

A ciência da alma da antiga Companhia de Jesus: reflexões sobre história e epistemologia da psicologia

Paulo José Carvalho da Silva

Abstract

This article discusses the relevance and the complexity of the Early Jesuit Society's science of the soul (1540-1773). It analyses some practical application cases of this science and proposes an epistemological reflection on the so-called Jesuits' psychology.

Keywords

Science of the soul, Jesuits, History of Psychology, Epistemology of Psychology

Resumo

Este artigo propõe discutir a importância e a complexidade da ciência da alma da antiga Companhia de Jesus (1540-1773). Analisa alguns casos da aplicação dessa ciência e propõe uma reflexão epistemológica sobre a chamada psicologia dos jesuítas.

Palavras-chave

Ciência da alma, Jesuítas, História da Psicologia, Epistemologia da Psicologia

A ciência da alma da antiga Companhia de Jesus: reflexões sobre história e epistemologia da psicologia¹

Havia um grande interesse pela psicologia na antiga Companhia de Jesus (1540-1773). A psicologia ou ciência da alma, de matriz aristotélico-tomista, foi objeto de estudos sistemáticos nas escolas jesuíticas, como o Colégio Romano e o Real Colégio das Artes de Coimbra. Os primeiros jesuítas também aplicaram idéias e práticas psicológicas na Europa e nas missões no além-mar.²

Não se pode afirmar que as primeiras gerações de jesuítas tenham desenvolvido uma psicologia jesuítica propriamente dita, no sentido de disciplina, como se defende que teria havido, de modo geral, na Alemanha e na França do século XVIII.³ Mas, entre tratados formais sobre a alma e múltiplos manuais sobre como tratar dos acidentes da mesma, os primeiros jesuítas produziram um complexo e diversificado conjunto de fontes de interesse para o estudo da história da ciência da alma. O problema é que nem sempre as idéias e práticas psicológicas eram organizadas em um domínio imediatamente identificável como ciência da alma e, muitas vezes, estavam inseridas no campo da teologia e da espiritualidade, sem, com isso, se fundir aos mesmos.

Este artigo pretende, em particular, discutir a relevância e a complexidade da ciência da alma da antiga Companhia de Jesus. Parte-se da hipótese segundo a qual as idéias e práticas psicológicas dos primeiros jesuítas não se restringiram aos comentários sobre as obras aristotélicas, embora se fundamentassem basicamente em princípios teológicos e filosóficos coerentes com os mesmos. Elas derivavam de uma articulação estreita entre premissas teológico-morais e filosóficas, atividade pastoral e preocupações de ordem prática, inclusive, com a saúde física e psíquica. Assim, sem pretender nenhuma ruptura fundamental, a ciência da alma dos jesuítas mostrou-se diversificada e multifacetada.

Uma Companhia presente no mundo

Como se sabe, em poucas décadas após ser fundada por Inácio de Loyola (1491-1556), juntamente com uma dezena de discípulos que se diplomaram pela Universidade de Paris, e ser oficialmente reconhecida pelo papa Paulo III, em 1540, a Companhia de Jesus implantou, na maior parte da Europa, e mesmo fora dela, uma rede de estabelecimentos de ensino, observatórios astronômicos, gabinetes de curiosidade,

¹ Pesquisa realizada com apoio Fapesp.

² Ver, entre outros, Massimi, M. *História da Psicologia Brasileira. Da época colonial até 1934.* (São Paulo: EPU, 1990); Silva, P. J. C. & M. Massimi. “A construção do conhecimento psicológico na obra *História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito* (1682) de Alexandre Gusmão S.j.”, *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência* 17 (1997): 71-80; Simmons, A. “Jesuit Aristotelian Education: The anima Commentaries”, in, *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, org. J. O’Malley (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1999), 522-537; Des Chene, D. *Life’s form. Late aristotelian conceptions of the soul.* (Ithaca: Cornell University Press, 2000) e Silva, P. J. C. “La médecine de l’âme: trois cas de convergences entre psychologie aristotélicienne et savoirs médicaux à l’ancienne Compagnie de Jésus (Europe et Nouveau Monde)”, *Mélanges de l’École française de Rome* 117 (1, 2005): 351-369.

³ Embora não fosse uma profissão institucionalizada, Fernando Vidal considera a psicologia do século XVIII uma disciplina, pois havia indivíduos que reconheciam a si próprios como praticantes da mesma, um conjunto de saberes organizados, debates sobre problemas, regras, métodos específicos, uma terminologia comum, publicações e presença nos círculos acadêmicos. Ver “A mais útil das ciências. Configurações da psicologia desde o Renascimento tardio até o fim do iluminismo”, in, *História da Psicologia: rumos e percursos*, orgs. A. M. Jacó-Vilela, A. A. L. Ferreira, F. T. Portugal (Rio de Janeiro: Nau Editora, 2006), 47-73.

bibliotecas e casas de edição.⁴

Desde as primeiras gerações, os jesuítas marcaram presença nas cortes, universidades e outros círculos do saber. De modo geral, a antiga Companhia viveu uma dinâmica, às vezes, muito tensa, entre preocupações com o progresso espiritual e a presença no mundo. A atuação dos jesuítas na sociedade era, com efeito, uma importante etapa da própria ascese jesuítica e aprendizagem fundamental na formação do religioso. Entre as práticas exigidas dos aspirantes ao ingresso na Companhia, descritas na quarta parte das *Constituições*, estavam seis experiências principais: a realização dos exercícios espirituais, o trabalho temporário em hospitais, a peregrinação, a humildade das tarefas domésticas, o ensino público da doutrina cristã, além da pregação e confissão.

Estar no mundo permitia conhecê-lo. Mas, conhecê-lo deveria auxiliar a melhor estar nele para servir à glória de Deus. Como conhecer e atuar no mundo sem perder a si mesmo foi uma questão particularmente importante para os dirigentes da Companhia em seu processo de expansão territorial. O que teve conseqüências diretas no modo como o cuidado com a alma foi posto em prática pelos jesuítas.

Durante o longo período em que esteve na direção da Companhia (1581-1615), Claudio Acquaviva escreveu numerosas cartas com instruções indicativas do desejo e importância de reencontrar o fervor original que animava os primeiros tempos. Elas visavam, globalmente, redefinir a identidade do jesuíta que se encontrava confrontado com as mais diversas experiências temporais e espirituais condicionadas pela sua dispersão no mundo.⁵

Acquaviva propunha uma vida mista: buscar a própria perfeição espiritual ao operar na realidade material do mundo. O que, do ponto de vista coletivo, era fundamental para o sucesso da empresa missionária e, do ponto de vista individual, estava intimamente relacionado à saúde e salvação da alma.

Por exemplo, em carta endereçada aos missionários jesuítas, e provavelmente enviada ao Brasil, em maio de 1587, o padre geral insistiu que o progresso espiritual também poderia ser obtido por intermédio das ocupações práticas, não apenas no recolhimento interior, propondo um equilíbrio entre as duas vertentes: “la paz e quietud de animo tambien se conserva en medio de las ocupaciones exteriores.”⁶ O cumprimento das ordenações inicianas deveria garantir que tais negócios externos se mantivessem “útiles y sanctos” e que fossem efetivamente ocasião para o proveito espiritual de si e do próximo.

Retomando um conceito de larga difusão no contexto dos padrões de civilidade do Renascimento, Acquaviva propôs, para o decoro próprio do religioso de ação, a medida e o recato social e espiritual da “religiosa prudência”, a fim de evitar que os jesuítas oferecessem, aos eventuais inimigos, oportunidade para serem acusados de, em suas palavras: “inchados, y arrogantes, por tratantes de negocios seculares en todo, y

⁴ Giard, L. org. Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir. (Paris: PUF, 1995).

⁵ Conforme Castelneau-L’Estoile, Ch. Les ouvriers d’une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620. (Paris/Lisboa: Fondation Calouste Gulbenkian, 2000) a abordagem da parte de Roma aos problemas surgidos nas missões tornou-se, ao final do século XVI, cada vez mais de ordem espiritual, dentro de um esforço mais amplo de preservar a coesão da Companhia expandida em diferentes direções geográficas. A Companhia de Jesus, no final do generalato de Acquaviva, parece ter vivido tempos de inquietude quanto à sua própria identidade e projeto inicial, desencadeando uma delicada dinâmica entre exigências espirituais e estratégias locais que seguramente não se restringia à missão brasileira.

⁶ “Copia de una de nso Pe General Claudio Aquaviva de 19 de Mayo de 87”, Archivum Romanum Societatis Iesu, Brasilia 2, 103.

por todo entremetidos en las cortes, y otros lugares y negocios.”⁷ Ao concordar o exercício espiritual e o temporal, a atenção ao interior e ao exterior, com a devida prudência que cabe a um religioso, a organização interna da Companhia e a sua visibilidade na sociedade deveriam estar salvaguardadas da corrupção e da desordem, à proporção que o desejo de Inácio permaneceria repercutindo nas decisões mais corriqueiras de todo e qualquer jesuíta.⁸

Todo esse esforço de definição de uma regra geral de conduta indica que a realidade da composição da Companhia de Jesus do final do século XVI estava mais para dispersão e desobediência, do que união, sobretudo nas missões. O que desautoriza qualquer tentativa de categorização de um caráter jesuítico unívoco e homogêneo, inclusive, da atitude frente ao saber, já que o estabelecimento dos colégios e a orientação do ensino praticado nos mesmos eram parte fundamental da empreitada missionária.⁹

Investigar os problemas da administração da Ordem enfrentados por Claudio Acquaviva permite uma idéia mais precisa de um momento decisivo para a definição da identidade espiritual e intelectual da Companhia de Jesus a partir do início do século XVII. A própria orientação intelectual jesuítica foi paulatinamente construída ao longo da segunda metade do século XVI e se consolidou sob o governo de Acquaviva. Pode-se até mesmo afirmar que na virada do século deu-se uma dinâmica entre definir e manter a ortodoxia da Companhia.¹⁰

A primeira versão das *Constituições* data de 1539, mas sofreu alterações em 1547, 1549, 1556 e ainda em 1594, esta última, na realidade, com poucas modificações. É um documento que objetivava, sobretudo, sistematizar os meios para conservar a união comunitária do grupo, uma vez que este se dispersaria em missão pelo mundo. Ora, esse mesmo documento estabeleceu, entre os jesuítas, o primado da teologia tomista e reconheceu, para sua melhor compreensão, a necessidade de estudos ancilares, como as chamadas “Letras de Humanidade” e as “Artes ou ciências naturais”.¹¹

Por sua vez, o mais conhecido texto normativo do ensino jesuítico, o *Ratio*

⁷ Ibid, 104. Vale lembrar que, segundo Leite, S. História da Companhia de Jesus no Brasil. (tomo II, Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização brasileira, 1938), 495, o ano de 1587 foi marcado por uma transição na direção das missões no Brasil. Nesse período, padre José de Anchieta, missionário no Brasil desde 1553 e dirigente da província desde 1577, por causa do agravamento de suas antigas enfermidades, transmitiu o cargo ao padre visitador Cristóvão de Gouveia (1537-1622), que já vinha desempenhando relevante função de autoridade desde 1583. Enquanto visitador, Gouveia, teve, entre outras, a incumbência de supervisionar o cumprimento das *Constituições* da parte de Anchieta, que não era considerado muito amigo das mesmas. Ainda em 1587, o título de provincial seria oficialmente conferido a Marçal Beliarte (1543-1596), cuja fama de insuficientemente conciliador e pouco amante da pobreza, pontos basais das ordenações inicianas reinvestidas por Acquaviva, corria do Brasil a Roma, de Roma a Portugal.

⁸ Essa é uma das motivações centrais de uma instrução de Acquaviva, de 1600, muito difundida, a *Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis, Ad curandos Animae morbos*, previamente analisada por nós em “Psicologia organizacional e exercício do desejo na Antiga Companhia de Jesus”, REVER - Revista de Estudos da Religião, 4, (2006): 79-95, URL: < http://www.pucsp.br/rever/rv4_2006/t_silva.htm > Acesso em outubro de 2007.

⁹ Conforme Harris, S. J. “Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions, 1540-1773”, Isis, 96 (2005): 71-79, a relação estreita entre a missão e a busca de saber representou uma ocasião para a investigação no ultra-mar, bem como permitiu o estabelecimento de instituições de formação e de divulgação do saber jamais vistas até então.

¹⁰ Romano, A. “Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu Jésuite (Deuxième moitié du XVIe siècle)”, in, Orthodoxie, Christianisme, Histoire, orgs. S. Elm, E. Rebillard, A. Romano (Roma: École Française de Rome, 2000), 241-260.

¹¹ Constituciones, IV, 12, in, Obras Completas de San Ignacio de Loyola, org. I. Iparraguirre (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1952), 539-540.

Studiosorum, elaborado por uma comissão de padres das principais províncias da Europa e previamente experimentado em diferentes colégios por vários anos, foi publicado em 1599. Mesmo os célebres *Commentarii Collegii Conimbricensis*, que compõem uma coleção de oito volumes dedicados ao estudo da filosofia aristotélica, datam do final do século XVI.

É igualmente ilustrativo considerar que esses manuais didáticos, elaborados pelos professores de filosofia do Real Colégio das Artes de Coimbra, foram produzidos não apenas para renovar a autoridade de Aristóteles no campo da filosofia e de São Tomás em teologia, mas também com a função de uniformizar o *corpus* do saber filosófico ensinado nas escolas da Companhia.¹² Impressos e reimpressos em Coimbra e Lisboa, além de Roma, Lyon, Veneza, Friburgo, entre outras cidades européias, esses comentários a textos de Aristóteles não são simples repetições daqueles realizados por Tomás de Aquino no século XIII. As diferenças são de conteúdo, abrangência e, sobretudo, objetivo. Em resumo, a lógica não é mais o tema central e a confrontação com novos modos de pensar o homem e a natureza exigiu uma revisão rigorosa de vários pontos, além da inclusão de outros, como considerações sobre os seres vivos e a cosmologia.

Charles B. Schmitt adverte que o aristotelismo da Renascença não foi uma continuação cega do aristotelismo medieval, pois nem todos os leitores de suas obras estavam voltados para o passado.¹³ O seu desenvolvimento nos séculos XVI e XVII deu-se em diálogo com o platonismo, estoicismo, epicurismo, entre outras correntes filosóficas antigas e modernas. Entre os próprios aristotélicos, havia uma grande diversidade de atitudes, métodos e modos de dependência ao *corpus aristotelicum*.

Em pleno movimento de diversificação de frentes de atividades, cadenciado pelo desejo de expansão e pela necessidade de uniformização, os jesuítas também teriam sido responsáveis por interpretações ecléticas, plurais e complexas das lições de Aristóteles.

A ciência da alma

No que diz respeito aos estudos sobre a alma, os tratados de Coimbra não foram os únicos, nem os primeiros, produzidos no âmbito da Companhia. É fato que os comentários de Benedito Pereira e Francisco Toledo, do Colégio Romano, publicados entre 1560 e 1574, precederam os tratados conimbricenses. Entretanto, as traduções do grego realizadas por Pedro Fonseca e os comentários ao *De anima* e à *Ethica Nichomachea* atribuídos ao padre Manuel Góis, publicados a partir dos anos 90, exerceram expressiva influência.¹⁴

Em resumo, segundo esses jesuítas, a alma é una e individual, princípio da vida, constituída de três partes funcionais coordenadas: a vegetativa (responsável pelo crescimento, nutrição e geração); a sensitiva (sentidos, paixões, imaginação, memória e locomoção) e a racional (razão e vontade), exclusiva dos homens. Tal alma era considerada a forma substancial do corpo, participando de todas as operações do

¹² Conforme Costa, C. J. “Educação jesuítica no império português do século XVI: o colégio e o *Ratio Studiosorum*”, in, Educação, História e Cultura no Brasil Colônia, orgs. J. M. Paiva, M. Bittar, P. Assunção (São Paulo: Arkê, 2007), 35; a província de Portugal foi criada em 1546 e até o final do século já contava com 15 colégios, entre eles, o primeiro criado no mundo, o Colégio de Jesus de Coimbra. Costa também defende a idéia de que as instituições de ensino jesuíticas foram um produto das experiências da Companhia ao longo da segunda metade do século XVI.

¹³ Schmitt, Ch. E. *Aristotele et la Renaissance*. (Trad. francesa de L. Giard, Paris: PUF, 1992), 139.

¹⁴ Massimi, M. “As paixões e seus remédios: um *excursus* pela literatura jesuítica dos séculos XVI e XVII”, in, Os olhos vêem pelo coração. Conhecimentos psicológicos das paixões na cultura lusobrasileira dos séculos XVI e XVII, orgs. M. Massimi & P. J. C. Silva (Ribeirão Preto: Holos/Fapesp, 2001), 25.

mesmo, que são múltiplas, embora a alma seja única, o que é explicado pela noção de substância e de acidentes.¹⁵

Segundo Des Chene, a chamada *scientia de anima* era especialmente valorizada entre os estudos filosóficos jesuítas, em virtude, sobretudo, de sua necessidade.¹⁶ Da mesma forma que o corpo é objeto da saúde e da doença, a alma é da virtude e do vício, portanto, todos que tratam de problemas morais deveriam conhecer muito bem os estudos sobre a alma. Além disso, conhecer a natureza, estrutura e funções da alma era o fundamento para conhecer todos os seres vivos e ainda angariar argumentos para posicionar-se no debate sobre a imaterialidade e a imortalidade da alma humana.

É bem verdade que Tomás de Aquino já conferia lugar de destaque à ciência da alma em seu comentário ao *De anima*. Ela seria fundamental porque, ao versar sobre o próprio intelecto, contribui para o acesso à verdade como um todo e ainda seria pré-requisito para a moral pois explica as potências da alma implicadas em seu exercício.¹⁷

A ciência da alma da antiga Companhia de Jesus, por sua vez, estava condicionada aos debates acadêmicos do período, o que incluía, por exemplo, diferentes interpretações do próprio texto do *De anima*.¹⁸ Porém, por mais atualizados e rigorosos que fossem, os tratados acadêmicos e os documentos normativos representavam uma abordagem relativamente estanque em comparação com a plasticidade de suas múltiplas aplicações. Em especial, fontes do século XVII revelam outras facetas da ciência da alma.

Conforme a norma, a teologia era a disciplina superior na hierarquia dos campos do saber, portanto, estava acima das subalternas, matemática e física (domínio que abrangia a psicologia). O que não impedia esforços de desenvolvimento dos campos considerados menos importantes. Entretanto, nas disciplinas subalternas, a demonstração supunha uma lei formulada no âmbito de uma disciplina superior. Assim, a teologia não excluía as outras disciplinas, funcionava como fundamento e guia para diversos modos de buscar o saber e colocá-los em prática.

Além disso, os jesuítas das primeiras gerações ampliaram as possibilidades de combinações de saberes, sem transgredir as orientações fundamentais. Se, por um lado, uns insistiam na supremacia absoluta da teologia, outros faziam valer princípios da mesma aproximando-a de outros campos.

Um exemplo da criatividade jesuítica na aplicação e aproximação de idéias da teologia moral ao campo dos saberes práticos sobre o homem, no caso o antigo gênero médico dos regimes de vida, é o *Apresdinees et propos de table contre l'excez au boire, et au manger, pour vivre longuement, sainement, et saintement* do professor de teologia e filosofia Antoine de Balinghem (1571-1630), oriundo dos antigos Países-baixos.

O tema do *Apresdinees* é o seguinte: um príncipe propõe para sete sábios – um teólogo, um canonista, um jurista, um político, um médico, um filósofo moral e um historiador – que cada um fale, a partir de sua ciência, sobre o excesso no beber. Esses discursos são intermediados por questões colocadas pelo príncipe e por longos comentários. Ao final do livro, há um arrazoado que retoma os lugares comuns dos sete

¹⁵ Ver, principalmente, Góis, M. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in tres Libros de Anima.* (Venetiis, 1602).

¹⁶ Des Chene, 17.

¹⁷ Tomás de Aquino. *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote.* (Tradução francesa de J.-M. Vernier, Paris: Vrin, 1999), 402a4.

¹⁸ Girad, L. no verbete “École de Padoue”, in, *Dictionnaire des philosophes*, org. D. Huisman (Paris: PUF, 1993), 894-897, e no artigo “L’aristotelisme au XVIe siècle.” *Les études philosophiques* 3 (1986): 281-307, articula os aspectos conceituais ao caráter institucional das querelas sobre a alma, examinando, com isso, a inserção dos jesuítas nas discussões universitárias do período.

campos do saber para integrá-los em um discurso único sobre a virtude e o modo de praticá-la no regime de vida. Ou seja, os saberes convergem numa orientação prática e metódica de conduta.

Ao longo de sua suposta exposição, o teólogo aborda o problema da gravidade da falta moral da intemperança. O canonista lembra que se trata de um vício condenado no Concílio de Trento. O jurista mostra que as leis civis condenam o mesmo. O político argumenta sobre o quanto esse vício é nocivo para a República. O médico discorre sobre como a embriaguez é prejudicial à saúde do corpo e ao funcionamento da alma. O filósofo moral tece o elogio das virtudes da prudência, justiça, força e temperança. O historiador argumenta que a embriaguez põe em risco os bens da alma, do corpo e da fortuna.

Em particular, o médico descreve os efeitos da embriaguez no funcionamento psíquico, recorrendo ao conceito aristotélico de funções coordenadas da alma: vegetativa, sensitiva e racional. A embriaguez inutilizaria a nobre potência sensitiva da memória que, em suas palavras: “serve não somente ao aprendizado das letras e a conservar a ciência adquirida (é por isso que a chamamos de tesouro das ciências), mas ela também é muito necessária aos negócios do mundo e à prudência, pois é a lembrança das coisas do passado que fornece os exemplos para se aconselhar a conduta no futuro.”¹⁹

Essa idéia atesta a importância da psicologia. Evidentemente, ela não tinha *status* de disciplina ou domínio próprio do saber, por isso não está representada na voz de um personagem sábio. Mas, por causa da relevância de seu objeto e de seus objetivos, isto é, definição da natureza, características e funções da alma, e aplicabilidade de seus conceitos, a psicologia está onipresente no tratado de Balinghem.

Mais do que a psicologia, é o aristotelismo que reina na obra de Balinghem. O próprio personagem príncipe antecipa essa orientação ao convidar o filósofo a expor suas idéias sobre os excessos à mesa: “O senhor Príncipe pediu mui cortesmente ao filósofo que fizesse falar seu Aristóteles contra esse vício.”²⁰

Embora as exposições de cada sábio sejam delimitadas, elas não se esgotam em si mesmas. O filósofo complementa os fundamentos estabelecidos pelo teólogo no início do diálogo e retoma parte do discurso do médico, demonstrando uma certa consonância entre a teologia, a medicina e a filosofia, ou, pelo menos, entre o modo como o jesuíta pensava essas três disciplinas.

Quando o filósofo de Balinghem apresenta a idéia de prudência, enquanto hábito do entendimento que pondera sobre os acontecimentos do futuro, cuja prática, como já discutido, havia sido amplamente incentivada por Acquaviva, ele retoma o argumento previamente exposto pelo médico e afirma que o excesso de bebida perturba até o entendimento e prejudica, por conseguinte, a capacidade de ser prudente.

Em suma, o pivô é uma função psíquica, definida no âmbito da psicologia e evocada na aproximação entre o discurso médico e o filosófico. Aliás, com conseqüências na observância das leis, portanto, na política e na história. O filósofo afirma:

Todos os argumentos que o Médico apresentou nos dias passados para mostrar que a embriaguez é uma inimiga da alma racional, de suas potências e funções, provam o que eu acabo de dizer: pois a prudência é um hábito e perfeição do

¹⁹ Balinghem, A. Apresdinees et propos de table contre l'excez au boire, et au manger, pour vivre longuement, sainement, et sainctement. Dialogisez entre un prince & sept sçavants personnages: un theologien, cannoniste, ivrisconsulte, politique, medecin, philosophe moral, et historien. (Saint-Omer: Charles Boscart, 1624), 234.

²⁰ Ibid., 328.

entendimento, principal potência da alma racional. Se a embriaguez é inimiga do entendimento humano, logo ela também será, pelo mesmo meio, da prudência.²¹

Na realidade, essa aproximação dos campos teológico, filosófico e médico, defendida no *Apresdinnees*, tem um precedente na Companhia, o *Hygiasticon sev vera ratio valetudinis bonae et vitae unà cum sensuum, iudicii, et memoriae integritate ad extremam senectutem conservandae* do teólogo nascido em Brecht, província de Antuérpia, Leonard Lessius (1554-1623).²²

Nas palavras de Balinghem, Lessius seria: “versado em todas as ciências, sobretudo, excelente na sagrada Teologia.”²³ Lessius, de fato, apostava no ponto em comum entre as disciplinas médica e teológica, notadamente, o método para o exercício da temperança, como virtude de justa medida, operante tanto na alma como no corpo:

Mas essa matéria não deve ser considerada distante da minha vocação, a da Teologia, e não a da Medicina. Pois, ainda que eu não tenha dedicado tempo ao estudo da medicina, essa empresa não é em nada afastada do objetivo de um teólogo, sendo esse o discurso da Temperança, que é uma virtude muito bela, e do que ela consiste, de suas extremidades, da medida de seu objeto, como se deve procurar essa medida, e, por conclusão, quais os frutos que dela se pode colher.²⁴

Além disso, Lessius afirma que esse tipo de tratado é bastante conveniente ao teólogo porque lhe permite oferecer, aos religiosos e outras pessoas devotas, um meio fácil pelo qual eles possam servir longamente a Deus, mais vivamente e com extremo contentamento de espírito.

Enfim, o objetivo dessas obras de ordem prática era orientar um sólido bem viver que se adaptasse, em primeiro lugar, à diversidade de desafios assumidos pelos jesuítas no mundo cambiante em que viveram. Elas ajustam, de certa maneira, os saberes teóricos para auxiliar no exercício da “religiosa prudência”, tão recomendada por Claudio Acquaviva ao religioso de ação e seus discípulos, como o modo jesuítico de buscar o progresso espiritual.

Apesar da pluralidade de interesses e atividades empreendidas por membros da Antiga Companhia de Jesus, a própria idéia de ciência manteve-se, ao longo do século XVII, condicionada à identidade missionária da Ordem estabelecida por Inácio de Loyola e reforçada por Acquaviva. Um exemplo evidente é o *La science de l'âme*, obra do diretor de vários colégios franceses, Jacques Lambert (1603-1670) publicada em Lyon em 1665 e 1666. A bem da verdade, a ciência anunciada no título da obra é uma descrição da alma perfeita da virgem Maria.

Os diferentes tratados que compõem o *La science de l'âme* examinam a natureza e as faculdades da alma. Eles descrevem as três funções coordenadas da alma conforme a psicologia aristotélico-tomista, revista pelos jesuítas no final do século anterior. Discutem também a relação hierárquica entre essas funções e as razões físicas e morais da imortalidade da alma racional.

Lambert até fez uma concessão à teoria de René Descartes sobre as paixões da

²¹ Ibid., 338.

²² Publicado primeiramente em Antuérpia, em 1613, e traduzido para o francês, inglês, holandês, italiano, polonês e em castelhano entre os séculos XVII, XVIII e XIX, esse tratado sobre o regime de conservação da saúde do corpo e da alma até a extrema velhice é, na realidade, um desdobramento da obra, traduzida pelo próprio Lessius, do veneziano Luigi Cornaro, *Trattato de la vita sobria*, de 1558. A propósito desses regimes de Cornaro e Lessius, ver Silva, P. J. C. “Um só regime para o corpo e a alma: os tratados de Luigi Cornaro (1467-1566) e Leonard Lessius S.J. (1554-1623)”. *Memorandum* 7 (2004): 88-101. URL <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/silva02.htm>> Acesso em outubro de 2007.

²³ Balinghem, 399.

²⁴ Lessius, L. *Deux traictes du regime de vivre pour la conservation de la santé du corps & de l'Ame*, iusques à une extreme vieillesse. (Trad. francesa de S. Hardy, Paris, 1623), 527-28.

alma ao discutir o local da sede das paixões, se é no coração ou no cérebro: “Enfim, para conciliar todas essas opiniões, eu afirmo por mim mesmo que todas as paixões têm sua fonte em uma glândula que é como o coração do cérebro & como a língua interior da alma.”²⁵

Trata-se, porém, da discussão apenas da localização dos apetites da alma sensitiva. A opinião a esse propósito, defendida em Coimbra por Manuel Góis, em seu comentário ao *Parva Naturalia* de Aristóteles, afirmava que o coração seria a sede material das paixões que, sendo movimentos da alma enquanto forma do corpo, eram sempre acompanhadas de uma alteração somática. Essa se originava no coração, pois ele seria a origem e fonte de todas as operações vitais e, portanto, também dos apetites.²⁶

A descrição da causa e da dinâmica das paixões, realizada por Lambert na década de 60 do século XVII, manteve-se essencialmente aristotélico-tomista. Ele, inclusive, conservou a distinção entre paixões do apetite concupiscível e irascível, idéia que outros teólogos seiscentistas formados no tomismo já tinham questionado, como é o caso do oratoriano Jean-François Senault.²⁷

Lambert insistiu, sobretudo, na divisão de funções da alma, duramente criticada por Descartes no tratado de 1649, que as substituiu por mecanismos corporais. O seu *La science de l'âme* não apenas reafirma essa antiga definição, como se orienta pela sua encadeação, abordando essas funções, uma após a outra, até, finalmente, tratar daquelas da alma racional. Sua argumentação se orienta exatamente pela importância de mostrar a superioridade das funções da alma racional, em relação ao todo da alma e ao próprio corpo, para, com isso, exaltar um modo de vida moderado e prudente, a exemplo do temperamento mariano.

Em suma, Lambert reinterpretou o essencial da ciência da alma jesuítica. Ele retomou idéias fundamentais sobre o entendimento da estrutura e do funcionamento da alma sadia presente nos tratados formais e as divulgou por meio de uma nova apresentação, bem ao estilo do catolicismo seiscentista. Ele difundiu a ciência que mais importava por ser a que dava base à prática das virtudes, explicitada em língua vulgar e numa linguagem ao mesmo tempo acessível e rica em símbolos, em especial, idéias e imagens que inspiravam o culto ao amor perfeito de Maria.

Considerações finais

Além dos célebres comentários à teoria da alma de Aristóteles, a antiga Companhia de Jesus produziu obras, não identificáveis *a priori* como psicológicas, mas

²⁵ Lambert, J. *La science de l'âme consacrée à l'honneur de la Vierge Mere de Dieu, par divers Discours appliquez aux Perfections de son corps & de son Esprit, et aux avantages qu'elle en a tirés pour l'exercice de la Theologie Mystique.* (Lyon: François Combra, 1666), 354-355. Como se sabe, Descartes, no tratado *Les passions de l'âme*, localizava a sede da alma em uma pequena glândula do meio do cérebro (org. Geneviève Rodis-Lewis, Paris: Vrin, 1649/1999, artigo XXXII), 90, e defendia que as paixões eram, na realidade, causadas pelos movimentos sofridos por essa glândula (artigo LI), 96.

²⁶ Góis, M. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, in *Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur.* (Lisboa: Simão Lopes, 1593), 190. Sobre as paixões nos tratados conimbricenses, ver Massimi M. “As paixões e seus remédios: um *excursus* pela literatura jesuítica dos séculos XVI e XVII”, 26-27.

²⁷ Senault, J.-F. *De l'usage des Passions.* (Paris: Fayard, 1641/1988), 56: “Se não fosse uma heresia em Moral duvidar dessa máxima, e se não fosse uma temeridade combater uma opinião aceita a tantos séculos, eu teria uma grande inclinação em crer que todas as paixões alojam-se no mesmo apetite, que é dividido por seus movimentos, como o espírito é compartilhado em suas opiniões ou como a vontade é dividida pelo amor e pelo ódio.” Sobre a teoria das paixões de Senault, ver Silva, P. J. C. “Do uso das paixões ou a psicopatologia de Jean-François Senault (1641)”, *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* X, (3, 2007): 536-548.

que aplicavam idéias fundamentais da ciência da alma. Também produziu obras diretamente relacionadas a esse domínio filosófico e que, em análise detalhada, mostram-se comprometidas com a opção confessional que norteava a identidade espiritual e intelectual da Ordem, sem, com isso, restringirem-se à atividade puramente pastoral. Assim, pode-se afirmar que a psicologia tinha *status* privilegiado e múltipla aplicabilidade, embora não fosse uma disciplina com limites claramente definidos.

Constata-se ainda que, no âmbito jesuítico, a psicologia aristotélico-tomista foi reforçada em meio ao debate filosófico da primeira modernidade, adaptada a diferentes contextos e, sobretudo, ajustada a variados empregos com o objetivo de conservar o bem estar físico, psíquico e espiritual. Bem estar que, em última instância, era mais importante para os jesuítas seiscentistas do que definir um campo próprio e uma nova metodologia para a ciência da alma.

Paulo José Carvalho da Silva

História da Ciência, História da Psicologia, História das idéias psicológicas no Brasil.
Programa de Estudos Pós-graduados em História da Ciência
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo-SP Brasil
(e-mail: paulojcs@hotmail.com)