

diversidad y tal fuerza son incompatibles con las huídas y engaños bajo un disfraz cualquiera⁴⁹.

Otras muchas cosas podrían decirse de una mujer que será siempre en la Iglesia, un prototipo a recrear. Su estilo de ser mujer señala un camino posible.

ANA MARÍA LÓPEZ DÍAS-OTAZU

A Imortalidade em Platão e Aristóteles

INTRODUÇÃO

O homem é o único animal que *sabe que sabe*, e, consequentemente, o único para quem a morte é problema, pois só ele sabe que é mortal.

No processo da hominização, que durou alguns milhões de anos, o sinal seguro que nos revela a presença do homem sobre a terra são os túmulos. John C. Eccles escreveu: «Eu colocaria os alvares da autoconsciência há pelo menos cem mil anos, pois as mais antigas sepulturas rituais neanderthaleses conhecidas datam desse tempo». E V. Marozzi, que faz esta citação, acrescenta: «Os Neanderthaleses sepultam com ritos... eram, pois, criaturas que sabiam que sabiam, gozavam da autoconsciência»¹. Edgar Morin também escreveu que «a novidade que o *sapiens* traz ao mundo (...) consiste naquilo que até agora se considerava como epifenomenal (...): a sepultura e a pintura»².

São, pois, a consciência da morte e a sua recusa, a consciência da inevitabilidade da morte e a recusa da redução ao nada, que marcam a data de nascimento do homem, num Universo de treze mil milhões de anos, segundo o modelo cosmológico do «Big-Bang». Aí, temos de facto o sinal da passagem de *algo* a *alguém*, a consciência da imersão no tempo e da transcendência ao tempo, a cisão sujeito-objecto.

Por conseguinte, a filosofia, que nasce do «assombro» (Aristóteles) e da «admiração» (Platão), é também inevitavelmente meditação sobre a morte enquanto catástrofe irremediável, e tentativa de ultrapassá-la pelo acesso metódico e crítico, fundamentado e desinteressado, à verdade da sabedoria. Neste sentido, não há contraposição entre a filosofia enquanto meditação sobre a morte e meditação sobre a vida,

¹ V. Marozzi, «L'evoluzione della psiche», em *Gregorianum* 60/4 (1979) 700.

² Edgar Morin, *O Paradigma Perdido: A Natureza Humana*, Lisboa, 1975, p. 93. Cf. também Anselmo Borges, *Do Mesmo ao Diferente. Questões Deste Tempo*, Porto, 1980, pp. 13-55.

⁴⁹ Suzanne Bressard, Paris, 1946.

pois, na medida em que ascende à contemplação racional de tudo e do todo, do ser, da verdadeira realidade, nas suas causas supremas e no seu significado último, ela suspende o tempo, colocando os Humanos na esfera do eterno e do divino. É já a vida imortal, pois a filosofia é uma «tarefa divina» (Platão).

Esta parece ser, pelo menos, a perspectiva subjacente à concepção de Platão e Aristóteles.

I. A IMORTALIDADE EM PLATÃO

1. Sócrates: «(...) mesmo que tivesse de sofrer várias mortes»

O que é que Sócrates, que L. Robin considera a «maior figura do pensamento grego»³, pensava exactamente sobre a imortalidade? Entrar-se-ia aqui na complexíssima «questão socrática», que não vou desenvolver. Embora Platão fale, na quase totalidade dos seus escritos, pela boca de Sócrates, o que é que realmente pertence a Sócrates e a Platão? Até onde vai o Sócrates histórico e onde começa o Sócrates platónico? No que se refere ao nosso tema, não deixa de surpreender a diferença do Sócrates na *Apologia* e no *Crítion*, por um lado, e no *Fédon*, por outro. De facto, se no *Fédon*, obra da maturidade, Platão apresenta a fundamentação racional da imortalidade, na *Apologia*, escrita talvez três anos após a morte de Sócrates, este parece inclusivamente duvidar. A *Apologia* está, pois, mais próxima da verdade histórica, até porque Platão foi testemunha ocular do processo de Sócrates, não estando, porém, presente no seu último dia de vida, que o *Fédon* descreve. Assim, poderá justamente concluir-se que o que há de especulativo no *Fédon* pertence a Platão.

Na *Apologia*, Sócrates parece por vezes duvidar da imortalidade, colocando-se numa situação de agnosticismo. Ele não sabe o que é a morte: se um sono sem sonhos ou a emigração da alma para um outro mundo. «De duas coisas, uma: ou aquele que morre fica reduzido a nada e não tem nenhuma consciência seja do que for, ou, de acordo com o que se diz, a morte é uma mudança, uma transmigração da alma deste lugar onde nos encontramos para um outro lugar (...)»⁴. Seja como for, a

³ Cit. por António Freire, S. I., *Platão*. Aspectos da sua Filosofia, Braga, 1954, p. 19.

⁴ Platão, *Diálogos*. *Apologia de Sócrates*, *Crítion*, *Fédon* (Tradução e nota introdutória de Fernando Melro), Lisboa, s/d, p. 45. Quando me foi possível, socorri-me da tradução de Agostinho da Silva.

morte não é um mal. Aliás, Sócrates parece inclinar-se para a segunda parte da alternativa. «Ainda que não tivesse uma absoluta certeza da imortalidade da alma, nutria a *esperança* de uma vida depois da morte que fosse para os homens justos melhor do que para os maus»⁵. «Se a morte for como uma passagem de aqui debaixo para um outro lugar e se for verdade, como se diz, que todos os mortos aí se encontrarão reunidos, poderemos, ó juízes, imaginar um maior bem? (...) Se, além disso, se convive com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero, a que preço não compraríeis vós essa ventura? Da minha parte, aceito morrer várias vezes, se o que se conta for verdade» (*Apologia*, p. 45). Mas, sobretudo, no outro mundo, poderá continuar a interrogar, a examinar e a procurar o conhecimento, com «a certeza de que não se é condenado por isso, e não só somos mais felizes do que aqui, mas ainda somos finalmente imortais, ao menos se for verdade o que se diz (...). Mas chegou a hora de nos irmos, eu para morrer, vós para viver. Quem de nós tem a melhor parte, ninguém sabe, excepto o deus» (*ibid*, p. 46). Referindo-se a este passo final, Bertrand Russel escreve que «é impossível não sentir a sua crença firme na imortalidade e que a dúvida professada é apenas hipotética»⁶.

A morte nada tem, pois, de terrível. Sócrates recusou inclusivamente a oferta de Crítion para fugir, pois sempre defendera a obediência às leis. A este propósito, Maurice Merleau-Ponty, em *Éloge de la Philosophie*, observa finamente que «quando Sócrates se recusa a fugir, não é que ele reconheça o tribunal, é para o recusar melhor»⁷.

Para lá do mais, estava velho. Tinha 70 anos. O próprio Sócrates confessa que um homem, ao atingir a sua idade, deveria considerar sem lamentações a aproximação da morte. A este propósito, «é bom lembrar até que ponto os Gregos temiam a velhice e os seus sofrimentos, e quanto desejavam uma morte rápida e sem dor». No relato do processo de Sócrates deixado por Xenofonte, esta é mesmo a razão fundamental da sua serenidade perante a morte⁸. Mas Xenofonte não merece crédito incondicional. De facto, o que Sócrates não pode é deixar de obedecer ao deus. Não é cobarde nem se envergonha de ter levado uma vida que o punha em risco de morrer. «Efectivamente, meus senhores, temer a morte nada mais é do que parecer sage e não ser, parecer saber e não

⁵ Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, I, 2.ª ed., Lisboa, 1976, p. 129.

⁶ Bertrand Russell, *História da Filosofia Ocidental*, Lisboa, s/d, p. 109.

⁷ Em Joel Serrão, *Iniciação ao Filosofar*, Lisboa, 1974, 2.ª ed., p. 31.

⁸ Cf. Jacques Choron, *La Mort et la Pensée Occidentale*, Paris, 1969, 9. 35, a quem pertence a citação anterior.

saber (...). Nisto mesmo, senhores, sou eu diferente do comum dos homens e, se em algum ponto me devo reconhecer superior em sagesa, é exactamente em que, não sabendo com exactidão o que há no outro mundo, também não suponho que o sei. Mas sei que é vergonhoso, que é um crime desobedecer a alguém que é melhor do que nós, seja deus, seja homem. Jamais, portanto, terei medo e fugirei ao que é de facto mau, por temor ao que não sei se não pode ser bom»⁹. Por isso, se o quisessem mandar embora, com a condição de não se ocupar mais de exames aos outros e de filosofia, pois, procedendo de outro modo morreria, dir-lhes-ia que os respeita e lhes quer muito, mas que obedece ao deus de preferência a eles. «Enquanto me restar fôlego e o puder fazer, não deixarei de filosofar, de vos exortar, de vos dizer, sempre que encontre algum de vós, o que costume dizer: 'Meu caro amigo, tu, que és ateniense, que pertences a uma grande cidade, reputada pela sabedoria e pela força, não tens vergonha de só te importares com riquezas, de fazeres o possível por as ter na maior quantidade, assim como honras e fama, sem que te preocupem nem te interessem a inteligência, a verdade e o melhoramento da alma?' (...). Farei isto a velhos e novos, a quem quer que se me depare, a forasteiros e a cidadãos, mais ainda aos cidadãos porque estão mais próximos de mim pelo sangue. É o que me ordena o deus, bem o sabeis. E creio que nenhum bem maior encontrais na cidade do que este serviço que estou prestando ao deus. (...) É claro, depois disto, Senhores Atenienses, que, quer acrediteis em Ânito, quer não, quer me absolvais, quer não — continuarei a fazer o mesmo que fazia, mesmo que tivesse de sofrer várias mortes»¹⁰.

Sócrates não sofre simplesmente a morte. Assume-a activamente. Ele é mártir da filosofia, como ele a entendia, isto é, como pesquisa permanente do conhecimento para o aperfeiçoamento moral e a felicidade. Quem conhece é virtuoso, pois ninguém faz o mal deliberadamente, e quem é virtuoso é feliz. O que importa é, pois, que «cada um trate da sua alma». «Não há mal possível para o homem de bem, nem durante a vida nem depois da morte»¹¹.

A questão da imortalidade em Sócrates deve, pois, ser considerada essencialmente numa perspectiva moral, em que o conhecimento e a virtude se identificam. Como escreveu F. M. Cornford, «Nenhuma ideia

⁹ Platão, *A Defesa de Sócrates*, tradução e prefácio de Agostinho da Silva. Em Joel Serrão, *o. c.*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹¹ *Apologia*, p. 46.

de recompensa ou castigo depois da morte terá influência na conduta. O homem bom é feliz nesta vida; o homem mau, infeliz. E, se há uma vida futura, tudo nela se passará do mesmo modo; se não há, a virtude não pode desprezar-se pelo facto de ser irremunerável»¹².

Mas, a justificar a serenidade e a coragem de Sócrates perante a morte, para lá da sua dignidade moral — «evitar a morte não é porventura o difícil, ó Atenienses. Muito mais o é evitar o mal»¹³ — estarão também os ensinamentos órfico-pitagóricos, de que ele, como sugere Jacques Choron¹⁴, se terá lembrado ao aproximar-se a hora de morrer.

2. Platão: a morte é a separação da alma do corpo

Se é abusivo dizer que para Platão a filosofia é «uma meditação sobre a morte», não se pode negar que a morte do Mestre o tenha influenciado na elaboração das suas teorias sobre a imortalidade, concretamente no *Fédon*, que é precisamente um esforço monográfico de fundamentar de modo racional as crenças na imortalidade da alma.

O diálogo passa-se no último dia de vida de Sócrates.

Apoiado nas crenças órfico-pitagóricas, Sócrates manifesta a esperança e mesmo a convicção de que vai «para a companhia de deuses sábios e bons e para junto de homens que morreram e são melhores do que os daqui (...)»¹⁵. Mais: não só não se revolta contra a morte, mas até a deseja. Justifica a sua atitude, de algum modo escandalosa, dizendo que «a única tarefa de quem trata de filosofia propriamente dita é, sem que talvez os outros homens disso dêem conta, morrer e estar morto» (p. 14). De facto, «se quisermos alguma vez ter o conhecimento puro duma coisa, devemos separar-nos do corpo e examinar só com a alma os objectos em si» (p. 19). Ora, o que é a morte senão «a separação da alma do corpo»? (pp. 15 e 20). Por conseguinte, se o filósofo é aquele

¹² F. M. Cornford, *Estudos de Filosofia Antiga* (Sócrates, Platão e Aristóteles), Coimbra, 1959, p. 17.

¹³ *Apologia*, p. 43.

¹⁴ J. Choron, *o. c.*, p. 34.

¹⁵ Platão, *Fédon*. Diálogo sobre a imortalidade da alma (Traduzido do grego por P. Dias Palmeira, O.F.M. e precedido de uma Notícia Histórico-Filosófica por Joaquim de Carvalho), Coimbra, 1947, p. 13.

Por uma questão de comodidade, a indicação das páginas das citações será feita no próprio corpo do texto e não em nota; quando se citar a Notícia do Prof. Joaquim de Carvalho, a indicação das páginas será precedida de J. C.; citando-se as notas do P. Dias Palmeira, a indicação será precedida de D. P.

que aspira à verdade e ao conhecimento da realidade pura, em si e por si, deve desprezar o corpo e os seus prazeres e até sofrimentos. Já durante a existência terrestre, vai estando morto para o corpo, pois é obstáculo para o conhecimento verdadeiro. Na hora de morrer, em vez de indignar-se, alegra-se, pois consuma-se aquilo que foi objecto de toda a sua vida de filósofo. A morte, enquanto separação da alma do corpo, é a suprema aspiração do filósofo, já que «como parece, só conseguiremos o fim dos nossos desejos e aquilo de que nos afirmamos enamorados, o conhecimento, quando conforme a razão indica, deixarmos de viver» (p. 19).

Com razão, escreve F. Châtelet: «Na operação do conhecimento, sentimos já que somos imortais. Porque havemos então de recear a morte, pois que, desde já estamos para além dela?»¹⁶.

Como se vê, desde o início há uma imbricação de elementos de crença e provas racionais, pela justificação da existência autêntica, que é a existência do filósofo, ao procurar a sabedoria. Está também subjacente toda a concepção gnoseológico-cosmológico-antropológica de Platão.

Sócrates, que dedicou toda a sua vida à pesquisa filosófica, tem, pois, legitimamente a «esperança de adquirir *além*, depois de morrer, uma felicidade suma» (p. 14). Como, porém, «a maioria dos homens não participa desta crença» (p. 24), imaginando que, com a morte, a alma perece com o corpo, o Sócrates platónico vai discorrer sobre o assunto e examinar «se é ou não verosímil» (p. 25) que a alma é independente do corpo e lhe sobrevive após a morte.

Note-se, desde já, que, como escreve Léon Robin, talvez Platão não pretenda propriamente «demonstrar a sobrevivência das almas: *mitologiza* e dá apenas as razões que a tornam verosímil»¹⁷.

Ei-las:

1. *A teoria dos contrários.* Assenta, por um lado, no heraclitismo, e, por outro, na crença órfica da metempsicose. Os contrários originam-se dos seus contrários. Portanto, os vivos nascem dos mortos e os mortos, dos vivos. Assim, ter-se-ia uma «prova satisfatória da tradição antiga» órfica de que «as almas, depois de partirem daqui para *além*, regressam de novo a este mundo, para renascerem dos mortos»

¹⁶ Em François Châtelet (sob a direcção de), *A Filosofia Pagã* do séc. VI a. C. ao séc. III, d. C., Lisboa, p. 86.

¹⁷ Em M. Helena Varela Santos e Teresa Macedo Lima, *Textos de Filosofia*, 1.º vol., Porto, 1980, p. 208.

(p. 26). Para renascerem, as almas não podem morrer e têm de existir algures. Sem estas gerações em círculo, caminhava-se para a uniformidade e morte completas.

Como bem observa A. Bremond, o argumento tem apenas «o valor de uma prova e simetria verbal»¹⁸. Por outro lado, «não prova que a imortalidade seja pessoal» (J. C., p. XIX).

2. *Argumento gnoseológico ou da reminiscência.* A doutrina da reminiscência já fora anteriormente estudada no *Ménon*, onde um escravo parece saber geometria sem nunca a ter estudado. Conhecer é reconhecer, recordar (anamnese). Não é pela experiência sensível que adquirimos o conhecimento da igualdade em si mesma, do belo ou do bom em si mesmo e de «todas as coisas, a que atribuímos o carácter de realidade pura» (p. 39). A experiência sensível tem apenas a função de fazer recordar as ideias.

Por conseguinte, «se é verdade que existem, como de contínuo dizemos, o belo, o bom e todas as essências deste género; se a ela referimos todas as percepções dos sentidos como a coisas que já existiam antes e que eram nossas; e, se comparamos com as mesmas as nossas percepções, há-de infalivelmente, assim como aquelas essências existem, ter existido a nossa alma, mesmo ainda antes de nascermos» (p. 41). Mais uma vez, estamos dentro da inspiração órfico-pitagórica.

Com este argumento, apenas se demonstrou que a alma preexiste ao corpo, ao nosso nascimento terrestre. Persistirá depois da morte? A prova apresentada nos argumentos seguintes anuncia-se já, quando Símias afirma: «o argumento (da reminiscência) chega à conclusão magnífica de que há identidade entre a existência de nossas almas, antes de nascermos, e a das essências, de que falaste» (pp. 41-42).

3. *Argumento das ideias-objecto do pensamento ou: a alma é da mesma natureza das Ideias.*

Será necessário demonstrar que a alma é simples, pois só o que é composto *se dissipa* (cf. p. 45).

Platão começa por mostrar que as Ideias, cuja existência afirmara, são invariáveis, constantes, e, conseqüentemente, isentas de composição. Assim, o igual e o belo em si mesmos e a realidade pura de cada coisa, isto é, a sua essência, não admitem a mínima mudança, permanecendo sempre os mesmos, ao passo que o que é percebido pelos sentidos nunca permanece na identidade (cf. p. 46). Portanto, as essências só podem ser apreendidas pelo pensamento e não pelos sentidos.

¹⁸ Cit. por António Freire, *o. c.*, p. 87.

Baseando-se no princípio, já admitido por Empédocles e Parmênides, de que *o igual é conhecido pelo seu igual* (cf. D. P., p. 48), Platão conclui que a alma é da mesma natureza das ideias, que são puras, eternas, indissolúveis, uniformes, invisíveis, imortais, aparentadas com o divino. Por conseguinte, também a alma é incorruptível, imortal, da esfera do divino. Assim se compreende que a existência terrestre tenha como tarefa a purificação e o desprezo do corpo.

Note-se, porém, que a simplicidade da alma não é afirmada de modo absoluto: «Não convém ao corpo, neste caso, entrar logo em decomposição e à alma, ao contrário, permanecer de todo indissolúvel ou num estado vizinho deste?» (p. 49). Estamos, de facto, perante uma extrema fraqueza da doutrina platónica: o dualismo¹⁹.

De passagem, Platão apresenta um *outro argumento*: a alma é semelhante ao divino e não é mortal, pois «enquanto a alma e o corpo se encontram unidos, ordena a natureza que este sirva e obedeça e aquela mande e governe». Ora, «não é o divino o apto a mandar e a ser guia e o mortal a obedecer e a servir?» (p. 49).

4. *Argumento quase ontológico ou: a alma participa essencialmente na Ideia da Vida.* Trata-se talvez do argumento a que Platão dá mais importância. De alguma maneira, contém os outros.

Ele é precedido de duas objecções. Na primeira, refere-se a doutrina de Filolau, segundo a qual a alma é uma harmonia. Ora, assim como, quebrada a lira, se destrói a harmonia, assim também, com a morte do corpo, se dissolve a alma. A objecção é rebatida fundamentalmente com o argumento da preexistência da alma e da sua simplicidade. A segunda objecção é de Cebes. Este, embora admitindo que a alma é mais duradoura do que o corpo, não crê que esteja suficientemente fundamentado que ela não acabe, pois pode ir-se gastando e destruindo, com as sucessivas reencarnações.

Para responder a esta objecção, Platão, depois de criticar e refutar Anaxágoras, entra na exposição da sua doutrina das Ideias (logoi), que são a verdadeira essência dos seres. «Vou, pois, tentar mostrar-te a espécie de causa que procurei com afã, reportando-me ao que tenho muitas vezes repetido, para partir deste ponto, baseado na existência do belo em si e por si, do bom, do grande e de tudo o mais. Se me concedes e admites isto, espero deduzir daí a causa e chegar à conclusão de que a alma é imortal» (p. 86).

A Beleza, o Bem, a Justiça existem em si mesmas. As Ideias têm,

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 74.

pois, uma existência ontológica, real e separada. E as coisas belas ou grandes são-no por causa da Beleza ou da Grandeza essenciais. Se uma coisa é bela, nada mais a torna bela do que «a presença ou participação» (p. 86) do belo em si, essencial.

Então, o argumento ordena-se assim: «Nunca um contrário poderá ser contrário de si próprio» (p. 93). Há, pois, diferença em relação ao primeiro argumento dos contrários. A Vida, enquanto essência inteligível, tem como contrário a Morte. A alma, que dá vida ao corpo, participa essencialmente na Ideia da Vida em si mesma. Tem, por conseguinte, uma essência incorruptível, é imortal. Como o três e o ímpar não podem ser par, nem a neve, quente, assim a alma não pode ser destruída. O argumento baseia-se, por um lado, na impossibilidade dialéctica de os conceitos poderem conter propriedades contrárias à sua essência, e, por outro, na distinção entre participação essencial e participação accidental²⁰. «Por conseguinte, quando a morte se aproxima do homem, segundo parece, morre só o que nele há de mortal; mas a parte imortal, essa retira-se, ileisa à destruição, cedendo o lugar à morte» (p. 101).

Mas o que vale o argumento, no qual de alguma maneira os anteriores estão implicados, chegando Stefanini a escrever que «são membros de um único argumento que poderia ser resumido nestes termos *a alma é imortal, porque é afim às ideias que são eternas*?» (Cit. por J. C., p. L). Joaquim de Carvalho escreve: «a crítica mais recente não acata, em geral, a validade lógica desta prova» (J. C., p. LI), pois será legítimo partir da essência para a existência? Recorde-se a crítica de Kant à prova ontológica anselmiano-cartesiana da existência de Deus^{20a}.

Em última análise, o argumento vale o que valer a teoria das ideias, em que Platão, em última instância se apoia. Esta é também a opinião de Rodier, subscrita por Joaquim de Carvalho (cf. J. C., p. LIII). E seria ainda necessário demonstrar que a alma é de facto distinta da Ideia. Platão apercebeu-se disso, pois escreve: «Ao menos, pelo que respeita à divindade e à própria essência da vida, se alguma coisa há imortal, creio, tornou Sócrates, que jamais cessam de existir» (p. 100).

Platão, porém, ainda que consciente do valor não decisivo dos seus argumentos, está sinceramente convicto da imortalidade da alma. Embora reconheça honestamente que «por causa da magnitude do assunto e em atenção à fraqueza humana», as hipóteses, «ainda que nos pareçam

²⁰ Cf. Battista Mondin, *I Filosofi dell'Occidente*, I, Roma, 1973, p. 80.

^{20a} Cf. Anselmo Borges, «Deus na Crítica da Razão Pura», em *Humanística e Teologia* II/3 (1981) 249-275.

fidedignas, devem não obstante, ser objecto de um exame mais seguro» (p. 101), chegou, pelo menos, a uma certeza prática, e a sua «confiança» não é «insensata e desarrazoada» (p. 78).

Por isso, pode concluir que, «sendo a alma imortal, exige, em consequência, o nosso cuidado, não só em atenção ao tempo, em que dura o que chamamos vida, mas a toda a duração; porquanto correria um grave risco quem não se importasse com ela» (p. 101). Segue-se uma espécie de *argumento ético* e o mito do destino das almas, em que sobressai, mais uma vez, a exaltação da existência do filósofo, que envida «todos os esforços, para se obter, nesta vida, a virtude e a sabedoria» (p. 113). É necessário ousar acreditar. «Sim, porque é bela a recompensa e grandes as coisas que nos esperam» (p. 113). Platão, quando a razão não chega, socorre-se do mito. Mas, como disse Roland Barthes, é evidente que, «enquanto houver morte, haverá mito»²¹.

Também noutras obras, Platão afirma a imortalidade. No *Fedro*, não só se afirma que «toda a alma é imortal», mas também que a alma é um princípio, qualquer coisa de não gerado, por isso, necessariamente incorruptível, que não só não pode ser destruído, mas também não pode ter começado a existir. É ainda no *Fedro* que se conta como a alma, por natureza de essência divina e imortal, é metida nos corpos materiais, para se purificar²². Igualmente no mesmo diálogo, quer provar a imortalidade da alma, partindo da sua automotricidade²³. Como veremos, Aristóteles, no *De Anima* referindo-se às *Leis* X 869A, mostrará a falsidade da definição da essência da alma como aquilo que se move a si mesmo. Nas *Leis*, Platão escreverá: «aquilo que constitui verdadeiramente o nosso ser, isto é, a alma, é imortal»²⁴. Na *República*: Estando a discorrer sobre a imortalidade da alma, conclui: «é evidente que é forçoso que exista sempre. E, se existe sempre, é imortal»²⁵. Em *O Banquete*, mostra que «Eros é, igualmente, o desejo da imortalidade»²⁶. E, depois de ter apresentado o amor pela sobrevivência, através da

²¹ Em entrevista a *L'Express*, publicada depois também em *Mais além com...*, Lisboa, 1975, p. 125.

²² Cf. Claude Tresmontant, *Le problème de l'âme*, Paris, 1953, pp. 25-26.

²³ Cf. Battista Mondin, *o. c.*, p. 80.

²⁴ Cit. por A. Freire, *o. c.*, p. 86.

²⁵ Platão, *A República* (Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira), Lisboa, 3.^a ed., 1980, p. 481.

²⁶ Platão, *O Banquete ou Do Amor* (Prefácio, tradução e notas de Pinharanda Gomes), Coimbra, s/d, p. 90.

A indicação da página da citação seguinte será feita no próprio texto e não em nota.

geração física (descendência) e espiritual (o nome), atinge a contemplação da Beleza em si mesma, concluindo: «Se a vida alguma vez mereceu ser vivida, caro Sócrates, é no momento em que o homem contempla a beleza absoluta. (...) Pensas que é banal a vida de um homem que, elevando os olhos para o alto, pode contemplar a beleza e viver dessa contemplação? Não achas que — acrescentou Diotima — vendo assim o belo na sua plenitude, esse homem será o único a poder gerar, não sombras de virtude, pois não se liga a fantasmas, mas virtudes verdadeiras, pois que fecunda a verdade? Ora é aquele que gera e alimenta a virtude verdadeira que se torna amado dos deuses e, se algum homem pudesse tornar-se imortal, só esse o conseguiria!» (p. 96).

Mais uma vez se conclui que a filosofia é a verdadeira via para a imortalidade. «A Filosofia, o pensamento do Inteligível, eterno e imutável, e a Imortalidade, fundem-se num só anelo e como que num só objecto» (J. C., p. LXII). Deverá mesmo estar-se de acordo com Joaquim de Carvalho, quando, com Schleiermacher, conclui: «O que é imortal na alma é o conhecimento» (J. C., p. CV). Deste modo, esbate-se a dificuldade da tricotomia ou teoria das três almas, que aparece no *Timeu* e em *A República*.

Surge, porém, a questão: a imortalidade é pessoal ou impessoal? Parece não oferecer dúvidas que Platão pensa na imortalidade pessoal. A comprová-lo está, por exemplo, a situação do problema num contexto de sanção. Estamos também numa época cultural de individualização da consciência, em que a questão da imortalidade se coloca diferentemente das sociedades holistas. Mas o que pensar, quando nos colocamos ao nível das instâncias teóricas mais amplas, em que Platão se baseia? Aí, seria necessário debater toda a teoria das Ideias. Que interpretação assumir? «Acodem desde logo as soluções antagónicas derivadas das interpretações monádica, imanentista ou panteísta, e transcendentalista» (J. C., p. XCI). Se há razões suficientes para nos inclinarmos para a interpretação dualista da alma e do corpo «e para a concepção transcendentalista das Ideias em relação ao espírito» (J. C., p. XCIX), pelo menos no *Fédon*, então deveremos também afirmar que Platão apoiou teoricamente, com as reservas já apontadas, a imortalidade das almas individuais.

O dualismo levanta, porém, dificuldades e aporias²⁷. Platão tinha consciência disso. Por isso, como escreveu o Padre Festugière, na obra de Platão «é fácil distinguir um duplo movimento. Há em primeiro

²⁷ Cf. Jowett, cit. por J. Choron, *o. c.*, p. 38.

lugar um movimento dualista, que é o mais claro. Ao mundo do inteligível, imutável e divino, opõe-se radicalmente o mundo do sensível, em que tudo muda e se corrompe. A alma está encadeada no corpo como numa prisão. Por conseguinte, todo o esforço do ságe consiste em libertar-se do corpo... Mas há um outro platonismo, o dos últimos escritos, do *Timeu* e das *Leis*. Nestes escritos, já não há oposição radical do sensível ao inteligível. O mundo concreto está ligado às ideias por intermédio da alma...»²⁸. Aliás, já Plotino tinha notado esta dupla tendência platónica.

II. A IMORTALIDADE EM ARISTÓTELES

— o *noûs* é imortal

«Na primeira parte da sua vida, Aristóteles fez sua a concepção dualista e platónica das relações entre a alma e o corpo»²⁹. A comprová-lo estão os fragmentos do *Eudemo ou da alma* e do *Protréptico*.

Mas, seguidamente, Aristóteles criticou duramente o Mestre quanto à sua doutrina das Ideias separadas das coisas sensíveis³⁰. Aristóteles tornou-se *realista*: as essências existem nas coisas singulares³¹.

Esta nova orientação influencia evidentemente a sua concepção do homem e as relações alma-corpo, que trata fundamentalmente no *De Anima*, escrito no fim da sua vida.

Depois de ter apresentado e refutado as opiniões dos seus predecessores, entre as quais a de que a alma se move a si mesma (p. 27) e a dos mitos pitagóricos («como se fosse possível que qualquer alma pudesse entrar em qualquer corpo; a falsidade desta teoria ressalta do facto de, evidentemente, cada corpo possuir uma figura e uma forma

própria» — p. 37), inicia o livro II com estas palavras: «Existe um género de seres, que chamamos substância; nele, inclui-se: em primeiro lugar, a substância enquanto significa a matéria, que por si não é 'hoc aliquid' (um algo determinado); em segundo lugar, a substância enquanto é a forma e a ideia, segundo a qual já a matéria é chamada um ser determinado; em terceiro lugar, é o composto da matéria e da forma. A matéria é potência; a forma é acto» (p. 91).

Todos os corpos naturais ou artificiais são compostos por dois princípios: matéria e forma. Assim, todo o corpo natural, também o vivo, é composto de matéria e forma. A forma dos seres vivos é a alma, princípio da vida («a alma é como que um princípio (arché) das coisas que vivem» — p. 5): vegetativa (plantas), sensitiva (animais), intelectual (homem). Diremos, pois, que a alma é «o acto primeiro dum corpo natural orgânico, não sendo, por conseguinte, necessário perguntar se a alma e o corpo constituem um, exactamente como também não é necessário perguntar se a cera e a figura nela impressa formam um» (pp. 93-95).

Estamos perante uma concepção completamente distinta da do Platão dualista. A alma é, segundo Aristóteles, o princípio da vida dos seres vivos. Mas já não se trata de uma substância separada, preexistente, que entra na prisão do corpo. Alma e matéria não são *coisas, res*, mas princípios das coisas. Para empregarmos linguagem escolástica, diríamos: não «*entia quae*», mas «*quibus*».

Em rigor de lógica, um ser vivo não é um composto de alma e corpo, mas de alma (princípio activo de informação, acto, *entelecheia*) e matéria informada, que recebe a informação. O que existe realmente é o corpo vivo, que é a matéria enquanto informada pela alma e a alma enquanto informa a matéria. É neste sentido que se devem entender as seguintes afirmações de Aristóteles: «Donde necessariamente se segue que a alma é a substância, no sentido de que é a forma de um corpo natural que tem a vida em potência». (...) «Por isso, a alma é o acto primeiro de um corpo natural que tem a vida em potência» (p. 93). E na *Metafísica* (Z, II, 1037 a): «É evidente que a alma é a substância primeira, que o corpo é matéria, e que o homem em geral, ou o animal em geral, é composto da alma e do corpo...»³². É necessário estar atento, pois, como esclarece Cl. Tresmontant, «exactamente como a palavra *ousia*, que, diz-nos Aristóteles, significa sucessivamente a matéria, o princípio de informação e o todo composto concreto, também a pala-

²⁸ A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Cit. por Cl. Tresmontant, *o. c.*, p. 27.

²⁹ F. Nuyén, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*. Cit. por Cl. Tresmontant, *o. c.*, p. 28.

³⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, livros I e II (tradução de Vincenzo Cocco; introdução e notas de Joaquim de Carvalho), Coimbra, 2.^a ed., 1959, na introdução de J. C., pp. LXIII-LXXX.

³¹ Em *Aristotelis De Anima*. Libri Tres Graece et Latine (Edidit, versione auxit, notis illustravit Paulus Siwek S. I.), Roma, 1957 (livro I, 3.^a ed., e livro III) e 1954 (livro II), nota de Siwek ao cap. IV do livro III, 318.

Uma vez que foi esta a edição seguida, na tradução latina e já que nela a paginação dos três livros é contínua, por uma questão de comodidade, a indicação das páginas das citações aparecerá no próprio corpo do texto, e não em nota.

³² Cit. por Tresmontant, *o. c.*, p. 41.

vra «corpo» tem dois sentidos completamente diferentes, já que significa ora o conjunto composto ora apenas a matéria que entra na composição. É extremamente simples, mas é necessário prestar atenção a esta alternância dos significados da palavra corpo. Até hoje, o problema da «alma» e do «corpo» permaneceu obscuro, por se não respeitar um ou outro dos significados da palavra corpo. Oscila-se entre um e outro». E acrescenta, citando o P. J. M. Le Blond: «é mesmo necessário reconhecer que, ao servir-se dos termos de alma e corpo, Aristóteles faz uma concessão à linguagem comum, contra a lógica estrita, que exigiria que falasse da composição entre a alma e a matéria»³³.

Poderemos agora entrar directamente no nosso tema. É evidente que, na perspectiva platónica dualista, era teoricamente mais fácil afirmar a imortalidade do que na concepção unitária aristotélica.

Aristóteles vê na descendência biológica uma certa forma de imortalidade e participação no eterno e divino. Mas essa é apenas uma imortalidade específica (p. 117). A pergunta que se põe é se, com a morte, isto é, separada da matéria que informava, a alma é de facto subsistente.

Aristóteles parece ter respondido negativamente. Escreveu: «Assim, é evidente que nem a alma nem pelo menos algumas das suas partes — se é que a alma se pode dividir em partes — são separáveis do corpo: de facto, o acto pelo menos de algumas das partes da alma é o acto das próprias partes do corpo» (p. 97). Parece que só o noûs é imortal «Quanto ao intelecto, parece surgir como uma substância especial e não se corromper. (...) o intelecto é algo de mais divino e impassível» (pp. 43-45). «Efectivamente, nada obsta que algumas partes da alma sejam separáveis, pelo facto de não serem acto de nenhum corpo» (p. 97). Por isso, «quanto ao intelecto e à faculdade especulativa, nada é ainda evidente, mas parece que é um género de alma diferente e que só ele pode separar-se das outras partes, como o eterno, do que é corruptível. Quanto às outras partes da alma, é claro, pelo que se disse, que, ao contrário do que alguns pensam, não são separáveis» (p. 103). A mesma ideia aparece na *Metafísica*: «Quanto a saber se subsiste alguma coisa após a dissolução do composto, é uma questão a examinar. Para certos seres, nada se lhe opõe: a alma, por exemplo, está neste caso, não a alma toda, mas o intelecto, pois, no que se refere à alma toda, é provavelmente impossível» (1070 a 19, e outras passagens)³⁴.

³³ Tresmontant, o. c., pp. 38-39.

³⁴ Cit. por Choron, o. c., p. 43. Cf. também Siwek, nota 397, p. 323.

No que se refere ao intelecto, parece, portanto, reentrar subrepticamente a concepção platónica dualista, pois Aristóteles afirma inclusivamente que vem de fora. «Conclui-se, pois, que só o intelecto vem de fora e que só ele é divino; de facto, nenhuma actividade corporal tem algo de comum com a sua actividade» (*De generatione animalium*, II, 3, 736b)³⁵. Mas é «um problema extremamente difícil» (*De generatione animalium*)³⁶. Por isso, mais uma vez, pergunta, no *De Anima*, se «a parte da alma pela qual se exerce o conhecimento» é «realmente ou pelo menos logicamente separável ou inseparável» (p. 247).

Para explicar a passagem do inteligível em potência a inteligível em acto, Aristóteles faz a distinção entre o intelecto agente e o intelecto passivo. Então, se a imortalidade do noûs não oferece dúvidas, qual deles é imortal?

Numa passagem obscura, escreve: «Existe um intelecto que corresponde à matéria, porque se faz todas as coisas (inteligíveis), e outro, que corresponde ao princípio activo, porque faz que o anterior se torne todas as coisas, e é uma espécie de hábito à maneira da luz, pois também a luz num certo sentido verdadeiro faz com que as cores em potência existam em acto. E este intelecto é separável, impassível e sem mistura, uma vez que pela sua própria natureza está em acto e que o agente é de dignidade superior ao paciente, e o princípio, à matéria. A ciência em acto é idêntica ao objecto. Num indivíduo determinado, a ciência em potência precede de facto no tempo a ciência em acto, mas, de modo absoluto, não a precede no tempo (a ciência em acto é anterior à ciência em potência). — Mas o intelecto activo não é tal que ora entende ora não. Só quando separado é que é o que realmente é, e só ele é imortal e eterno. Mas então não temos memória, porque é impassível; ao contrário, o intelecto passivo é corruptível — e, sem ele, nada entende» (p. 255).

O texto é efectivamente obscuro e tem-se prestado às mais diversas interpretações. Qual é, por exemplo, o sujeito da última afirmação? Quantos intelectos admite Aristóteles? Quando Aristóteles diz: «e este intelecto é separável...», estamos perante uma proposição que não é exclusiva, de tal modo que, segundo alguns comentadores (Brentano e Hertling, por exemplo), até se deverá traduzir: «também este intelecto...»?³⁷.

³⁵ Cit. por Tresmontant, o. c., p. 49.

³⁶ Cit. por Tresmontant, o. c., p. 49.

³⁷ Cf. Siwek, notas 396-405, pp. 320-327.

Para o nosso tema da imortalidade, em ordem a uma resposta adequada, seria necessário resolver estas dificuldades, determinar se o intelecto é realmente separável ou se é apenas uma faculdade da alma, etc.

Aristóteles afirma claramente a imortalidade do *noûs*. Deixa, porém, questões graves na ambiguidade. Daí que, ao longo dos tempos, as opiniões dos comentadores e intérpretes se multipliquem e tenham sido e sejam tão díspares. Franco Amerio resume assim o problema: «Se é inequívoca a afirmação aristotélica da imortalidade do *noûs* (cuja espiritualidade é reconhecida), é, porém, bastante discutido o sentido e o limite desta afirmação. A discussão trava-se principalmente à volta de dois pontos: a) a imortalidade é só atributo da inteligência agente ou também da inteligência passível? b) o *noûs* faz parte da alma individual ou não? São três as respostas principais a estes problemas.

1) A interpretação de Alexandre de Afrodísia (comentador de Aristóteles do séc. III d. C.), segundo o qual só a inteligência é imortal, e não faz parte da alma individual, mas existe separada, única para todos — é o próprio Deus. A alma individual é, ao contrário, material e portanto mortal. Doutrina da *mortalidade pessoal*, ressuscitada por Pomponazzi, no séc. XVI.

2) A interpretação de Averroes (comentador do séc. XII, o príncipe dos comentadores árabes), segundo o qual tanto a inteligência agente como a passível, isto é, o *noûs* todo, são imortais. Não faz, porém, parte da alma individual; existe um para todos os homens. Doutrina do intelecto único e da *imortalidade impessoal*, reassumida por Sigério de Brabante, no séc. XIII.

3) A interpretação de Temístio (séc. IV) reelaborada e aprofundada por S. Tomás de Aquino (séc. XIII), segundo o qual o *noûs* faz parte da alma individual, e, sendo imortal, confere a imortalidade a toda a alma. *Imortalidade pessoal*»³⁸.

CONCLUSÃO

O Pensamento é divino e imortal. Há, pois, imortalidade. A Filosofia, enquanto vida segundo a Razão, é da ordem do eterno, do divino e do imortal.

³⁸ Franco Amerio, *História da Filosofia*, I — Antiga e Medieval (Tradução de M. D'Almeida Trindade), Coimbra, 1960, pp. 84-85. Cf. também Siwek, pp. 320-327.

Decidir se a imortalidade é individual ou não, é uma questão que não é fácil, embora talvez menos difícil em Platão do que em Aristóteles. Mas quer um quer outro apresentaram razões suficientes para uma existência humana, digna e autêntica, de que é exemplo Sócrates.

Na linha de Platão, também Aristóteles escreveu, na *Ética a Nicómaco* (X, 7, 1177b 30): «Se, portanto, o intelecto é qualquer coisa de divino em comparação com o homem, a vida segundo o intelecto é igualmente divina, comparada com a vida humana. Não se deve, pois, dar ouvidos àqueles que aconselham o homem, porque é homem, a limitar o seu pensamento às coisas humanas, e, porque mortal, às coisas mortais. O homem deve, na medida do possível, imortalizar-se, e tudo fazer para viver segundo a parte mais nobre que está nele (...). Essa vida é, pois, também a mais feliz»³⁹.

Por isso, para Platão e Aristóteles, talvez a questão ou a pergunta mais radical não seja: Eu sou imortal?, mas: Como devo viver para estar no Imortal?

ANSELMO BORGES

³⁹ Cit. por Choron, o. c., p. 44.