

A MORTE COMO TÉRMINO, MAS NÃO COMO FINALIDADE DA VIDA EM ARISTÓTELES*

Fernando Rey Puente
FAFICH/UFMG

Resumo: O propósito deste texto é o de analisar as poucas passagens da obra de Aristóteles em que ele se detém sobre o problema da morte. Na perspectiva biológica do Estagirita, a morte é compreendida não como a finalidade da vida, mas sim como o seu término, pois o *télos* da vida, para ele, é o melhor, e não simplesmente aquilo que ocorre em último lugar.

Palavras chave: Morte, Fim, Finalidade.

Abstract: The aim of this paper is to analyze the few passages in Aristotle's work in which he investigates the problem of death. From the biological perspective of Aristotle, death is understood not as the finality of life, but as its end, since the *télos* of life for him is the best and not merely that which happens at the end.

Key words: Death, End, Finality.

* Este texto foi originalmente apresentado como comunicação no XVI *Simpósio Nacional de Estudos Clássicos*, Buenos Aires, 26-29 de setembro de 2000.

O objetivo deste texto é o de mostrar de que modo Aristóteles analisou a morte no âmbito de sua filosofia. A bem da verdade, poderíamos começar dizendo que nosso objetivo é o de investigar uma grande ausência na especulação teórica de Aristóteles, uma ausência já bem diagnosticada por Diego Lanza em um belo e sucinto ensaio — lamentavelmente pouco conhecido — publicado em 1980, cujo título *La morte esclusa* indica com precisão essa ausência.

Neste texto, tentaremos expor algumas outras considerações deixadas de lado por Lanza, mas que nos parecem fundamentais. A primeira importante observação a ser feita diz respeito à comparação entre Aristóteles e seu mestre, Platão. Quando comparamos o texto de Platão dedicado à questão da morte, o diálogo *Fédon*, e o único texto de Aristóteles dedicado exclusivamente a essa questão, a saber, os capítulos XXIII e XXIV do *De respiratione*, o que constatamos? Em primeiro lugar, uma imensa e aparentemente insuperável diferença, onde se articulam, de um lado, reflexões mítico-filosóficas sobre a sobrevivência da alma após a morte do corpo, sobre a sua incorruptibilidade e consequente imortalidade, e, de outro, uma explicação extremamente concisa e técnica sobre o processo biológico do envelhecimento e da morte, ocasionado pela perda do calor natural do organismo. Mas, além dessa aparente total dissimetria entre esses dois textos, um olhar mais atento nos coloca diante de alguns pontos de contato interessantes entre esse diálogo e o capítulo cinco do livro Eta da *Metafísica* (deixaremos a análise dos dois capítulos do *De respiratione* para depois). Ambos procuram analisar o processo de geração do par de opostos vida/morte (*zoé/thánatos*). O modo diverso com o qual Platão e Aristóteles empreenderam essa análise coloca-nos, porém, diante de uma clara diferença entre eles. Platão, ao inquirir sobre a passagem da vida para a morte, usa como referencial teórico uma concepção puramente lógica do processo de mudança de um contrário para o outro. Deste modo, ele afirma que se algo tornou-se mais belo, isso significa necessariamente que, anteriormente, isso era mais feio. Logo, a passagem de uma etapa anterior a uma posterior de uma mudança assinala, de fato, uma transição lógica de um contrário para o outro. Isto é: os contrários são concebidos como termos relativos (cf. *Phaed.* 70 C-E). Essa é a razão pela qual a transitividade da mudança, ou seja, o fato de a mudança poder ocorrer de um contrário para o outro indistintamente, ser postulada, logo em seguida, por Platão (cf. *Phaed.* 71 A-B). Atente-se para o fato de que a reversibilidade entre os termos do par vida/morte é pensada sem levar em conta um processo biológico efetivo de mudança. A alma passa de um estado para o outro, da vida para a morte, tal qual passamos da vigília para o sono. Em outros termos: a alma, na realidade, não morre em sentido próprio, mas apenas atravessa dois momentos em que existe de modo diverso: um, na Terra, onde habita em um corpo perecível, o outro, no Hades, onde existe separada deste

invólucro corpóreo que então já se corrompeu (cf. *Phaed.* 80 C-D). Mais ao final do diálogo, Platão nos elucida que a alma, ao ser portadora da Idéia da vida, não pode abrigar em si a Idéia contrária a esta, a saber, a Idéia da morte, não podendo, por conseguinte, ser mortal. A alma, então, é indestrutível e, neste sentido, eterna, pois ela não perece com o corpo. Sendo assim, permanece irrespondida ao menos uma importante questão: se a alma, após a sua separação do corpo, apenas **existe**, mas não **vive** no Hades, como parece ressaltar o texto platônico, então a vida seria um atributo que só teria pleno sentido quando da união entre a alma e o corpo?

Todavia, deixando irresoluta essa aporia, separemo-nos dos melífluos encantos dos diálogos de Platão e mergulhemos na aridez analítica de Aristóteles. No capítulo cinco do livro Eta da *Metafísica*, o Estagirita também se ocupa de investigar o processo que leva um organismo vivo a perecer. Nesta sua reflexão, ele se apóia nos conceitos, segundo ele, indispensáveis na consideração do devir: a potência (*dynamis*), o ato (*enérgeia*) e a matéria (*hyle*). Aristóteles explica que tal como o vinho não tem a potência de se tornar vinagre, tampouco o vivente (*ho zôn*) tem em si a potência de se tornar um cadáver (*nekrós*). Isto porque nem vinagre procede de vinho nem cadáver procede de vivente por meio da geração (*gênesis*), mas sim por meio da corrupção (*phtorá*). Na verdade, a passagem de um contrário para o outro não se dá sem a mediação de um substrato comum a eles, como nos ensina Aristóteles no livro I da *Física*. Então, será a matéria do vinho, a saber, a água, que se transformará em vinagre, e não o vinho propriamente dito. Para o Estagirita não há, portanto, mudança do vinho para o vinagre, porque não há no vinho enquanto tal a potência, ou seja, a capacidade de tornar-se vinagre. Isso significa que a mudança aqui, do mesmo modo como vimos em Platão, é reversível. No entanto, para Aristóteles, ela não pode ocorrer diretamente de um contrário para o outro, pois, como ele nos esclarece: “nem tudo tem matéria, mas somente as coisas de que há geração e mudança recíproca” (*Met.* 1044 b₂₇₋₂₈: *Oudè pantôs hyle éstin all’ hóson gênesis ésti kai metabolè eis állela*). É preciso então postular um substrato que permaneça constante durante a passagem de uma privação para a sua forma ou de uma forma para a sua privação. Caso não ocorra um processo físico de geração, então não há necessidade, para o Estagirita, de se postular uma matéria, como no caso do ponto, das espécies e das categorias, que apenas são e deixam de ser, sem terem sido propriamente gerados. O paralelo com a questão, em nós suscitada pelo diálogo *Fédon*, sobre a diferença entre existir e viver é evidente, só que aqui, ao contrário de Platão, Aristóteles a responde claramente ao estabelecer uma nítida separação entre o que é propriamente gerado e o que apenas passa a existir sem percorrer o processo biológico da geração. Temos, então, de um lado, os organismos vivos e, de outro, os conceitos abstratos. Ou ainda: alguns entes são *ousíai* em sentido estrito, outros são

apenas e tão somente atualizações produzidas pelo intelecto humano do que estava em potência na matéria, ou seja, entes conceituais (cf. *Met.* 1051 a₂₉₋₃₀). Aristóteles continua se perguntando, então, neste curtíssimo mas denso capítulo, qual seria a relação da matéria de cada coisa com os contrários. Teria a matéria a capacidade para se transformar nos contrários? Sim, ele parece afirmar, ao acrescentar que as coisas que se modificam reciprocamente precisam antes converter-se em sua matéria. Com suas próprias palavras: “se de um cadáver deve advir um vivente, primeiro ele deve tornar-se a sua matéria e, deste modo, em seguida, vivente” (*Met.* 1045 a₄₋₅: *ei ek nekrou zōon, eis tēn hylen prōton, eith' hoúto zōon*). As corrupções, afirma Aristóteles, ocorrem por acidente (*katà symbebekós*), ou seja, elas não estão inscritas na potencialidade ínsita à forma do organismo biológico em questão. Só a geração está, por assim dizer, contida na capacidade presente no ente vivo em questão, só em relação a ela pode-se dizer em sentido próprio que o ente vivo tende, naturalmente, jamais para a corrupção. Em outras palavras, o vivente não tem em si naturalmente a potência da sua morte, mas apenas a da sua vida em plenitude. Lembremo-nos de que a potência de algo, para o Estagirita, não é a sua capacidade para ser qualquer coisa, mas é precisamente a capacidade de ser algo determinado, a saber, a forma implícita presente neste organismo. É esta forma que faz com que esse organismo biológico seja o que ele é e que, por meio do processo de mudança, se atualiza, ou seja, explicita as suas potencialidades latentes. O fim (*télos*) de um organismo não é, portanto, a sua destruição, mas sim a sua perpetuação por meio da reprodução. Em si mesmo, um organismo possui apenas a capacidade de crescer e, chegando ao seu *acmé*, isto é, ao seu *optimum*, se reproduzir gerando um outro organismo igual a si mesmo a fim de perpetuar a sua espécie.

O *télos* de um organismo, portanto, não é simplesmente o termo derradeiro (*éschaton*) que lhe advém em um processo natural de mudança, mas sim o seu *optimum* (*béltiston*) (cf. *Phys.* 194 a₃₂₋₃₃: *bouúletai gâr ou pân einai to éschaton télos, allà tò béltiston*). Nessa perspectiva que identifica o *télos* com o melhor e com o bem (*agathón*) (cf. *Phys.* 195 a₂₃₋₂₄; *Met.* 983 a₃₁₋₃₂), a morte (*thánatos*) só pode ser pensada como um limite (*péras*) que se interpõe e cria obstáculos ao processo natural de atualização da potencialidade inerente ao *eidos* de um dado organismo biológico. Justamente por isso, Aristóteles define *péras* no livro Delta como *éschaton hekástou*, ou seja, como o termo final, derradeiro, último de cada coisa (cf. *Met.* 1022 a₄). Uma outra acepção de *péras* exposta também neste livro é a de fim, isto é, o *télos*, a finalidade de cada coisa; mas aqui é evidente que a morte não pode ser pensada como fim neste sentido, como bem o viu Alexandre de Afrodísia em seu comentário a essa passagem, onde explica que o ente que se reproduz não se reproduz com a finalidade de morrer (cf. *In Met.* 413, 32s Hayduck). Não por

acaso, Aristóteles, ao tratar da coragem (*andreía*) no capítulo nove do livro III da *Ética a Nicômacos*, afirma que a morte é *péras*, e que por isso ela é o que há de mais terrível (*phoberótaton*), pois para além dela não há mais sentido em falar de bem ou mal (aqui o Estagirita se coloca em claro confronto com Platão que, nas *Leis*, IX, 854 E, dizia que a morte, comparada à injustiça, é um mal menor). Para Aristóteles parece absurdo falar de felicidade depois da morte, pois ele definira a felicidade como sendo “uma certa atividade” (*energeia tina*), e a morte é precisamente o contrário disso, ou seja, ela é a ausência de qualquer atividade. Ora, se a vida for igualmente pensada como atividade, então é preciso que o seu *télos* não seja algo exterior a essa atividade, mas sim os próprios momentos de excelência dessa atividade, quer sejam noéticos – as formas de conhecimento – quer sejam dianoéticos – as virtudes. Caso Aristóteles concebesse a morte como *télos*, isso implicaria em um concepção da vida como sendo um mero movimento cujo fim permanecer-lhe-ia extrínseco. De fato, a morte assinala o fim do organismo, mas é precisamente por isso que ela nada mais nos informa acerca desse organismo. Note-se que, ao contrário do que ocorre quando é preciso delimitar a grandeza, o movimento ou o tempo a fim de poder conhecê-los, aqui, ao se delimitar um vivente pelo seu início e fim, a saber, pelo seu nascimento e morte, não o conheceremos melhor, pois a intenção de Aristóteles não é a de conhecer um indivíduo, dado que deste não há ciência nem definição (cf. *Met.* 1036 a₅₋₈), mas sim a de conhecer o seu *eidos*, e isso só o podemos fazer ao ignorar esse fato accidental que é a duração de vida de um indivíduo no interior da sua espécie. Em suma: *péras*, aplicado ao domínio biológico, não é aquilo que possibilita o conhecimento, como no caso dos contínuos físicos – grandeza, movimento e tempo –, mas antes o que o impede. Não existe nenhum propósito à parte daquele dos indivíduos, pois, como se sabe, não há para Aristóteles nenhum Deus ou nenhuma Natureza presidindo os processos naturais. O propósito de cada um desses organismos é então, apenas e tão somente, o de realizar plenamente a sua espécie e, para isso, a reprodução sexual é o meio mais adequado, dado que esses organismos, não podendo ser eternos individualmente, o serão enquanto espécie (cf. *De gen. an.* 731 b₃₁₋₃₅).

Após este longo percurso, voltemos aos capítulos XXIII e XXIV do *De respiratione* onde Aristóteles analisa detalhadamente a morte dos organismos biológicos. Ele inicia seu texto constatando que o nascimento (*génesis*) e a morte (*thánatos*) são comuns a todos os viventes, pois ainda que existam diferenças específicas desses fenômenos, há, entretanto, algo comum a eles. No caso da morte, ela pode ser violenta (*bíaios*) ou natural (*katà physin*). Será violenta se o seu princípio (*arxé*) for externo (*ézothen*), será natural, ao contrário, se o seu princípio residir no próprio organismo (*en autō*), devido à própria constituição deste organismo, e não por uma qualquer afecção a ele sobrevinda posteriormente. Nas

plantas, esse processo se denomina ressecamento (*aúansis*) e, nos animais, velhice [*geras* (cf. *De resp.* 478 b₂₂₋₂₈)].

A causa da morte de todos os seres vivos é o desaparecimento (*ékleipsin*) de um certo calor (*thermòn tinós*) no órgão dos organismos completos em que este se localiza (o caso dos organismos incompletos, por exemplo, o ovo ou a semente, é, como nos esclarece Aristóteles, um pouco diverso). Esse órgão é o coração ou o órgão análogo a esse nos animais não sangüíneos e, no caso das plantas, a parte igualmente co-respectiva a este órgão (cf. *De resp.* 478 b₂₅ – 479 a₁). Esse processo de desaparecimento do calor vital ocorre quando esse calor não é mais resfriado (*mè katapsychetai*), consumindo-se então. O motivo disso reside no ressecamento e conseqüente endurecimento dos pulmões ou brânquias, dado serem esses órgãos os responsáveis pela manutenção do calor inato. Na ausência deste processo, esse calor extingue-se por autoconsumação (cf. *De resp.* 479 a₇₋₁₅). O processo de envelhecimento assinala então esse progressivo consumir-se do calor interno, razão pela qual na velhice, segundo Aristóteles, basta um pequeno distúrbio para provocar a morte, pois que o calor vital já se encontra muito tênue e qualquer perturbação produz a sua extinção. Por esse mesmo motivo, segundo o Estagirita, a morte na velhice é indolor (*álypos*), pois não sobrevém ao organismo nenhuma afecção violenta que pudesse provocar a sua morte (cf. *De resp.* 479 a₁₅₋₂₃). O capítulo XXIV retoma de modo mais esquemático as idéias do capítulo anterior. De modo que, em apenas e tão somente doze (!) linhas do texto grego, Aristóteles sintetiza suas idéias sobre o nascimento, o amadurecimento e a velhice dos organismos biológicos, idéias estas que, como vimos, se apoiam totalmente na presença do calor vital e no crescimento e deterioração dos órgãos responsáveis pelo resfriamento do mesmo.

Resta dizer ainda quais seriam as conseqüências teóricas de uma tal compreensão da morte no interior das concepções biológico-filosóficas de Aristóteles. Neste ponto, é importante remeter o leitor aos vários estudos de Mario Vegetti sobre o estatuto da biologia na obra aristotélica. De modo geral, podemos afirmar, seguindo as análises de Vegetti, que Aristóteles passou, no âmbito de seus estudos biológicos, de uma análise etológica e ecológica (presente em *Historia animalium*) para uma anatômica e morfológico-funcional (presente em *Generatione animalium* e em *De partibus animalium*). Essa nova posição adotada pelo Estagirita significou a união dos princípios metodológicos de dois grupos totalmente contrários no que se refere ao modo de tratar os animais: o dos pitagóricos e o dos técnicos, ou seja, dos caçadores, pescadores, criadores, açougueiros, médicos dietólogos e cozinheiros. Para os primeiros, os animais deviam ser respeitados e jamais consumidos, para os segundos, porém, os animais nada mais eram do que objetos de abate, manipulação e consumo. Aristóteles uniu então, ao realizar as suas dis-

secações de animais que lhe permitiram reformular as suas concepções biológicas, o rigor teórico que os pitagóricos dedicavam às matemáticas ao conhecimento técnico que vários profissionais obtiveram por meio da manipulação direta de animais sacrificados. É bem verdade que, embora o Estagirita acreditasse que o ideal para os seus estudos fosse abater os animais de um modo específico, e não do modo tradicional como o sacrificador ou o açougueiro faziam (cf. *Hist. an.* 511 b_{13ss}, 513 a_{12ss}), ele muito provavelmente só obteve para seus estudos animais provenientes destes profissionais, o que, entretanto, ele procurava ocultar como se depreende de algumas passagens de sua obra (cf. *De part. an.* 676 b_{35ss} e 681 a_{10ss}). Se é certo também que ele mesmo nunca pôde dissecar um cadáver humano — o que só ocorrerá mais tarde em Alexandria com Erófilo e Erasístrato —, é certo, contudo, que ele preparou bastante bem o terreno para essa prática, ao afirmar em diversas passagens de sua obra, por exemplo, que nenhum membro decepado continua sendo um membro humano em sentido próprio, mas que será apenas e tão somente uma parte sem vida de um cadáver (cf. *De part. an.* 640 b_{35ss}). Ou seja: essa parte possui, em relação ao membro de outrora, apenas uma semelhança nominal, ou ainda, ela é um mero homônimo do membro vivo, bem como o próprio cadáver o é do corpo vivo (cf. *Metereol.* 389 b_{31ss}; *Gener. an.* 734 b_{25ss} e *De part. an.* 640 b_{35ss}). Sendo assim, o que deveria ou poderia impedir um pesquisador de dissecar um cadáver, desde que ele já não é mais um homem?

Por fim, caberia apenas mencionar o fato de que, diante da nova concepção aristotélica de alma, passa a ser sem sentido qualquer tipo de rito funerário, dado que esses se fundamentavam na premissa de que a alma separar-se-ia do seu corpo, hipótese esta que na teoria aristotélica é totalmente sem sentido, pois que a alma, na sua concepção, é apenas e tão somente a forma de um corpo determinado, não podendo, por conseguinte, existir sem ele, tal como tampouco poderia haver visão sem olho (cf. *De an.* 412 b₇ e *Gener. an.* 729 b_{9ss}). Por isso, segundo Aristóteles, a tarefa do físico é a de conhecer a alma que não pode existir sem matéria (cf. *Met.* 1026 a₅₋₆). Todavia, se no caso da alma Aristóteles revoluciona a concepção tradicional de sua época, que postulava uma nítida separação entre alma e corpo, no caso do intelecto ele parece ser mais conservador, pois este, na sua opinião, é eterno (cf. *De an.* 430 a₂₃), sobrevém de fora ao homem (cf. *Gener. an.* 736 b₂₈; 744 b₂₁), e não se mistura com o composto alma/corpo (cf. *De an.* 413 b₂₅).

Sobre o que significava exatamente o intelecto para Aristóteles e sobre a sua relação especialíssima com a alma e o corpo já se escreveram milhares de exegeses ao longo dos séculos e, felizmente, essa não será a nossa intenção aqui, dado que o que nos interessava explicitar neste texto era apenas a posição de Aristóteles face ao problema da morte,

entendida biologicamente como o término de um organismo individual, e não a eventual sobrevivência de uma instância deste, o intelecto, presente tão-somente em uma restritíssima espécie animal, a saber, no homem. E, para concluir, de acordo com essa intenção geral de nosso texto, podemos remeter o leitor a uma importante passagem do livro Delta da *Metafísica*, onde Aristóteles nos elucida que o término, a morte (*teleuté*) de todos os organismos vivos só pode ser dito fim (*télos*) metaforicamente, e nunca em sentido próprio (cf. *Met.* 1021 b₂₈₋₂₉).

Bibliografia:

ARISTOTELIS. *Opera ex recensione I. Bekker*. Berlim, Academia Regia Borussica, 1831-1870; editio altera quam curavit O.Gigon, 4 vols., W. Berlin, De Gruyter, 1960-1961.

ARISTOTELE. *Opere Biologiche*. A cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, UTET, 1996 (¹1971).

LANZA, D. La morte esclusa, *Quaderni di Storia* 11 (1980).

ROHDE, E. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925 (IX. und X. Auflage).

VEGETTI, M. *Il Coltello e lo stilo. Le origine della scienza occidentale*, Milano, Il Saggiatore, 1996 (III. edizione aggiornata, ¹1979).

Endereço do Autor:

Departamento de Filosofia da Fafich - UFMG
Av. Antônio Carlos, 6627 - Cx.P. 253
31270-901 Belo Horizonte — MG