

VIRTUDE E MORTE NO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES

Brunno Alves da Silva
Doutorando PPGF-UFRJ

RESUMO: O presente texto foi elaborado com o propósito de recuperar a noção de morte a partir da perspectiva de Aristóteles. Não é tarefa simples falar sobre esse tema, em função da ausência de uma investigação mais detida por parte do Filósofo. Por isso, propõe-se aqui uma reflexão visando compreendê-la desde sua possível relação com a virtude.

Palavras-Chave: Virtude; morte; bem; ação.

ABSTRACT: This paper aims to recover the notion of the death in Aristotle's vision. It is not a simple task to discuss about this theme, due to the absence of a more detained investigation by the Philosopher. For this reason, we propose a reflection in order to understand the death from its possible relation with the concept of virtue.

Keywords: Virtue; death; good; action.

*É preciso enfim que a morte triunfe,
pois lhe pertencemos pelo próprio fato do nosso
nascimento e ela não faz senão brincar com a
presa antes de a devorar.*

Arthur Schopenhauer, “Dores do Mundo”

1. Introdução

Antes de mais nada, gostaria de iniciar observando que a morte não foi tão explorada por Aristóteles como se poderia imaginar. O que não significa dizer que há, em seu pensamento, um total silêncio sobre ela. Tomando a *Ética a Nicômaco* (EN) como um ponto de partida, vemos que, desde o início, o filósofo levantou alguns questionamentos envolvendo a morte numa perspectiva muito peculiar, comparado a outros pensadores de seu tempo. Ela surge dentro de uma investigação mais ampla a respeito do bem humano.

Tendo em vista esse apontamento, na introdução do presente texto, reservamos as primeiras linhas para esboçar o que pensavam os antigos, quais foram suas crenças principais e mais persistentes, e no que acreditavam quanto ao tema da morte. Logo após este percurso, passaremos a examiná-la em Aristóteles, mas agora, um tanto mais contextualizados.

Uma ideia bastante estranha para os gregos, no período relativamente distante do de Aristóteles, era a de que, com o cessar da vida (primeira existência), estava tudo definitivamente acabado. De um modo geral, a ideia de uma “existência póstuma” era amplamente aceita. A divergência era quanto ao que sucedia com o elemento inseparavelmente tematizado ao lado da morte, a alma.

Por esse tempo, não se postulava que a alma de um certo corpo pudesse vivificar um outro diferente. Que as almas poderiam subir aos céus uma vez desligadas do corpo, também não era algo defendido, mas somente em um período posterior como se pode encontrar, por exemplo, na belíssima imagem do *Fedro* de Platão. Nestas duas perspectivas, a morte era pensada, não como a completa interrupção do curso da vida humana, mas a partir de certa convicção de que uma parte do ser humano (o corpo) era o que teria seu ingresso ao outro plano, interdito. Em síntese, respectivamente, a

DA SILVA, Brunno Alves.
Virtude e morte no pensamento de Aristóteles

metempsicose e a partida rumo à morada celeste, não estavam entre as mais antigas crenças. De modo geral, se por um lado, “bem antes do advento dos filósofos, as mais antigas gerações acreditavam numa segunda existência”, de acordo com Coulanges (2009, p. 17), em sua pesquisa a respeito das *crenças sobre a alma e sobre a morte*, “ela (a morte) de modo algum era vista como a dissolução do ser, mas como uma simples transformação da vida”. O exato sentido desta “vida transformada” não podemos determinar exatamente.

O que se pode atestar é que isso certamente não significou um grande distanciamento da alma do morto (para um mundo estranho), dos vivos. Foi o pressuposto dessa proximidade que deu origem aos ritos fúnebres e as cerimônias em prol da alma desencarnada. E foi também o que gerou uma forte crença, quando ainda vigorava que, de modo algum, o corpo desceria “vazio” para a sepultura. Essa não era uma opinião corrente. Por longo período, tinha-se a visão de que as almas dos mortos ficariam fixadas poucos metros abaixo da superfície, bem perto dos familiares, em seu próprio solo pátrio. Isso sugere que não havia o costume de enterrar o morto em um lugar distante como se ele devesse estar afastado do seu lar, como se faria mais tarde no mundo ocidental. Muito pelo contrário. Desejavam evitar seu esquecimento (HUMPHREYS, 1980, p. 7).

Tudo isso serve de pano de fundo para mostrar de que modo a sorte dos vivos poderia influenciar a dos mortos, e, inversamente, se os mortos poderiam interferir sobre os vivos. Parece uma questão um pouco estranha, mas foi exatamente o questionamento feito por Aristóteles em sua *Ética*, onde, no lugar de “sorte” (destino, modo de estar), o que encontramos é, a *eudaimonia*. Sua polêmica se deu com Sólon, poeta e político ateniense, ao citar uma de suas ideias de que, “é preciso ver o fim”, para atribuímos felicidade a alguém.

A julgar pelo testemunho dos escritos mais importantes investigados pelo citado historiador¹, ou seja, durante um período considerável, que perpassa o tempo de Aristóteles chegando até aos romanos, a resposta seria, um indubitável, sim: a sorte dos

¹ Os autores e suas obras consultadas se encontram nas diversas notas e citações de Fustel de Coulanges, em sua obra: *A Cidade Antiga. Estudos sobre o Culto, o Direito e as Instituições da Grécia Antiga e de Roma*. Dentre os pensadores gregos, encontramos: Homero, Eurípedes, Píndaro, Tucídides, Heródoto, Xenofonte, Ésquilo, Sófocles. Dos romanos temos, Cícero, Virgílio, Ovídio, Suetônio, Tácito, Plauto, Luciano, Plutarco, para mencionar alguns. Cobrindo um período que se estende de VIII a. C., até II d. C.

vivos interfere na dos mortos, e sorte dos mortos na dos vivos. A pergunta é: como? Voltaremos a este ponto.

Em primeiro lugar, a proximidade da sepultura significava que nela estava depositado algo “vivo”, não um mero material estéril, mas um ser que, dada a sua entrada na segunda existência, nem por isso devia ser esquecido ou descuidado pelos seus parentes e amigos. Não era apenas “encerrar a alma no túmulo”, como se dizia. O peso de se pensar que nesta outra existência seriam necessários muitos recursos, abria espaço para que diversas exigências fossem feitas por aqueles que, em vida, desfrutaram de recursos materiais, tais como vestes, variedades de alimentos e bebidas, taças, cavalos e escravos. A exigência era que, com sua morte, uma parte destes bens fossem depositados no seu túmulo, certos que estavam, de que precisariam de todas essas coisas na segunda vida, como o foi na primeira existência. Isso era encarado como um ato para a “boa sorte do morto”, para sua “felicidade”, para seu “bem-estar”. Nisso tudo, ou seja, na felicidade e alegria no outro plano, ressalta-se que a sorte dos mortos dependia totalmente das ações de parentes e amigos, e de uma vida relativamente abastada, para lhe suprir, das mais básicas às mais altas exigências. Assim, o destino dos mortos poderia ser afetado drasticamente, caso houvesse negligência da parte dos que lhe eram mais caros. Daí a necessidade da sepultura, mas não só dela, de sucessivos ritos, de cerimônias para que aquela alma pudesse repousar tranquila. Os ritos deveriam ser seguidos regularmente junto com fórmulas que eram proferidas em favor do morto. A alma, neste sentido, ainda estava misteriosamente ligada ao corpo, e ao ser este coberto pelo barro, partiriam juntos em direção à morada subterrânea. Era basicamente isso o que ocorria e era nisso que se acreditava.

Em contrapartida, não é difícil imaginar o que acontecia com a “alma” na falta do devido sepultamento, ritos fúnebres, cerimônias e repastos. Quando isso sucedia, ela se tornava maléfica. No primeiro caso, ao suprir as necessidades da “segunda existência”, seus parentes certamente contavam com uma suposta ajuda, isto é, sua boa influência na sorte deles (os vivos), não de toda e qualquer pessoa, mas estritamente das que compartilhavam de sua intimidade, dos que lhe deram uma boa partida (GARLAND, 1995, p. 13).

Não fosse assim, enviava-lhes todo tipo de males, como retribuição de sua negligência e impiedade, significando com isso, certa deificação dos mortos. Os que

recebiam tais moléstias, procuravam, tão logo fosse possível, cumprir o sistema de ritos buscando aplacar o mau espírito, pois acreditou-se, ademais, que os túmulos não eram apenas lugares para onde se levava o “morto” com sua alma ligada a ele, eram templos de divindades (COULANGES, 2009, p. 23). Não obstante, a pior punição a ser aplicada a um criminoso não era a morte, mas a privação da sepultura, mesmo acreditando-se que a maldade de que era detentor em vida, era conservada na outra vivência, podendo retornar sobre os vivos.

O problema cresce e parece criar uma verdadeira aporia: ou os ritos eram dirigidos a todos, ou somente aos que eram bons, mas jamais em favor dos maus. No primeiro caso, fossem observados em prol de uma pessoa má, não mudariam essa natureza (má) obtida durante vida (obviamente). E esse mal estaria aberto a um eterno retorno (influindo na sorte dos vivos). Mas nesse caso, teríamos que admitir que a maldade “causada” pelos mortos teriam duas causas: (i) a permanência ou conservação desse mal após a morte e seu conseqüente peso sobre os vivos, e (ii) a “maldade” que surge quando a alma, sem túmulo, fica errante, em função do completo descaso dos vivos para com ela. Nesta última hipótese, ou não havia uma ideia clara e definida sobre a bondade e a maldade humanas, diferente do que encontramos em Aristóteles (ao diferenciar a virtude do vício), ou os cuidados eram observados só para os “bons” de fato, o que garantiria, o eterno retorno do bem (sobre os vivos).

Parece que, no fundo, eram os cuidados com os que foram “bons” em vida, no interesse de que estes retribuíssem, que era o caso. Mas, e o descaso para com os que eram maus em vida e morreram em sua maldade? Não teriam direito a um túmulo? Muito bem, se partirmos do princípio de que os ritos fúnebres não tinham o propósito de “converter” o morto, parece que estamos sem saída. O que restava para essas almas errantes e más era serem invocadas de forma mágica para atormentar a vida de certas pessoas, como caudatários dos vivos contra outros vivos. Mas isso já extrapola os limites deste texto. De todo modo, consistia em impiedade mais grave negligenciar uma sepultura digna a pessoas honradas, que teriam lutado com bravura dando suas vidas para salvar a cidade. Xenofonte, a esse respeito nos traz, nas *Helênicas* (I, 7) o episódio em que, se por um lado os generais atenienses obtiveram êxito na batalha e a futura glória da vitória, por outro, ao negligenciarem com os corpos jogados ao mar não os

recolhendo, foram levados ao tribunal e condenados a morte, por grave impiedade. Podemos perceber claramente aqui uma circularidade terrível.

Mais precisamente, na atribuição de calamidades como enfermidades, carestia nas colheitas e diversos outros infortúnios, por parte dos mortos: incongruentemente, aos que não podem fazer, na visão de Aristóteles, nem o bem, nem o mal. Apesar disso, fosse por um grau de amizade outrora profunda e genuína, talvez pudéssemos imaginar quão feliz ficaria um ente que já partiu, com a nossa atual ventura, ou quão triste, na esperança depositada em nós, com os nossos revesses, isso não pareceria tão estranho para nós, pois a própria noção de amizade, como pensava Aristóteles, sugere certa medida de afetação, bem como o grau de parentesco. Seria razoável considerar essas questões. E foi isso que fez Aristóteles, ao discutir a felicidade, na admissão de alguns dos seus atributos: de que ela depende de bens exteriores, de amigos e recursos materiais, de elementos valorizados por um determinado povo, como os aspectos físicos e intelectuais para os gregos. Mas uma parte disso ficaria por conta da fortuna, e não de nossas escolhas.

A parte considerada essencial em sua discussão, é que a felicidade deve ser encarada como o maior *bem humano* alcançável pela ação. Caso queiramos uma definição mais precisa, Aristóteles nos diria que a felicidade, “é uma certa atividade da alma de acordo com a virtude” (EN I 13 1102 a 5). E com isso voltamos ao ponto inicial, após termos trazido, ainda que resumidamente, alguns aspectos culturais entre os quais Aristóteles estaria inserido. A morte, neste caso, surge como assunto durante suas investigações no interesse do *bem* engendrado na ação, não como sua “finalidade”, mas como termo último (PUENTE, 2002, p. 95). A forma como estas noções foram abordadas é o que veremos a seguir.

2. A morte como a cessação das atividades humanas.

A delimitação do que é o maior bem (*áriston*) alcançável pela ação é um dos temas dominantes das primeiras páginas da *Ética* de Aristóteles. Isso pode ser

constatado pelas perguntas feitas no decurso deste contexto, relacionadas com o poder deste *bem*² ao comparecer decisivamente em nossas concepções e escolhas.

Dentre elas, temos que, se para tudo o que realizamos não houvesse um objetivo a ser alcançado, em vista dele mesmo e de nada mais além, eleito por seu próprio mérito, questiona o Estagirita, “Não terá então uma grande influência sobre a vida o conhecimento deste bem?” (EN I 1 1093 a 23). Em seguida, ao confrontar a doutrina das *Formas*, novamente pergunta, “Que espécie de bens chamaríamos de bons em si?”. E na sequência, ao mostrar que diferentes atividades comportam fins variáveis, seja na arte médica ou no âmbito da estratégia, ele surge como o cerne da interrogação, “Que é então o bem em cada uma delas?”. Ao restringir o assunto àquilo que se pode alcançar na vida prática, na ação, o filósofo conclui provisoriamente que ele é, para a grande maioria das pessoas, (e enquanto houver vida), a *eudaimonia*³.

Entretanto, em função de um olhar apenas circunstancial e encurtado, tanto do que pode ser protelado como “bem” imediato, quanto do que de fato merece figurar como objeto digno de nossos anseios mais intensos, diga-se: não há unanimidade quanto ao que ela é essencialmente. Ora, na medida em que os bens são distribuídos numa tríade – (i) bens externos, (ii) bens do corpo, e (iii) bens da alma-, Aristóteles considera que é da alma que procede, vale salientar, a “prosperidade humana”, e é partir daí que os outros bens se tornariam valiosos, ou seja, por sua dependência dela.

Este desacordo pode ser explicado se pensarmos nos esforços que os respectivos proponentes de cada concepção do “bem” empregam no desenrolar da vida, seja na ânsia de assegurar a parte que lhe cabe relativamente aos bens restritos ao corpo, na obtenção de toda sorte de objetos na visão de que *é isto* o que lhes confere felicidade e que os protege, ou por fim, e este seria o interesse do Estagirita, no excelente e

² No comentário de M. Pakaluk (2020, p. 83), “Ele é chamado de: ‘o bem’; ‘o bem humano’; ‘o bem alcançável praticamente’; ‘a melhor coisa’; ‘a coisa mais elevada’; e ‘o bem último (ou final)’”. Entretanto, para Pakaluk, diferente do que será defendido aqui, “Claramente ele (Aristóteles) o considera (o bem) um tipo de ponto-final, e é irrelevante se imaginamos isso como o ponto-final de uma sequência vertical (mais elevado), horizontal (final), ou (avaliativa)”. Nosso argumento, seguindo Puente (2002), vai no sentido de que, o bem, posteriormente delimitado como felicidade, e mais especificamente como “virtude”, não poderia ser algo como um ponto-final, “término”, pois esse seria o caso da morte: o que definitivamente “limita” a vida humana. Ademais, o bem, tal como propomos, seria visto muito mais como o que possibilita a vida, na medida em que é aquilo a que se aspira e se pode alcançar. Ele está sendo pensado como algo a ser constituído na vida prática, não como algo transcendente e indefinível, como retomado em: “*A Soberania do Bem*” (1971), por Iris Murdoch.

³ De fato, os primeiros capítulos do livro I argumentam que existe um tal bem a ser encontrado e argumentam também contra algumas falsas concepções desse bem, comenta Pakaluk (2005, p. 84).

completo desempenho das potencialidades do intelecto. O que é estarrecedor, é que, com a consciência da possibilidade da súbita supressão da vida, como cessação das nossas atividades, os planos e projetos não parecem perder sua importância real? Em outras palavras, que diferença faria se todo mundo buscasse apenas os prazeres do corpo, ou o mero acúmulo de toda sorte de coisas, ou, por fim, uma vida orientada para os “bens da alma”? Aristóteles trata essa questão observando que, na realidade, nossas ações seriam vazias e desorientadas, caso nossas escolhas fossem continuamente arrastadas ao sabor de uma gama de desejos irrefletidos e insaciáveis, e esse por certo não seria o melhor dos fins. Aristóteles, neste sentido, faz uma distinção entre os “sábios” (de opiniões reputadas), e a “grande maioria”, os que não se identificam com a terceira, dentre as três classes de bens elencados acima.

Deste modo, a consciência da maioria das pessoas (o vulgo: *hoi polloi*) parece deveras anestesiada devido a um certo distanciamento de uma concepção razoável atinente com o (bom) modo de se levar a vida, de se certificarem daquilo em vista do que vale a pena os nossos esforços mais vigorosos, em detrimento daquilo que os transcende, o inatingível. Esse “vício”, como falta de um saber viver, se torna presente quando, “côncias, porém, de sua ignorância” observa o autor da *Ética*, “elas admiram aqueles que propõem alguma coisa grandiosa e acima de sua compreensão” (EN I 4 1095 a 25-27).

Esta última passagem realça que o assunto se concentra em torno da esfera da vida humana, social e política, sem, portanto, conferir a alguma outra instância, tal como um *deus ex-machina* ou a influência dos “mortos”, o controle sobre os destinos, os rumos e a finalidade dos agentes. Estar causalmente sujeito a outras forças (externas) estaria mais próximo de padecer do que de agir. É agindo que se pode atualizar as disposições da alma. Isso não significa dizer que não encontraremos menções à divindade nesta ou em outras obras deste autor (EN I 9), significa apenas que sua abordagem é diferente.

Falando um pouco mais da vida (e da morte). Ela, de acordo com o Estagirita, se processa e se desenvolve em torno dos movimentos internos aos organismos vivos. A morte, seria interrupção disso que move. No caso dos vegetais, dada sua umidade, com a morte, ocorre o seu completo ressecamento e conseqüente deterioração. Sua morte em grande escala deflagra a extinção da espécie. Seria o caso de que a potencialidade

inscrita na constituição de uma determinada espécie, não poderia, a princípio, tal e qual, se inscrever na geração de outra diferente dela. Nos exemplares de cada espécie, a vida se expande até certo ponto, após isso, passa se retrair. No caso de seres humanos, (dos elementos mais básicos às células, tecidos, órgãos, sistemas, e demais atividades vitais), pode-se dizer que há uma expansão gradativa (crescimento) limitada apenas pelo nosso *eídos*, racional e animal. A esta “limitação” Aristóteles denomina: “*péras*”. Aqui já não ocorre ressecamento, mas envelhecimento.

A expansão se realiza, tal como no abrir e fechar dos olhos, nos movimentos dos pulmões no processo respiratório, ou no pulsar do coração ao bombear o sangue quente que igualmente cessará (no limite). Nisso, o cessar da vida, com a morte, representa a gradativa diminuição do elemento que aquece nosso ser, graças ao arrefecimento do nosso “calor vital”, como nos ensina Puente (2002, p. 96), ao comentar a obra em que Aristóteles investiga a morte em função do desaparecimento do calor de que os organismos vivos (e aqui, humanos) parecem ser naturalmente providos, no *Da Respiração*.

Destaca-se assim que a ação, de modo imanente, vale dizer, conta como elemento “causador” dos bens e dos males. O finamento, em contrapartida, quando cessam os propósitos, o derradeiro momento da existência. É nesta perspectiva, ou seja, entre a vida (atividade) e a morte (como cessação), entre o início e o término da existência, que somos interpelados por Aristóteles a dar forma de beleza às ações (como virtude) e a prescindir do ignóbil, não por meio do conhecimento teórico, mas por nossas escolhas. A morte humana, com efeito, é provavelmente o evento que desperta em nós os sentimentos mais ambivalentes. Nosso esforço aqui, consiste na tentativa de analisá-la a partir da perspectiva aristotélica. Não é tarefa simples falar sobre esse tema, em função da ausência de uma investigação mais detida sobre a morte por parte do filósofo. Diante dessa lacuna, propõe-se uma investigação com o objetivo de compreender melhor um possível recorte sobre o desdobramento da noção de morte desde sua relação com a categoria ética da virtude (*areté*), de um modo geral –dada a tese da unidade das virtudes–, e de modo específico, como será visto, com a coragem.

Na ótica de Aristóteles, na medida em que a vida (boa) pressupõe, ou mesmo se identifica com o (bem) agir, não faria sentido discutir se caberia ou não *eudaimonia* quando as atividades já não estão presentes (dada sua definição de felicidade), o que não

precisa implicar em que depois da morte, algo mau nos sucederá. Outro ponto é que, por não conceber a alma como uma substância que possa existir fora ou sem o corpo, senão como o que exatamente, em última análise, responde por seus movimentos, Aristóteles estaria rompendo com a visão corrente que postulava o princípio dos ritos fúnebres, tais como os que vimos no início, em vista dos cuidados da alma, para os que acreditavam no seu (bom ou mau) destino ao deixar o corpo.

Para o Estagirita, consoante ao seu possível juízo crítico ao comparar essas crenças com os fatos observáveis, de forma pontual, sua resposta para a questão levantada sobre a interferência da sorte dos vivos sobre os mortos, e os efeitos dos poderes destes sobre os vivos, é que, mesmo considerando os fortes laços: sanguíneos, culturais, e religiosos, (os efeitos) seriam os mais ínfimos, não chegando a alterar significativamente um ou outro polo. Isso ocorre, escreve Aristóteles, “porque a felicidade, em nossa opinião, é algo permanente e não facilmente sujeito a mudanças” (EN I 11 1101 a 25-1101 b 5). Por outro lado, se para os mortos cessaram os revesses, seus descendentes estão sujeitos a honra, boas fortunas, bem como a desonras e más sortes, e conquanto isso possa “afetar” seus ancestrais, estes não têm, de acordo com Aristóteles, “consciência” de tais bens ou males, não podem percebê-las (*mê aisthanomêno*). Vendo por esse ângulo, não haveria uma ruptura absoluta com suas tradições, mas, como dissemos antes, que bens e males seriam oriundos das decisões humanas.

Pelo visto, Aristóteles buscou evitar os exageros. O que se sabe é que a morte faz cessar tanto o “bem” quanto o “mal”, os bens e os males. O que restam são as obras deixadas, pelas quais seremos lembrados, e nisto consiste o interesse principal do Filósofo, na vida que devemos, literalmente, levar.

Na iminência da guerra, uma situação de exasperação às vezes generalizada, essa lembrança (dos valores, feitos e façanhas heroicas) dos compromissos sagrados firmados com a cidade sob juramento, era ratificada, em especial, nos discursos fúnebres, na situação exata em que pelo poder da palavra, o medo e a covardia que a proximidade da morte infundiam, eram expurgados das almas dos guerreiros, e em seu lugar, por esse mesmo gesto dos hábeis oradores, dava lugar a confiança, que se manifesta no advento do combate, quando a morte se torna a única vereda possível.

Como relata Tucídides (II: 59): tendo os peloponésios confrontado os atenienses pela segunda vez, e devastado suas bases, e visto que a peste, neste período, aumentava os infortúnios, Péricles ainda comandante, “ao vê-los assim exasperados diante daquela situação, convocou uma reunião da assembleia, desejando reanimá-los e, afastando de seu espírito aquele ressentimento, levá-los a uma atitude mais conciliadora e confiante” (leia-se: corajosa).

Tal iniciativa do estrategista visava não apenas “reanimá-los” ou “inspirar-lhes confiança”, mas, a meu juízo, restaurar o sentimento de que há um bem pelo qual vale a pena lutar, e não podemos simplesmente abrir mão dele por medo ou covardia. Pelo que se sabe, boa parte dos guerreiros, neste conflito, perderam suas vidas pelo advento da “pandemia grega”, a peste de Atenas (430 a. C.), como foi o caso do próprio Péricles. Eles, apesar disso, preferiram viver e enfrentar este momento de suas vidas, com todos os seus riscos, confirmando, na morte, a virtude engendrada em vida, do que experimentar uma morte vil e ultrajante. Neste caso, se há um bem maior alcançável pelas ações, e, conquanto não haja consenso sobre os seus componentes ele seja denominado: “felicidade”, com a morte, tem-se, como nos lembra Puente (2002), não a “finalidade” da vida humana (*télos*), mas o seu término: quando cessam as atividades.

A questão levantada por Aristóteles, na realidade, versa sobre o modo como se dá a partida desta vida. Mais precisamente, com referência a alguém cuja morte tenha sido compatível com a vida que levou. No exemplo apresentado, temos uma personagem que, pelo que a descrição nos mostra, teria vivido de forma reconhecidamente bem-sucedida, nos termos de uma vida virtuosa, incluindo tudo o que possibilita a realização de boas e nobres ações, (certamente possibilitando a observância dos ritos fúnebres). No cenário em questão, a morte teria “realizado” esse papel de impor um inapelável “limite”. Seria preciso, então, morrer de modo que, com essa morte, não se descaracterizassem os sucessos oriundos de uma vida *eudaimônica*. Ocorre que, com sucessivos infortúnios, a felicidade acabaria sendo estilhaçada (NUSSBAUM, 2009).

Por essa ótica, como uma parcela valiosa para o florescimento humano, segundo o filósofo, está fora do nosso poder, seria justo discorrer, não sobre os efeitos da morte (dos mortos) sobre a vida (os vivos), mas na extensão da jornada do agente, sobre a

qualidade das suas obras. Retomando um conhecido episódio da poesia heroica, nos diz Aristóteles:

A felicidade, como dissemos, pressupõe não somente virtude perfeita, mas também uma existência completa, pois muitas mudanças e vicissitudes de todos os tipos ocorrem no curso da vida, e as pessoas mais prósperas podem ser vítimas de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamos na poesia heroica. Ninguém pode considerar feliz uma pessoa que experimentou tais vicissitudes e teve um fim (morte) tão lastimável (EN I 9 1100 a 3-9).

Como se pode perceber, a morte intervém aqui nos assuntos éticos, por ser o elemento aparentemente antagônico à vida, e, sobretudo, a melhor delas: a vida virtuosa. Na passagem citada, o importante a ser notado é que a morte, que levou Príamos a experimentar um “fim tão lastimável”, foi o *termo final* de uma série de infortúnios desencadeados durante a famosa batalha entre gregos e troianos. E é provável que o rei de Tróia, não fosse sua idade já avançada, estivesse contado entre aqueles sobre os quais Aristóteles observou que, embora tivessem passado por grandes desgraças e calamidades, poderiam recuperar sua felicidade, mas isso seria impossível em um curto espaço de tempo, pois demandaria obras de grande magnitude (EN I 11 1101 a 10-14).

A morte, por outro lado, e por incrível que possa parecer, não pode ser o “fim” da vida humana. Mas se a morte não é o “fim”, o que ela é, pelos seus efeitos sobre o que se auferiu graças a uma visão do que é o bem e a tudo o que está em jogo diante de sua implacável iminência sobre as parcas limitações da corporeidade?

A princípio, há um visível contraste com a doutrina platônica, de acordo com a qual, filosofar seria aprender a morrer, quando a morte é considerada como uma cisão entre duas naturezas ontologicamente distintas (senão opostas, *Fédon*): o corpo e a alma, em que o *Hades* é um dos destinos. Digo isso, porque neste diálogo, com a morte, a alma teria sido retratada em seu íntimo e incontornável ciclo, alternando-se com o seu antagônico, a vida. “A alma e o corpo, uma vez desunidos, encontrar-se-iam existindo a parte um do outro, o corpo é restituído a si mesmo e acontece o mesmo com a alma”, e na sequência, como afirma Dixsaut (2017, p. 403), “(...) quando a alma se separa e examina os seres em si mesmos, ela não faz mais morrer o homem do qual ela é alma, por que ela não se faz morrer a si mesma”.

Essa outra concepção contrasta com a que expusemos no começo, já que não há mais um túmulo como morada da alma, senão a ideia de uma região subterrânea muito mais vasta, onde as almas, longe dos corpos, eram juntas, destinadas a penas e recompensas, distribuídas segundo a maneira que viveram, como ressalta ainda Coulanges (2009, p. 20).

Não encontramos em Aristóteles uma preocupação com o destino da alma – como ocorre no dualismo- na ocasião de seu “divórcio”, na morte, com a matéria biológica que anima. Seu discurso se restringe aos eventos que a antecedem, quando os reveses ainda são suscetíveis de serem superados pelos esforços humanos: quando a chama de vida que arde em cada um de nós, por fraca que possa estar, ainda não cessou. Veremos como isso se dá quando falarmos da virtude especificamente da virtude da coragem.

O que há de “semelhante” com Aristóteles é o enfrentamento da morte por certos tipos de pessoas. Todavia, são elas as que se dedicam ao estudo da Filosofia, e na perspectiva platônica, isso se refere a um exercício livre da alma, longe das restrições do corpo. Enquanto durar a vida, esta superação se encontra aberta tendo em vista o vivente humano não ter chegado ao limite da sua condição (demasiadamente) humana, que, embora vulnerável, é potente para ser, no pensar e no agir. A morte nem por isso, por fazer cessar a vida, seria impotência, e sim falência, esgotamento, finamento. Com a sua chegada repentina, já não há mais nada para se *suportar*.

Não obstante, Aristóteles desenvolve a concepção de que haveria algo de divino no intelecto humano, e reage contra a visão da alma enquanto aprisionada a um corpo, lutando contra suas paixões tirânicas até que, com a morte, possa, desimpedida, buscar seu sítio (sobre)natural. Deste modo, uma tensão parece perpassar a vida humana, nestas duas vertentes: De um lado, o bem da alma estaria consignado em sua natureza divina, e por estar unida a um corpo (sua prisão), precisa se livrar dele, por meio do exercício filosófico. Do outro, temos que a felicidade não se encontra nesta separação final, e sim no transcurso da existência, por meio da virtude. Vista do primeiro modo, a morte estaria inscrita como condição necessária para a vida, pois sem ela, não haveria a alternância fundamental entre os pares Morte/Vida. Tampouco poderíamos imaginá-la no trânsito perene, no movimento da Terra ao *Hades* e de volta, do *Hades* à Terra, como Platão buscou explicar.

A solução platônica consistiu em mostrar que *Ideias* contrárias não poderiam convergir no conceito de alma. Se a ela está associada a *Ideia* de vida, essencialmente falando, isso significa excluir, nesta sua mesma substância, o princípio de morte. Neste raciocínio, por portar a vida, e, diferentemente dos corpos, ser capaz de “existir”, tanto na Terra como no *Hades*, de modo algum ela se dissolveria tal (e junto) como a matéria corpórea.

O que nos mostra que Aristóteles, certamente, teve uma visão menos assertiva do que ocorre com a alma após a morte, do que teve Platão⁴. Esse seria um dos argumentos para postular sua imortalidade: a alternância cíclica, como nos lembra Robinson (2010, p. 107). Um problema não respondido é se a alma (em Platão), apenas em sua união com o corpo físico pode, de fato, ser considerada como algo que, efetivamente, vive.

3. A virtude como a finalidade da vida humana: questão da coragem

A morte também nos desencarrega dos cansaços. É nesse traço que surge a angústia. Angústia de se saber vivente mortal. Tal certeza, contudo, não retira de nós o desejo de preservar aquilo que mais amamos sob o preço de, contra nossa liberdade, talvez, tomarmos as decisões mais inusitadas, instintivamente. Aristóteles não deixa de ponderar sobre ações desta natureza. Aí também intervém a morte, quando, “por exemplo, se um tirano ordenasse a alguém a fazer algo ignóbil retendo em seu poder pais e filhos que seriam salvos se o fizesse, mas morreriam se não o fizesse”, (EN III 1 1110 a 5-7). É questionável se de fato alguém seria compelido a realizar atos ignóbeis pretendendo salvar algo mais valioso para si. Há casos, explica, em que as condições para julgarmos faz com que busquemos o mal menor. Em outros níveis, esclarece no mesmo passo, “não há como sermos compelidos, mas se deve antes morrer sofrendo as dores mais atroz”, e acrescento, do que escolher a desonra. Certamente Aristóteles concordaria em que o mau não conta como possível escolha para o virtuoso.

⁴ Para uma discussão mais ampla sobre esse ponto, remeto o leitor ao epílogo da obra: *Platão e a questão da alma*, de Monique Dixsaut (2017) cujo título é: *O que significa a morte para a alma?*

Neste último caso, mesmo reconhecendo as limitações da corporeidade, troca-se o “prazer” pela “dor”, quando a ação a que se é involuntariamente encarregado -quando já não está no poder do agente perpetrar o bem-, tende a causar um mal. Não o mal, mas a morte, é preferível se assim for, mesmo não sendo ela aqui um “bem” para aquele que julga com acerto, ser mais digno preferi-la, ao arrepio da maldade. Esse é o caso dos que se afastam da covardia -quando o temor se instala na alma-, e da excessiva confiança diante do perigo -dos que já não avaliam os riscos dignos de se temer-, a temeridade. Entre um e outro extremo, segundo Aristóteles, ficam os que buscam ponderar a fim de discernir o mérito do que de fato lhes desperta temor. O Filósofo não desconsidera ser legítima uma dose de perturbação psicológica na representação destes males, sendo o próprio medo conceituado em sua *Ética*, como “a expectativa de um mal” (*prosdokian kakoû*).

Em contrapartida, poderíamos supor seguindo Aristóteles, que a morte, conquanto ponha termo a ação (e conseqüentemente, comprometa a felicidade), seria perfeitamente entrelaçada com ela de modo a provocar em nós, não o medo, mas a coragem para viver. Por esse motivo, ela (a morte) não está, em si mesma, associada à infelicidade ou à “finalidade” da vida humana. À vida infeliz associa-se a desmedida, à felicidade, o pleno desabrochar das nossas faculdades, sejam elas as artes, as ciências, o aprimoramento do caráter, e bom uso da racionalidade prática e teórica. Por outro lado, a tudo aquilo que nos escapa como nossos encargos próprios, é provável que façamos bem se a essas coisas não dedicarmos os nossos temores, como se pode deduzir destas palavras: “Talvez não devamos temer a pobreza e a doença, nem de um modo geral os males que não provêm do vício nem são devidos ao próprio homem, e o homem destemido em relação a estes males não é realmente corajoso”, afirma o Estagirita (EN III 6 1115 a 16-19). A ideia de morte, podemos notar, e tal como pode ser compreendida em especial paralelo com a virtude da coragem, finalmente é vista como o mal que supera todos os outros. É justo, pois, considerá-la deste modo, posto que a virtude, segundo Aristóteles, além de ser, quanto à sua essência, uma mediedade entre excessos, é, com mais acerto, uma espécie de “ápice” ou de “extremo” (*akrótes*), relativamente ao bem e ao melhor (*áriston*) (EN II 6).

A morte, pelo que constatamos, só é alçada como “o maior dos males”, por reter nos limites dos mortais aquele que, em vida, atingiu este “ápice” enfrentando os perigos

de guerra, e ao alcançá-lo, paradoxalmente, ela não o diminui, mas o engrandece⁵, pois, a virtude, (precisamente por ser bela) é louvada (EN I 12), querendo dizer que “sobrevive” após a morte, transcendendo como verdadeiro fim (e bem), o término da vida: morre o homem, ficam (as belas) obras. Esta grandeza, obviamente, deve ser reconhecida, apreciada e valorizada pela comunidade, que, podendo ver na morte o fim de tudo, também poderá enxergar na virtude, a felicidade como a melhor finalidade cabível aos mortais.

A morte (*thánatos*) é a mais temível de todas as coisas, pois ela é o fim de tudo (*péras*), e pensamos que quando um homem morre nem o bem nem o mal existem mais para ele. Mas aparentemente não é em todas as circunstâncias que a morte dá oportunidade à manifestação da coragem por exemplo, num naufrágio ou no caso de doenças. Em que circunstâncias, então? Certamente nas mais nobilitantes. Tal morte é a que ocorre em combate, pois ela sobrevém diante dos maiores e mais nobilitantes perigos, e é devidamente honrada nas cidades e pelos monarcas (EN III 6 1115 a 27-35).

A presente passagem nos traz a resposta de Aristóteles para a questão em torno de que circunstâncias exatamente a coragem pode ser devidamente manifestada. E no que ela se diferencia dos seus simulacros. A morte não pode estar relacionada com toda e qualquer virtude, muito menos com todo e qualquer (des)temor. Aristóteles nos apresenta o estreito liame entre a morte e a virtude, em especial, com a disposição corajosa, por causa do relevante fator emocional do medo, diretamente envolvido no advento da guerra; por isso ela é “a mais temível” (*phoberôtaton d’ ho thánatos*) das coisas. A expressão significa que dentre a classe de coisas realmente mais temíveis (e funestas), a morte (*ho thánatos*), seguindo o texto, é definitivamente a maior delas, *phoberôtaton*. Devemos notar, em seguida que “fim” aqui, nesta passagem, não é a tradução de *télos*. “Fim”, nesse passo, traduz, antes, o que em grego é um “limite”, *péras*⁶. Por essa razão, após essa fronteira da existência humana, relativamente à vida de

⁵ Como escreve o Poeta: “(...) não conto gozar a minha vida, nem em gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha que ser, o meu corpo e a minha alma, a lenha desse fogo. Só quero torná-la de toda a humanidade, ainda que para isso tenha de a perder como minha” (PESSOA, 2015, P. 7).

⁶ Puente (2002, p. 98), dá o seguinte comentário, “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. Ele não é simplesmente o termo derradeiro (*éschaton*) que lhe advém em um processo natural de mudança, mas sim o seu *optimum* (*béltiston*) (cf. *Física*. 194 a 32-33: *bouletai gàr ou pân einai to éschaton télos, allà tò béltiston*). Nessa perspectiva, 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 *eídōs* de um dado organismo

atividades como podemos conhecê-la, assinala Aristóteles, “nem o bem nem o mal existem mais para ele”.

Perceba o leitor que se, na *Ética*, as virtudes foram elencadas entre as coisas louvadas por ser algo de belo, a morte parece estar no encaixe do virtuoso prestes a lhe subtrair os bens valiosos (do corpo, exteriores, e sobretudo, os de sua alma). É para superar (imortalizar), tanto quanto possível, esse *péras*, como término da vida humana, que a coragem, necessita de uma ocasião “nobilitante”, “a presença do temível”. Nesta situação, é somente com a morte, representando o real comparecimento do que é mais amedrontador, que a coragem -como virtude ética- pode e deve ser compreendida. Como bem observado por Moraes (2019, p. 36) em um de seus textos mais recentes,

A coragem, como disposição ética, como *héxis*, necessita da presença do temível. Sem essa presença impactante não se poderia agir com coragem. Mas a coragem está longe de ser uma simples reação automática ao perigo. Junto ao perigo ela é capaz de visualizar o *kalón*, o belo e valoroso, e é em vista dele que age o corajoso. O corajoso, portanto, por mais que sofra o impacto do perigo, age com destemor e experimenta alegria, à medida que enfrentar o perigo o faz coincidir com o *kalón*.

Diante do corajoso, a “mais temível de todas as coisas”, se transforma na melhor de todas exigências (ou oportunidades) que a vida pode nos apresentar: a de agir, e agir bem. E isso não é o fim de tudo. Aristóteles ainda tem mais a nos dizer.

A parte final da passagem de sua *Ética* nos confirma que o bem, como o que pode ser belo mesmo diante da morte, e juntamente pelo texto de Moraes, ao acentuar de que forma o perigo pode coincidir com o belo (*kalón*), remetem diretamente ao reconhecimento daqueles que também são capazes de sofrer o impacto do perigo com o equivalente destemor, vislumbrando a nobreza do ato.

Não é, portanto, qualquer tipo de morte que é digna de honra, mas, “Tal morte é a que ocorre em combate, pois ela sobrevém diante dos maiores e mais nobilitantes perigos, e é devidamente honrada nas cidades e pelos monarcas”, como expõe o autor da *Ética* (EN I 6 1115 a 31-33). Neste último caso, os viventes realmente poderiam “sofrer” os sentimentos mais ambivalentes. Tristeza diante da perda daqueles que lhes

biológico. Justamente por isso, Aristóteles define *péras* no livro Delta como *éschaton hekástou*, ou seja, como o ‘termo final’, derradeiro, último de cada coisa”.

foram caros, mas, sobretudo, o sentimento de alegria ao vislumbrarem o tipo de ação que condiz com a vida que levaram, deixando a vida com uma “bela morte”. Pela qual realmente valeria a pena viver, tornando a própria vida mortal desejável, a vida em seu movimento de expansão, a vida em obra, a vida que, em sua plenitude, só nos é dada quando estamos dispostos a deixá-la (MORAES, 2016, p, 170).

4. Conclusão

No pensamento ético de Aristóteles, encontramos uma reflexão em torno da felicidade humana como o maior bem que pode ser alcançado por meio da ação, a *eudaimonia*. Neste cenário, a morte, enquanto evento inescapável e o mais temível deles, intervém na limitação dos nossos projetos e não foi um tema sobre o qual o filósofo se debruçou de forma sistemática. Contudo, ela deve ser considerada do ponto de vista de algo externo à potencialidade da vida humana, pois, junto à atualidade do viver, associa-se o bem com o que lhe é interno: as excelências da razão e as do caráter. Como a morte não pode e não deve ser evitada, e não resta possibilidade de influência recíproca de mortos sobre vivos, Aristóteles nos mostra que é o modo de viver que importa, pensando com isso a virtude, em sua máxima expressão no confronto com a morte, pela ação corajosa. A virtude, na medida em que consta como disposição digna de louvores, por esse mesmo motivo, reflete seu papel de “imortalizar” os mais belos feitos perpetrados, em vida, pelos mortais, por meio das obras. Em que condições a morte, ela mesma, possibilita a ação, foi visto na última parte deste texto.

Aristóteles nos mostra, além disso, de que modo a morte, mesmo como evento definitivo, não torna nossas decisões vazias ou sem propósito. É de se notar, que, se como exemplo de alguém que viveu em torno de muita prosperidade, mas na velhice, em função dos males da guerra, terminou tão terrivelmente temos a figura de Príamos de Tróia, em contrapartida, como homem de ação, capaz de bem liderar, deliberar e agir em vista de seu próprio bem, mas sobretudo, visando o bem comum, da cidade, temos como exemplo a figura de Péricles, de Atenas. Para este certamente a morte não foi o que lhe sucedeu por último, pois a recordação dos discursos e atos transcendem-na, e ainda são capazes de nos inspirar. Ademais, não é o significado do seu nome, “cercado de glória”? Não faremos mal, em contextos como os que atualmente vivemos, se

DA SILVA, Brunno Alves.
Virtude e morte no pensamento de Aristóteles

lembrarmos de todos aqueles que antes de deixarem a vida, corajosamente, dedicaram suas ações para que as nossas se tornassem maiores do que são, se fizermos assim, seus nomes sempre serão lembrados.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora de Brasília, 1985.

_____. *The Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1999.

_____. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2ª ed. Vol. III. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BARNES, Jonathan. *Aristotle*. Cambridge University Press, 1995.

COULANGES, F. *A Cidade Antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e Roma*. Tradução de Edson Bini. São Paulo/Bauru: Edipro, 4ª ed; 2009.

DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

GARLAND, Robert. *The Greek Way of Death*. Cornell University Press. New York, 1995.

HUMPHREYS, Sally. *The Family, Women and Death*. Comparative Studies. London: Routledge, 1992.

MURDOCH, Iris. *The Sovereignty of Good*. Routledge Classics, London, 1971.

MORAES, F. J. D. O belo e a virtude da coragem no livro III da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. In: Izabela Bocayuva e Maria Inês Anachoreta (Org.). *O Belo na Antiguidade grega*. Rio de Janeiro: Nau, 2016, p. 163-176.

_____. Alma e movimento em Aristóteles. *Anais de Filosofia Clássica*. vol. 13 n° 25, 2019.

NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness*. Cambridge University Press, 2001.

PAKALUK, Michael. *A Ética a Nicômaco: uma chave de leitura*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

PESSOA, Fernando. *Poesias*. Organização de Sueli Cassal. Porto Alegre: L & PM, 2015.

DA SILVA, Brunno Alves.
Virtude e morte no pensamento de Aristóteles

PUENTE, F. R. *A morte como término, mas não como a finalidade da vida em Aristóteles*. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002.

SCHOPENHAUER, A. *Dores do Mundo: o amor, a morte, a arte, a moral, a religião, a política, o homem e a sociedade*. Tradução de Albino Sampaio. Coleção Universidade. Edições de Ouro, 1985.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

XÉNOPHON. *Helléniques*. Tome I (Livres I-III). Texte établi et traduit par J. Hatzfeld. Paris: Les Belles Lettres, 1973.