alma, aparece separado da enteléquia.

firmamento, um *elementum coeli* (PAGEL, 58, p. 1982). Por isto, diz Paracelso que o céu produz e governa todas as coisas. Do agente celestial todas as coisas surgiriam por coagulação. Assim, numa passagem ele diz: “Os caracteres dos lírios e das rosas existem na luz astral e na oficina da natureza eles são transformados em formas. Uma flor não pode ser feita a partir de barro, nem o homem...” (Apud HARTMANN, s. d., p. 220). E em outro texto: “É altamente necessário ter uma correta avaliação dos astros e das pedras, porque o astro é o espírito que informa todas as pedras” (Apud WAITE, 1894, p.16). Desse modo, Paracelso considerava que a origem de todas as coisas eram sementes astrais.

Nos estoicos, igualmente o fogo era o gerador e ordenador das sementes das coisas naturais (*spermatikos logos*), que possuem codificadas em si o próprio destino. Neste sentido, Aécio diz que os estoicos afirmam que Deus é um “fogo criativo, que sistematicamente procede a geração do cosmo, e inclui em si as razões seminais (*spermatikous logous*) segundo as quais todas as coisas são geradas de acordo com o destino” (INWOOD, 2003, p. 137). E, portanto, as razões seminais, as sementes, são também fogo, como afirma Varrão: “*sive, ut Zenon Citeus, animalium semen ignis is, qui anima ac mens*” (PEARSON, 1891, p.151).¹³

O *arquetu* de Paracelso nada mais seria que um desenvolvimento conceitual da ideia de razões seminais dos estoicos. Do mesmo modo, em Paracelso, a luz é equiparada à razão, tal como os estoicos equipararam seu fogo à inteligência ou ao *logos*: “Tudo o que o homem faz e tem que fazer, ele deve fazer através da luz da natureza. Pois a luz da natureza nada mais é que a razão mesma”. Tal luz ele igualmente equipara a Deus: “Pois a luz da natureza está em nós e esta luz é Deus. Nossos corpos mortais são veículos da divina sabedoria” (PARACELSO, 1995, pp. 104 e 127).

Paracelso segue o princípio cabalista e alquimista de que há uma identidade entre a ordem ideal e a ordem material da realidade. Nos estoicos esta unidade manifesta-se na postulação de um materialismo universal: o sopro ígneo (Deus) é o *logos* e é corpóreo. Igualmente corpóreos são as razões

¹³ “Para Zenão, a semente da vida é fogo, que é alma e inteligência.”

seminais, a alma e suas qualidades, as virtudes, os vícios e o conhecimento. Para Paracelso, não há um espírito imaterial e incorpóreo, pois não pode haver espírito ou alma sem corpo. Há um elemento psíquico nos corpos e há um elemento corporal no psíquico. Dissolvendo-se o corpo, encontra-se o espírito que nada mais é que uma substância de corporeidade mais fina. Por conseguinte, inexistente distinção entre imaterial e material.

Aponta Vickers que, segundo Koyré, em Paracelso quando a imaginação produz uma imagem esta é algo real, “um produto orgânico natural do corpo astral da alma... um corpo que encarna o pensamento... A imagem é um corpo em que se encarnam os pensamentos e os desejos da alma”. E Vickers continua:

Conceber um pensamento no vocábulo de Paracelso é literalmente dar à luz. O *Mysterium Magnum (Iliaster)* da vida, ou seja, a matéria da qual está formado o universo, se materializa em graus só teremos que condensar progressivamente esta matéria palpável para obter, em coagulações cada vez mais materiais, a matéria astral, o firmamento, e por último a matéria de que estão feitos nossos corpos (VICKERS 1984, p.109).

Tal é o fundamento da doutrina paracelsiana de que o homem é a causa de sua própria doença. A imaginação é o poder espiritual por trás da reificação das paixões humanas, a conversão destas em substâncias arsênicas que ficam encerradas em um coágulo ou tártaro. Esta teoria depende da abolição do estrito dualismo entre o psíquico e o corporal. A matéria não deixa de ser espiritual e o espírito (o astral), por sua vez, não deixa de ser material: *materia subtilis*.

Exteriormente o Iliadus (*Iliaster*) gera saúde, mas por dentro a doença, devido a muitos venenos produzidos neste corpo etéreo pela imaginação rebelde do homem. Assim, de acordo com a doutrina de Paracelso, certos medos, esforços, desejos, "produzem Arsênico, e é a resolução de arsênico no organismo que causa a peste" (HARGRAVE, 1951, p. 202).¹⁴

¹⁴ E o reverso era igualmente verdadeiro, pois a massa material podia ser desmaterializada e revertida a seu estado astral: "... Assim, quando o processo de perfeição (purificação ou sublimação) inicia-se corretamente, a massa (ou matéria) transforma-se a si mesmo em um raio.

Mas o papel da imaginação, o astro interior, como já visto, é bem mais amplo. Esta manifesta o próprio trabalho do *arquēu* que, como alquimista interno, transforma, “coagula” as influências etéreas em materialidade física.

O homem é mente, ele é o que ele pensa. Se ele pensa fogo, ele é fogo; se ele pensa guerra, então ele irá causar guerra; tudo depende meramente em que o todo de sua imaginação se torne um sol inteiro; isto é, que ele imagine totalmente aquilo que ele deseja. *De Virtute Imaginativa* (HARTMANN, s. d., p.138).

A imaginação, assim, é a verdadeira criadora nos processos naturais ou, como dizia Willian Blake, “nature is imagination itself”.¹⁵

Embora Paracelso tenha se aproximado mais das teses de Plotino no tema da doutrina da intuição, não deixa também de haver relação com aspectos centrais da doutrina estoica. Uma das noções mais importantes da filosofia estoica foi a noção de simpatia. E esta era também importante para o neoplatonismo, pois a tese da fusão do sujeito com o objeto em Plotino já por si implica a noção de simpatia.

A doutrina estoica de simpatia universal também é dependente da noção de fogo, pois o *tonos*, causa da simpatia, é a tensão do fogo, resultante do processo de contração e expansão. Tensão esta que mantém unido todo cosmo. Neste sentido, segundo Heinemann, o estoico Possidônio discernia duas maneiras de conhecer: aquela que tem seu ponto de partida no conhecimento sensível e que nos permite acumular gradualmente o saber, e outra forma de conhecimento, que se encontra não somente no homem, mas também nos animais, o conhecimento que não é baseado sobre os sentidos, mas sim sobre a simpatia universal do cosmos. Nesta segunda forma, Possidônio colocava o conhecimento instintivo dos animais, o conhecimento do divino, a divinação e o conhecimento dos povos primitivos sobre Deus, a alma e o direito (Apud VERBEKE, 1987, p. 123). É nesta segunda forma que Paracelso fundamentou sua doutrina de intuição, juntamente com o influxo neoplatônico.

Sabe, portanto, que a massa é em última análise nada mais que uma caixa cheia de grande força e poder” (HARGRAVE p.74).

¹⁵ A concepção de imaginatio de Paracelso impressionou Blake, que considerou a imaginação como a faculdade central no homem e em Deus (Apud DAMON. 1988, p. 195).

6 - Conclusão

Apesar do caráter místico de sua ciência, Paracelso é hoje considerado um dos pais da revolução científica, pois lançou muitas ideias de valor que abriram caminho para o desenvolvimento da ciência. Assim, nos escritos de Paracelso encontram-se inovações, como a aplicação de substâncias químicas na medicina, os fundamentos teóricos da Homeopatia, a ideia sobre a origem psicológica de muitas doenças, a origem da concepção microbiana de doenças e a descrição das doenças tartáricas. A doutrina de Paracelso de simpatia pode ainda ser considerada um prenúncio da moderna teoria de imunidade. Alguns filósofos da ciência, como, por exemplo, Hugo Magnus, acentuaram que Paracelso chegou a resultados proveitosos apesar de sua aderência a teorias fantasiosas e mesmo irracionais de origem neoplatônica (STILLMAN, 1920, p. 129). Mais recentemente, Pagel e Webster defenderam a tese de que as muitas linhas de pesquisa abertas por Paracelso são na verdade desenvolvimentos com base nestas doutrinas antigas, ou seja, estas doutrinas seriam imprescindíveis para tais descobertas.

No entanto, a parte mais especulativa de seu pensamento também produziu influxos importantes nos dois maiores nomes da revolução científica, Leibniz e Newton. Vale assinalar que Newton tinha em sua biblioteca as maiores edições de Paracelso (WEBSTER, 1982, p. 9). Segundo seu biógrafo, Richard Westfall, o interesse de Newton por alquimia exerceu considerável influência mesmo na modelação da lei de gravitação universal (THUILLER, 1994, p. 166).

Com relação à Leibniz, é uma opinião quase unânime entre os estudiosos que o tema central de sua filosofia, a tese das infinitas mônadas, seria inspirada nas noções de *arquetipus* e de *semina* de Paracelso. Há em Leibniz, inclusive, a mesma tensão entre dois conceitos de difícil conciliação que já aparece em Paracelso: a ideia de uma simpatia cósmica e a ideia de que as essências são incriadas e coeternas em Deus (em Leibniz, esta última doutrina aparece como a tese de que as mônadas não possuem janelas).

Enfim, em Paracelso, talvez em razão de sua relação com o pensamento sistêmico estoico, encontramos o diálogo fértil entre os saberes diversos: da química com a medicina, da medicina com a psicologia, da religião

com a ciência, da filosofia com a religião, da ciência dos valores com as ciências físicas.

7 - Referências Bibliográficas

- BONO, James J. *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*. Madison, University of Wisconsin Press, 1995
- BURTT, Edwin Arthur, *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*, Brasília, Ed. UNB, 1991
- DAMON, Samuel Foster, *Blake Dictionary: The Ideas and Symbols of William Blake*, Brown, 1988
- DEBUS, Allen G. *Paracelsus and the medical revolution of the Renaissance - A 500th Anniversary Celebration from the National Library of Medicine*, 1993
- FREEMAN, Kathleen, *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1952
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, vol, 1, 1983
- HARGRAVE, John, *The Life and Soul of Paracelsus*, London, Edit. Victor Gollancz, 1951
- HARTMANN, Franz *The Life of Philippus Theophrastus Bombast of Hohenheim known by the name of Paracelsus* London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd
- INWOOD, Brian, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press. 2003
- LAËRTIOS, Diôgenes, *Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*, Brasília, Editora UNB, 1987
- LINDBERG, D., *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, University of Chicago Press, 1996
- ORIO DE MIGUEL, Bernardino, *Leibniz y el pensamiento hermético A propósito de los "Cogitata in Genesisim" de F.M. van Helmont*, 2 vols., Valencia, UNED, Coedición con la UPV, 2002
- PACHTER, Henry M. *Magic into Science: The Story of Paracelsus*. Collier Books, New York, 1961

- PAGEL, Walter. Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine, London, Variorum Reprints, 1985
- PARACELSUS, Jolande Jacobi (ed.), Paracelsus: Selected Writings, Princeton University Press, 1995
- PEARSON, A. C. The fragments of Zeno and Cleanthes, London, C. J. Clay and Sons, Cambridge University Press, 1891
- PLOTINUS, The Six Enneads, Chicago, University of Chicago, 1982
- ROSSI, P. A Ciência e a filosofia dos Modernos, São Paulo, Editora Unesp, 1992
- STILLMAN, John Maxson, Theophrastus Bombastus von Hohenheim Called Paracelsus, Chicago, Open Court Publishing Company, 1920
- STODDART, Anna M. The Life of Paracelsus, London, J. Murray, 1911
- THUILLER, Pierre, De Arquimedes a Einstein, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994
- VERBEKE, G., *L'évolution de la Doctrine du Pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*, New York & London Garland Publishing, 1987
- VICKERS, Brian, Mentalidades Ocultas y Científicas en el Renacimiento, Alianza Editorial, 1984
- VON FRANZ, M.-Louise, Alquimia, *Introdução ao Simbolismo e à Psicologia*. Cultrix, São Paulo, 1999
- WAITE, Arthur Edward The Hermetic and Alchemical Writings of Aureolus Philippus Theophrastus Bombast, of Hohenheim, called Paracelsus The Great. London, James Elliott and Co., Temple Chambers, Falcon Court, Fleet Street, E.C. 1894
- WEBSTER, Charles, From Paracelsus to Newton, Magic and the Making of Modern Science, Cambridge, Cambridge University Press, 1982
- WEEKS, Andrew, Paracelsus - Essential Theoretical Writings, Boston, Leiden, Brill, 2008
- WESTFALL, Richard, A Vida de Isaac Newton, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1995

Data de Recebimento: 21 de maio de 2014;

Data de Aceite para Publicação: 21 de julho de 2014;

