

Maria da Conceição Camps*

A imortalidade da alma segundo Manuel de Góis e Baltasar Álvares, (1598)

The Immortality of the Soul According to Manuel de Góis and Baltasar Álvares, (1598)

Abstract

The immortality of the soul and the possibility of the rational soul continuing to exist *post mortem*, separated from the body, up until the Resurrection, are pillars of the Catholic Christian faith. Manuel de Góis and Baltasar Álvares, in the Jesuit Coimbra Course, undertake the defence of this truth of faith philosophically, attempting to demonstrate via reason the postulates of Catholic theology.

Key words: Jesuit Coimbra Course (JCC); Immortality of the soul; Rational soul; Separated soul, resurrection; Catholic Faith.

Ancient, Medieval and Early Modern Authors: Manuel de Góis; Baltasar Álvares.

Resumo

A imortalidade da alma e a possibilidade da subsistência *post mortem* da alma racional na condição de separada do corpo até ao momento da Ressurreição são pilares da fé cristã católica. Manuel de Góis e Baltasar Álvares, no Curso Jesuíta Conimbricense, procuram defender filosoficamente esta verdade da fé, esforçando-se por demonstrar com a razão os postulados teológicos católicos.

Palavras chave: Curso Jesuíta Conimbricense (CJC); Imortalidade da alma; Alma racional; Alma separada, ressurreição; Fé Católica.

Autores antigos, medievais e do início da modernidade: Manuel de Góis; Baltasar Álvares.

* Membro integrado da I&D da Universidade de Coimbra, LIF- Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 3004-530 Coimbra, Portugal; camps.maria@gmail.com.

1. O Curso Jesuíta Conimbricense (1598)¹

O Curso Jesuíta Conimbricense (CJC) é um curso de filosofia composto por oito tomos, editado em Lisboa e em Coimbra, entre 1592 e 1606. Destinado inicialmente aos alunos do Colégio de Jesus de Coimbra, rapidamente se disseminou não só pelos outros Colégios da Companhia de Jesus em Portugal, mas também pelo mundo. Teve uma difusão desusada, se consideramos a normal expansão de qualquer obra de filosofia feita até hoje em Portugal por portugueses. De facto, até aos nossos dias, nenhuma outra empresa filosófica alcançou não só tanto público, como conseguiu chegar a lugares tão distantes, como o extremo oriente, e ser tão internacionalmente conhecida. Os Comentários que integram o Curso Jesuíta Conimbricense foram manuais destinados a estudantes que podiam aceder a estudos universitários designadamente no campo da Teologia, escopo fundamental destes escolares². Os manuais em questão cumpriam funções pedagógicas, de acordo com as disposições do fundador da Companhia de Jesus³. Sobre a pedagogia jesuítica conimbricense, por demais divulgada, subsistem preciosos trabalhos⁴.

Os seus autores, não obstante a publicação anónima do curso, foram Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto. Os títulos dos tomos: *Da Física* (1592), *Do Céu* (1593), *Dos Meteorológicos* (1593), *Dos*

¹ Centramos a nossa investigação sobretudo no tomo do Curso Jesuíta Conimbricense: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, A. Mariz, Conimbricae 1598.

² Sobre a génese do Curso e mais particularmente sobre o presente tomo, vd. M.S. de Carvalho, «Introdução Geral», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, introdução geral à tradução, apêndices e bibliografia de M.S. de Carvalho, tradução do original latino por M. da C. Camps, Edições Sílabo, Lisboa 2010, pp. 9-12 e pp. 26-45. É contudo imprescindível e obrigatória a consulta da monumental obra de F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto 1931, para melhor esclarecer todos os assuntos que se referem à história da Companhia de Jesus em Portugal e às suas componentes religiosa e pedagógica; designadamente, e a propósito deste assunto, vd. Tomo I, *passim*.

³ Vd. Inácio de Loyola, em *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, transcripción, introducciones y notas de I. Iparraquirre, BAC, Madrid 1963, pp. 482-520.

⁴ Vd. de entre outros: J.B. e Oliveira, «Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense. De uma teoria de Magistério à sua sistematização Metodológica», *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960) 124-141; L.C. da Silva, «Os Jesuítas e o Ensino Secundário», *Brotéria* 31 (1940) 476-86; Id., «Originalidade da Escola Conimbricense de Filosofia», *Itinerarium* 6 (1960) 11-18; T. de S. Soares, «O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra: ‘Os Conimbricenses’», *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 756-68; C. Casalini, *Aristotele a Coimbra, Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Anicia srl, Roma 2012, pp.137-178.

Pequenos Naturais (1593), *Da Ética* (1593), *Da Geração e Corrupção* (1597), *Da Alma* (1598) e *Dialética* (1606).

Estes manuais filosóficos visavam comentar Aristóteles e testemunhavam a mais recente entrada deste filósofo no ocidente. O Estagirita teve vários ingressos no pensamento filosófico europeu. O primeiro deles aconteceu com as traduções de Boécio, séculos V e VI; o segundo ocorreu nos finais do século XII, inícios do século XIII, muito por via arábica; o terceiro, onde se integra o presente Curso, comparece nos alvares da imprensa, com a onda de traduções novas sobre textos já conhecidos, mas também com a impressão de textos até aí desconhecidos que deram ao prelo obrigando à renovação de reflexões sobre as matérias⁵.

2. O Comentário de Manuel de Góis aos três livros *Da alma* de Aristóteles

O tomo em que se insere o Comentário de Manuel de Góis aos três livros *Da alma* de Aristóteles (1598)⁶, inclui o *Tratado da alma separada*, de Baltasar Álvares, e um opúsculo sobre os cinco sentidos externos, ao jeito dos *Problemas* de Aristóteles, atribuído a Cosme de Magalhães, formando uma unidade não só gráfica, mas semântica e temática⁷.

É notória a preocupação dos mentores do CJC em não desligar o estudo da alma enquanto presente no corpo do estudo da alma dele separada. Esta decisão não deve ser passada em silêncio, já que indicia o intuito manifesto de desvendar

⁵ Para a receção da obra de Aristóteles no ocidente vd. B.G. Dod, «Aristoteles Latinus», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge New York 1984, pp. 45-79; também L.A. De Boni, *A Entrada de Aristóteles no ocidente medieval*, Est, Porto Alegre 2010, passim; L. Bianchi, «Continuity and Change in the Aristotelian Tradition», in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2007, pp. 49-71.

⁶ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit..

⁷ Este opúsculo conimbricense aparece na tradição da obra homónima atribuída a Aristóteles, ainda que a atribuição permaneça duvidosa, pelo menos na sua totalidade. O texto aristotélico que hoje possuímos resulta da combinação de textos de vários períodos. Presume-se que alguns sejam de Aristóteles, outros da Escola, mas não necessariamente do Estagirita. Este tratado foi traduzido várias vezes ao longo da Idade Média. A tradução mais importante foi a de Bartolomeu de Messina, no século XIII, da qual foram feitas cópias. Pedro de Abano foi o autor do Comentário publicado no século XIV. No século XV surgiram as traduções de Teodoro de Gaza e de Jorge Trebizonda, sendo mais conhecida a de Gaza. Esta obra ficou notável devido também aos abundantes Comentários médicos a que deu origem.

a alma humana segundo os seus diferentes estatutos. O estatuto em que ela transcende a sua condição animal para se reunir às substâncias espirituais é debatido e estudado no *Tratado da alma separada* e é assumido pela alma intelectual, uma vez operada a corrupção do corpo por ocasião da morte do homem. A ciência que se ocupa deste estádio é a Metafísica, e não a Física Natural, como refere o *Proémio* do Comentário de Manuel de Góis. A ciência da alma é a ciência mais nobre, o saber central e lapidar de entre todos, já que o homem nada pode compreender, sem que primeiro se conheça a si próprio e à sua alma. Ela contém em si a chave que permite abrir caminho ao desvendamento dos fins últimos e transitórios reservados ao ser humano, constituindo-se como a ciência das ciências:

A partir do que Aristóteles nos ensinará a seguir tornar-se-á evidente como a ciência da alma sobressai de entre as outras partes da Filosofia, quer pelo seu rigor demonstrativo, quer pela matéria sobre que versa, quer pela sua nobreza, e como ela é útil tanto para regular e gerir honestamente a vida como para um completo conhecimento da verdade. Mas o mesmo, particularmente no que diz respeito à utilidade, pode ser ilustrado e mais amplamente recomendado, porque, de acordo com o que advertia aquela célebre máxima de Quilão, de Fémon, ou de Tales ou quem quer que tenha sido o autor, inscrita nas portas do templo de Delfos por Anfictião, cada um deve, acima de tudo, procurar conhecer-se a si mesmo. No entanto, ninguém se pode conhecer a menos que tenha examinado atentamente a dignidade e a natureza da sua alma (...).

Na verdade, a ciência da alma comunica admiravelmente com a Filosofia Primeira, pois por uma certa analogia e semelhança atingimos pelo nosso intelecto as substâncias inteligíveis e livres da matéria, e a mente humana, transformando-se para além de si mesma, é chamada para a natureza divina donde proveio. O que quer que nela exista de perfeição encontra-se em Deus, fonte de todas as perfeições, nela ainda mais bem conhecida quando toda a imperfeição se afasta⁸.

⁸ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., Prooemium, p. 1: «Quantum scientia de anima, ob certitudinem demonstrandi, et rerum, in quibus versatur, nobilitatem, inter alias Philosophiae partes emineat: quam sit tum ad uitam probe instituendam, et moderandam; tum ad omnem veritatis cognitionem utilis; ex iis, quae Aristoteles mox docebit, conspicuum fiet. Sed idem, praesertim quod ad utilitatem spectat, suaderi amplius, illustrarique ex eo potest, quia ut celebris illa siue Chilonis, siue Phemonoae, aut Thaletis, uel quicumque eius author fuerit, sententia foribus templi Delphici ab Amphictionibus inscripta commonebat, maxime eniti quisque debet, ut se ipsum norit: nosse autem se nemo potest, nisi animi sui naturam, et dignitatem perspectam habeat. (...) Ad primam vero Philosophiam mirifice confert, quatenus ab intellectu nostro ad substantias intelligibiles, et a materia absolutas per analogiam quamdam, similitudinemque prouehimur, et humana mens se supra se conuertens, a se ipsa ad diuinam naturam, a qua profecta est, reuocatur, et quicquid ipsa perfectionis habet, in Deo omnium perfectionum fonte inuenit, meliori tamen nota, omnique imperfectione sublata.» (Todas as traduções são da nossa responsabilidade). Sobre este assunto vide o contributo, neste mesmo volume, de Mário Santiago de Carvalho.

A relação entre os dois estádios, alma conjunta e alma separada do corpo, concita a compreensão da sua relação, no intuito de averiguar em que medida um se direciona e prepara o outro. Tal é manifesto nos propósitos enunciados no *Proémio* do Comentário de Manuel de Góis.

O estudo da natureza da alma intelectiva compete à Fisiologia quando envolve a vertente humana na sua totalidade, isto é, o corpo orgânico do qual a alma é enteléquia primeira. Quando a alma intelectiva exerce as suas funções, é no corpo que ocorre esse mister e tal situação é matéria da Filosofia Natural. É nesse sentido que o homem é dito animal racional. Quanto à essência da alma, ela pertence à Física, porque ela é o ato primeiro de um corpo orgânico que tem a vida em potência⁹. Contudo, quando o funcionamento da alma intelectiva é visto como um produto em si mesmo, quando o filósofo se debruça sobre o próprio pensamento ou entendimento humano desligado das vertentes fisiológicas que o produzem, ou quando incide sobre a alma separada do corpo, então estaremos perante o objeto da Metafísica¹⁰.

⁹ Aristóteles, *Da alma*, II 412b5 apresenta uma definição geral aplicável a toda a espécie de alma: «podemos nós afirmar que é ela a enteléquia primeira de um corpo natural orgânico». Afirma haver três tipos de alma, a vegetativa, comum a todos os seres vivos; a sensitiva, comum a todos os animais; a intelectiva, que apenas respeita ao homem. A alma humana integra, portanto, os três tipos de alma; a dos outros animais apenas os dois primeiros tipos. As plantas apenas possuirão alma vegetativa. A possibilidade da separação do intelecto é de quando em vez aventada pelo Estagirita, designadamente quando refere em III 429 a20: «por conseguinte aquilo que é denominado intelecto da alma (...) não poderá, nos seres, ser outra coisa senão em acto antes de pensar. Eis, pois, a razão por que já não é possível afirmar-se que um princípio se encontra como que *mesclado* com o corpo»; também quando afirma acerca do intelecto agente em III 430 a15: «este mesmo intelecto encontra-se separado, sem se misturar de modo algum, permanecendo assim impassível enquanto essência». Esta possibilidade adivinhada nalguns passos da obra aristotélica irá ser usada pelos filósofos cristãos, sobretudo por São Tomás, para edificar um conceito cristão de alma envolvendo a separabilidade e a imortalidade. A sua construção partirá da alma intelectiva de Aristóteles, a única que é exclusivamente humana e que permanece não misturada com o corpo, sendo «o domicílio das formas», em *ibid.* III 429 a25.

¹⁰ Sobre o problema do lugar da *scientia de anima* e das suas relações com as outras ciências, bem como as discussões e polémicas que originou, designadamente a partir do século XIII, *vide* J.F. Meirinhos, *Metafísica do Homem. Conhecimento e Vontade nas obras de Psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Ed. Afrontamento, Porto 2011, pp. 38-46. Sobre a *scientia de anima* no Curso Jesuíta Conimbricense *vide*, de entre outros, os seguintes trabalhos de M.S. de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Edições Colibri, Lisboa 2010; «Introdução Geral», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, introdução geral à tradução, apêndices e bibliografia de M.S. de Carvalho. Tradução do original latino por M. da C. Camps, Edições Sílabo, Lisboa 2010, pp 92-108; e «Introdução», in *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta*

O percurso encetado no início do Comentário de Manuel de Góis é concluído no final da sua obra com a declaração da finalização de uma etapa que dará lugar a outra, desta feita superior:

Discutiu-se tão-só acerca da alma até ao ponto em que, ligada pelo nexu do corpo e condenada à coabitação para exercer as suas funções, mendiga a sua obra. De seguida, escreveremos acerca dela já liberta daquele vínculo, e empreenderemos o tratamento da alma separada. Oxalá o poder divino seja propício, de tal modo que, tal como acerca da alma conjunta e de que pudemos empreender trabalho realizámos uma obra, também no que se vai dizer sobre a alma separada acrescentemos um grau ulterior. Assim, uma vez liberta do corpo a que então a alma se encontra ligada evade-se para um estado mais livre, onde, já ligada pelo vínculo apenas a Deus, indissolúvel e separada dos humanos durante um longuíssimo período, empreende vida agradabilíssima e tem-na beatíssima¹¹.

Na verdade, aquele desfecho aponta para a continuação do estudo da alma na sua viagem em direção a Deus, desta feita com um estatuto diferente, já que atingiu a libertação do corpo. As fortes conotações platónicas do trecho final, com o recurso a expressões como «condenada à coabitação», «liberta daquele vínculo», «liberta do corpo», dando continuidade a um ambiente onde o imaginário platónico subjaz, ao menos nas estruturas diairéticas patentes na obra, é disso testemunho, ao referir o destino da alma intelectual no momento em que o corpo se corrompe, apontando para um estádio de liberdade e de beatitude, já que o vínculo ao corpo é substituído pelo vínculo a Deus.

O texto é inequívoco ao afirmar que enquanto o homem subsistir na sua condição terrena, todo o conhecimento de que é capaz, mesmo o conhecimento intelectual, não pode ser alcançado sem a colaboração dos sentidos. Apenas no êxtase perfeito, que acontece por intervenção divina, é possível o ser humano

Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos, introdução de M.S. de Carvalho; traduções de A.B. de Andrade – M. da C. Camps – A.A. Coxito – P.B. Dias – F. Medeiros – A.A. Pascoal, Editio Altera, LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras de Coimbra, Coimbra 2011, in: http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1.

¹¹ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., III, c.13, q. 5, a 4, p. 439-40: «Hactenus disceptatum de anima, quatenus corporis constricta nexu, et contubernio addicta, ad functiones exercendas suas, illius operam emendicat; deinceps de eadem scribemus eo iam uinculo exoluta, et de separata separatam instituemus tractationem. Praestet utinam propitium Numen, ut quemadmodum de coniuncta anima, quali quali potuimus industria, opus confecimus, et de separata dicturi gradum addimus ulteriorem: sic solutus aliquando e corpore, cui coniunctus nunc animus est, in statum euadat liberiorem, ubi soli Deo insolubili iam nexu adstrictus, et ab humanis longissimo abiunctus interuallo, uitam aspicietur iucundissimam, et possideat beatissimam».

prescindir dos sentidos. Mas no imperfeito, naquele a que o homem se reconduz por seu próprio labor, ainda que favorecido por Deus, tal não é possível na sua totalidade. Os sentidos são a ferramenta fundamental do conhecimento no estado em que a alma se encontra ligada ao corpo. Daí a necessidade de bem estudar e conhecer os sentidos externos e internos para melhor desvendar a alma e o seu movimento. Sem eles, ela não poderá aceder, contemplar e compreender a Criação, chegar a Deus. Sem eles, não poderia ter reconhecido o Seu Filho, que na Sua condição humana, quando esteve entre os homens, também os usou e deles se serviu para difundir a Sua mensagem.

A alma intelectiva vive entre dois mundos, vinculada aos sentidos (aquando no corpo) ou vinculada a Deus (alma separada). Este duplo estatuto confere-lhe um carácter enigmático, já que por um lado recebe do peso da matéria todo o tipo de informação em ordem ao cumprimento das suas faculdades mas, por outro, ao assumir o vínculo a Deus, poderá aceder a um conhecimento superior. Enquanto ligada ao corpo a não ser por milagre, todo o conhecimento, incluindo o conhecimento de Deus, será espoletado pelos sentidos, tornando-se credora da imagem. A imagem, por um lado, aproxima o homem da Criação, por outro, distancia-o, já que dela transmite um conhecimento imperfeito, mediado pelas espécies sensíveis.

A alma humana é ao mesmo tempo não só uma substância independente do corpo, mas forma do corpo; pela primeira condição reclama a operação para si, isto é, o ato de inteligir que não é inerente ao órgão corpóreo; pela razão da segunda, solicita para a citada função o ministério do corpo e o apoio da fantasia (...) Afastamos porém da dependência dos fantasmas o estado da alma unida ao corpo glorioso, porque nela não haverá o necessário concurso da fantasia para inteligir¹².

O problema subsiste relativamente aos momentos em que a alma alcança o êxtase. Manuel de Góis recorre à opinião de dois autores, o Abulense e São

¹² *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., c.8, q. 8, a. 2, p. 401: «Vbi aduertes cum operatio formam, eiusque modum existendi sequatur, anima uero humana simul sit et substantia independens a corpore, et forma corporis, merito primae conditionis uendicare sibi operationem, scilicet, intelligendi actum, non inhaerentem organo corporeo; ratione secundae, exposcere ad eam functionem ministerium corporis; et phantasiae satellitium» (...) Excludimus autem a dependentia phantasmatum statum animae unitae corpori glorioso; quia in ea non erit necessarius phantasiae concursus ad intelligendum».

Tomás¹³. A questão consiste em saber se numa situação de êxtase, os sentidos, externos e internos, continuam a operar. Segundo o Abulense, no êxtase, todas as potências, além do intelecto, estão em repouso, ao contrário do que acontece durante o sono, em que o intelecto e os sentidos internos funcionam de modo desordenado, cessando todas as funções naturais. Por seu turno, São Tomás considera que as funções naturais não cessam durante o êxtase ainda que ajam segundo o modo da natureza e não por intenção da alma¹⁴.

Manuel de Góis, perfilha com uma certa moderação e não sem algumas reservas, a opinião de São Tomás, já que admite a existência de situações em que os sentidos poderão deixar de funcionar, por intervenção divina. Mas considera muito difícil saber ao certo se essas funções cessam ou não. Na sua opinião é mais verosímil que as potências naturais operem alguma coisa, ainda que não de um modo manifesto¹⁵.

Na sequência deste problema, passa de imediato a indagar se o êxtase apenas pode dar-se por intervenção divina ou se também poderá ocorrer por força da natureza.

Há um tipo de êxtase, perfeito, em que todos os sentidos se encontram adormecidos e que apenas poderá ocorrer por intervenção divina. Existe um outro tipo, imperfeito, que poderá ocorrer no quadro da natureza. Neste caso, as operações dos sentidos externos e internos não cessam na totalidade, estando parcialmente adormecidas ou laborando de modo muito parco. Não é demais referir que o intelecto depende da fantasia e esta dos sentidos externos quanto à aquisição das espécies, mas não quanto ao seu uso, como refere São Tomás¹⁶.

O homem acede pelos sentidos a Deus e às Suas obras. A distância que media entre a imagem e o mundo é testemunho da *condenação* à cegueira, já que as imagens por um lado desvelam, mas, por outro, são sombras de um mundo onde toda a mediação é dispensável. Pese embora para o cristianismo a obra do Criador não seja falsidade, como o foi o mundo sensível de Platão, mas antes prova do Seu amor pela criatura, não deixa de transparecer nestas linhas um ambiente platoni-

¹³ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., III, c.8, q. 8, a. 3, p. 403.

¹⁴ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., III, c.8, q. 8, a. 3, pp. 403-404.

¹⁵ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., III, c.8, q. 8, a. 3, p. 404.

¹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I^o, q. 84, a. 7^o ao 2^o.

zante, pelo abismo que separa o homem, do Criador. Mas Deus é bom e, por isso, revelou a Sua imagem na pessoa do Seu Filho e deixou inscritos na natureza e na alma humana, os sinais que apontam o caminho do regresso até Si, numa prova de bondade e de amor pela Criação e pela criatura.

3. O *Tratado da alma separada* de Baltasar Álvares

Atendendo ao papel crucial da Companhia de Jesus na Contra Reforma, a discussão sobre a imortalidade, a separabilidade da alma racional e a própria ressurreição assumem uma importância decisiva face às opiniões reformistas de Lutero sobre esta matéria, designadamente quando este e, mais acentuadamente, os seus seguidores, pareciam descurar a existência de um estágio anímico intermédio entre a morte e a ressurreição, indiciando assim a improbabilidade da separação e da imortalidade da alma racional¹⁷. Também havia os que pura e simplesmente negavam a possibilidade de demonstrar a imortalidade da alma racional individual, com base em Aristóteles, como Pomponazzi¹⁸. Em 1513, o Vº Concílio de Latrão, face aos atentados à Fé Católica, que começavam a desenhar-se no campo filosófico e religioso, condenou expressamente todos os que afirmavam a mortalidade da alma intelectual, recorrendo claramente a uma classificação aristotélica específica da definição de alma¹⁹.

O *Tratado* de Baltasar Álvares, continuando a tradição tomista, insere-se nos propósitos deste combate²⁰. Em suma, o *Tratado da alma separada* pretende demonstrar racionalmente a imortalidade da alma intelectual, definir em que consiste o seu estatuto quando separada do corpo e explicar a forma como conhece, de entre outros aspetos. A primeira disputa acerca da imortalidade da alma racional demonstra que a alma racional é imortal, à luz da razão natural e de acordo com

¹⁷ Sobre a imortalidade da alma, ressurreição dos mortos e a posição de Lutero, vd. v.g., J. Ratzinger, *Escatologia. La muerte y la vida eterna*, trad. do alemão, Herder, Barcelona 2008, pp. 124-132.

¹⁸ Pietro Pomponazzi, *Trattato sull' immortalità dell' anima*, V.P. Compagni (ed.), L.S. Olschki, Firenze 1999.

¹⁹ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., *Tractatus de Anima Separata* d. 1, a. 5, p. 458: «Eandem assertionem comprobatur decretum Lateranensis Concilii sub Leone X, sess.8 in hunc modum. Damnatus, sacro approbante concilio, omnes asserentes animam intellectivam esse mortalem».

²⁰ Tomás de Aquino já havia demonstrado filosoficamente a separabilidade e a imortalidade da alma intelectual e escrito um tratado da alma separada, cfr. *Suma de Teologia*, I, q. 89.

a Fé Católica. Acerca do estado da alma separada e do modo de ser fora do corpo questiona em que consiste o estado da separação concluindo que é um estágio preternatural, já que se encontra numa situação de privação do corpo. A alma encontra-se privada do acto segundo, a informação do corpo, essa sim, é natural²¹. A naturalidade da união entre corpo e alma faz parte da estratégia da Criação, já que a alma anseia por estar junta ao corpo. Daí a naturalidade da ressurreição da carne²².

4. Da imortalidade da alma

Pensar a imortalidade é pensar a morte. A morte é um facto natural comum a todos os viventes, não obstante ser o facto menos naturalizado pelo ser humano do ponto de vista da sua interpretação e aceitação. A concepção de morte é primeiramente comunitária e religiosa. A morte na Antiguidade, ou noutro lugar e tempo, difere substancialmente da morte no cristianismo e, quer na Antiguidade quer no próprio cristianismo, a sua concepção não é de modo algum única. O homem chega ao fim da vida cumprindo o seu ciclo vital mas a interpretação deste facto é eminentemente cultural e, de algum modo, já se encontra criada no momento do seu nascimento. É, portanto, uma concepção herdada, que transcende o indivíduo singularmente considerado.

A tradição grega platónica é uma das principais responsáveis no ocidente cristão pela divulgação de uma visão predominantemente dualista do homem, o que condicionou irreversivelmente um certo tipo de pensamento acerca da morte, não obstante a circulação no mundo antigo de outras ideias e crenças. De facto, a

²¹ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., *Tractatus de Anima Separata* d. 2, a. 1, p. 470: «Nimirum animae rationalis statum extra corpus, separationemve, si formaliter spectetur, privationem esse actus secundi eiusdem animae, idest informationis, seu unionis erga corpus (...)».

²² *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., *Tractatus de Anima Separata* d. 2, a. 3, p. 481: «Nam cum anima proprio appetitu donata sit, id est, voluntate, cur ea, quibus perficitur et in quae, sive proprie, sive improprie propensa est, elicito actu non desideret? Praesertim quia voluntas totius subiecti appetitus dicitur, quo, videlicet, desiderare possit quidquid ei naturae iure semel obvenit; qualis est societas corporis. Deinde, anima etiam qua rationalis, atque adeo qua volitiva, forma est corporis, ut alibi demonstrandum est, non enim quia per hanc praerogativam caeteras formas excedit, ideo per illam a conditione formae recedit; poterit ergo per voluntatem appetere quidquid ei, qua natura est, competit, cum eiusmodi appetitio ab ea, ut natura est, proveniat».

conceção platónica alcançará uma produtividade inquestionável na filosofia ocidental, designadamente durante o século XVI e terá uma força particular bem patente no Curso Conimbricense, designadamente aquando do tratamento filosófico da alma²³.

No século XVI, a discussão sobre a imortalidade da alma é relançada e, para além da pertinência que lhe foi conferida pelas razões invocadas pelo Concílio de Latrão V e pelas opiniões de Pomponazzi, acresce-lhe a importância que resulta do facto de ela permitir pensar a separação da alma racional sob uma nova perspetiva, a do homem que pensa. Centra-se esta na constatação de que quem pensa experiencia um certo tipo de separação, ainda em vida, resultante do próprio ato de pensar. Refere-se mais propriamente ao fenómeno de abstração²⁴. Significativamente, Baltasar Álvares a este respeito enfatiza a importância da experiência sentida por aquele que pensa, enquanto pensa. O seu propósito é partir do testemunho desta vivência pessoal para fundamentar racionalmente a separabilidade da alma, a sua espiritualidade. O objetivo último é provar a subsistência individual da mesma. Se recordarmos que estamos a poucos anos de distância de Descartes, talvez esta posição de Baltasar Álvares não seja de menor importância filosófica, salvaguardadas as devidas distâncias, até pelos objetivos distintos perseguidos por cada um destes dois filósofos.

A importância da experiência no curso conimbricense é por demais conhecida, mas até aqui tem sido relevada a vivência experiencial no campo estritamente sensorial e não propriamente a resultante do ato intelectual²⁵. A constatação do

²³ Sublinhe-se que, referindo o *Fédon* de Platão, os jesuítas conimbricenses intitulam-no de «Diálogo sobre a imortalidade da alma», designadamente em *Tractatus de Anima Separata* d.1, a. 3, p. 449 e d. 1, a. 3, p. 451.

²⁴ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., *Tractatus de Anima Separata* d. 1, a. 3, p. 448.

²⁵ «A experiência é mãe da filosofia e, por isso, as coisas que caem debaixo dos sentidos não devem ser estudadas por meios matemáticos e metafísicos mas sim pelo recurso à experiência, com o auxílio dos sentidos», *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, A. Mariz, 1597, p. 10. É aqui evidente a relevância da experiência como forma de alcançar, em conjunto com os sentidos, conhecimento sobre matérias de natureza não espiritual. Este tipo de experiência não assume o sentido da moderna ciência experimental, experimento, mas aquilo a que Luís Filipe Barreto apelidou de experiencialismo: «uma teoria científico-filosófica em torno e a partir do conceito de experiência (...), uma criação exclusiva do campo do saber verdadeiro, do universo da teoria e da prática científicas da cultura da expansão». L.F. Barreto, «Do Experiencialismo no Renascimento Português», in P. Calafate (dir.), *História do Pensamento Português. Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, Ed. Caminho, Lisboa 2001, p. 24; vd. também O.T. Almeida,

fenómeno da abstração ou separabilidade resultante do ato de pensar, levada a cabo por Baltasar Álvares, apelando à experiência, envolve ainda, como não poderia deixar de ser, a colaboração dos sentidos. Contudo, o desdobramento a que a abstração obriga neste particular resulta já num pensar-se, sobretudo quando ela própria é pensada como fenómeno observável pelo próprio intelecto que a está a viver, como é patente no *Tratado*, ainda que Baltasar Álvares não detenha a consciência da autonomia desse facto, num sentido cartesiano.

5. Argumentos a favor da imortalidade da alma racional individual

Baltasar Álvares organiza a discussão sobre a imortalidade da alma em torno de oito argumentos que são apreciados do ponto de vista dos filósofos, dos teólogos e da Fé Católica. De um modo geral eles são acolhidos na sua plenitude, ainda que o debate seja acérrimo e controverso, em razão das variadas fundamentações que estão na origem da aceitação dos mesmos por parte dos diferentes autores que são chamados a colaborar nesta disputa. Subsiste uma preocupação por parte do autor em ser exaustivo nesta matéria, já que não só todas as razões e considerações são importantes por enriquecerem o debate, mas também porque quanto mais controverso e aceso ele se mostrar, mais convincente ele se manifestará, cumprindo assim os objetivos fixados pelo concílio lateranense. Passamos a elencar os oito argumentos acima referidos:

Primeiro, a alma racional é uma substância espiritual e subsistente por si, porque é independente e separada da matéria, logo é incorruptível. É uma forma substancial subsistente.

Segundo, nada subsistente por si pode corromper-se quando for, como é o caso da alma racional, uma entidade simples e por receber a existência por uma única criação.

Terceiro, existe no homem um desejo e apetência para a vida eterna que a alma reflete e canaliza.

Quarto, a experiência do êxtase comprova a existência da possibilidade, ainda em vida, de vivenciar um estágio de separação e de abstração dos sentidos

«'Experiência a madre das cousas' – On the 'Revolution of Experience' in Sixteenth-Century Portuguese Maritime Discoveries and their Foundational Role in the Emergence of the Scientific Worldview», in M. Berbara – K.A.E. Enekel (eds.), *Portuguese Maritime and the Republic of Letters*, Brill, Leiden – Boston 2012, pp. 377-394.

e da matéria, o que confirma a separação da alma racional do corpo e, portanto, a sua incorruptibilidade.

Quinto, a mente aspira sempre ao mais alto, e tende a afastar-se das coisas caducas, procurando conhecer e compreender as coisas divinas e imortais. Esta insatisfação permanente por alcançar mais e melhor testemunha a vocação da alma para um seu lugar natural, o do mundo espiritual.

Sexto, existe um apetite inato no homem para a felicidade que não pode existir em vão e que só a contemplação de Deus pode saciar.

Sétimo, a alma humana é criada para a virtude, e o homem possui uma consciência moral. Tal é demonstrativo de que ele não pode morrer como um animal, mas sim aspirar ao alto, à realização da plena da virtude.

Oitavo, a Providência Divina pratica a justiça distributiva. Esta vida nem sempre é o testemunho da justiça, tal qual a merecemos e imaginamos. Vemos os justos serem punidos e a serem vítimas de sofrimento e vemos os devassos e pecadores rodeados de prémios, sem crítica nem remorso, e muita das vezes a saírem até beneficiados com a prática da iniquidade. Tem pois de haver uma justiça divina capaz de repor a situação, de remediar as injustiças de que somos vítimas nesta vida, punindo os que se afastaram da prática do bem e causaram malefícios ao próximo, e a premiar os justos.

Como acima referimos, estes argumentos são debatidos na Disputa I do *Tratado da alma separada* à luz da razão natural. Mas não basta explicar a imortalidade da alma com a argumentação dos filósofos pagãos, designadamente com a de Platão e de Aristóteles e a dos filósofos cristãos, como São Tomás e outros. É necessário fazê-lo também de acordo com a Fé Católica, designadamente com a Sagrada Escritura, a opinião dos Padres da Igreja, e as decisões dos Concílios. Nesse sentido, são elencados os variados testemunhos a favor da imortalidade da alma constantes dos livros Génesis, Job, Ecclesiastes, Macabeus e noutros locais. Também Agostinho, Crisóstomo, Ambrósio, Isidoro, Gregório Nanzianzeno e outros são chamados a corroborar e a provar a imortalidade da alma. Finalmente, também é citado o decreto do Concílio de Latrão sob Leão X, sent. 8, que condena todos os que afirmam que a alma intelectiva é mortal.

É recorrente a preocupação em provar que Aristóteles defendeu a imortalidade da alma, procurando compatibilizar o Estagirita com a Fé Católica, designadamente ao rebater os passos em que o Filósofo poderia ter sugerido que a alma racional não pode jamais operar independentemente do corpo²⁶. Provavelmente este afincos

²⁶ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis*

não será alheio ao que acima referimos acerca da posição de Pomponazzi, que afirmara que, de acordo com Aristóteles, não seria possível provar a imortalidade da alma individual. Não esqueçamos que Aristóteles era ao tempo, por excelência, o detentor da última palavra no campo filosófico. Portanto, além das preocupações para com os reformistas que começavam a evitar o próprio termo «alma», subsistia a razão da luta contra aqueles que separavam irreversivelmente a Fé da razão e que subtraíam à Fé a possibilidade de ser pensada filosoficamente.

Conclusão

Que podemos afirmar hoje acerca desta matéria? Terá sentido esta mesma discussão nos nossos dias? Será obsoleta a leitura de obras do século XVI como o *Tratado da alma separada* ou outras suas congêneres, de um ponto de vista não meramente histórico, mas retirando dela algum sentido filosófico adequado à vivência do homem do século XXI? Certamente que a questão em causa, designadamente a problemática da morte e o seu enigma, a da superveniência da individualidade, a da imortalidade da alma ou do próprio ser humano enquanto indivíduo, nunca deixaram nem deixarão de ser frequentadas pelos filósofos. Veja-se a este propósito a proliferação hodierna de trabalhos nas mais diversas áreas científicas sobre a relação entre a mente e o corpo. A denominada filosofia da mente tem vivido acesos debates²⁷.

Assim, o diálogo com obras do género do *Tratado da alma separada* poderá trazer proveito a quem se ocupe destas matérias, já que os argumentos utilizados muitas vezes, por detrás das novas roupagens e formulações linguísticas, são os mesmos ou assentam em questões semelhantes que preocupam o homem de ontem e de hoje.

Ainda a propósito da disputa acerca da imortalidade da alma, o termo polémico «alma» foi, também no campo religioso, alvo de controvérsia entre os atuais teólogos católicos, já que há quem defenda o seu afastamento do léxico

Stagiritae, cit., *Tractatus de Anima Separata* d.1, a. 6, p. 463: «Quarto, Anima rationalis habere nequit operationem a corpore omnino independentem, igitur neque, existentiam habere poterit extra corpus atque adeo mortalis erit. Assumptum probatur illo celebri Aristotelis pronuntiatio lib.3 de anima cap.8 text. 39».

²⁷ Vide a este propósito a já clássica obra de K.R. Popper – J. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Routledge, Berlin – Heidelberg – Londres – Nova York 1977.

filosófico e religioso por não se adaptar às concepções bíblicas e às recentes acerca do homem²⁸.

No sentido de firmar doutrina nesta matéria, a Congregação para a Doutrina da Fé da Santa Sé publicou em 17 de maio de 1979 uma «Carta sobre algumas questões referentes à escatologia» dirigida a todos os bispos e Conferências Episcopais, com o seguinte teor:

A ressurreição de todos os mortos que professamos no Credo abarca o homem todo; para os eleitos não é senão a extensão da mesma ressurreição de Cristo e dos homens.

(...) Para a situação intermédia que se dá entre a morte e a ressurreição rege que a Igreja afirma a sobrevivência e a subsistência, depois da morte, de um elemento espiritual que está dotado de consciência e de vontade, de tal modo que subsista o próprio eu humano. Para designar este elemento a Igreja emprega a palavra *alma*²⁹.

Sem dúvida, a avaliar pela amostra aqui acabada de referir sobre a atual disputa no campo filosófico e teológico, acerca da alma, da sua superveniência e separabilidade, constatamos que o debate se mantém aceso, ainda nos nossos dias. E se hoje é consensual que não poderemos alcançar racionalmente, nesta matéria, certezas absolutas fundadas designadamente em argumentos apodícticos, não é por isso que o homem deixará de interrogar esfingicamente o principal mistério inerente à vida ao qual de algum modo e paradoxalmente só a morte poderá eventualmente dar resposta.

²⁸ Vide Ratzinger, *Escatología*, cit., pp.124-126.

²⁹ *Apud* Ratzinger, *Escatología*, cit., p. 285.