

**O SUICÍDIO
CONSIDERADO COMO
UMA DAS BELAS ARTES**



J. M. Paulo Serra

2008

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *O Suicídio considerado como uma das Belas Artes*

Autor: Joaquim Mateus Paulo Serra

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

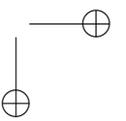
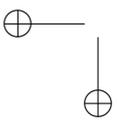
Direcção: José Rosa & Artur Morão

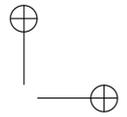
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





O Suicídio considerado como uma das Belas Artes*

J. M. Paulo Serra
Universidade da Beira Interior

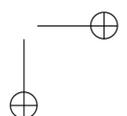
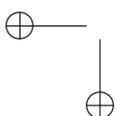
Índice

A morte e a humanidade do homem	3
As sociedades ocidentais e o suicídio	5
O suicídio como problema filosófico	8
Os antigos e a estética da existência	9
Centralidade da <i>meditatio mortis</i> na meditação sobre a vida	12
O estatuto do suicídio	14
Uma posição problemática	15

1. A morte e a humanidade do homem

Ao colocarem a sepultura e a pintura nas origens do homem, a história e a antropologia contemporâneas têm vindo a revelar a importância decisiva da morte – da consciência da morte – na con-

*Universidade da Beira Interior. Texto da Comunicação apresentada nas Jornadas Estética da Morte, UBI, 15 e 16 de Maio de 2004



stituição do *sapiens*.¹ De facto, a sepultura e a pintura são, cada uma a seu modo, respostas a esse desaparecimento irremediável a que cada um dos humanos está sujeito, tentativas de afirmar o além intemporal no aqui e agora, a identidade na indiferenciação, a presença na ausência.² O *sapiens* aparece, aqui, como um ser dotado não apenas de uma natureza lógica e racionadora, mas, sobretudo, de uma “natureza imaginária e imaginante”³, que lhe permite a transcendência, a descolagem do real concreto, imediato e limitado, em que todos os outros animais se encontram aprisionados.⁴ Pelo sofrimento e pela angústia que provoca, aos que partem e aos que ficam, a morte dá que pensar leva o homem a tornar-se pensante.

É precisamente nessa perspectiva que, em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma a morte como constitutiva da essência do próprio Homem (*Dasein*), que define como “ser para a morte”, querendo com isso significar que é a morte que, enquanto “possibilidade da

¹ Assim, referindo-se ao aparecimento do *sapiens*, diz Edgar Morin numa das suas obras mais conhecidas: “Quando aparece o *sapiens* [Homem de Neanderthal], o homem já é *socius, faber, loquens*. Portanto, a novidade que o *sapiens* traz ao mundo não consiste, como se julgava, na sociedade, na técnica, na lógica, na cultura. Consiste, pelo contrário, naquilo que até agora se considerava como epifenomenal, ou que imbecilmente se saudava como sinal de espiritualidade: a sepultura e a pintura.” Edgar Morin, *O Paradigma Perdido. A natureza humana*, Lisboa, Europa-América, 1975, p. 93.

² “Talvez o verdadeiro estádio do espelho antropiano: contemplar-se num duplo, *alter ego*, e, no visível próximo, ver outro que o visível. E o nada em si, ‘este não-sei-quê que não tem nome em nenhuma língua’. Traumatismo suficientemente siderante para desencadear, desde logo, uma contra-medida: fazer uma imagem do inominável, um duplo do morto para o manter em vida, e, por contragolpe, não ver esse não-sei-quê em si, não se ver a si mesmo como quase nada.” Régis Débray, *Vie et Mort de l’Image*, Paris, Gallimard, 2000, p. 37; o I capítulo desta obra de Débray intitula-se, precisamente, “O nascimento pela morte”.

³ Cf. Morin, *ibidem*, p. 103.

⁴ Cf. Ernst Cassirer, *Antropologia Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

pura e simples impossibilidade do Dasein”⁵, acaba por lhe revelar o carácter de possibilidade em que consiste, verdadeiramente, a sua existência. De forma algo parecida, Simmel, pressupondo a fundamental unidade entre as formas como apreendemos a vida e a morte⁶, atribui, a esta, uma “significação configuradora” da vida, no sentido em que “cada passo da vida não só se mostra como uma aproximação à morte, mas é também configurado positivamente e a priori por ela, que é um elemento real da vida”⁷.

É tendo como pano de fundo esta importância da morte na constituição da humanidade do homem que o texto que se segue incidirá sobre esse tipo especial de morte que é o suicídio, definido por Durkheim como “todo o caso de morte que resulta directa ou indirectamente de um acto positivo ou negativo praticado pela própria vítima, acto que a vítima sabia dever produzir este resultado”⁸. Mais especificamente, o que nos interessa é a forma como os estóicos, de que aqui tomamos Séneca como exemplo, encaravam o suicídio não só como a possibilidade final mas, eventualmente, como a possibilidade decisiva daquilo a que Foucault chama, nas suas últimas obras, a “estética da existência”⁹.

⁵ Martin Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 2002, p. 305; cf., sobre esta mesma questão, Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 50 ss.

⁶ Georg Simmel, “Para una metafísica de la muerte”, in *El Individuo y la Libertad. Ensayos de Crítica de la Cultura*, Barcelona, Ediciones Península, 1998, p. 55.

⁷ Simmel, *ibidem*, p. 58.

⁸ Émile Durkheim, *O Suicídio*, Lisboa, Presença, 1987, p. 10. Ao propor tal definição, Durkheim não deixa de sublinhar a continuidade entre o suicídio e práticas sociais tão próximas que podem, mesmo, ser confundidas com ele, como por exemplo “actos de coragem e de desvelo por um lado, e, por outro, (...) actos de imprudência e de simples negligência”. (*Ibidem*, p.12).

⁹ Cf. por exemplo Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, Paris, Gallimard, 1994.

2. As sociedades ocidentais e o suicídio

Como refere Durkheim no seu clássico sobre o tema, o suicídio – e aqui referimo-nos, essencialmente, ao tipo de suicídio a que o sociólogo francês chama “egoísta”¹⁰ – tem sido, ao longo da história ocidental, e não só, objecto de uma condenação generalizada, que chegou mesmo à sua criminalização.

Sem querermos traçar aqui a história de um tal processo, diremos apenas, baseando-nos ainda em Durkheim, que na Grécia e em Roma o suicídio era legítimo apenas quando autorizado pelo Estado, ainda que, na fase final dessas civilizações, ele passasse a ser tacitamente tolerado mesmo sem tal autorização.¹¹ Em Atenas – mas também em Esparta, Tebas e Chipre –, não só estavam vedadas as honras de sepultura ao homem que se suicidava sem autorização do Estado, como se cortava uma mão ao cadáver para ser enterrada à parte. Em Roma parece ter vigorado, igualmente, a proibição das honras de sepultura para os suicidas.

Com o cristianismo, o suicídio passa a ser objecto de proibição rigorosa e formal¹², sendo proclamado crime no Concílio de Arles,

¹⁰ Durkheim entende, por tal, o suicídio que “resulta de uma individualização excessiva” (Durkheim, *op. cit.*, p. 200).

¹¹ Cf. Durkheim, *ibidem*, p. 328-331. De acordo com um autor antigo, a lei em Atenas diria o seguinte: “Que aquele que não quer viver mais tempo exponha as suas razões ao Senado e deixe a vida se o Senado lhe der autorização para partir. Se a existência te é odiosa, morre; se o destino te é opressivo, bebe a cicuta. Se o peso da dor te faz andar curvado, abandona a vida. Que o infeliz relate os seus infortúnios, que o magistrado lhe forneça o remédio e a miséria cessará.” (Libanius, citado por Durkheim, *ibidem*, p. 329).

¹² Note-se que, de acordo com Nietzsche, esta proibição é, acima de tudo, uma re-orientação do suicídio, que está na base do poder do próprio cristianismo: “Da terrível ânsia de suicídio, que existia na época do seu surgimento, fez o cristianismo a alavanca do seu poder. Ao mesmo tempo que mantinha como lícitas apenas duas formas de suicídio, que revestia de suprema dignidade e a que atribuía as mais elevadas esperanças, proibia, da maneira mais assustadora, todas as restantes. O martírio e o lento auto-aniquilamento dos ascetas



de 425, e sujeito a sanção penal no Concílio de Praga, de 563, tendo ficado aí estabelecido “que os suicidas não seriam ‘honrados com nenhuma comemoração do santo sacrifício da missa e que o cântico dos salmos não acompanharia o seu corpo na descida ao túmulo’”.¹³ A legislação civil vai seguir, nesta matéria, a legislação canónica e associar, às sanções religiosas e espirituais, as sanções materiais, que faz incidir quer sobre o corpo do suicida quer sobre os seus bens, objecto de confiscação – prolongando assim, sobre os seus sucessores, as consequências do acto do suicida.¹⁴ É apenas a partir da revolução francesa de 1789 que o suicídio vai deixar de ser considerado como crime legal – o que não obstou, no entanto, a que a sua condenação religiosa e moral se tenha prolongado até aos nossos dias.

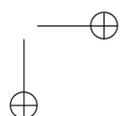
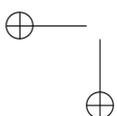
Quanto às razões desta condenação – religiosa, moral e mesmo legal – do suicídio, situa-as Durkheim fundamentalmente no facto de ele atentar contra o “culto do homem” que é, em última análise, o garante da sobrevivência da própria sociedade enquanto tal.¹⁵ Visto em termos desta última, o suicídio é um acto tão grave como o homicídio, na medida em que, como este, lhe rouba um dos seus membros. Explicar-se-á assim, também, porque é que as sociedades não só admitem como valorizam mesmo, em extremo,

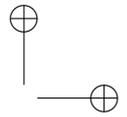
eram, porém, permitidos.” (Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Aforismo 131, Lisboa, Relógio D’Água, 1998, p. 145).

¹³ Durkheim, *op. cit.*, p. 326.

¹⁴ Estas sanções podiam ser acompanhadas de outras ainda mais degradantes. Assim, e para exemplificarmos apenas com o caso francês: “Em Bordéus, o cadáver era pendurado pelos pés; em Abbeville, era arrastado pelas ruas; em Lille, se era um homem, o cadáver, arrastado com forquilhas, era pendurado pelo pescoço; se era uma mulher, era queimado.” (Durkheim, *ibidem*, p. 326; para uma descrição deste tipo de sanções noutros tempos e lugares, cf. p. 326-328).

¹⁵ Cf. Durkheim, *ibidem*, p. 331-337.





quer o suicídio “altruísta”¹⁶ quer a “bela morte”¹⁷: num caso e noutro, o indivíduo decide morrer para que o grupo sobreviva.

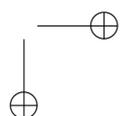
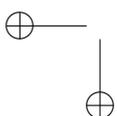
3. O suicídio como problema filosófico

Atendo-nos ao que nos revela quer a nossa experiência quotidiana quer a sua tradução nos *media*, o nosso tempo parece ser muito mais tolerante e compreensivo em relação ao suicídio do que as sociedades que nos antecederam. De facto, de um modo geral, o suicídio tende hoje a ser visto menos como um pecado ou um crime do que como o resultado de uma patologia e, como tal, a ser objecto mais de compaixão do que de condenação.¹⁸ No entanto, até que ponto representa, uma tal viragem, um acréscimo de “tolerância” e de “compreensão” em relação ao suicídio? De forma geral tende-se a recusar, ao suicida, que o seu acto possa ser o resultado de uma decisão livre e consciente; ele é sempre, de uma forma ou

¹⁶ Durkheim entende, por tal, o suicídio que resulta de “uma individualização insuficiente”, e que é próprio das “sociedades inferiores”, em que parece ser raro o suicídio egoísta, mas em que o a altruísta “se encontra em estado endémico”. (Durkheim, *op. cit.*, p. 207).

¹⁷ A essência da “bela morte” está muito bem sintetizada no título da secção de um livro de Jean-Pierre Vernant dedicada a esse herói *ambíguo* que é Aquiles – filho do humano Peleu e da deusa Tétis, mortal no calcanhar e imortal no resto do corpo: “Morrer jovem, sobreviver heroicamente”. (Cf. Jean-Pierre Vernant, *O Universo, os Deuses, os Homens*, Lisboa, D. Quixote, 2000, p. 95-99). Para sermos mais rigorosos, talvez devêssemos dizer que a “bela morte” se situa a meio caminho entre os tipos de suicídio “egoísta” e “altruísta”.

¹⁸ A palavra-chave, quando se procura “explicar” um suicídio é, quase sempre, a palavra “depressão”, seguida de perto por palavras como “loucura”, “desespero” ou “emoção incontrolável”, que relevam, também elas, do domínio do patológico, pelo menos momentâneo.





outra, alguém que “perdeu a razão” e cujo acto acaba, no fundo, por escapar a todas as razões.¹⁹

Que o suicídio possa ser encarado de outra forma é, como se sabe, a hipótese de Albert Camus que, no seu *Mito de Sísifo*, faz mesmo dele o único “problema filosófico verdadeiramente sério”, de cuja resposta depende tudo o mais.²⁰ Esta relevância concedida ao problema do suicídio não é, no entanto, nova no campo da filosofia, antes remontando às origens deste saber entre os gregos.

Assim, no *Fédon* de Platão, Sócrates afirma acerca dos filósofos que “eles não têm outra ocupação senão a de morrer e estarem mortos”²¹, acrescentando, ainda, que os filósofos “se exercitam a morrer e que não há homens que tenham menos medo do que eles em estarem mortos”²². No entanto, este exercício do morrer e do estar morto não significa, de forma alguma, que os filósofos devam cometer suicídio – fundamentalmente porque, sendo os humanos pertença dos deuses, não lhes cabe dispor de uma vida que não é sua.²³ A “morte” em que os filósofos se exercitam é, assim, uma morte metafórica que traduz, da sua parte, a consciência de que,

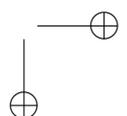
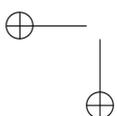
¹⁹ “É muito mais difícil [do que na morte na sequência de doença] encontrar ou criar um significado na morte súbita resultante do suicídio ou da injúria auto-infligida. Para o indivíduo que escolheu cometer suicídio, parece que a vida se tornou uma luta sem sentido, ou um terror para o qual a morte é a única saída. O único factor comum ao suicídio ou à injúria auto-infligida é o fazer-se mal a si próprio; a questão comum deixada aos que ficam é ‘Porquê?’” (Stella Ridley, “Sudden death from suicide”, in Donna Dickenson, Malcolm Johnson, Jeanne Samson Katz (org.), *Death, Dying and Bereavement*, London, Sage Publications, 2000, p. 55). Cf. também, na mesma obra, Leo Tolstoy, “Death and the meaning of life”, p. 82-85.

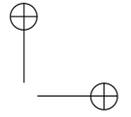
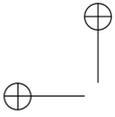
²⁰ Albert Camus, *O Mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, p. 13.

²¹ Platão, “Phédon”, 64a, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 774.

²² Platão, *ibidem*, 68e, p. 780.

²³ Platão, *ibidem*, 62b-c, p. 771-772.





face à alma imortal e ao seu cuidado, o corpo e seu cuidado devem ser colocados em segundo plano e mesmo desprezados.

Afastando-se desta posição de Platão e aproximando-se da de Camus²⁴, os Estóicos, de que aqui tomaremos Séneca como exemplo, vão defender que o suicídio não só é legítimo como é, muitas vezes, o único acto que permite que uma vida digna possa terminar de uma forma digna. Procuraremos, nos pontos que se seguem, esclarecer o sentido de uma tal posição.

4. Os antigos e a estética da existência

Com os Estóicos torna-se visível a concepção, já implícita na cultura grega, a que Raymond Bayer chama a “concepção estética da moralidade”, e que se pode resumir na tese de que a ética é uma “arte”.²⁵ É precisamente nesse sentido que também Husserl se refere à ética como a “arte de ser um homem virtuoso” e “arte da acção justa”.²⁶

Mesmo se, de acordo com Bayer, Séneca se afasta da “concepção estética da moralidade” que é apanágio da ortodoxia estóica, na medida em que “acaba por definir o bem excluindo a beleza”²⁷, o que é certo é que, nas suas *Cartas a Lucílio*²⁸, estão ainda

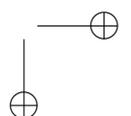
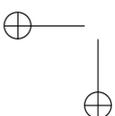
²⁴ A aproximação entre o estoicismo antigo e o existencialismo camusiano parece-nos, nesta matéria – mas não só – mais do que evidente.

²⁵ “Os fins naturais são dados primeiro, depois a razão sobrevem e trabalha-os como um artista trabalha uma matéria; por isso a vida moral é assimilada a uma arte, não às artes em que a obra é exterior à própria arte, mas às artes em que o resultado se mostra uno com a própria arte, como o histrião, a representação do actor ou os movimentos do dançarino.” (Cf. Raymond Bayer, *História da Estética*, Lisboa, Estampa, 1995, p. 71).

²⁶ Cf. Edmund Husserl, *La Philosophie comme Science Rigoureuse*, Paris, PUF, 1993, p. 72.

²⁷ Bayer, *ibidem*, p. 73.

²⁸ Cf. Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Gulbenkian, 1991.





presentes os temas característicos daquela concepção. Assim, em múltiplos passos, ao mesmo tempo que se afirma a necessidade de dar uma “forma”, uma “estrutura”, uma “configuração permanente” ou uma “conformação” à nossa alma – de modo a que esta possa, em cada momento e situação, decidir o que fazer, sem tergiversações nem ziguezagues²⁹ –, compara-se a vida a uma obra de arte, que há que “esculpir” a partir dos “materiais”, diversos e variáveis, que a fortuna vai colocando à disposição de cada um de nós.³⁰ Mais especificamente, as artes e os artistas que estão em jogo, no texto de Séneca, são a pintura e o pintor³¹, o teatro e o autor³² e a escultura e o escultor.³³ Em consequência do que a própria sabedoria ou filosofia – que Séneca praticamente identifica com a ética – é uma arte, ainda que especial, na medida em que, ao contrário das outras artes (técnicas), ela é exercida não apenas por alguns mas por todos e cada um dos homens que, com ela, visa produzir-se a si próprio e não um qualquer objecto exterior.³⁴

Nas citações que, a seguir, fazemos desta obra, indicamos, sucessivamente, os números da Carta, do parágrafo e da página da edição referida.

²⁹ Como diz a Carta 16: “O objecto da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo de vida, em orientar os nossos actos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos.” (Séneca, *ibidem*, 16, 3, p. 55).

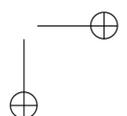
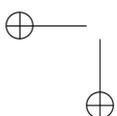
³⁰ Assim, na Carta 34, e dirigindo-se a Lucílio, afirma Séneca: “Tu estás ligado a mim, és obra minha.” (Séneca, *ibidem*, 34, 2, p. 126); na Carta 47, os amigos - os homens - são comparados a “um bom material [que] permanece inutilizado por falta de quem o trabalhe” (Séneca, *ibidem*, 47, 16, p. 159-160); na Carta 124 observa-se que o bem “está tão longe da infância como (...) a obra acabada do esboço inicial” (Séneca, *ibidem*, 124, 10, p. 700).

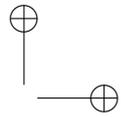
³¹ Cf. Séneca, *ibidem*, 71, 2-3, p. 271-272.

³² Cf. Séneca, *ibidem*, 77, 20, p. 328.

³³ Cf. Séneca, *ibidem*, 85, 40, p. 394-395. Segundo a comparação de Séneca, tal como Fídias, que sabia esculpir bem em qualquer material, também o sábio terá de “esculpir” a sua vida quaisquer que sejam as condições em que ela decorre, para a “transformar em algo digno de memória”.

³⁴ Séneca estabelece, de uma forma que se inspira claramente em Aristóteles,





Para que possa ir construindo a sua vida como uma “obra de arte”, exige-se que o sujeito medite, permanentemente, sobre essa vida, fazendo o balanço do que já realizou, do que falta realizar; que, como diz Foucault precisamente a propósito de Séneca, o sujeito se comporte como “um permanente administrador de si próprio, mais do que um juiz do seu próprio passado”.³⁵

Ora, se a vida é uma “obra de arte”, então o último gesto do artista, aquele que dá a obra como acabada – no caso da vida, a morte – é um gesto não apenas final como decisivo: dependerá dele, em última análise, a beleza ou a fealdade do todo – ou, no caso da vida, a sua dignidade ou indignidade definitivas. Se uma “bela morte” – uma morte corajosa, heróica – pode tornar digna uma vida miserável, também o contrário pode acontecer: uma morte covarde, aviltante, pode tornar miserável uma vida vivida até aí de forma digna. Como o diz a Carta 77, já citada, “na vida é como no teatro: não interessa a duração da peça, mas a qualidade da representação. Em que ponto tu vais parar, é questão sem a mínima importância. Para onde quiseses, mas dá à tua vida um fecho condigno.”³⁶

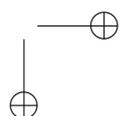
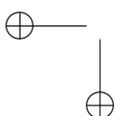
5. Centralidade da *meditatio mortis* na meditação sobre a vida

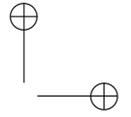
A meditação sobre a morte (*meditatio mortis*) e, em particular, sobre o suicídio ocupa, desta forma, um lugar central na meditação sobre a vida – e um lugar tão central que poderíamos mesmo dizer

a diferença entre a “arte do filósofo” ou arte “prática”, e artes como as do piloto ou do médico, que são artes “técnicas”. (Cf. por exemplo Séneca, *ibidem*, 86, 36, p. 394).

³⁵ Michel Foucault, “Verdade e subjectividade (Howison Lectures)”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, N.º 19, Lisboa, Edições Cosmos, 1993, p. 209.

³⁶ Séneca, *op. cit.*, 77, 20, p. 328.





que a meditação sobre a vida se resume, no fundo, a uma meditação sobre a morte.³⁷ Assim, num pequeno ensaio intitulado *Acerca da Brevidade da Vida*, Séneca afirma que “é precisa a vida inteira para aprender a viver e – o que talvez vos surpreenda mais – é precisa a vida inteira para aprender a morrer.”³⁸ A Carta 26, ao referir-se a Epicuro, sublinha que ele “nos aconselha a ‘meditar na morte’ ou a atribuir a maior importância à aprendizagem da morte”.³⁹ Indo ainda mais longe, a Carta 70 considera mesmo que “nenhuma meditação é tão imprescindível como a meditação da morte”, devendo concentrar-nos nela em vez de nos prendermos/distrairmos “com assuntos que, afinal, talvez sejam supérfluos”.⁴⁰

Sem queremos aqui analisar exaustivamente a “meditação da morte” levada a efeito por Séneca, indicaremos no entanto algumas das suas linhas fundamentais, indispensáveis para melhor compreendermos a sua posição sobre o suicídio, de que trataremos na secção seguinte:

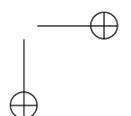
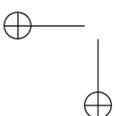
i) A morte é um processo intrínseco à própria vida, de tal forma que viver é sempre, ao mesmo tempo, morrer. Como diz Séneca

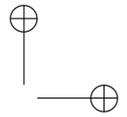
³⁷ Será neste lugar atribuído à meditação sobre a morte que residirá mesmo, segundo Max Scheler, o maior contraste entre o “tipo moderno” e o “tipo antigo” de homem. O primeiro, correspondente ao “homem moderno europeu ocidental”, que começa a emergir em finais do século XIII, assume perante a morte uma atitude de “recalcamento”, de tal modo que ela é “posta de lado, é afastada pela mesma angústia vital que leva a submeter ao cálculo o decurso da vida”; para este homem, completamente imerso no seu “eu social”, quem morre é sempre o outro, e ele mesmo enquanto outro para um outro. Quanto ao “tipo antigo”, correspondente ao homem greco-romano, ele “vivia em face da morte”, constituindo esta, para a sua vida, “um poder formador e director”. (Max Scheler, *Morte e Sobrevivência*, Lisboa, Edições 70, 1993, p. 42-44).

³⁸ Séneca, “On the shortness of live” (De brevitae vitae), VII, 3, in *Moral Essays*, Cambridge Mass., Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1996, p. 305.

³⁹ Séneca, *Cartas a Lucílio*, 26, 8, p. 100.

⁴⁰ Séneca, *ibidem*, 70, 18, p. 268.





de forma metafórica, “não é a última gota que esvazia a clepsidra, mas toda a água que anteriormente foi escorrendo”.⁴¹

ii) Não se pode viver bem sem aprender a desprezar a vida – saber viver implica saber morrer, morrer com “serenidade de espírito”, aceitando a morte. Por isso mesmo, “a preparação para a morte tem prioridade sobre a preparação para a vida”⁴²; só tal preparação permitirá evitar a situação de muitos “que andam miseravelmente à deriva entre o medo da morte e os tormentos da vida, sem querer viver nem saber morrer”.⁴³

iii) Temos de viver como se estivéssemos para morrer, não adiando a nossa vida para o futuro, organizando “cada dia como se fosse o final da batalha, como se fosse o limite. O termo da nossa vida.”⁴⁴

iv) A morte tem de ser uma morte corajosa, tem de ser vivida como um momento de grandeza, tem de, no fundo, ser a “bela morte” por outros meios - já que “a coragem perante a morte é uma fonte de glória, é uma das maiores façanhas do espírito humano”.⁴⁵ Como observa Séneca em relação a dois casos bem conhecidos, “foi a cicuta que deu grandeza a Sócrates! Tira a Catão o gládio com que assegurou a sua liberdade, e tirar-lhe-ás grande parte da sua glória!”⁴⁶

v) Viver bem, com qualidade e dignidade, é mais importante do que viver muito sem qualidade e dignidade. Por isso mesmo, diz Séneca, “o sábio prolongará a sua vida enquanto dever, e não enquanto puder”.⁴⁷

⁴¹ Séneca, *ibidem*, 24, 20, p. 93.

⁴² Séneca, *ibidem*, 61, 4, p. 218.

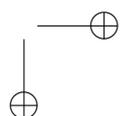
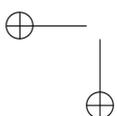
⁴³ Séneca, *ibidem*, 4, 4, p. 8.

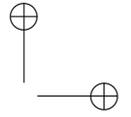
⁴⁴ Séneca, *ibidem*, 12, 8, p. 35-36.

⁴⁵ Séneca, *ibidem*, 82, 17, p. 366.

⁴⁶ Séneca, *ibidem*, 13, 14-15, p. 43.

⁴⁷ Séneca, *ibidem*, 70, 4-5-, p. 264.





6. O estatuto do suicídio

O suicídio – e, por conseguinte, a morte – é entendido por Séneca como a via para a liberdade. A liberdade, que é o “bem específico do homem”, consiste na capacidade de a alma – racional – tudo submeter a si própria sem a nada se submeter⁴⁸, desprendendo-se do jugo da necessidade, da servidão, do poder, das prisões, das cadeias, dos acasos da fortuna e de todos os receios, incluindo o da própria morte.⁴⁹ Por isso mesmo Séneca condena os que condenam o suicídio, na medida em que acabam por recusar, ao homem, essa mesma liberdade.⁵⁰ Tendo esta liberdade sempre ao seu dispor, não pode o homem “desgraçado” culpar da sua desgraça outrem que não a si próprio: “A vida agrada-te? Então, vive! Não te agrada? És livre de regressar ao lugar de onde vieste!...”⁵¹ E àqueles que, para recusarem o suicídio, opõem a morte “artificial” à “morte natural”, contrapõe Séneca que o suicídio não é menos “natural” que esta última, que “ninguém morre senão de morte natural!”⁵²

Esta apologia do suicídio não implica, contudo, que a decisão de suicídio seja tomada de ânimo leve ou por “paixão”, antes tendo de ser objecto de decisão racional e ponderação, quer quanto ao momento quer quanto às formas – já que “um homem corajoso e sábio não deverá fugir da vida, mas sim sair dela”.⁵³ Aliás, nos casos em que a vida do eventual suicida seja necessária a outrem – nomeadamente aos seus familiares –, ele deverá mesmo resignar-se a viver, fazendo com que o almejado suicídio “egoísta” dê lu-

⁴⁸ Cf. Séneca, *ibidem*, 124, 12, p. 700-701.

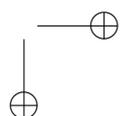
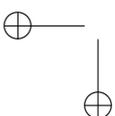
⁴⁹ Cf. Séneca, *ibidem*, 26, 10, p. 100.

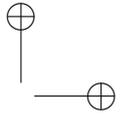
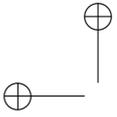
⁵⁰ “Quem assim fala não vê como está tornando impossível a liberdade! Nada de melhor concebeu a lei eterna do que, embora nos dando apenas uma entrada na vida, ter-nos proporcionado múltiplas saídas.” (Séneca, *ibidem*, 70, 14, p. 267).

⁵¹ Séneca, *ibidem*, 70, 15-16, p. 267.

⁵² Séneca, *ibidem*, 69, 6, p. 262.

⁵³ Séneca, *ibidem*, 24, 24-25, p. 94.





gar a um não-suicídio “altruísta”: “Demonstra um grande coração quem se resigna à vida no interesse dos outros, o que, aliás, muitos grandes homens têm feito.”⁵⁴

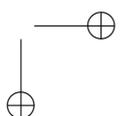
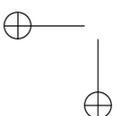
7. Uma posição problemática

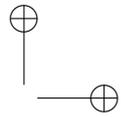
Numa avaliação crítica da posição de Sêneca, diremos que se a sua *meditatio mortis* nos parece extremamente positiva – pela distância que introduz em relação à imediatez da vida, pela reflexão acerca dos meios e dos fins que ela se propõe –, já a sua visão do suicídio nos coloca um problema de fundo relativamente ao seu pressuposto essencial: até que ponto é que o suicídio é – ou pode ser – o resultado de uma decisão livre e racional do sujeito?⁵⁵ Com efeito, se atendermos aos exemplos de suicídios que Sêneca nos dá – sejam eles de suicídios imaginados ou de suicídios efectivamente realizados⁵⁶ –, eles mostram-nos que a decisão de suicídio:

⁵⁴ Sêneca, *ibidem*, 104, 3-4, p. 570.

⁵⁵ Esta questão é hoje crucial para pensarmos o problema da eutanásia, nomeadamente quando ela envolve a “decisão” ou o “consentimento” do moribundo.

⁵⁶ Entre estes últimos, um dos exemplos mais conspícuos é o suicídio “assistido” de Túlio Marcelino – “um jovem calmo, precocemente envelhecido que, ao ver-se atacado de uma doença, embora curável, assaz prolongada, penosa, implicando cuidados extremos, começou a deliberar seriamente sobre a morte” –, cuja descrição Sêneca termina da seguinte forma: “Para morrer, nem recurso a arma branca, nem efusão de sangue, passou três dias sem alimentar-se, e mandou armar uma tenda dentro do quarto; depois, puseram lá uma banheira onde Marcelino se instalou, e foram-lhe deitando por cima água quente até que ele desfaleceu, sentindo nisso um certo prazer (...).” (Sêneca, *ibidem*, 77, 5- 9, p. 324). Note-se que este suicídio é muito semelhante – na atitude, na forma, mais do que nas circunstâncias concretas – ao suicídio de Petrónio, autor do *Satyricon*, em 66 d.C., na sequência da denúncia da sua participação numa conjura contra Nero, e cuja descrição é feita por Tácito no capítulo 19 do Livro XVI dos





- i) Ocorre na sequência de circunstâncias pessoais ou mundanas que escapam ao domínio do sujeito;
- ii) É uma forma de dar dignidade a uma vida vivida perante os outros que, assim, acabam por se constituir como o “público” mediante o qual é “representado” um tal acto;
- iii) Assume um determinismo das coisas e do mundo que não se encontra, de forma alguma, comprovado.

Emerge, assim, a suspeita de que a decisão “racional” e “livre” do sujeito que se suicida seja, pelo menos em grande medida, determinada por uma realidade – pessoal, mundana – que ele só pode enfrentar evadindo-se dela; que o suicídio envolva uma dialéctica tal que, como o dirá o heterónimo pessoano Barão de Teive, o que se mata é, simultaneamente, vencido e vencedor⁵⁷ – isto admitindo que, em matéria de suicídio, tenha algum sentido falar em “vitórias” e “derrotas”.

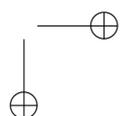
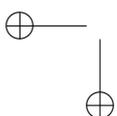
A única forma de escapar à voragem desta “derrota vitoriosa” é a transcendência; uma transcendência que, não se identificando necessariamente com a religião, se confunde com aquilo a que Hannah Arendt, ao referir-se à distinção kantiana que coloca de um lado a “razão” e o “pensamento” e, do outro, o “intelecto” e o “conhecimento”, chama “sentido” – que, situando-se do lado dos primeiros, se opõe à “verdade”, situada do lado dos segundos.⁵⁸ A acreditarmos na observação de Nietzsche atrás citada, foi precisamente por ter sido capaz de dar resposta a esta necessidade de transcendência – de “sentido” – que o cristianismo pôde triunfar no mundo romano e a partir dele.

A questão que se coloca é, no entanto, a de saber como será

Anais. (Cf. Tácito, *Annales*, Paris, GF-Flammarion, 1996, Livro XVI, Capítulo 19, p. 470).

⁵⁷ “Se o vencido é o que morre e o vencedor é quem mata, com isto, confessando-me vencido, me instituo vencedor.” (Barão de Teive, *A Educação do Estóico*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2001, p. 58).

⁵⁸ Cf. Hannah Arendt, *A Vida do Espírito, Volume I – Pensar*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999, p. 64-76.



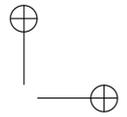
possível a transcendência numa situação – a nossa – em que, como o diz também *A Educação do Estóico* e o repete, em termos muito semelhantes, o *Livro do Desassossego*, à “morte de Deus” se juntou a morte da própria humanidade.⁵⁹ Mas talvez estas “mortes”, a que muitas outras se têm vindo a juntar, não signifiquem, necessariamente, a morte da transcendência ou do sentido, mas tão-só a morte desses ideais pesados e solenes com que a cultura ocidental se idealizou a si própria. Talvez a transcendência e o sentido residam, simplesmente, nessa “ternura humana”, sempre desejada mas apenas algumas vezes alcançada, na qual que pensa a personagem principal de um dos romances de Camus.⁶⁰

Ou talvez não – talvez não exista aqui uma resposta, mas apenas a procura. Por muito pouco que ela represente, sem essa procura resta-nos a “saciedade do nada” e a “plenitude de cousa nenhuma”⁶¹ que só podem acabar no entorpecimento ou no suicídio.

⁵⁹ “Pertença a uma geração (...) que perdeu por igual a fé nos deuses das religiões antigas e a fé nos deuses das irreligiões modernas. Não posso aceitar Jeová, nem a humanidade. Cristo e o progresso são para mim mitos do mesmo mundo. Não creio na Virgem Maria nem na electricidade.” (Barão de Teive, *ibidem*, p. 26). Cf. também Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, Lisboa, Ática, Vol. I, Lisboa, Ática, 1997, fragmentos 192, 194 e 195, p. 217-224.

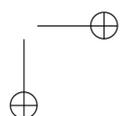
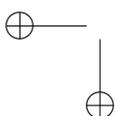
⁶⁰ “Sabiam agora que, se há qualquer coisa se pode desejar sempre e obter algumas vezes, essa qualquer coisa é a ternura humana.” (Albert Camus, *A Peste*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1974, p. 275).

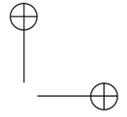
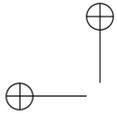
⁶¹ Barão de Teive, *ibidem*, p. 17.



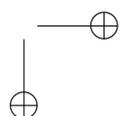
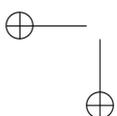
BIBLIOGRAFIA

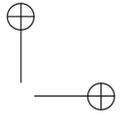
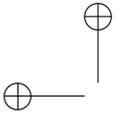
- Arendt, Hannah, *A Vida do Espírito, Volume I – Pensar*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
- Barão de Teive, *A Educação do Estóico*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2001.
- Bayer, Raymond, *História da Estética*, Lisboa, Estampa, 1995.
- Camus, Albert, *O Mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- Cassirer, Ernst, *Antropologia Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Débray, Régis, *Vie et Mort de l'Image*, Paris, Gallimard, 2000.
- Durkheim, Émile, *O Suicídio*, Lisboa, Presença, 1987.
- Foucault, Michel, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel, “Verdade e subjectividade (Howison Lectures)”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, N.º 19, Lisboa, Edições Cosmos, 1993.
- Heidegger, Martin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 2002.





- Husserl, Edmund, *La Philosophie comme Science Rigoureuse*, Paris, PUF, 1993.
- Morin, Edgar, *O Paradigma Perdido. A natureza humana*, Lisboa, Europa-América, 1975.
- Nietzsche, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio D'Água, 1998.
- Pessoa, Fernando, *Livro do Desassossego*, Lisboa, Ática, Vol. I, Lisboa, Ática, 1997.
- Platão, “Phédon”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1997.
- Ridley, Stella, “Sudden death from suicide”, in Donna Dickenson, Malcolm Johnson, Jeanne Samson Katz (org.), *Death, Dying and Bereavement*, London, Sage Publications, 2000.
- Scheler, Max, *Morte e Sobrevivência*, Lisboa, Edições 70, 1993.
- Séneca, Lúcio Aneu, “On the shortness of live” (De brevitae vitae), VII, 3, in *Moral Essays*, Cambridge Mass., Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1996.
- Séneca, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Gulbenkian, 1991.
- Simmel, Georg, *El Individuo y la Libertad. Ensayos de Crítica de la Cultura*, Barcelona, Ediciones Península, 1998.
Tácito, *Annales*, Paris, GF-Flammarion, 1996, Livro XVI, Capítulo 19, p. 470).
- Tolstoy, Leo, “Death and the meaning of life”, in in Donna Dickenson, Malcolm Johnson, Jeanne Samson Katz (org.),





Death, Dying and Bereavement, London, Sage Publications, 2000.

- Vattimo, Gianni, *Introdução a Heidegger*, Lisboa, Edições 70, 1989.
- Vernant, Jean-Pierre, *O Universo, os Deuses, os Homens*, Lisboa, D. Quixote, 2000.

