

A imortalidade na «Summa Theologica»

Introdução

Com este estudo sobre a problemática da imortalidade na «Summa Theologica», de S. Tomás de Aquino, fica-se aquém do anunciado no título, mas pretende-se também ir além. Não seria necessário prevenir que se fica aquém, pois, para lá de outras razões, é próprio do homem o alcançado nunca realizar a intenção: Lacan diria que o desejo passa sempre ao lado do seu objecto. Por outro lado, pretende-se ir além, pois não se quer repetir pura e simplesmente S. Tomás. Partindo embora dos seus pressupostos, será necessário confrontá-lo com a modernidade. A uma leitura meramente repetitiva deseja contrapor-se uma leitura hermenêutica, que tenha no seu horizonte também o princípio de que, como afirma Cl. Geffré, «o valor de uma antropologia verifica-se no modo como dá conta dessa situação-limite que é a morte»¹.

I. A morte como «ubi» da (in)inteligibilidade da totalidade

No século XX, deu-se uma verdadeira «revolução cosmológica». Os conhecimentos alargam-se de modo vertiginoso, não apenas no sentido do infinitamente pequeno, mas também do infinitamente grande. A partir de 1923, descobre-se a existência de outras galáxias, de que já se referenciam muitas centenas de milhões, cada uma com milhares de milhões de estrelas. Através de instrumentos aperfeiçoadíssimos, deram entrada no campo dos nossos conhecimentos objectos estranhos, como os quasars (1963), os pulsars (1968), depois, os «buracos negros»... Em 1930, as observações do astrónomo americano E. Hubble sobre a deslocação para o vermelho dos espectros galáxicos punham em marcha a cosmologia expansionista. No ano seguinte, o cónego belga G. Lemaître formulava o primeiro modelo

NOTA: Este texto é tomado, com leves alterações, do livro em preparação *Cartas ao Papa sobre alguns problemas do nosso Tempo Eclesial*.

¹ C. GEFFRÉ, *La mort comme nécessité et comme liberté*, in *La Vie Spirituelle* 108 (1963) 267.

do universo em expansão. A sua teoria do «átomo primitivo» ou «Big-Bang» (na expressão dos anglo-saxónicos) resume-se assim: «Os dois princípios da termodinâmica implicam, do ponto de vista da teoria dos quanta: 1) que a energia existe em pacotes ou quanta distintos e que o seu total permanece constante; 2) que o número destes quanta aumenta sem cessar. Por conseguinte, se regressarmos no tempo, deveremos encontrar sempre menos quanta, até encontrarmos toda a energia do universo concentrada num pequeno número de quanta ou num só quantum»². Em 1948, Gamow aprofunda o modelo do universo em expansão. Em 1965, através dos estudos de A. Penzias e R. Wilson, experimentadores da Bell Telephone, «é captada uma radiação isotrópica que nos chega de todos os horizontes do universo. Este 'ruído de fundo' térmico pode ser interpretado logicamente como o resíduo fóssil de uma explosão inicial. Esta mensagem atabalhoada, vinda do cabo do mundo, atravessou entre dez a vinte milhões de anos, para nos anunciar finalmente esta extraordinária notícia: o Universo está em migalhas. Portanto, as descobertas astronómicas, de 1923 até hoje, articulam-se no sentido de nos apresentarem um universo cuja expansão é o fruto de uma primeira catástrofe e que tende para uma dispersão infinita»³. As experiências de A. Penzias e R. Wilson, que entretanto receberam o Prémio Nobel, vinham ao encontro das previsões de Gamow⁴. «Por isso, como escreve Pierre Chaunu, talvez um dia se possa dizer que a paleontologia do universo começou em 1965»⁵. Foi, pois, justamente, que em 1978 a Academia Real das Ciências da Suécia lhes atribuiu metade do Prémio Nobel da Física.

Ora, seguindo o modelo cosmológico do «Big-Bang», de Lemaître-Gamow-Omnès, que cada vez mais parece impor-se aos astrofísicos⁶, o que podemos dizer é que há uns treze mil milhões de anos, no ponto zero do tempo, se deu a «grande explosão»: o Universo

² G. LEMAITRE, *L'hypothèse de l'atome primitif*, Neuchâtel, 1946. Cit. por ALAIN DE BENOIST, *Vu de Droit. Anthropologie critique des idées contemporaines*, Paris, 1977, 109.

³ EDGAR MORIN, *La Méthode. I: La Nature de la Nature*, Paris, 1977, 39-40.

⁴ Cf. ROLAND OMNÈS, *L'Univers et ses Métamorphoses*, Paris, 1973, 95.

⁵ PIERRE CHAUNU, *La Mémoire et le Sacré*, Paris, 1978, 17.

⁶ Para uma exposição acessível da teoria, ver o livro de um dos grandes físicos actuais, SEEVEN WEINBERG, *Les trois premières minutes de l'univers*, Paris, 1978. Cf. também ROBERT JASTROW, *A Arquitectura do Universo*, Lisboa, 1977.

começou numa pequena gota de matéria extremamente densa e quente, uma bola de fogo de radiação intensa, explosiva. «Uma nuvem de fotões surge, dilata-se. Transformando-se, vai, como diz Michel Serres, 'fazer o mundo'. Avalia-se em 10^{11} graus K. a temperatura inicial desta nuvem ardente que vai arrefecer. As primeiras partículas materializam-se então: electrões, neutrinos, neutrões, protões. Enquanto que a temperatura começa a decrescer, mas sempre com um calor muito grande e uma grande densidade da nuvem, isto é, numa formidável agitação térmica, operam-se, por encontros ao acaso, as primeiras núcleo-sínteses em que protões e neutrões se juntam para constituir os núcleos de deutério, hélio e hidrogénio. A cosmogénese começa, pois, em micro-génese»⁷. Mas, para o nosso propósito, o que importa sublinhar é que, segundo este modelo, a Terra tem cinco mil milhões de anos. De nós à primeira molécula de ácido nucleico, a primeira manifestação da vida, vão 2,5 milhões de anos. O processo da hominização durou 5 milhões de anos. E a pergunta surge, inevitável: E qual é o sinal definitivo da data do aparecimento do homem, isto é, qual é o certificado do seu nascimento? Quando e como sabemos que existe o homem, neste gigantesco processo iniciado há uns treze mil milhões de anos?

Edgar Morin, na edição de 1951 do seu *L'Homme et la Mort*, ainda começa por declarar que, em princípio, o sinal de humanidade é o utensílio: *homo faber*⁸. Ora, significativamente, o mesmo Edgar Morin, em 1973, escreve: «A era do cérebro grande começa com o homem de Neanderthal, já *sapiens*, que dá depois lugar ao homem actual, único e último representante da família dos homínidos e do género homem sobre a terra. Quando aparece o *sapiens*, o homem já é *socius, faber, loquens*. Portanto, a novidade que o *sapiens* traz ao mundo não consiste, como se julgara, na sociedade, na técnica, na lógica, na cultura. Consiste, pelo contrário, naquilo que até agora se considerava como epifenomenal ou que imbecilmente se saudava como sinal de espiritualidade: a sepultura e a pintura»⁹. Ora, quando aparecem os primeiros túmulos? Há 40 ou cem mil anos, o que não modifica substancialmente os dados da questão.

⁷ EDGAR MORIN, *Méthode*, I, 46.

⁸ Cf. EDGAR MORIN, *L'Homme et la Mort*, Paris, 1970 (reedição, com prefácio de 1970 e outro de 1976), 31.

⁹ EDGAR MORIN, *O Paradigma Perdido: A Natureza Humana*, Lisboa, 1975, 93.

John C. Eccles escreveu: «Eu colocaria os alvares da autoconsciência há pelo menos 100 mil anos, pois as mais antigas sepulturas rituais Neanderthalenses conhecidas datam desse tempo». Mais importante do que a data é a conclusão, explicitada por V. Marcozzi nestes termos: «Os Neanderthalenses sepultavam com ritos... eram, pois, criaturas que sabiam, gozavam da autoconsciência»¹⁰. Sobre o assunto, concretamente sobre os rituais funerários e o seu significado, ler-se-á também com interesse a entrevista do famoso paleoantropólogo francês, André Leroi-Gourchan, em *Informations Catholiques Internationales*¹¹, em que disse: «Constatam-se coisas surpreendentes. Uma equipa americana trabalhou há alguns anos sobre sepulturas neanderthalenses descobertas numa gruta no Iraque. A minha mulher que é paleobotanista ocupa-se da determinação da flora dos períodos passados, a partir dos pólenes fossilizados no solo. Com os pólenes, fazem-se coisas extraordinárias. Levada a trabalhar sobre estas sepulturas neanderthalenses do Iraque, descobriu que um dos neanderthalenses repousava sobre um leito de flores de diferentes espécies, cuja estação pôde mesmo determinar. Trata-se de um facto único até ao presente e que reflecte o aparecimento de um comportamento que se nos assemelha, ainda antes do nosso aparecimento, se assim posso dizer».

O aparecimento dos primeiros túmulos e dos ritos funerários é o sinal decisivo da data do aparecimento do homem: pela primeira vez está no tempo alguém que é consciência do tempo, isto é, da morte e sua recusa. Paradoxalmente, é a consciência da morte e o seu carácter intolerável que traçam a fronteira entre os 40 ou 100 mil anos e os 13 mil milhões de anos menos 40 ou 100 mil que nos precedem. Trata-se de uma constatação prodigiosa da paleoantropologia. É a consciência da morte e, consequentemente, do tempo e da história, que revela a emergência do radicalmente novo, isto é, a passagem do pré-humano ao humano, de «algo» a «alguém». Pela primeira vez, está presente um ser em crise radical consigo e com o universo. Surgiu a dualidade sujeito-objecto, deu entrada no universo a reflexão e a consciência. Ao contrário do animal, o homem não forma

¹⁰ V. MARCOZZI, *L'evoluzione della psiche*, in *Gregorianum* 60/4 (1979) 700, onde se encontra também a citação de Eccles.

¹¹ *Informations Catholiques Internationales*, de 15 de Agosto de 1976, pp. 39-47. A citação encontra-se na p. 42.

«um» com a natureza, mas «dois». O homem é o único ser que cria distância. Ele interroga e interroga-se. Para ele, tudo é questão, enigma, pergunta. E o ponto-limite da radical problematidade de tudo é a morte.

Também os mecanismos da formação da vida são já suficientemente conhecidos, através das recentes investigações da biologia, concretamente da química molecular. Ora, esses investigadores vêm mostrar-nos que não era previsível que, do encontro de moléculas diversas, surgisse a formação de um organismo vivo, como também não se poderia prever que, do aparecimento da vida sob a forma unicelular, se passasse a seres multicelulares nem, muito menos, que se desse o fenómeno da hominização. Escreve J. Monod: «Permanece também o enigma que esconde a resposta a uma pergunta de um profundo interesse. A vida apareceu na terra: qual era, antes do acontecimento, a probabilidade de que tal acontecesse? Pela estrutura actual da biosfera não é de excluir, muito pelo contrário, a hipótese de o acontecimento decisivo se ter produzido apenas uma vez. O que significa que a sua probabilidade *a priori* era quase nula. (... O Universo não estava grávido da vida, nem a biosfera do homem.) O nosso número saiu no jogo de Monte-Carlo»¹². E Luís J. Archer explica: «A vida, hoje, é inteligível em termos de 'informação', 'projecto', 'estruturado estruturante', e admite-se que toda a evolução cósmica do átomo de hidrogénio até à mente consciente terá sido um processo gradual, contínuo, radicado nas capacidades agregativas de átomos e moléculas, sem ser fatal nem de alta probabilidade, e cheio de tentativas fracassadas ao longo duma improvisação inovativa»¹³.

Mas, se a vida e o homem eram altamente improváveis, a questão do sentido torna-se inevitável, depois do aparecimento da mente consciente. Essa questão torna-se lancinante precisamente perante a consciência da inevitabilidade de morrer, que é a ameaça da aniquilação da consciência única e irrepitível. Se «ex ante» ou *a priori* não era previsível a aparição da vida e do homem, estando até esses acontecimentos «próximos do zero»¹⁴, «ex post», isto é, dada a presença de facto do homem no mundo, a interrogação torna-se

¹² JACQUES MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970, 160-161.

¹³ LUIS J. ARCHER, *Temas biológicos e Problemas humanos*, Lisboa, 1981, 111-112.

¹⁴ JACQUES MONOD, *Hasard*, 161.

irrecusável, pois o homem enquanto consciência é constitutivamente interrogação. E porque a morte é empiricamente a aniquilação absoluta da consciência, ou seja o «Plus-rien-à-jamais»¹⁵, já que «a minha morte é para mim o fim do mundo e o fim da história, numa palavra, o fim de tudo»¹⁶ e porque, *a curto, a médio, a longo prazo, todos iremos estando mortos*, a morte apresenta-se como a questão do último da vida, melhor, como o lugar onde a totalidade encontra sentido ou naufraga no absurdo, «com o Destino a conduzir a carroça de tudo pela estrada de nada»¹⁷.

As nossas respostas científicas valem, isto é, dão-nos conta do que está entre o Começo e o Fim. Mas precisamente o Começo e o Fim fecham-se de modo absoluto à nossa capacidade de compreensão científica e abrem-nos à metafísica e à fé possível. Assim, em relação ao Começo, não no sentido temporal, mas fundante, a revista *Time*¹⁸ constatava recentemente, depois de inquirir os astrónomos mais conhecidos dos Estados Unidos: «A maior parte dos sábios modernos ficam sem palavra quando lhes é formulada a questão suprema e se lhes pergunta o que é que havia antes da exploração primitiva». E o que é que sucederá no fim? Há dois modelos. O primeiro, o modelo «oscilante», afirma que, após a expansão, o universo voltará a contrair-se, chegando-se de novo a uma grande explosão (talvez uns 80 mil milhões de anos depois da explosão primitiva). Para o segundo, que goza hoje de maior aceitação, à expansão progressiva não se segue a contração, e o termo do universo será o silêncio, a desordem, a morte, a noite absoluta... «O universo é a totalidade da matéria; se houve um princípio, que é que havia antes? Quando todas as estrelas se extinguirem, que haverá depois? Num esforço desesperado para assegurar um tempo de vida infinito para o Universo, alguns cosmólogos dizem que nós podemos estar a oscilar para trás e para a frente, para sempre, entre o nosso estado condensado e o de expansão. Contudo, há uma prova contra esta teoria da expansão»¹⁹. Edgar Morin também declarava recentemente: «Claro está que é como no plano da esperança e do desespero. Enquanto há vida há esperança, como costuma dizer-se, isto é, a possibilidade de fazer alguma coisa

¹⁵ VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *La Mort*, Paris, 70.

¹⁶ *Ibid.*, 209.

¹⁷ ÁLVARO DE CAMPOS, *Poesias*, Lisboa, 1980, 252.

¹⁸ *Time*, de 27 de Dezembro de 1976.

¹⁹ ROBERT JASTROW, *Arquitectura*, 69.

amanhã, mas o horizonte ao longe é um horizonte de desespero, pois a própria vida está condenada à morte. (Talvez tenha uma dilatação, quando, daqui a cinco biliões de anos, o Sol se extinguir, através de outros sistemas, mas estes também estão condenados à morte). O horizonte global é a morte e, assim sendo, qual o significado de ser-se optimista ou pessimista? Devemos também aqui ser ambas as coisas, quer dizer, ter também esperança, pois dispomos sempre de uma certa possibilidade à nossa frente — que é rica, que pode realizar algumas promessas que esperamos. Para lá disso, o barulho, a confusão, a noite»²⁰.

Mas, mesmo que o cosmos não caminhasse para a sua destruição, o horizonte seria sempre a morte, já que, sendo o homem, irremediavelmente mortal, a consciência do mundo, é sempre o próprio Universo que está condenado à fatalidade letal. O que é de facto o Universo sem consciência que o pense?

Neste sentido, a morte apresenta-se como chave hermenêutica da (in)inteligibilidade da totalidade. Evidentemente, quando se diz a morte, é à própria vida, mas enquanto consciência, no homem, de ser-para-a-morte, que nos referimos. É por isso que a filosofia que, pela reflexão crítica e metódica, quer aceder aos fundamentos últimos e às causas primeiras, para a compreensão da globalidade do real, é tanto meditação sobre a morte como meditação sobre a vida.

II. Contexto sócio-histórico-cultural do pensamento tomista

Morrer é qualquer coisa que cada um tem de fazer na mais absoluta solidão. Cada um morre sempre sozinho. Mesmo que rodeado pelos 4, 7 mil milhões de homens que hoje habitam o planeta, cada homem morre só. O carácter patético e implacável da morte consiste em que propriamente não há morte, mas apenas *eu* que morro. Daí esse grito, dramático e abissal, de Unamuno perante a morte: «Roubam-me o meu eu». É por isso que a atitude perante a morte em geral — a morte neutra, anónima — ou mesmo a morte do tu e a atitude perante a ameaça da morte iminente do eu são radicalmente distintas. Gustavo Corção mostrou-o no seu romance

²⁰ *A Tarde*, de 22 de Junho de 1982.

*Lições de Abismo*²¹. Tolstói descreve assim essa radical distinção: «Ivan Illich sentia-se morrer e via-se mergulhado em constante desespero. No fundo da alma tinha pena; não só se não afeiçoara à ideia da morte mas nem sequer compreendia, não podia compreender. O exemplo de silogismo que lá ensinavam na lógica: 'Caio é homem, os homens são mortais, logo Caio é mortal' sempre lhe parecera muito correcto com relação a Caio, mas incorrectíssimo com relação a si mesmo. Tratava-se de Caio, do homem em geral, e assim muito bem. Mas ele não era Caio, não era homem em geral; ao contrário, fôra sempre um ser distinto dos mais (...). 'Caio era mortal; com efeito, tinha de morrer; mas eu, este Vania, este Ivan Illich, com todos os meus sentimentos e ideias, isso é outro cantar. Eu posso lá agora morrer. Tal horror passaria todas as marcas'. Tal era o seu estado de espírito»²². E Elisabeth Kübler-Ross, com larguíssima experiência de entrevistas a doentes em fase terminal, isolou, no processo da agonia, cinco fases características, sendo as duas primeiras precisamente o choque, a negação, e a cólera: «Não, não pode ser verdade» e: «Porquê eu? Porque eu e não o outro, o vizinho, o amigo?»²³.

A morte define-se, pois, em primeiro lugar, por esta sua dimensão de unicidade trágica pessoal, revelando cada um a si mesmo na ultimíssima fundura da sua existência: de facto, como escreve Martin Heidegger, «a morte, enquanto fim da realidade-humana, é a sua possibilidade absolutamente própria, incondicional, certa e, enquanto indeterminada, inultrapassável»²⁴. Mas ela tem simultaneamente uma dimensão social, pois o homem é constitutivamente consciencial-com-os-outros. A consciência da *minha* morte, sempre presente — é um dado da psicanálise²⁵ — é desperta pela morte do outro, sobretudo pela morte do tu amado. Como respondeu G. Marcel a Léon Brunschvicg, numa controvérsia no Congresso Descartes de 1937: «'O que importa não é a minha morte nem a sua, mas a morte

das pessoas que amamos'. Por outras palavras, o problema, o único problema essencial, é o do conflito do amor e da morte»²⁶. E P. Landsberg também observou: «Um só acto de amor pessoal é suficiente para captar em concreto o núcleo essencial da morte humana»²⁷. Perante a morte do outro, a morte revela-se no seu carácter de extermínio devastador universal.

Sem a consciência da morte, não haveria biografia nem a existência humana poderia alcançar dimensão ética, pois naufragava na dispersão de banalidades fúteis, sem horizonte de totalização. É também a morte que permite a História enquanto processo de o Homem finalmente se fazer e vir a si, no fluxo de consciências temporais interligadas. Assim, se o que caracteriza o homem é a consciência da morte e a sua recusa, expressa nos túmulos, isto é, se, antes de mais, o homem é *homo sepeliens*, deve igualmente reconhecer-se que a cultura começa com os túmulos. Escreve René Girard: «(...) é sempre como *túmulo* que se elabora a cultura (...). Não há cultura sem túmulo nem túmulo sem cultura; em última análise, o túmulo é o primeiro e o único símbolo cultural»²⁸. E ainda: «os ritos funerários poderiam muito bem constituir os primeiros gestos propriamente culturais»²⁹. Malraux também escreveu algures que «o que se chama cultura é o conjunto das respostas que pode dar-se um homem quando olha num espelho o que será o seu rosto de morte». E é este também o fio condutor da obra monumental de Louis-Vincent Thomas sobre a antropologia da morte: «Em última análise, não seria a atitude face à morte — e ao cadáver — esse traço de natureza pelo qual o homem escapa parcialmente à natureza e se torna um animal culturalizado? Poder-se-ia assim avançar que, entre os seres vivos, o homem é a única espécie animal para a qual a morte é omnipresente ao longo da vida (pelo menos ao nível dos fantasmas); a única espécie animal que acompanha a morte de um ritual funerário complexo e carregado de símbolo; a única espécie animal que pôde acreditar e muitas vezes acredita ainda na sobrevivência, no

²¹ Cf. GUSTAVO CORÇÃO, *Lições de Abismo*, Rio de Janeiro, 1958.

²² TOLSTOI, *A Morte de Ivan Illich*, Lisboa, s/d, 48.

²³ ELISABETH KÜBLER-ROSS, *Interviews mit Sterbenden*, Berlim, s/d., 41-76.

²⁴ MARTIN HEIDEGGER, *L'être et le temps*, 1927, 2.^a secção, cap. primeiro, § 52, Paris.

²⁵ Sobre a morte e a psicanálise, ver IGNACE LEPP, *La mort et ses mystères*, Paris, 1966; MARC ORAISON, *La mort... et puis après*, Paris, 1967; ID., *O acaso e a vida*, Lisboa, 1973; Dr. med. KLAUS THOMAS, *Warum Angst vor dem Sterben?*, Friburg Br., 1980.

²⁶ G. MARCEL, *Présence et immortalité*, Paris, 1959, 182.

²⁷ P. LANDSBERG, *Die Erfahrung des Todes*, Lucerna, 1937, 32. Cit. por JOSEPH GEVAERT, *El Problema del Hombre*, Salamanca, 1981, 298, onde também se encontra a citação anterior.

²⁸ RENÉ GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978, 91.

²⁹ *Ibid.*, 187.

renascimento dos defuntos; numa palavra, para a qual a morte biológica, facto de natureza, se encontra permanentemente superada pela morte facto de cultura»³⁰. O mesmo Autor escreve, no seu livro *Mort et pouvoir*: «todas as sociedades se quereriam imortais e o que se chama cultura não é senão um conjunto organizado de crenças e de ritos, a fim de melhor lutar contra o poder dissolvente da morte individual e colectiva»³¹. A História poderá então não passar do conjunto das estratégias do espírito humano para superar a certeza e a consequente angústia da chacina universal da morte. Assim, a história quer enquanto objectivação do espírito humano (espírito objectivo ou cultura) quer como interpretação (aquilo que os vivos vão fazendo dos mortos, como tentativa de entender o presente e perspectivar futuros, a partir do passado) é sempre comunidade dos vivos e dos mortos. A perenidade das obras é uma forma de imortalidade. Sobrevive-se não apenas nas realizações objectivas do espírito, mas também na memória colectiva de um povo e da humanidade. Camões disse-o de forma épica e sublime na Dedicatória de *Os Lusíadas*. Cantando aqueles que «se vão da lei da Morte libertando, e outros em quem poder não teve a morte»³², Camões celebra não apenas a Memória daqueles cujos feitos os tornaram imortais, mas procura ele próprio subtrair-se à voragem do tempo e conquistar a mesma imortalidade, rasgando simultaneamente horizontes de futuro para os vivos.

Mas, se a história é sempre necessariamente essa comunidade de vivos e de mortos, há também uma história da própria morte. Há, por um lado, a invariância da morte: a consciência da inevitabilidade de morrer, a angústia da morte, a universalidade dos ritos funerários («a geografia, isto é, essencialmente as práticas que se referem aos mortos, apresenta-se como a geografia mais especificamente humana»³³), a obsessão da imortalidade (Frazer, a que devemos o catálogo mais monumental das crenças referentes aos mortos, conclui uma das suas obras nestes termos: «É impossível não ficar impressionado com a força, e talvez devêssemos dizê-lo, com a univer-

salidade da crença na imortalidade»)³⁴. Constatamos, por outro lado, as variâncias: multiplicidade de ritos e de crenças, variedade de estratégias, diversidade de atitudes, transformação na (in)tolerabilidade da angústia da morte. A consciência, transcendência ao tempo, está imersa no tempo. Eu sou eu e as minhas circunstâncias, na expressão célebre de Ortega y Gasset. Ora, uma das «circunstâncias» é a própria historicidade e a história.

Em última análise, o animal ignora a morte, porque, como já vimos, não tem consciência, que é sempre individual. O animal é absorvido pelo instinto, que é da espécie. As suas reacções são específicas. O animal é adaptado especificamente; o homem, não. «A consciência humana da morte não supõe apenas a consciência do que era inconsciente no animal, mas uma ruptura no seio da relação indivíduo-espécie, uma promoção da individualidade em relação à espécie, uma decadência da espécie em relação à individualidade»³⁵. Assim, compreende-se que aumentará a angústia da morte na proporção da consciência da individualidade. Por isso, nas sociedades urbano-industriais contemporâneas, onde impera o individualismo mais feroz, a morte tornou-se tabu, talvez o último tabu. As nossas sociedades mercantis não sabem o que fazer da morte. Uma sociologia da vida e da morte, na sociedade rural e na sociedade urbana, mostra que, na aldeia, a morte é uma experiência comunitária, em que as próprias crianças participam. Na cidade, a morte burocratizou-se, foi afastada da experiência quotidiana. Na aldeia, a criança participa nos funerais, mas é-lhe escondida a origem da vida, com explicações por vezes bizarras, mas que pretendem exprimir o seu carácter misterioso e sagrado. Na cidade, a morte é afastada, ao mesmo tempo que se assiste à invasão do sexo, até ao delírio da pornografia. Há a necessidade de ocultar a morte. Aí, os mortos são verdadeiramente e só defuntos (do latim, *de-functi*: aqueles que deixaram de funcionar); ao contrário das sociedades africanas tradicionais, por exemplo, onde os mortos estão funcionalmente omnipresentes em toda a vida social, desde o nascimento e ritos de iniciação à festa das colheitas. E não se julgue que nas sociedades desenvolvidas não se fala da morte porque a morte já não é problema. É precisamente o contrário que se passa. De tal modo a morte constitui problema, o único problema

³⁰ LOUIS-VINCENT THOMAS, *Antropologie de la Mort*, Paris, 1976, 11.

³¹ ID., *Mort et pouvoir*, Paris, 1978, 10.

³² CAMOES, *Os Lusíadas*, Canto I, estrofes I, II e XIV.

³³ DEFFONFAINES, *Géographie des religions*. Cit. por E. MORIN, *L'Homme et la Mort*, 32.

³⁴ Cit. por E. MORIN, *L'Homme et la Mort*, 33.

³⁵ E. MORIN, *L'Homme et la Mort*, 67.

para o qual a sociedade não tem solução, de tal modo se vive no pânico da morte que a única solução é não falar dela. *Disso*, pura e simplesmente não se fala. Mesmo que não se chegue aos extremos macabros e obscenos de empresas comerciais que, nos Estados Unidos, maquiham os cadáveres, dando-lhes uma aparência «aceitável», sentando-os num sofá, de cigarro eléctrico na mão, o que é de facto é que «as nossas sociedades superindustrializadas são as primeiras, na história do Ocidente, a *fundar-se* sobre a *negação* da morte»³⁶. De tal modo este tipo de sociedade assenta no culto fetichista omnipresente da vida sob o seu aspecto exclusivamente material que não pode sequer tolerar a palavra morte. Os americanos não morrem: finam-se (*decease*) ou expiram (*expire*), e a palavra moribundo será substituída pelo eufemismo «paciente terminal». Como é que uma sociedade que gira à volta da organização socioeconómica, onde os únicos valores são o êxito, a juventude, a beleza, a eficácia, a produção, o lucro, em que a própria vida se tornou uma mercadoria, um objecto, pode ainda acompanhar afectivamente os doentes, os velhos e os moribundos e suportar o supremo fracasso da morte? «Neste tipo de mundo, a morte não tem qualquer lugar. Ela representa o não-integrável por excelência (...). A morte não só não tem o direito de existir, como o nosso dever é não pensar nela»³⁷. A morte não passa então de um *accidente*, lamentável sem dúvida, mas acidente apenas, como me dizia uma vez um americano³⁸. Por isso, também o luto foi abolido. Mente-se às crianças, para que não tenham o mínimo contacto com a morte. A medicina tornou-se apenas somática, 75 por cento dos ocidentais industrializados acabam já a vida nos hospitais ou nos hospícios, numa solidão cruel, gélida e insuportável. Nas nossas sociedades sem Eternidade, procurar-se-á apenas um prolongamento indefinido da vida biológica (lembre-se também a criogenização), e o agonizante terá um fim sem dignidade, mesmo que rodeado de toda a aparelhagem técnica altamente sofisticada. «O

³⁶ P. PH. DRUET, *Pour vivre sa mort*, Paris, 1981, 28.

³⁷ *Ibid.*, 33.

³⁸ Sobre a morte na sociedade americana, cf. J. MITFORD, *The American way of death*, Nova Iorque, 1963. Sobre as transformações operadas nas atitudes face à morte, ver também WERNER FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/Meno, 1973; ALFRED FABRE-LUCE, *La mort a changé*, Paris, 1966. Concretamente sobre a morte no cinema, ver GÉRARD LENNE, *La mort à voir*, Paris, 1977 e JULIEN POTEI, *Mort à voir, mort à vendre*, Paris, 1970.

universo hospitalar é governado pelos tanatocratas. Não só privam o agonizante de todo o estatuto próprio, mas ocultam, mascaram, evacuum quase totalmente o próprio acontecimento da agonia»³⁹. Mesmo os responsáveis religiosos entram neste jogo de «cache-cache»: para lá de outros sinais, repare-se, por exemplo, que o nome tradicional de Extrema Unção foi substituído pelo de Santa Unção, e acontece que já se administra na igreja a grupos de velhos de perfeita saúde. Quer dizer, as sociedades modernas rejeitam a morte e envergonham-se dela. É que, ao mesmo tempo que o culto do individualismo foi levado à exasperação, deu-se a dessocialização da vida (o fenómeno das «multidões solitárias») e a ruptura da família tradicional, substituída pela família nuclear; os novos valores proclamados têm a ver essencialmente com o êxito social e económico, a rentabilidade, a produção, o consumo, o ter, a eficácia, a beleza (até a morte ideal já não é a «boa morte», mas a «morte bela»!). Por isso, o velho é desvalorizado, como inútil. Todo este processo é acompanhado pela desafeição da religião e pela secularização e secularismo invasores. Perdeu-se a dimensão de eternidade e imortalidade. O Além foi perdendo espaço a favor do aquém: um inquérito recente mostrava que apenas 43 % dos europeus acreditam na vida depois da morte; no Japão, 31 %⁴⁰. Operou-se também uma mudança na concepção do mal, que já não é interior, presente no coração de cada um e tendo o pecado como suma expressão, mas apenas mal social, a erradicar mediante a transformação da sociedade, pela Revolução (mito marxista e americano, em conexão com o mito do «bom selvagem» de Rousseau). Em última análise, a lógica burguesa foi elevada às suas últimas consequências⁴¹.

A morte-tabu dos nossos dias está nos antípodas da atitude tradicional perante a morte, que o historiador francês Philippe Ariès chama «imemorial», acrescentando: «A atitude antiga em que a morte é ao mesmo tempo próxima, familiar, e diminuída, insensibilizada, opõe-se demasiado à nossa, que de tal modo mete medo já nem ousamos dizer o seu nome»⁴². É a atitude ainda hoje presente nas nossas aldeias. Havia e há uma convivência conivente entre os

³⁹ JEAN ZIEGLER, *Les Vivants et la Mort*, Paris, 1975, 135-136.

⁴⁰ *O Dia*, de 22 de Maio de 1982.

⁴¹ Cf. ANSELMO BORGES, *Discurso sobre Deus e transformação da ordem simbólica social*, in *Igreja e Missão* 86/87 (1977) 167-201.

⁴² PHILIPPE ARIÈS, *L'Homme devant la Mort*, Paris, 1977, 36.

vivos e os mortos, na sociedade tradicional rural. No fim de contas, nesse tipo de sociedade, a morte era mais tolerável. Ainda não havia a necessidade de ocultá-la. Era o próprio moribundo que presidia à sua morte, rodeado por toda a família, que recolhia as suas últimas palavras, pelos amigos e vizinhos, dos quais se despedia, e pelo padre, que lhe trazia, nessa hora, o conforto da religião. Estava-se mais próximo dos ritmos da Natureza, que, no seu ciclo vital, também inclui a morte como princípio de vida. Era a aldeia toda que parava para acompanhar um dos seus à sua última morada («hoje ele, amanhã eu»). E os familiares não estavam sós na sua dor e no seu luto, pois os vizinhos iam-se revezando a noite toda ao pé do morto, contando histórias e bebendo aguardente (para exorcizar a morte e evitar o seu contágio?). E as próprias crianças estavam presentes e até participavam no funeral como «guarda de honra», recebendo no final alguns tostões, exactamente como os pobres (uma maneira inocente e ritual de distribuição dos bens?). Ainda hoje surpreende a naturalidade e a lucidez com que os velhos falam da sua morte («para o ano, quando cá vier — dizem ao cidadão em férias na aldeia — já estarei debaixo dos torrões»). Para eles, a vida e a morte são assim, sem pânico e sem revolta. Fala-se da morte com a simplicidade com que se fala da vida. O importante é ter levado uma vida íntegra e ter tempo para arrumar as desordens que, apesar de tudo, se foram cometendo. Daí que, nessas sociedades, se peça a Deus que nos livre da morte repentina, ao contrário das sociedades urbanas, onde a morte ideal é justamente a morte súbita. Assim, uma vez reintegrados na graça de Deus, na graça consigo, com a Natureza e com os outros, eles morrem tranquilos, até porque a vida foi sempre dura, talvez já se mereça «o descanso eterno», para lá da esperança certa de que Deus os não abandona para sempre...

Esta atitude de familiaridade com a morte começa a ser invadida por elementos de inquietação, durante a segunda Idade Média, concretamente a partir dos séculos XII-XIII, que Pierre Chaunu chama «a Idade Média em majestade»⁴³. O que predomina já não é a *requies*, o descanso depois da morte, à espera da Ressurreição do Último Dia, mas o juízo que tem lugar à hora da morte. Cada homem (trata-se concretamente do burguês) toma consciência da sua bio-

⁴³ Em ANSELMO BORGES, *Do Mesmo ao Diferente. Questão deste Tempo*, Porto, s/d, 67.

grafia pessoal, que se consuma no momento de morrer. A própria iconografia nos dá conta dessa nova consciência de si, através do aparecimento da balança do Arcanjo S. Miguel à cabeceira do moribundo. A vida é contabilizada, com activo e passivo: «*liber scriptus in quo totum continetur*», do *Dies irae*, que ainda hoje encontramos nas campas dos mortos. Não se deve esquecer que, depois do colapso do Império Romano e da desorganização económica, social e política que se lhe seguiu, o mundo ocidental conheceu um novo impulso a partir concretamente do século XII, de tal modo que Gustavo Vinay pôde escrever a propósito do optimismo desse século: «Se há um século alegre na Idade Média, é precisamente este: é o século em que a civilização ocidental explode com uma vitalidade, uma energia, uma vontade de renovação estrondosas. O seu clima é o do *optimum medieval*... O século XII é tipicamente o século da libertação (...). Mas acrescenta que, paradoxalmente, esta «explosão de vitalidade» anda ligada ao medo da morte e do sofrimento: «A Idade Média começa verdadeiramente a sofrer no tempo em que é mais feliz, em que respira a plenos pulmões, em que parece tomar consciência de ter diante dela todo o futuro, em que a história adquire dimensões que ainda não tinha tido»⁴⁴. Deu-se, pois, uma conversão do além ao aquém. A vida neste mundo começa a ter interesse e a fascinar. Com esta transformação de valores, não admira, portanto, que a morte, em vez de ser considerada uma libertação, se torne motivo de dor, sofrimento e medo. «Na linguagem dos documentos da Igreja, trata-se da Salvação e da condenação. Nas profundezas da consciência, também era disso que se tratava, do além, mas essas representações teológicas traduziam, além disso, no código da época um amor novo pela sua vida particular, uma vontade nova de ser si mesmo. É difícil ao homem desses tempos separar *aeterna e temporalia*, apesar da pressão dos homens de Igreja desses primeiros reformadores que foram as ordens mendicantes, as ordens da Morte»⁴⁵. Assim, o pânico da morte tem uma dupla vertente: trata-se, por um lado, do medo e do sofrimento causados pela ruptura com a vida deste mundo. «O (próprio) macabro não é a expressão de uma experiên-

⁴⁴ G. VINAY, in *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII* (1962), Todi, 1967, 13-14. Cit. por JACQUES LE COFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, 312.

⁴⁵ PHILIPPE ARIÈS, *Les grandes étapes et le sens de l'évolution de nos attitudes devant la mort*, in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 1 (1975) 11.

cia particularmente forte numa época de grande mortalidade e de grande crise económica. Não é apenas um meio para os pregadores provocarem o medo da condenação e convidarem ao desprezo do mundo e à conversão. As imagens da morte e da decomposição não significam nem o medo da morte nem o do além — mesmo se foram utilizadas para esse efeito. Elas são o sinal de um amor apaixonado pelo mundo terreno e de uma consciência dolorosa do fracasso a que a vida de cada homem está condenada (...)»⁴⁶. A interpretação de Jean Delumeau é diferente⁴⁷. Note-se, porém, que poderá encontrar-se uma certa convergência de perspectivas nos dois historiadores. Mais importante será sublinhar que o pânico da morte adquire nova intensidade também face ao além. De facto, o juízo é no próprio momento da morte, dado que a nova consciência da individualidade não pode permitir, como na concepção anterior, uma espécie de diluição até ao fim dos tempos. Assim, o juízo imediato e a perspectiva da condenação eterna no inferno, mais provável que a salvação no céu, vai obrigar a um rearranjo da geografia do Além, colocando-se o acento no lugar intermédio ou Purgatório, que Le Goff situa no século XII⁴⁸. O aparecimento dos *testamentos* encontra também lógica a sua justificação: «Em troca dos seus legados (à Igreja), ele (o homem medieval) obtém a segurança dos bens eternos, e ao mesmo tempo, e é o segundo aspecto dos testamentos, os *temporalia* encontram-se reabilitados, e a *avaritia* retroactivamente justificada»⁴⁹. Eles representam a nova atitude do homem medieval: por um lado, amor dos bens deste mundo, amor da vida, amor de si; por outro, dispondo deles, também para esmolas, legados e fundações de missas, isto é, com fins piedosos, assegura-se a salvação. «*Felix avaritia!*»⁵⁰.

É tempo de concluir. O materialismo histórico marxista pretende reduzir a história ao desenvolvimento dos factores económico-sociais: «(...) a moral, a religião, a metafísica e todas as outras ideologias bem como as formas de consciência que lhes correspondem perdem (...) toda a aparência de autonomia. (...) Não é a consciência

que determina a vida, mas a vida que determina a consciência»⁵¹. É evidente que Marx é tão unilateralmente reducionista como Hegel que concebia a história como exclusiva manifestação do Espírito. Ora, o que se passa é que a realidade humana e histórica é infinitamente complexa e não é redutível nem a esquemas materialistas nem idealistas. Há inter-rectro-acções dos diversos elementos nas suas combinatórias, não podendo, porém, negar-se a autonomia da consciência, um dado da experiência vivida e reflectida. Mas também não pode iludir-se o facto de, muitas vezes, no estudo da história da filosofia, se cair em simplificações, ao esquecer o condicionamento sócio-cultural das ideias. De facto, «o económico justifica o social; um e outro justificam o espiritual e o moral, mas estes, por uma acção constante de retorno, justificam e determinam o económico e o social. (...) Uma novidade no domínio do espírito, na concepção da alma ou de Deus, pode modificar profundamente a actividade mais quotidiana e mais rotineira dos homens, sem que eles disso se dêem conta; uma inovação técnica introduz no campo um factor novo cuja acção se propaga e se estende até ao domínio das concepções filosóficas»⁵².

Por isso, não é puramente arbitrário que na Escolástica e sobretudo pela mão de S. Tomás a filosofia aristotélica tenha surgido como instrumento privilegiado da reflexão sobre o dado revelado, ao contrário da Patrística, que se serviu quase exclusivamente das categorias filosóficas de Platão. Escreve justamente Arthur Utz: «Na Europa e nos países culturalmente influenciados pela Europa, aceitamos como uma evidência que é necessário desenvolver a civilização, isto é, que devemos permanecer fiéis à sociedade de rendimento. Mas, em si mesma, a história da Europa poderia ter tomado uma direcção completamente diferente, se na Idade Média não tivesse havido uma espantosa passagem filosófica do platonismo ao aristotelismo. Para o platonismo, o bem verdadeiro era apenas o eterno, enquanto que todos os outros existentes tinham o ser apenas por participação. O aristotelismo, ao contrário, atribuía a todo o existente um ser verdadeiro, a cada um segundo a sua espécie. *Tomás de Aquino* deu à filosofia aristotélica do ser um lugar indiscutido durante séculos no pensamento cristão. O seu princípio, formulado na sequência de Aristóteles: 'Ens et bonum convertuntur' (o bem e o ser são conver-

⁴⁶ PH. ARIÉS, *L'Homme devant la Mort*, 131.

⁴⁷ Cf. JEAN DELUMEAU, *La Peur en Occident*, Paris, 1978.

⁴⁸ LE GOFF, *Naissance*, Deuxième Partie: Le XII siècle: naissance du Purgatoire, 175 ss.

⁴⁹ PH. ARIÉS, *Homme*, 193.

⁵⁰ *Ibid.*, 194.

⁵¹ KARL MARX. — F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, 1968, 51.

⁵² ARNOULD CLAUSSE, *A Relatividade Educativa*, Coimbra, 1976, 28.

tíveis) tornou-se o fundamento da consciência da actividade civilizadora do mundo ocidental. Quem entre os agentes da nossa civilização se lembra deste ponto de partida? E no entanto ninguém pode promover a civilização, consciente ou inconscientemente, sem este fundamento espiritual»⁵³. Assim, ainda que, entre todos os grandes escolásticos do século XIII, Tomás de Aquino pareça «o mais separado da experiência comum dos homens do seu tempo no que se refere aos fins últimos»⁵⁴, o novo contexto sócio-cultural, com a nova consciência de si e a nova atitude face a este mundo, não terá deixado de influenciar, ainda que inconscientemente, a sua antropologia e o seu pensamento quanto à problemática da imortalidade. Pelo menos, a síntese tomista vinha ao encontro da autocompreensão do novo homem medieval. Por outro lado, as categorias filosóficas de Aristóteles ofereciam maiores possibilidades para uma interpretação correcta da concepção unitária judaico-cristã do homem.

Se até ao século XII, os escolásticos se serviram sobretudo do pensamento platónico, neoplatónico e estoico, foi também porque, de Aristóteles, praticamente só conheciam os tratados de Lógica, traduzidos e comentados por Boécio. O pensamento de Aristóteles começava, porém, agora a ser conhecido, em primeiro lugar, através das traduções do árabe para o latim, graças aos tradutores de Toledo (século XII) e da corte da Sicília, sob Frederico II (princípios do século XIII). Depois, apareceram também traduções latinas directamente do grego, merecedoras de maior confiança, porque mais fiéis. De destacar, sobretudo a nova edição latina das principais obras de Aristóteles traduzidas ou revistas directamente a partir do grego, preparada por Guilherme Moerbeke, também dominicano, a pedido do próprio S. Tomás⁵⁵. Apoiado nestas traduções que, na opinião de M. de Wulf, «conservam ainda o seu valor»⁵⁶, S. Tomás ergueu com segurança o seu edifício filosófico-teológico, aliás não sem choques com as autoridades eclesiásticas, pois algumas das suas teses chegaram mesmo a ser condenadas.

Partindo embora de Aristóteles, S. Tomás não é um mero repetidor. O seu edifício filosófico genial tem como base de apoio um

novo conceito do ser como perfeição máxima e inteligível («Quidquid esse potest, intelligi potest»). Se esse era já também o princípio do aristotelismo, no tomismo alcançará nova luz, pois S. Tomás, embora estabelecendo a autonomia da filosofia face à teologia, movimenta-se no horizonte da fé cristã. «Hoje, dizia S. Tomás, uma velhinha (vetula) entre os cristãos sabe mais sobre Deus e sobre a alma do que todos os filósofos 'pagãos juntos»⁵⁷. Trata-se de uma afirmação central para o nosso tema, pois coloca desde já numa relação insuprimível, porque constituinte, a problemática de Deus e da imortalidade.

III. Antropologia tomista e imortalidade

O judeo-cristianismo tem uma concepção unitária e não dualista do homem. É o que nos mostra a análise dos conceitos fundamentais da antropologia vétero e neotestamentária. A palavra *nefes*, que aparece no Antigo Testamento uma 750 vezes e que os LXX traduziram por ψυχή, designa o homem todo enquanto tende a algo. O homem não tem *nefes*, mas é *nefes*. *Ruah*, que aparece 389 vezes, cujo significado fundamental é «sopro» e, depois, «alento», «vento», «espírito» e «sentido», não exprime uma contraposição platonizante entre alma e corpo, mas a relação dinâmica entre o homem e Deus. Também *bāšār* («carne») designa o homem todo e não uma parte, à maneira das antropologias dualistas. O homem é *bāšār*, exprimindo esse conceito o seu carácter criatural frente a Deus e a sua existência social e política, dentro da história. Podemos, pois, concluir que não há uma concepção dualista na antropologia hebraica; «pelo contrário, objectivamente nenhum dos três conceitos alude a uma parte do homem distinta de outras: referem-se ao homem como um todo e como uma unidade»⁵⁸. Retira-se a mesma conclusão da análise dos termos ψυχή, σωμα, σάρξ e πνεῦμα, utilizados no Novo Testamento. Francis P. Fiorenza e Johann B. Metz concluem que «Paulo, como os sinópticos e João, encontra-se na linha da antropologia

⁵⁶ Cit. por THONNARD, *Précis*, 312.

⁵⁷ Cit. por THONNARD, *Précis*, 342.

⁵⁸ W. H. SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament: EvTh 24* (1964) 376. Cit. por FRANCIS P. FIORENZA — JOHANN B. METZ, *El Hombre como Unidad de Cuerpo y Alma*, em VV., *Mysterium Salutis*, vol. II, tomo II, Madrid, 1970, 669. Cf. também HANS WALTER WOLFF, *Antropologia del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1975.

⁵³ ARTHUR UTZ, *Entre le néo-libéralisme et le néo-marxisme*, Paris, 1976, 11.

⁵⁴ LE GOFFE, *Naissance*, 359.

⁵⁵ Cf. F.-J. THONNARD, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, Paris, Tournai e Roma, 1945, 311-312.

cristã primitiva procedente do Antigo-Testamento, que se opõe à grega por vários motivos: 'a alma não é valorizada acima do corpo; o corpo ou a carne como tais não são causas do pecado e, o mais importante, não se concebe o homem como algo perfeito e fechado — a confiança do homem em si mesmo é o pecado —, mas aberto na sua corporeidade e mundanidade ao futuro escatológico do seu mundo feito possível por Cristo»⁵⁹. Os mesmos autores, depois de estudarem a história dos documentos eclesiásticos referentes a esta temática, chegam ao seguinte resultado: «em primeiro lugar, as declarações doutrinárias da Igreja rejeitam a divisão dualista do homem numa parte superior e outra inferior; em segundo lugar, atribuem à alma individual a imortalidade, precisamente para destacar a unidade do homem (cuja alma é a forma substancial do seu corpo), e, em terceiro lugar, não refutam o traducionismo monista por meio de uma teoria dualista da alma, mas por meio da doutrina da causalidade de Deus imediata e sempre actuante na criação do homem. Desse modo mantém-se a concepção do homem total e bíblica frente a qualquer tipo de divisão dualista e frente a qualquer tipo de simplificação monista das dimensões da existência humana»⁶⁰. O Cristianismo não só não desvaloriza o corpo, mas funda-se na fé da própria encarnação do Verbo e da sua Ressurreição de Jesus Cristo. A antropologia cristã implica, pois, uma concepção do homem enquanto unidade totalizante anímico-somática pessoal, aberta ao mundo, à história, aos outros e a Deus, e, assim, capaz, de salvação total pelo Espírito, superando a sua debilidade e caducidade terrenas (transformação do *sôma* num corpo pneumático, à semelhança de Cristo)⁶¹.

Ora, foi S. Tomás que rompeu definitivamente com a concepção agostiniana e neoplatónica do homem, assumindo e transformando as categorias aristotélicas, para pensar a unidade originária cristã do homem. Impunha-se, de facto, corrigir a antropologia aristotélica, pois afirmando 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 não é necessá-

⁵⁹ *Ibid.*, 680.

⁶⁰ *Ibid.*, 696.

⁶¹ Cf. I Cor. 15, 36

rio perguntar se a cera e a figura nela impressa formam um»⁶², Aristóteles dirá no *De generatione animalium* «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»⁶³. Também no *De Anima* afirma: «Quanto ao intelecto, parece surgir como uma substância especial e não se corromper. (...) o intelecto é algo de mais divino e impassível»⁶⁴. Fazendo, depois, a distinção entre o intelecto agente e o intelecto passivo, colocar-se-à o problema de saber qual deles é imortal, já que a imortalidade de nós não oferece dúvidas. Sobre tudo uma passagem célebre, obscura e carregada de ambiguidade, do *De Anima*⁶⁵, foi, ao longo dos tempos, a cruz dos comentadores e intérpretes⁶⁶.

Já vimos que a chave arquitectónica da metafísica tomista é o Ser, não enquanto ideia, mas enquanto acto. A perfeição máxima é o Ser, que é o próprio Deus, cuja essência é ser, pois, em Deus não há distinção, como nas criaturas, entre essência e existência. Deus é o seu próprio ser, o próprio ser subsistente. Se há seres, que não são Deus, é porque participam no ser, pela acção criadora da Causa Primeira, e não por emanção (sem a doutrina da criação, a consequência inevitável será, em última análise, o panteísmo e a imortalidade impessoal). Por isso, todos os seres criados, finitos, são semelhantes a Deus e entre si (doutrina da analogia do ser), mas necessariamente compostos de acto e potência.

A questão da união da alma e do corpo é tratada explicitamente na *Summa Theologica*, I, qq. 75 e 76⁶⁷. Rejeitando a concepção platónica e retomando o hilemorfismo aristotélico: «a alma é o acto de um corpo físico, orgânico, que tem a vida em potência», S. Tomás estabelece que a alma se une imediatamente à matéria primeira como forma substancial⁶⁸. Quer dizer, a informação do corpo pela alma não é algo de accidental ou uma simples actividade da alma, mas o

⁶² *Aristotelis De Anima. Libri Tres Graece et Latine*, Roma, 1957 (livro I, 3.^a ed., e livro III) e 1954 (livro II), mas com paginação contínua, 93-95.

⁶³ *De generatione animalium* II, 3, 736 b.

⁶⁴ Edição citada, 43-45; cf. também 97 e 103.

⁶⁵ P. 255.

⁶⁶ Cf. ANSELMO BORGES, *A Imortalidade em Platão e Aristóteles*, in *Humanística e Teologia* 3 (1982) 59-75.

⁶⁷ Seguimos a edição da B. A. C., Madrid (16 volumes).

⁶⁸ *Summa Theologica*, I, q. 76, ú. 4.

acto substancial da alma, a sua própria realidade. A alma identifica-se com o seu próprio acto de informação. Por isso, competindo-lhe essencialmente estar unida ao corpo⁶⁹, «é evidente que o homem não é só alma, mas um composto de alma e corpo» e «assim como é da essência de 'este homem' constar desta alma, desta carne e destes ossos, assim é também da essência de 'o homem' constar de alma, de carne e de ossos»⁷⁰. A alma não é o homem: «não podem ser chamadas hipóstases ou pessoas a mão ou o pé, nem tão pouco a alma, que é uma parte da espécie humana»⁷¹. A alma não é, pois, uma substância separada, preexistente, que entra na prisão do corpo; sendo naturalmente forma do corpo, não foi produzida antes dele⁷². Por conseguinte, para lá da alma intelectual, não há no homem outras almas diferentes dela: de facto, «se afirmarmos que a alma se une ao corpo como forma, parece completamente impossível que num mesmo corpo haja muitas almas essencialmente distintas. (...) Com efeito, nada é essencialmente uno senão em virtude da forma única pela qual tem o ser, uma vez que do mesmo modo se tem o ser e a unidade. (...) Portanto, a alma intelectual contém virtualmente o que há na alma sensitiva dos irracionais e na alma vegetativa das plantas»⁷³.

Portanto, alma e corpo não são coisas, *res*, não são *entia quae*, mas *quibus*, princípios metafísicos de compreensão da unidade originária do homem. Tem, pois, razão Tresmontant, quando escreve: «em estrita lógica, Aristóteles e S. Tomás, segundo os seus próprios princípios, deveriam falar da união da alma e da matéria, para constituir um corpo organizado vivo em acto, e não da união da alma e do corpo, já que o corpo, para existir enquanto corpo, deve ser composto de matéria informada pela alma. Falar da união da alma e do corpo é fazer como se o corpo subsistisse independentemente da informação comunicada pela alma. É cair de novo no dualismo platónico»⁷⁴. E Karl Rahner, que escreve: «Tomisticamente, o homem não é feito de 'corpo', mas de *anima* e matéria prima, distinção que

é essencialmente 'meta'-física»⁷⁵, explica: o homem «não é composto de alma e corpo, mas de alma e matéria prima, que deve conceber-se como o abstracto a partir de si mesmo totalmente potencial da auto-realização substancial da *anima* ... da sua 'informação' em sentido metafísico ..., que proporciona a sua realidade à passiva possibilidade da matéria prima comunicando-se assim de modo que o que nesta potencialidade é acto ... e realidade ... é justamente a alma; com isto, diz-se então, sem mais, que o que chamamos corpo não é senão a actualidade da própria alma em 'o outro' da matéria prima, a alteridade da alma causada por ela mesma, isto é, sua expressão e símbolo...»⁷⁶.

Dada a unidade substancial do composto humano, como é possível ainda defender a imortalidade da alma?

É evidente que Tomás de Aquino se apercebeu das dificuldades, sobretudo no confronto com Sigério de Brabante, chefe de fila do averroísmo, e para quem a alma intelectual não pode ser formada do corpo, já que a inteligência, acto espiritual, se realiza independentemente dos órgãos corporais; assim sendo a matéria o princípio de individuação e, conseqüentemente, de multiplicação numérica, a inteligência é necessariamente única e comum a todos; não há, pois imortalidade pessoal.

Por isso, tendo mostrado que a alma, que é o princípio intelectual, se une ao corpo como forma, S. Tomás terá que mostrar também que a alma ou princípio intelectual é próprio de cada um, multiplicando-se à medida que se multiplicam os corpos. A prova fundamental é dada pela consciência, mas S. Tomás argumentará também metafisicamente: de facto, se o intelecto fosse único, «Sócrates e Platão não seriam mais que um só sujeito inteligente». (...) «é absolutamente impossível que haja um único intelecto para todos os homens (...), porque é tão impossível que muitas coisas numericamente distintas tenham a mesma forma, como o é que tenham o mesmo ser, já que a forma é o princípio do ser»⁷⁷. Se este argumento vale sobre-

⁶⁹ Cf. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.

⁷⁰ *S. Th.*, I, q. 75, a. 4.

⁷¹ *S. Th.*, I, q. 75, a. 4.

⁷² Cf. *S. Th.*, I, q. 90, a. 4.

⁷³ *S. Th.*, I, q. 76, a. 3; cf. tb. a. 1.

⁷⁴ CLAUDE TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Paris, 1971, 116.

⁷⁵ KARL RANHER, *Espiritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, 1963, 312.

⁷⁶ KARL RANHER, *Para una teología del símbolo*, in *Escritos de teología*, IV, 283-321, cit. por FIORENZA e METZ, *Hombre*, 689.

⁷⁷ *S. Th.*, I, q. 76, a. 2.

tudo para o intelecto passivo, é válido também para o intelecto agente, «pois é próprio da alma, como potência sua»⁷⁸.

Como se vê, toda esta argumentação parte do pressuposto de que a alma intelectual é a própria forma do corpo, não havendo, no homem, outra para além dela⁷⁹. Torna-se, porém, evidente que, deste modo se multiplicam as dificuldades em relação à imortalidade. Como é possível compreender que a alma intelectual é forma substancial do corpo e ao mesmo tempo imortal, a tese tomista a que Sérgio de Brabante acabaria por aderir?

S. Tomás começará por colocar a questão da incorporeidade e subsistência da alma, para concluir que é incorruptível. Há uma lógica interna entre os três problemas tratados na *Summa*, p. 75. No artigo 1, pergunta-se se a alma é corpo, começando, segundo a sua metodologia, pelas dificuldades, que parecem estar na linha de uma resposta afirmativa: «a alma é corpo, pois todo o motor movido é corpo»; «se a alma não fosse corpo, não poderia conhecer os objectos corpóreos»; «uma vez que a alma move o corpo, parece que deve ser corpo». S. Tomás mostra que a alma não é corpo, mas «acto do corpo», pelo facto de ser «o primeiro princípio da vida»⁸⁰.

Será, porém, necessário demonstrar que a alma é subsistente. Mais uma vez, começará pelas dificuldades, que surgem precisamente do facto de o homem ser unidade substancial de alma e corpo. Parece, pois, que a alma não é subsistente, já que «tudo o que subsiste é 'algo determinado'. Ora, não é a alma que é 'algo determinado', mas o composto»; «não se atribui à alma nenhuma actividade»; «a alma não exerce nenhuma actividade sem o corpo, nem sequer a de entender, pois, para entender, precisa das imagens sensíveis, e não pode dar-se imagem sensível sem o corpo»⁸¹.

A solução funda-se na natureza da actividade intelectual, na qual não participa o corpo. De facto o operar corresponde ao ser («operari sequitur esse»). Ora, «é evidente que o homem pode pelo intelecto conhecer a natureza de todos os corpos. Mas para que se possam conhecer coisas diversas é preciso que não se tenha nenhuma delas na própria natureza», como acontece com os corpos, «pois

cada corpo tem uma natureza determinada»⁸². Quer dizer se o intelecto tem por objecto próprio a essência abstracta das coisas sensíveis⁸³ e está em potência para captar a essência de *todos* os corpos, é subsistente, pois, se fosse corpo, possuiria uma natureza determinada, que o impediria de receber as outras. Assim «é igualmente impossível que entenda por meio de um órgão corpóreo porque a natureza concreta de tal órgão corpóreo impediria também o conhecimento de todos os corpos. (...) Por conseguinte o princípio de intelecção chamado mente ou entendimento tem uma operação própria na qual não participa o corpo»⁸⁴. Como se vê, o argumento funda-se, em última análise, na doutrina do acto e da potência, na medida em que a alma está em potência para entender a essência de todos os corpos. Por isso, «os antigos naturalistas, não chegando à distinção do acto e da potência, afirmavam que a alma é corpo, e que é composta dos princípios de todos os corpos, para conhecer todos os corpos»⁸⁵.

Se a subsistência da alma se fundamenta na sua actividade intelectual que é independente do corpo, segue-se que as almas dos animais irracionais não são subsistentes⁸⁶. Também se segue que a alma não é composta de matéria e forma. A razão fundamental, apresentada por S. Tomás e referente à alma intelectual, é mais uma indicação da sua subsistência. Enquanto que «as faculdades sensitivas, que recebem a forma das coisas através de um órgão corporal», apenas conhecem o singular, «a alma intelectual conhece a natureza das coisas», isto é, na sua essência universal e abstracta, independentemente das condições individuantes e espaço-temporais. Ora, «não há dúvida de que tudo o que é recebido o é segundo o modo de ser do recipiente. (...) Por conseguinte, a alma intelectual é uma forma absoluta e não um composto de matéria e forma»⁸⁷.

Das premissas da incorporeidade e da subsistência, S. Tomás conclui a sua incorruptibilidade. «De facto, uma coisa pode ser destruída de duas maneiras: *per se* e *per accidens*». Ora, a alma, sendo subsistente, não pode destruir-se *per accidens*, como sucede com as

⁷⁸ *S. Th.*, I, q. 79, a. 5.

⁷⁹ *Cf. S. Th.*, I, q. 76, a. 4.

⁸⁰ *S. Th.*, I, q. 75, a. 1.

⁸¹ *S. Th.*, I, q. 75, a. 2.

⁸² *S. Th.*, I, q. 75, a. 2.

⁸³ *Cf. S. Th.*, I, q. 85, a. 8.

⁸⁴ *S. Th.*, I, q. 75, a. 2.

⁸⁵ *S. Th.*, I, q. 75, a. 1 ad 2.

⁸⁶ *Cf. S. Th.*, I, q. 75, a. 3.

⁸⁷ *S. Th.*, I, q. 75, a. 5.

formas materiais e com os acidentes, pois «o que tem o ser por si não pode corromper-se nem gerar-se senão por si». Também não pode corromper-se por si, precisamente porque a alma é só forma, sem composição de matéria e forma. «Por conseguinte, é impossível que a forma se separe de si mesma. Daí ser impossível que a forma subsistente deixe de existir». S. Tomás acrescenta, porém, que, «mesmo no caso de a alma ser composta de matéria e forma, seria necessário afirmar que é incorruptível». A razão está em que a causa da corrupção é a contrariedade. «Ora, na alma intelectual não pode haver contrariedade alguma, já porque recebe segundo o seu modo de ser, e as coisas nela recebidas estão isentas de contrariedade, já também porque os conceitos de coisas contrárias não são contrários no entendimento, pois uma mesma é a ciência dos contrários. Por conseguinte, é impossível que a alma intelectual seja corruptível»⁸⁸.

Ao terminar esta exposição da argumentação tomista, poderemos, porém, perguntar: Não ficou quebrada a unidade humana? S. Tomás pensa poder responder à objecção, afirmando sistematicamente que a alma é formada do corpo precisamente enquanto princípio intelectual. Há, efectivamente, identidade entre «alma humana», «alma intelectual», «princípio intelectual», «intelecto» e «mente»⁸⁹: «o princípio da operação intelectual que chamamos alma do homem...»; «a alma humana que chamamos intelecto ou mente...»; «o próprio princípio intelectual, que se chama mente ou intelecto...». Quer dizer, a alma humana, embora seja forma do corpo, não está completamente imersa na matéria, mas emerge dela, pela sua perfeição: «a alma humana, devido à sua perfeição, não é uma forma imersa na matéria nem totalmente absorvida por ela. Portanto, não há inconveniente em que alguma das suas faculdades não seja acto do corpo, não obstante ser, por sua essência, forma do corpo»⁹⁰. Por outro lado, embora a alma «permaneça no seu ser quando está separada do corpo, conserva a sua aptidão e inclinação natural para unir-se a ele»⁹¹.

S. Tomás chega, pois, à conclusão de que o espírito é ao mesmo tempo pessoal e forma da matéria, o que era pura e simplesmente

⁸⁸ *S. Th.*, I, q. 75, a. 6.

⁸⁹ Cf. *S. Th.*, I, q. 75, a. 2.

⁹⁰ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.

⁹¹ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.

inconcebível para Aristóteles. Escreve Joseph Ratzinger: «chega-se a este enunciado verdadeiramente impressionante: o espírito é no homem de tal modo uno com o corpo que se lhe pode aplicar de pleno direito o termo de 'forma'. E viceversa: a forma deste corpo é tal que é espírito e faz, portanto, do homem uma pessoa. (...) a alma faz parte do corpo enquanto 'forma', mas o que é 'forma' do corpo é espírito e faz do homem uma pessoa abrindo-lhe assim acesso à imortalidade. Esta noção de alma é qualquer coisa de absolutamente novo em relação a todas as concepções antigas da psyché. Ela é um produto da fé cristã e das suas exigências de pensamento; só uma ignorância histórica pode negar isso»⁹².

Ora, não será precisamente esta conclusão que nos obriga a continuar a nossa reflexão? Será de facto possível demonstrar a imortalidade pela razão? Por outras palavras: O homem tem em si algo que, pela sua própria natureza lhe garanta a imortalidade? Melhor ainda: Porque é que a imortalidade não aparece ao homem como evidente?

IV. A questão do homem como questão de Deus e a vida eterna

Foi Epicuro que escreveu que o medo da morte é injustificado: «O mais terrível dos males nada é para nós, pois, enquanto existimos, a morte não é, e, quando ela está lá, já não existimos nós. A morte não tem, por conseguinte, nenhuma relação nem com os vivos nem com os mortos, uma vez que ela nada é para os primeiros e os últimos já não existem»⁹³. E Juan Luis Ruiz de la Peña mostra como «o fascínio deste raciocínio simples é um dado periodicamente emergente nas filosofias da morte»⁹⁴. A ele sucumbiram Epicuro («Que é a morte? Um espantinho volta-lo e dá-te conta que não morde»), Séneca («Com a morte tudo acaba, até a morte»), Montaigne («A morte não mete medo algum. Não tendes de que inquiete

⁹² JOSEPH RAZINGER, *La mort et l'au-delà*, Paris, s./d., 164. Sobre a pessoa em S. Tomás, ver J. BARATA-MOURA, *Da pessoa como categoria ótica à pessoa como categoria ética. A propósito do tema «Pessoa» em S. Tomás de Aquino*, in *Didaskalia* 2 (1974) 357-398.

⁹³ *Carta a Meneceu*, cit. por JACQUES CHORON, *La Mort et la Pensée Occidentale*, Paris, 1969, 48.

⁹⁴ J. LUIS RUIZ DE LA PENA, *Muerte y Marxismo Humanista. Aproximación Teológica*, Salamanca, 1978, 192, onde se encontram também as citações seguintes.

tar-vos, nem vivos nem mortos; vivos, porque existis; mortos, porque já não existis»), Feuerbach («Só antes da morte, mas não na morte, é a morte morte e dolorosa; a morte é assim um ser fantasmagórico, uma vez que é quando não é, e não é quando é»), Brecht («Desde há algum tempo, não tinha medo algum da morte. Porque nada me pode faltar, faltando eu próprio»).

Ora, não pode negar-se o carácter engenhoso destes raciocínios. Também eles são uma estratégia do espírito humano para, pela racionalização, superar a angústia da morte. Não será significativo que Epicuro comece por dizer «o mais terrível dos males»? Não temos nem é possível a experiência da passagem da vida à morte nem do estar morto. Neste sentido, os Autores referidos têm razão, pois a morte carece de toda a possibilidade de representação. Mas, «se a morte não é pensável nem antes nem durante nem depois, quando podemos pensá-la?»⁹⁵. Na vida, a partir da vida e em relação à vida, pois a morte faz parte da experiência vivida de cada um, enquanto limite último insuprimível. A morte está presente na vida de cada um, como ameaça permanente e expressão da radical contingência e finitude. E se essa experiência antecipada da morte se dá na própria criança⁹⁶ é na medida em que avançamos na idade ou nos anunciam uma doença grave que ela se vai apoderando de nós. É também perante o cadáver de entes queridos que nos interrogamos: E agora? Mediante todas estas experiências, vamos sabendo que não somos senhores de nós mesmos e que o nosso destino está inexoravelmente marcado por um termo. Mas «a morte não é apenas um acontecimento que se situa no fim da vida, ela está presente em toda a forma e vida, fisiológica ou psicológica, individual ou colectiva»⁹⁷. A consciência da morte instala-se enquanto consciência da temporalidade: um passado irrevogável, um presente irreversível, que, em última instância, não existe («Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito já não seria tempo mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir?»)⁹⁸,

⁹⁵ JANKÉLÉVITCH, *Mort*, 34.

⁹⁶ Cf. RUTH MENAHEM, *La mort apprivoisée*, Paris, 1973, 20 ss e sobretudo P. PH. DRUET, *Pour vivre*, 90-94, com ampla bibliografia.

⁹⁷ ODETTE THIBAUT, *La maîtrise de la mort*, Paris, 1975, 12.

⁹⁸ Santo AGOSTINHO, *Confissões*, Porto, 1981, 304.

e um futuro que irremediavelmente se vai convertendo na irrevogabilidade do passado e na irreversibilidade do presente; um passado que já não existe, um presente que flui, um futuro que ainda não é e que inelutavelmente se irá convertendo em presente devorado pelo passado. E é aí que somos apanhados pela vertigem da morte: «Mas a morte é algo de mais incrivelmente absurdo, porque é o nada imaginável, a impensável destruição do absoluto que conhecemos na irredutível e necessária pessoa que somos. Pobres palavras vãs: um 'nada' imaginamo-lo sempre como algo que é... Mas o nada é a desapareição de nós a nós próprios, a anulação desta evidência que é a pessoa que está em nós, o puro vazio deste *quid* único, desta realidade que há em nós e nos assusta, porque é terrivelmente viva e verdadeira (...) O sono tem a forma de uma vulgar distração... Mas a morte não é uma desatenção da vida: é a pura impessoalidade, um puro vazio oposto à pura totalidade, à maciça presença, à impregnação do nosso todo de tudo o que nos rodeia e assumimos. Saber bem, até à iluminação da vertigem, a distância alucinante destes dois extremos, é saber enfim onde se há-de recomeçar»⁹⁹. E é aí que surgem as perguntas eternas e lancinantes, que inauguram a obra célebre de Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*: «Quem somos? Donde vimos? Para onde vamos? O que é que esperamos? O que é que nos espera?»¹⁰⁰.

É evidente que, se a morte se apresenta no seu horror total e temor indizível pela ameaça sempre iminente, ainda que adiada, da queda no vazio do abismo do nunca-mais-ser, uma das estratégias para torná-la mais tolerável é esbater a consciência do eu, pela inserção e absorção no Todo. As sociedades holistas e as filosofias panteizantes apaziguam a angústia da morte, mediante a oferta da imortalidade impessoal. Emile Durkheim escreveu: «O primitivo aceita geralmente a ideia da morte com uma espécie de indiferença. Educado no sentido de ter em pouca conta a sua individualidade, habituado a expor permanentemente a sua vida, renuncia a ela muito facilmente»¹⁰¹. Embora esta afirmação não signifique de modo nenhum que se pense na aniquilação total, a existência depois da morte é

⁹⁹ VERGILIO FERREIRA, *Carta ao Futuro*, Lisboa, 1981, 64-65.

¹⁰⁰ ERNST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Meno, 1977, I, p. 1.

¹⁰¹ EMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, 383.

concebida de modo larvar (lembrar, por exemplo, o Scheol dos Judeus e o Hades dos Gregos) e inserida no ciclo morte-renascimento de todas as coisas na Natureza e até no clã. Não será significativo, neste sentido, que os emigrantes das nossas aldeias manifestem a vontade absoluta de ser enterrados na sua terra natal? A consciência arcaica é habitada pela continuidade simbólica de caverna (dái, o caixão)-casa-mundo habitado-ventre materno-Natureza. O homem das culturas tradicionais e agrárias vive com mais naturalidade a morte do que o homem moderno, e uma das razões é a proximidade da Natureza com o seu ciclo permanente de vida-morte-vida. Há aí como que uma identidade entre o «eu interior» do homem e o «interior profundo» do cosmos. A Natureza é uma Mãe terna, de Providência envolvente, apesar de agreste e tenebrosa também, em cujos ritmos profundos o homem está inserido.

A morte, com o seu telurismo divino, é reassumida pelo romantismo, adquirindo aí uma dimensão de arrebatamento quase místico. Note-se que, na história das atitudes face à morte, Philippe Ariès faz coincidir o terceiro período precisamente com o romantismo, que explorou também essa relação misteriosa entre sexo e morte¹⁰². Os românticos, num pessimismo quase sublime, glorificam a morte, como regresso e fusão no Todo. Byron dizia: «Não são as montanhas, as ondas e os céus parte de mim e da minha alma, como eu sou parte deles?»¹⁰³. Para os românticos, a Natureza não é uma coisa inanimada, morta, objecto que se opõe a um sujeito e que se conhece pelas leis da razão lógica. Pelo contrário, ela só se capta pela intuição e sintonia, pois a sua essência é irracional e simbólica. «Como a morte será bela», diz Creuzer, «quando regressarmos ao seio do Universal que absorverá a nossa minúscula individualidade». Shelley exclama: «Que coisa maravilhosa é a morte!», e, na morte de Keats: «Ele fez corpo com a Natureza, e a sua voz, com as suas mais belas árias rugindo como o trovão ou ondeando docemente como as aves». Esta unidade mística, quase mágica, com a Natureza, faz dizer a Hölderlin: «Pelo Espírito que nos une, pelo Espírito divino que é próprio a cada um e comum a todos, na aliança da Natureza... separar-nos-emos apenas para estarmos mais intimamente unidos, mais divinamente de acordo com todas as coisas e conosco. Morremos

para viver». Schleiermacher, na mesma ordem de pensamento, escreve a um amigo que «a existência individual não é indispensável à vida espiritual, pois não passa de uma aparência. Ignoramos de que maneira se renova; sobre este ponto, poderemos confiar apenas na nossa imaginação poética. Na nossa dor, não devemos opor os nossos sentimentos religiosos e o nosso coração. E quando a vossa última hora se aproximar, não vos deixeis invadir pela amargura. Não penseis nela como se fosse a morte, mas como o acesso à vida mais elevada. Na realidade aquilo a que aspiramos todos é a essa reunião no seio do Não-Eu que nunca atingimos nesta vida...». E poderíamos ainda citar Heinrich Kleist, Novalis, Schelling, evidentemente Rousseau, etc.¹⁰⁴. O telurismo místico, de tipo panenteístico está também presente na obra de muitos escritores portugueses: Eça de Queirós¹⁰⁵, Guerra Junqueiro, Fernando Pessoa¹⁰⁶, Miguel Torga...

Também a sabedoria oriental é menos impressionável pelo temor da morte, porque o seu misticismo coloca imediatamente em contacto com o Grande Todo¹⁰⁷. A dor tem a sua fonte no desejo e na sede de autoafirmação. É pela eliminação do desejo que se encontra a sabedoria e se salta para fora das reencarnações, entrando no *nirvana*¹⁰⁸. Daí que Schopenhauer, no seu pessimismo, se tenha socorrido também das filosofias orientais. E, falando da mudança permanente a que estão sujeitos os indivíduos, os povos e os Estados, Hegel observou que «a esta categoria da mudança liga-se um outro aspecto: da morte renasce a vida. Os Orientais tiveram esta ideia, e é talvez a sua ideia maior, o pensamento supremo da sua metafísica. A metempsicose exprime esta ideia no que se refere à existência individual. Conhece-se também o símbolo da Fénix, símbolo da vida natural que eternamente prepara a sua própria fogueira para nela se consumir, de tal modo que uma nova vida rejuvenescida e restaurada saia eter-

¹⁰⁴ Para as citações anteriores, J. CHORON, *Mort et la Pensée*, 135-139.

¹⁰⁵ Por exemplo, em *A Cidade e as Serras*, Porto, 1955, 177, escreve: «Do astro ao homem, do homem à flor do trevo, da flor do trevo ao mar sonoro — tudo é o mesmo Corpo, onde circula, como um sangue, o mesmo Deus».

¹⁰⁶ Cf. ANSELMO BORGES, *Fernando Pessoa e a Questão de Deus*, em *Humanística e Teologia* 4 (1983) 161-193.

¹⁰⁷ Cf., por exemplo, *The Bhagavad Gita*, Penguin Books, concretamente a introdução de Juan Mascaró, que também é o Autor desta tradução (1962, reimpressão de 1983).

¹⁰⁸ Cf. S. LEMAITRE, *Le Mystère de la Mort dans les Religions d'Asie*, Paris, 1943.

¹⁰² Porque é que os moribundos levam a mão ao sexo, por exemplo?

¹⁰³ Cit. por J. CHORON, *Mort et la Pensée*, 247.

namente das suas cinzas»¹⁰⁹. Significativamente, Hegel continua: «Todavia, esta imagem não passa de uma imagem oriental que convém mais à vida do corpo do que à do espírito. O Ocidente apresenta uma outra ideia. O espírito reaparece não só rejuvenescido, mas mais forte e mais claro. (...) Um espírito mais puro sai das cinzas da forma anterior. É a segunda categoria do Espírito. O seu *rejuvenescimento* não é um simples retorno à forma anterior; é uma purificação e uma transformação de si mesmo. (...) Depois destas considerações perturbadoras, perguntamo-nos qual é o fim de todas estas realidades individuais»¹¹⁰. A História, para Hegel, não passa do autodesenvolvimento, majestoso e magnífico, da Ideia, poder infinito, eterno e absoluto. Se «a história é o produto da Razão eterna e a Razão determinou as suas grandes revoluções»¹¹¹, «os indivíduos desaparecem diante da substancialidade do conjunto e este forma os indivíduos de que tem necessidade. Os indivíduos não impedem que aconteça o que deve acontecer. O Espírito popular é essencialmente um Espírito particular mas ao mesmo tempo é o Espírito universal absoluto, porque este é Único. O *Espírito do Mundo* (Weltgeist) é o Espírito do Universo tal como se explicita na consciência humana. Entre ele e os homens há a mesma relação que entre os indivíduos e o Todo, que é a sua substância. Este Espírito do Mundo é conforme ao Espírito divino, o qual é o Espírito Absoluto. Na medida em que Deus é omnipresente existe em cada homem e aparece em cada consciência: é isso o Espírito do Mundo»¹¹². E referindo-se mais explicitamente aos indivíduos: «Os sonhos que o indivíduo pode ter a seu respeito apenas dão uma ideia exagerada do seu valor. No entanto, é muito possível que o indivíduo sofra uma injustiça; mas isso não se refere à história universal e ao seu progresso de que os indivíduos não passam de servidores e instrumentos»¹¹³. «O fim do Espírito é dar-se a consciência do Absoluto (...). E a morte natural, também ela, perde o seu poder»¹¹⁴. Mas não deverá esquecer-se que a morte

desempenha um papel fundamental na filosofia de Hegel. Alexandre Kojève chega a dizer que «a filosofia dialéctica ou antropológica de Hegel é, em última análise, uma *filosofia da morte* (ou, o que é a mesma coisa, do ateísmo)»¹¹⁵. Na *Fenomenologia do Espírito*, analisando a força do negativo no ser, Hegel escreve «Não se trata daquela vida que recua de horror perante a morte, para fugir à destruição; mas da vida que suporta a morte e se mantém nela, pois isso é que é a vida do espírito. O espírito conquista a sua verdade apenas se se encontrar a si mesmo na sua absoluta devastação»¹¹⁶.

É dentro da mesma concepção panteizante que Espinoza¹¹⁷, a gnose de Princeton¹¹⁸, as investigações do físico Jean E. Charon¹¹⁹ e todas as cosmovisões monistas — idealistas ou naturalistas — situam a problemática da imortalidade.

O pensamento marxista, clássico ou neo-humanista, tem igualmente esta chave de interpretação. Como se sabe, Karl Marx referiu-se explicitamente à temática da morte uma única vez: «A morte aparece como uma vitória do género sobre o indivíduo; mas o indivíduo determinado não passa dum ser genérico determinado e a este título, mortal»¹²⁰. Engels escreveu: «Hoje não é científica nenhuma fisiologia que não contemple a morte como momento essencial da vida..., a negação da vida como essencialmente contida na própria vida, de modo que a vida tem de ser pensada em relação com o seu resultado necessário, a morte sempre germinalmente latente nela; a compreensão dialéctica não quer dizer senão isto. Mas para aquele que entendeu isto definitivamente todo o discurso acerca da imortalidade da alma é a mais... Viver significa morrer»¹²¹. Quer dizer, o indivíduo acaba por ser absorvido pela espécie, pela sociedade, pela vida em geral. Nega-se assim a imortalidade pessoal, mas afirma-se a imortalidade metaindividual. «A morte do ser singular é vista, com

¹⁰⁹ HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, 1965, 54.

¹¹⁰ *Ibid.*, 54-55.

¹¹¹ *Ibid.*, 66.

¹¹² *Ibid.*, 81-82.

¹¹³ *Ibid.*, 98.

¹¹⁴ *Ibid.*, 213.

¹¹⁵ A. KOJÉVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 527.

¹¹⁶ HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, I, 1973, 26.

¹¹⁷ Cf. BENTO DE ESPINOSA, *Ética demonstrada à maneira dos géometras*, 3 volumes, Coimbra, 1960-1965.

¹¹⁸ Cf. RAYMOND RUYER, *La gnose de Princeton*, Paris, 1977.

¹¹⁹ Cf. JEAN E. CHARON, *Mort Voici ta Défaite*, Paris, 1979.

¹²⁰ K. MARX, *Manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, Paris, 1962, 90.

¹²¹ Fr. ENGELS, *Dialektik der Natur*, cit. por J. L. RUIZ DE LA PENA, *Muerte*, 16.

feito, em todos eles, como condição de possibilidade da sobrevivência (ou do naufrágio) de um ser superior ao singular: o espírito (Hegel), a humanidade (Feuerbach), a vida (Engels), a espécie (Marx)¹²². E o teólogo espanhol, que vimos citando, após um estudo profundo da tanatologia dos representantes maiores do marxismo humanista: Ernst Bloch, Roger Garaudy, Milan Machovec, Vitezslav Gardavsky, Adam Schaff, Leszek Kolakovsky e Edgar Morin, conclui: «Apesar da inegável originalidade de cada uma destas diversas aproximações do problema, não é difícil detectar um conjunto de elementos comuns a todas, embora com distinto grau de acento literal. Indiquemos sinteticamente os três mais destacáveis: a persistente atracção que parece exercer ainda o argumento epicurista; o irresistível tropismo panteísta; a inevitabilidade com que, no final de contas, o homem se dissolve na humanidade, e a humanidade é reabsorvida na natureza»¹²³. Apesar de tudo, seguem o Marx jovem, que via a essência do homem, não no indivíduo, mas no género (*Gattungswesen*)¹²⁴ e propunha como horizonte escatológico o naturalismo do homem e o humanismo da natureza: «A sociedade (terminal) é a realização da unidade essencial (*die vollendete Weseneinheit*) do homem com a natureza (...); ela é o naturalismo do homem e o humanismo da natureza, levados, um e outro, até ao fim»¹²⁵. Ernst Bloch refere-se frequentemente ao significado desta «Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur» como «pátria da identidade»¹²⁶.

Mas, deste longo percurso, tornou-se claro que a imortalidade impessoal não é solução nenhuma. O que é, de facto, a imortalidade impessoal de uma Consciência universal inconsciente? A «naturalização do homem, humanização da natureza» como «pátria da identidade» não é, pela redução do sujeito a objecto, a própria contradição? E mesmo supondo a plena realização humana na imanência da sociedade comunista do futuro, que sentido teria a vida de todos aqueles que nela não participarão? Não teríamos aí a revelação da

absoluta injustiça da História, contra a qual se revolta um marxista como Max Horkheimer, que escreve: «Teologia significa aqui a consciência de que o mundo é fenómeno, de que ele não é a verdade absoluta, a qual só pode ser a realidade última. Teologia é a esperança de que, não obstante esta injustiça que caracteriza o mundo, não acontecerá que ela, a injustiça, seja a última palavra»¹²⁷? E não sabemos que, embora possamos dilatar o tempo da vida, a morte é sempre uma fatalidade biológica, pois, como diz François Jacob, «o programa genético prescreve a morte do indivíduo, desde a fecundação do óvulo»¹²⁸ e, assim, *a curto, a médio a longo prazo, todos iremos estando mortos?* E o panteísmo não acaba por reduzir-se ao niilismo, ao eterno retorno do mesmo, de que Zaratustra é o profeta, mas que lhe mete asco: «Ah! Asco, asco, asco!»¹²⁹? Estaremos então condenados não já ao mito, mas à realidade de Sísifo?¹³⁰ É que mesmo as obras 'imortais' estão mortas, quando já não houvesse consciência, como disse magistralmente J.-P. Sartre: (...) a imortalidade terrestre ofereceu-se como substituto da vida eterna. Para me assegurar de que a espécie humana me perpetuaria, foi decidido na minha cabeça que ela não teria fim. Extinguir-me nela era nascer e tornar-me infinito, mas se alguém emitia diante de mim a hipótese de que um cataclismo pudesse um dia destruir o planeta mesmo daqui a cinquenta mil anos, apavorava-me; ainda hoje, desencantado, não consigo pensar sem temor no resfriamento do Sol: que os meus congéneres me esqueçam no dia seguinte ao meu enterro, pouco me importa; enquanto viverem, hei-de persegui-los, inapreensível, inominado, presente em cada um como em mim estão milhares de mortos que ignoro e que preservo do aniquilamento; mas se a humanidade vier a desaparecer ela matará definitivamente os seus mortos»¹³¹.

Por isso, tudo se resolve neste dilema: ou o homem como pessoa é imortal ou pura e simplesmente não há sentido, já que o Universo

¹²² J. L. R. DE LA PENA, *Muerte*, 16.

¹²³ *Ibid.*, 192. Sobre o assunto, ver também FERDINAND REISINGER, *Der Tod im marxistischen Denken heute*, Munique, 1977; JAN LOCHMAN, *Encountering Marx*, Belfast, 1977; e entrevistas de Garaudy e Bloch, em ANSELMO BORGES, *Do Mesmo ao Diferente*, já citado.

¹²⁴ Sobre o assunto, cf. P.-D. DOGNIN, *Initiation à Karl Marx*, Paris, 1970, 54 ss.

¹²⁵ K. MARX, *Manuscripts*, 89.

¹²⁶ *Das Prinzip Hoffnung*, I, 149, 234-235, etc.

¹²⁷ MAX HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia, 1972, 74-75.

¹²⁸ FRANÇOIS JACOB, *La logique du vivant*, Paris, 1970, 331. Ver também PAUL CHAUCHARD, *La mort*, Paris, 1952.

¹²⁹ F. NIETZSCHE, *Also Sprach Zaeathustra. Ein Buch für Alle und Keinem*, em F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden mit einem Index-Band*, Munique, 1954-1965, II, 462. Cf. também F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Lisboa, 1978, 219-220; mas, infelizmente, esta tradução é má.

¹³⁰ Cf. ALBERT CAMUS, *O Mito de Sísifo*, Lisboa, s/d.

¹³¹ JEAN-PAUL SARTRE, *As Palavras*, Lisboa, s/d, 182-183.

se transforma numa gigantesca máquina de mortes. E é necessário reconhecer que, *do ponto de vista da razão teórica, o absurdo é uma alternativa possível, precisamente porque há morte, suprema expressão da radical problematidade de tudo*. Pela razão pura teórica, não podemos demonstrar, de modo absoluto, que o fundo da realidade não seja pura ilusão, o absurdo, o nada. Mas será que esta alternativa se impõe como a única possível? Pela razão pura teórica, não é possível demonstrar, de modo constringente, a imortalidade. *Pelo seu esforço, o homem não pode tornar-se imortal, pois a morte é precisamente a expressão extrema da absoluta impotência humana. E a imortalidade também se não dá na relação da imanência homem-sociedade e, em última análise, homem-natureza, pois a morte é justamente a ruptura total com o mundo e com os outros*. Estaremos então inevitavelmente enclausurados no «incrivelmente absurdo» da morte, na expressão de Vergílio Ferreira e também de Sartre? Ou não será que, precisamente nesse carácter «incrivelmente absurdo», está a indicação da possibilidade da nossa salvação? Há, de facto, fenómenos perturbadores e ao mesmo tempo fascinantes nessa nossa relação única à nossa própria morte: «quando falo da minha morte ou quando penso nela, afirmo-me de maneira particularmente peremptória enquanto existente. É mesmo a última circunstância que me permite aperceber-me que não posso de modo nenhum conceber-me como 'não sendo'. (...) Se 'eu me concebo morto', é só o objecto que mudou de aparência, mas, se assim podemos dizê-lo, o sujeito tornou-se ainda mais afirmativo. Para ser mais exacto, seria necessário dizer que é impossível *conceber-me* morto. (...) Em última análise, esta contradição é bastante perturbadora: eu sei que eu morrerei; eu não posso apreender esse facto como um acontecimento, como diz Ricoeur; mas não posso apreendê-lo de modo nenhum como um *não ser do «eu»*»¹³². E Marc Oraison observa também lucidamente, a propósito do suicídio: «Não creio paradoxal dizer que, psicologicamente falando, tudo se passa como se o sujeito que se suicida já não tem senão este meio negativo de afirmar que existe... Sente a sua vida de tal modo negada ou menosprezada, a níveis e por razões infinitamente diversos, que já só pode afirmar o seu 'eu', mostrando pelo seu suicídio até onde vai o seu domínio. Em última instância, mostra que *pode matar-se*; isto é, que existe *até esse ponto*»¹³³. Aliás, já Freud

escrevera: «O facto é que nos é absolutamente impossível representar-nos a nossa própria morte, e todas as vezes que o tentamos, apercebemo-nos de que assistimos a ela como espectadores. É por isso que a escola psicanalítica pôde declarar que, no fundo, ninguém crê na sua própria morte ou, o que é o mesmo, que, no seu inconsciente, cada um está persuadido da sua própria imortalidade»¹³⁴. De facto, o paradoxo da morte não é precisamente esse mistério da presença-ausência: presença do cadáver («restos mortais») e ausência do que falava connosco nos amava e que nós amávamos? Mas, se esta experiência é feita perante o cadáver de um ente querido, encontramos-a também quando pensamos na nossa própria morte: «Onde é que eu estarei quando já cá não estiver?» A naturalidade da morte, cujos mecanismos os biólogos explicam, contrapõe-se a revolta e a não representabilidade da morte da consciência. Há mesmo a constatação de uma dupla curva inversa: a biológica e a da consciência: «enquanto que, a partir dos 17-18 anos do indivíduo, começa a redução progressiva da renovação celular que conduz à morte como catástrofe fatal, a consciência, ao mesmo tempo, começa a sua progressão ascensional (...) Pela consciência pode-se pensar o Infinito; é por isso que Você não pode apresentar um limite natural para a acumulação de conteúdos de consciência. Você nem sequer pode definir a consciência, conceptualmente, pois a consciência não tem limites. Ela não é limitada, pois pode pensar o Infinito»¹³⁵.

E reencontramos S. Tomás, no que poderíamos chamar o seu argumento afectivo-gnoseológico-ontológico da imortalidade: «Como sinal» da impossibilidade de a alma intelectual ser corruptível «pode servir o facto de que todas as coisas desejam naturalmente ser do modo que são. Ora, o desejo dos seres cognoscitivos provém de um conhecimento, e os sentidos não conhecem senão o actualmente existente e presente ao sentido, enquanto que o entendimento conhece a existência em absoluto e abstraindo do tempo. Por isso, todo aquele que possui entendimento deseja, naturalmente, existir sempre. Não se pode, de facto, ter inutilmente um desejo natural»¹³⁶. Quer dizer, a natureza não pode contradizer-se. Se o homem, enquanto intelecto, diríamos, enquanto consciência, está orientado para o

¹³² MARC ORAISON, *La mort... et puis après?*, Paris, 1967, 33-34.

¹³³ *Ibid.*, 52.

¹³⁴ S. FREUD, *Essais de Psychanalyse*, articles 1909-1915, Paris, IV, 2.

¹³⁵ JEAN ZIEGLER, in ANSELMO BORGES, *Do Mesmo ao Diferente*, 235-236.

¹³⁶ *S. Th.*, I, q. 75, a. 6. Cf. também *Summa Contra Gentiles*, II, c. 79 e III, 57.

absoluto e supera o tempo, há aí a indicação de que talvez a morte não detenha a última palavra. Para C. Fabro, este argumento do *appetitus naturalis* da felicidade é mesmo «talvez o primeiro e o último nessa controvérsia sobre o nosso destino»¹³⁷. Já vimos, porém, que o homem não tem em si mesmo a garantia absoluta da imortalidade. O que indica então essa revolta radical da consciência contra a possibilidade real do seu afundamento no nada senão que o homem não é autofundante e apela o Transcendente?

Impõe-se, por conseguinte, passar da fenomenologia da morte a uma reflexão transcendental sobre o homem, isto é, sobre as condições *a priori* possibilitantes do seu entender e do seu agir, que nos revelarão finalmente o seu ser e o seu enigma. Se S. Tomás não percorreu explicitamente este caminho, é porque, dentro da cosmovisão cristã e filosófico-teológica, que era a sua, a questão da imortalidade e de Deus e a sua mútua relação se tornavam menos problemáticas do que são hoje; por outro lado, o seu intelectualismo sobrepôs-se a uma perspectiva existencial. Deixou, porém, os pressupostos filosóficos para essa reflexão existencial-transcendental. A comprová-lo estão as obras pioneiras de Joseph Maréchal, que estudou a obra tomista numa perspectiva kantiana¹³⁸, e de Karl Rahner, que, seguindo o exemplo do P. Maréchal, interpreta magistralmente a metafísica do conhecimento de S. Tomás confrontada com as exigências da filosofia moderna, do idealismo à fenomenologia e a Martin Heidegger¹³⁹.

Como ficou dito, a antropologia tomista resume-se na definição do homem como espírito encarnado. Porque é encarnado, «todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos», dirá S. Tomás¹⁴⁰, como mais tarde Kant; mas, porque é espírito, capta o ser das coisas. Quer dizer, o conhecimento só é possível, porque o horizonte em que o homem se move é o ser. Sem um certo saber implícito sobre o ser, o homem nada poderia conhecer. Esse saber é a condição *a priori*

¹³⁷ C. FABRO, *L'anima*, Roma, 1955, 200.

¹³⁸ Cf. J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, 5 vols., Madrid I, 1957, II-III, 1958, IV-V, 1959.

¹³⁹ Cf. KARL RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, 1963 e *O yente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1967. Cf. também, ANDRÉ MARC, *La dialectique de l'affirmation*, Paris, 1952.

¹⁴⁰ *S. Th.*, I, q. 12, a. 12.

possibilitante de todo o conhecimento dos entes concretos. Trata-se de uma «pré-compreensão, horizonte de ser sem o qual nenhum objecto nenhum pensamento, nenhum amor, nada de categorial poderia aparecer na consciência»¹⁴¹. Portanto, se a essência abstracta das coisas materiais é o objecto próprio do entendimento humano, o ser enquanto ser é o objecto comum da inteligência. Por isso, S. Tomás escreverá que a alma humana «está nos confins entre as criaturas espirituais e as materiais»¹⁴²; é mesmo «uma espécie de horizonte e de confim entre as coisas corporais e as incorporais, enquanto é uma substância incorpórea e ao mesmo tempo é forma do corpo»¹⁴³.

No acto humano de entender, revela-se o paradoxo do homem: é através das coisas do mundo que o espírito capta o ser, e, por sua vez, as coisas do mundo só se tornam objecto do conhecimento humano à luz do ser. Há uma dialéctica de reversibilidade implicativa: é *mundanizando-se* que o homem *se humaniza*, é indo ao mundo que o homem vem a si mesmo enquanto espírito, e só porque é espírito transcende o mundo. Revela-se assim o dinamismo ilimitado do homem, em todos os seus actos, quer de pensamento, quer de amor. Na sua estrutura última, o homem é uma transcendência e uma historicidade, uma transcendentalidade que se actua na história, em liberdade. Reconhecer a finitude, a limitação de todas as objectivações humanas, no pensamento, na acção, no amor, é reconhecer que o homem é constitutivamente abertura ilimitada ao Ser Absoluto, ao Incondicionado, ao Infinito; isto é, a Deus. A inteligência é necessariamente atraída pelo ser enquanto ser (*ens simpliciter*). Mas porque a inteligência é a faculdade do *real*, Deus mesmo está presente em todo o acto de entender como horizonte último *real* que possibilita qualquer acto de entender. O mesmo se diga da vontade, que tem também como objecto formal o ser enquanto ser, mas sob a formalidade de bem. Deus é, pois, afirmado em todo o acto humano. Mesmo quando O nega categorialmente, o homem afirma-O necessariamente dum modo transcendental. Porque a tendência para o ser enquanto ser, quer sob a formalidade de verdadeiro quer sob a formalidade de bem ou de belo, em última análise para o Ser real

¹⁴¹ L. MALEVEZ, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*, em *Nouvelle Revue Théologique* 8 (1968) 785-800.

¹⁴² *S. Th.*, I, q. 77, a. 2.

¹⁴³ *Summa Contra Gentiles*, II, 68.

(Deus), é a condição *a priori* transcendental para o pensamento e o agir humano categorial-temático. Por isso, S. Tomás escreve: «Portanto, se o entendimento humano, ao conhecer a essência de um objecto criado, não sabe de Deus senão que 'existe', a sua perfeição ainda se não elevou ao ponto de alcançar pura e simplesmente a causa primeira; fica-lhe o desejo natural de indagar e conhecê-la e, por conseguinte, ainda não é perfeitamente feliz. Em conclusão, para a bem-aventurança perfeita exige-se que o entendimento alcance a própria essência da causa primeira. Deste modo atingirá a perfeição pela união com Deus, como seu objecto, na qual unicamente está a bem-aventurança do homem»¹⁴⁴ É pela sua transcendentalidade e a consciência concomitante, virtual, primária, dessa transcendentalidade (*reddito virtualis completa*) em todo o acto humano espiritual, que o homem se define enquanto homem. Mas já notámos que a transcendentalidade se actua e revela na história. Transcendentalidade e historicidade condicionam-se mutuamente. Assim, como o espírito humano se conhece a si mesmo não pela sua essência mas pelo seu acto, pois não é acto puro como Deus¹⁴⁵, muito menos Deus é «objecto» de um conhecimento explícito, no acto humano de entendimento ou de amor. Como a experiência transcendental da alma como espírito, portanto presente a si mesma no seu acto, pode ser erradamente interpretada temático-categorialmente, «o que explica que muitos ignorem a natureza da alma e muitos também se tenham enganado a seu respeito»¹⁴⁶, assim também se pode dar uma errada interpretação temático-categorial da experiência transcendental de Deus. Quer dizer, nem a imortalidade nem Deus são evidentes¹⁴⁷.

A questão de Deus é, porém, possível. A questão do homem é mesmo a questão de Deus. Dada a transcendentalidade ilimitada do espírito humano, que se manifesta na história, sendo assim o homem, constitutivamente, espírito-no-mundo e espírito histórico, competirá mesmo ao homem procurar na história se Deus se revelou, se Deus se autocomunicou. O homem é, de facto abertura à própria Palavra de Deus, à revelação amorosa e gratuita de Deus. É o que

nos deixa entrever S. Tomás com a sua doutrina da *potência obediencial*¹⁴⁸.

De toda esta reflexão, conclui-se que o homem é, constitutivamente, projecto, futuro, esperança. Só porque é projecto (*pro-jectum*: lançado para diante), é que ele pode continuar a viver e a agir. Ele é, assim, originariamente, *esperança esperante*, que possibilita todas as esperanças esperadas, objectivadas. O homem é esperança, «que é para a alma o que a respiração é para o ser vivo»¹⁴⁹. Como me dizia, uma noite, em Berlim, um casal, aliás de formação materialista-marxista: Já reparou que a esperança nos precede sempre, ela vai à nossa frente; na medida em que avançamos na idade ela continua a preceder-nos; assim, quem nos diz que, no momento de morrerem, ela não continua lá, precedendo-nos, do «outro lado»?... Todo o homem morre insatisfeito, não pleno, inacabado. «Todo o homem morre sempre em aberto»¹⁵⁰. Conta-se que o filósofo Cineias perguntou a Pirro: «Quando tiveres conquistado a Grécia, que farás? — Conquistarei a África. — E depois? — Conquistarei a Ásia. — E depois? — Conquistarei a Índia. E depois, continuou a perguntar Cineias. — Depois descansarei dos meus esforços... — E porque não comesças a descansar agora?, replicou Cineias». E Simone de Beauvoir, que recolhe a história, observa: «Enquanto viver, Cineias perseguir-me-á inutilmente com o seu 'E depois? Para que serve?'. Apesar de tudo o coração continua a bater, nascem novos projectos e os desejos empurram-me para diante. Alguns sábios quiseram ver nesta obstinação o sinal da loucura irremediável do homem; mas será que uma perversão tão essencial pode continuar ainda a chamar-se perversão? Onde encontraremos a verdade do homem, senão no próprio homem? A reflexão não poderá deter o impulso da nossa espontaneidade. Mas até a reflexão é espontânea. O homem planta, constrói, quer, ama. Haverá sempre um 'E depois?」¹⁵¹.

Encontramos assim a base da revolta ontológica do homem contra a perspectiva do naufrágio no nada. Essa revolta é a expres-

¹⁴⁴ S. Th., I-II, q. 3, a. 8.

¹⁴⁵ Cf. S. Th., I, q. 14, a. 2 e qq. 87-89.

¹⁴⁶ S. Th., I, q. 97, a. 1.

¹⁴⁷ Cf. ANSELMO BORGES, *Cristianismo e Religiões Não Cristãs*, in *Igreja e Missão* 65/67 (1974) 151-176 e também ANSELMO BORGES, *Deus na 'Crítica da Razão Pura'*, in *Humanística e Teologia* 2 (1981) 249-275.

¹⁴⁸ Cf. S. Th., I, q. 115, a. 2; etc.

¹⁴⁹ G. MARCEL, *Homo Viator*, cit. por FRANÇOIS GRÉGOIRE, *L'au-delà*, Paris, 1956.

¹⁵⁰ A expressão devo-a ao Prof. Dr. Miguel Baptista Pereira durante o seu Seminário sobre Antropologia Filosófica (1983-1984), na Universidade de Coimbra.

¹⁵¹ S. DE. BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, 1944, 9 e 11. Cit. por J. GEVAERT, *Problema*, 149 e 151.

são-limite de que o homem é vontade ontológica de viver. O homem insurge-se radicalmente contra a morte como aniquilação, porque, se o eu termina na morte, então não é apenas a morte enquanto termo da vida, que é sem-sentido; é a própria vida enquanto cadeia de projectos realizados e de esperanças objectivadas, cuja condição *a priori* e ontológica é o próprio homem enquanto projecto e esperança ilimitados e, por isso mesmo, nunca terminados nem esgotados nas suas concretizações particulares, que é absurda. O homem define-se, pois, como esperança radical ilimitada. Assim, perante a morte, surge o dilema: ou o sem sentido da totalidade ou a passagem para a vida eterna (o *novum ultimum* — a expressão é de Bloch) de Deus.

O homem não pode salvar-se por si mesmo nem demonstrar, de modo evidente, a imortalidade. Pode, porém, confiar incondicionalmente, optando por Deus, enquanto Fundamento Último e Primeiro do seu esperar constitutivo e da vida nova. Mas esta decisão, esta opção, esta confiança são legítimas e razoáveis, e a sua razoabilidade manifesta-se no próprio acto de confiar¹⁵². Os argumentos da imortalidade, de S. Tomás, só com esta chave hermenêutica antropológica adquirem todo o seu valor. Não é possível falar de imortalidade sem pôr a questão de Deus. Vida eterna, liberdade dignidade humana e Deus são questões que se implicam mutuamente, como muito bem viu Kant. Como, pela razão, não se pode demonstrar nem a existência nem a não existência de Deus (o próprio S. Tomás fala em *vias*)¹⁵³, assim também não se pode demonstrar nem que a vida termina na morte nem que há vida eterna. Uma e outra questão decidem-se na vida. A opção é, porém, legítima e *sensata*. A própria razão mostra que a opção por Deus e, conseqüentemente, pela vida eterna é uma decisão razoável. Mas, como cada um morre só (Pascal) assim também decidir-se por Deus é qualquer coisa que, como morrer, cada um tem de fazer só (Lutero).

O que se torna claro, porém, é que, sem opção por Deus, Esperança Última Transcendente, não é possível chegar à imortalidade. Se Ernst Bloch, por exemplo, nos deixa na nossa fome, apesar da sua

magnífica reflexão sobre «o Princípio Esperança», é porque o seu postulado último é o transcender sem Transcendência (*ein Transzendieren ohne Transzendenz*)¹⁵⁴.

À objecção que inevitavelmente se coloca de que, nesta concepção, se nega o carácter natural da imortalidade e a sua justificação substancialista, responderíamos que é a própria relação do homem a Deus que é natural. Escreve justamente J. Ratzinger: «Se, recentemente, chegámos, portanto, à ideia de que não é a autonomia de um ser sem ligação que faz o homem imortal, mas precisamente a sua relação a Deus, a sua capacidade de estar ligado a Deus, então é-nos necessário acrescentar que esta abertura da existência não é qualquer coisa de adventício num ser que seria independente dela, mas que ela constitui o fundo da sua natureza de homem. Ela é precisamente o que chamamos 'alma'. Por outro lado, pode também levar-se adiante esta mesma ideia e dizer por exemplo: um ser é tanto mais ele mesmo quanto mais aberto, quanto mais for relação. Isto conduz de novo à ideia de que o homem é um ser aberto ao universo, à raiz do ser e que, por conseguinte é um 'si', uma pessoa. Tal abertura é *dada* ao homem (portanto dependente e não produto da sua própria conduta), mas ela é-lhe dada como própria, de tal modo que está no próprio coração do homem: é justamente o que significa 'criação' e é o que pensa Tomás de Aquino, quando diz que a imortalidade é própria do homem por natureza»¹⁵⁵. Portanto ser e ser-em-relação identificam-se; autonomia e relação não se excluem, mas implicam-se. «(...) pertence à essência da origem deixar sair de si o outro ou o diferente de si, de tal modo que a origem só é origem pelo 'outro' de que é começo e o 'outro' só é diferente pela origem de que provém. Longe de se esvaír ou esgotar nos diferentes e principados, a origem, pelo seu excesso, pode sempre e de novo, à maneira de uma fonte que não repete as suas águas, deixar sair de si e começar novos 'sendos', garantir-lhes a existência e polarizar-lhes radicalmente o dinamismo pela diferença teleológica do seu destino. Este excesso inesgotável anunciado como raiz das diferenças transforma a origem em novidade surpreendente, que abre o campo do futuro e

¹⁵² É a tese de Hans Kung, *Christ sein*, Munique, 1974, 55 ss., desenvolvida na obra monumental, do mesmo Autor, *Existiert Gott?*, Munique, 1978. Cf. também entrevista de Kung em ANSELMO BORGES, *Do mesmo ao diferente*, 289-295 e sobretudo ANSELMO BORGES, *Kant e a Questão de Deus* in *Humanística e Teologia* 4 (1983) 281-319.

¹⁵³ Cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

¹⁵⁴ Em ANSELMO BORGES, *Do Mesmo ao Diferente*, 220 e passim em *Das Prinzip Hoffnung*.

¹⁵⁵ J. RATZINGER, *Mort*, 169-170.

cujo advento alimenta a nossa esperança»¹⁵⁶. «Na projecção, idealização e sublimação produzimos ídolos e abolimos a distância, vulgarizamos e dominamos, matando Deus pela representação conceptual, sem entendermos que a intimidade com Deus cresce com a diferença e, por isso, a distância e a alteridade absoluta não significa separação. (...) A distância significa a dualidade, que permite o reconhecimento, o espaço da troca de olhares, que faz progredir a comunhão, o lugar do próximo como aquele que jamais é projecção minha ou simples duplo. Impossível a comunhão, o amor e a intimidade sem a diferença»¹⁵⁷. De facto, o mesmo não comunica.

Não nos afastamos, pois, de S. Tomás. Pelo contrário, toda a *Summa Theologica*, na sua própria organização sistemática, se movimenta dentro deste horizonte de pensamento¹⁵⁸.

Dada a unidade substancial do homem, hoje ainda mais afirmada com os conhecimentos da biologia e do evolucionismo¹⁵⁹, torna-se também claro que a imortalidade terá de implicar a salvação do homem total: espiritual-corporal. Mas é evidente que não nos é dado conhecer nem é possível saber o que isso significa exactamente, não só porque então estamos fora do mundo espaço-temporal, no mundo escatológico e de Deus, Futuro Absoluto, e, assim, não tematizável, mas também porque a própria relação corpo-alma, que significa unidade, mas sem anular «a ideia de distintas dimensões em que a pessoa se desenvolve exteriorizando-se», «é filosoficamente impenetrável»¹⁶⁰. Assim, quando falamos na ressurreição corporal, o que entra em jogo não é a continuidade do meu corpo enquanto grandeza fisiológica, «mas a identidade da pessoa: põe-se, portanto a questão do significado permanente da totalidade da minha vida e destino»; é «a realidade pessoal idêntica, o mesmo eu com toda a sua história», com todas as relações construídas nesta história terrestre,

¹⁵⁶ MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, *Originalidade e Novidade em Filosofia. A propósito da Experiência e da História*, in *Biblos* 53 (1977) 3. Há Separata.

¹⁵⁷ ID., *Linguagem e Fé num Mundo Secularizado* (Conferência proferida no «Encontro Fé e Cultura para o Ano 2000», que teve lugar em Abril/Maio de 1894, em Sassocieiros.

¹⁵⁸ Cf. TH. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen*, Münster, 1972.

¹⁵⁹ Cf. LUIS J. ARCHER, *Temas Biológicos*, e P. OVERHAGE e K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation als theologische Frage*, Friburg Br., 1963.

¹⁶⁰ JÖRG SPLETT, *Cuerpo y Alma*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, II, Barcelona, 1972; cf. também, sobre o assunto, GEORGES MOREL, *Questions d'homme: l'autre*, Paris, 1977, 293-309.

que é salva e entra na plenitude¹⁶¹. Por isso, contra um certo fisicismo escatológico e a tese tomista da 'alma separada' e do 'estado intermédio', ganha legitimidade a posição que sustenta que o que se chama 'ressurreição' se dá no próprio momento da morte, separação deste mundo e da forma de existir espaço-temporalmente: «(...) a ressurreição pode situar-se também na própria morte e não apenas no 'último dia'»¹⁶². Ganha também plausibilidade a interpretação de Karl Rahner, para quem, «na morte, a alma não se torna acósmica, mas, se assim podemos exprimir-nos, pancósmica»¹⁶³. E o que chamamos 'ressurreição final' é uma forma de significar que a plenitude do homem só se dá na sua relação cósmico-histórico-social total, em plena solidariedade, e que, por outro lado, a história *não parece* concebível sem um termo, sem um fim, ao contrário da opinião expressa por Greshake¹⁶⁴.

Conclusão

Nenhum homem pode eliminar a sua experiência transcendental, e, por conseguinte, a sua referência última a Deus, ao Mistério Pessoal, em todo o seu acto espiritual. Porque isso é constitutivo do próprio homem. O que o homem pode é *não querer* aceitar a sua estrutura: efectivamente, o homem é uma liberdade. Mas então contradiz-se e nega-se a si mesmo. Porém, se o homem, através do seu *a posteriori*, na confiança, na vida prática de doação aos outros, respeito pela pessoa, numa palavra, seguindo a sua consciência na sua liberdade moral, se aceita livremente na sua transcendentalidade, nessa sua vivência originária, na qual se experiencia necessariamente relacionado a Deus, não é ateu, ainda que como tal se afirme depois na interpretação objectiva, reflexa, dessa sua experiência negando Deus no plano

¹⁶¹ HANS KÜNG, *Ewiges Leben?*, Munique, 1982, 146. Cf. também FRANZ JOSEF NOCKE, *Eschatologie*, Düsseldorf, 1982.

¹⁶² G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Essen, 1969, 387. É também a opinião de L. BOROS, *Mysterium Mortis*, Olten, 1962 e *Erlöstes Dasein*, Münster, 1965, e do «Catecismo Holandês» (*A Fé para Adultos. O Novo Catecismo*, São Paulo, 1969), entre outros.

¹⁶³ KARL RAHNER, *Le chrétien et la mort*, Paris, 1966, 22.

¹⁶⁴ Cf. *Auferstehung*, 406. Sobre as várias concepções do Além, cf. F. GRÉGOIRE, *L'au-delà* (reflexão essencialmente filosófica) e ROGER PAULTRE, *L'au-delà*, Paris, 1975.

categorial. Pode, pois, haver teístas transcendentais livres, com ou sem o conhecimento categorial de Deus; teístas transcendentais e ateus categoriais. Certamente, a forma ideal da relação entre o homem e Deus é o teísmo transcendental e categorial plenamente aceite na liberdade. Mas hoje parece tornar-se mais difícil um teísmo pleno. Um teísmo categorial objectivo tornou-se possível sem culpa, pelo menos no nosso tempo, devido sobretudo ao novo horizonte intramundano do homem. Mas também é verdade que a morte de Deus arrasta consigo inevitavelmente a morte do homem. De facto, «o 'Eu creio em Deus' era correlativo do 'eu creio no homem', e a filosofia contemporânea, ao proclamar a morte de Deus, proclamava inevitavelmente a do homem»¹⁶⁵. Por isso, «no meio de empreendimentos tão *disparés* como o estruturalismo de Lévi-Strauss, a psicanálise de Lacan ou o marxismo de Althusser, há uma certa temática *comum*, que é, numa palavra, a dissolução do homem. Depois da morte de Deus, a nova filosofia proclama a morte do assassino»¹⁶⁶. E a conclusão inevitável é o totalitarismo e o niilismo, que não são duas realidades distintas, mas apenas as duas faces de uma única realidade pois quer o totalitarismo quer o niilismo vivem da mesma obsessão do cadáver»¹⁶⁷.

E encontramos, mais uma vez, a relação insuprimível entre a questão de Deus e a questão da imortalidade. Também aqui, a ortopraxis tem o primado sobre a ortodoxia. A vida eterna ou já está presente na vida, nesta vida, ou pura e simplesmente não há vida eterna, e o que chamamos 'o outro mundo' é também uma forma de dizer, 'este mundo outro', a vida vivida de outra maneira. Mas é igualmente evidente que sem um discurso coerente sobre a morte não é possível uma existência autêntica. Quando uma sociedade já nada tem a dizer sobre a morte é porque também já nada tem a dizer sobre a vida. Neste sentido tão ou mais importante do que saber como é que numa sociedade se vive é saber como é que nela se morre e se tratam os mortos. Então, podemos concluir que o homem contemporâneo no seio da euforia aparente, vive mergulhado na desconfiança e no desespero. A suma desumanidade das nossas sociedades superindustrializadas e consumistas, onde o homem se tornou mercadoria,

¹⁶⁵ MICHEL RICHARD, *La pensée contemporaine*, Lyon, s/d, 133.

¹⁶⁶ M. DUFRENNE, *Pour l'homme*, Paris, 10. Cit. por GEORGES MOREL, *Questions d'homme: conflits de la modernité*, Paris, 1976, 279.

¹⁶⁷ Cf. ANSELMO BORGES, *Do Mesmo ao Diferente*, 27 ss.

coisa entre as coisas, revela-se na necessidade de ocultar a morte. Nelas, o ter esmagou totalmente o ser. São sociedades sem Eternidade. Daí que se afundem no império das banalidades e da ameaça do suicídio colectivo pelo holocausto nuclear e que se dissolvam no hedonismo, no sexo e na droga, *tentativas de eternizar momentos*, já que se desfez o tecido do tempo e só se pode viver a prazo.

Arnold Toynbee conta: «Um tio meu (...) que morreu subitamente com a idade de 30 anos tinha escrito (profeticamente a seu respeito): 'O homem ergue por um momento a cabeça sob as nuvens, lança um vasto olhar à volta, e morre. Mas esse olhar foi para nada?'. E conclui: «Os nossos antecessores cristãos do Ocidente sabiam que não foi para nada. Os nossos descendentes têm que recaptar este conhecimento, se se quiser que a civilização ocidental sobreviva»¹⁶⁸. Diríamos: se se quiser que o homem enquanto tal sobreviva. É esta também a tarefa da reflexão filosófica. E S. Tomás, com a sua síntese gigantesca e harmoniosa, ainda é um guia.

ANSELMO BORGES

¹⁶⁸ ARNOLD TOYNBEE, *Changing Attitudes towards Death in the Modern Western World*, in ARNOLD TOYNBEE and others, *Man's Concern with Death*, London, s/d, 132.