

A ARTE DE MORRER COMO UMA DIMENSÃO DO “CUIDADO DE SI” NO PENSAMENTO DOS FILÓSOFOS GRECO-ROMANOS¹

THE ART OF DYING AS A DIMENSION OF "SELF CARE"
IN THE THINKING OF THE GREEK-ROMAN PHILOSOPHERS

*Celise Dalla Costa*²

RESUMO:

O presente artigo trata das práticas de si em torno da problemática da morte como uma das dimensões do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) na constituição do sujeito ético, a partir do instrumental teórico inaugurado por Michel Foucault no curso “A hermenêutica do sujeito”, em que se percorrem os pensadores greco-romanos desde o século V a.C. até o fim do período helenístico. Para tanto, analisam-se os principais contornos dessa peculiar constituição de si mesmo, como o suicídio, o conceito de salvação, as práticas de transformação do eu em relação à preparação para a morte e ao temor frente ao termo vida.

Palavras-chave: Morte, Foucault, Suicídio, Subjetividade, Salvação.

ABSTRACT:

The present article relates the theme practice of the self around the issue of death as being a dimension of the denominated “self-care” (*epiméleia heautoû*) in the constitution of ethical subject, based on the theoretical study innovated by Michel Foucault in the course “The hermeneutics of the subject”, which traverses the Greek-Roman philosophers since the 5th century BC until the end of the Hellenistic period. To analyze the main contours of this peculiar constitution itself, such as suicide, the concept of salvation, fear of life’s end, and the preparation of the human being for death are analyzed.

Keywords: Death, Foucault, Suicide, Subjectivity, Salvation.

INTRODUÇÃO

Desde o início da existência humana no mundo, a problemática da morte é uma obsessão para o homem e não foi diferente para os filósofos antigos. Com o objetivo de conhecer o pensamento desses filósofos sobre este tema, tratamos neste artigo das suas percepções sobre o processo da morte, o temor que ela costuma suscitar, o conceito de salvação, o suicídio, bem como a noção do cuidado de si e sua prática na preparação para a

¹ Artigo recebido em 10/09/2012 e aprovado para publicação em .

² Mestranda em Filosofia pela PUC-PR. Psicóloga clínica. E-mail: celisedcm@gmail.com

morte, tendo como coluna central a obra de Foucault, “A hermenêutica do sujeito”, elaborada a partir do curso do *Collège de France*, no ano de 1982.

As reflexões sobre o morrer são manifestas nas obras de, entre outros, Marco Aurélio, em “*O guia do imperador*”; Cícero, em “*Saber envelhecer*”; Platão, em “*Apologia de Sócrates*” e “*Fédon*”; Epicuro, em seus “*Aforismos*”, “*As máximas principais*” e “*Carta sobre a felicidade*”; Lucrécio, em “*Da natureza*”; e Epiteto, em “*Máximas*”. Sêneca, seja por possuir uma saúde frágil, seja por sofrer os perigos da vida política em que estava inserido, ou mesmo por já contar com mais de sessenta anos, refletiu abundantemente sobre a morte em sua obra “*Cartas a Lucílio*”.

SOBRE A MORTE E O MORRER

Os platônicos socráticos definiam a morte como sendo o momento da separação da alma do corpo, porém sendo estes filósofos dualistas, entendiam que a alma na sua parte invisível vai para outro mundo, o Hades, ou algures, de onde volta a renascer.

A morte está sempre à espreita, ao longo da vida, entretanto ela qualifica, particularmente pela sua proximidade e nitidez, a velhice. Sobre a iminência da morte na velhice, Sêneca conta que Epicuro dizia estar convencido de que a “alma de um velho já se encontrava junto à boca, pelo que pouca força bastaria para separar do corpo” (SÊNeca, 2009, p. 115).

Os epicuristas entendiam que o nascimento e a morte são fronteiras que encerram a existência, e desta forma todos saem da vida como se tivessem acabado de nascer. O eu não existiu antes e não existirá depois, porque se nasce apenas uma vez. A *psyquê*, a alma, quando presente no corpo, lhe dá vida, portanto, define-se morte como sendo o instante de separação da alma do corpo. Estes filósofos tampouco acreditavam num sistema de prêmios e castigos como recompensa pela vida na Terra, nem no além-morte, e proclamavam, portanto, a mortalidade da alma.

A morte para a escola do jardim não é nada, na medida em que todo o mal e todo o bem residem na sensibilidade. Ora, se aquilo que está decomposto é insensível, pois não há sentimentos ou pensamentos, se a morte é privação da sensibilidade, então ela é nada. Esta concepção é verificada na “*Carta sobre a felicidade*”, onde Epicuro declara que a morte é o mais terrível dos males, porém ela não é nada, nem para os vivos nem para os mortos, porque, “quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está

presente, nós é que não estamos [...] já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui” (EPICURO, 2002, p. 29). Epicuro esperava que o último suspiro não fosse doloroso, mas, se fosse, encontraria um pouco de alívio na sua própria brevidade, já que nenhuma dor é prolongada, e por mais dolorosa que fosse a separação do corpo da alma, depois nunca mais sentiria dor alguma.

O cirenaico Egésia ficou conhecido como “o persuasor da morte” por pensar que a felicidade é inatingível e a vida é indiferente e por essa razão a vida e a morte devem ser tomadas sem preferência. “Para o insensato, viver pode ser vantajoso, para o homem sábio, é indiferente... A morte não deve, de modo algum, ser temida, porque não nos separa dos bens, mas dos males” (REALE, 2011, p. 50). Esta crença é condizente com a de Demétrius, quando ele diz que a morte não produz males, todavia “acaba com muitos deles” (FOUCAULT, 2010, p. 208).

Sêneca discorda de Epicuro quando afirma que somos piores ao morrer do que ao nascer, posto que nascemos “sem ambições, sem medos, sem superstições, sem maldades, sem qualquer outro vício do mesmo jaez” (SÊNECA, 2009, p. 83). Mas concorda com o filósofo no quesito de não haver sofrimento antes do nascer: o “depois de mim” será idêntico ao “antes de mim”. Isto é, embora Sêneca acredite que a vida sobre a face da Terra é uma estadia que precede a vida após a morte na esfera celeste das divindades, ele afirma que é um erro pensar a morte somente no “depois de mim”. A morte é, para ele, o não ser, que acontece no período de tempo anterior a nós, bem como naquele que se seguirá depois de nós. A morte não é, em si, um mal, tampouco um bem.

Os estoicos admitiam, portanto, até certo ponto, a sobrevivência da alma, isto é, para eles, não é relevante se há ou não um além, pois a qualidade da vida posterior não depende da atual. Somente importa a vida que se tem no aquém; aqui é o inferno, aqui é o paraíso, visto que aqui estão toda a infelicidade e toda felicidade possíveis.

O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT E A ARTE DE MORRER

Antes de avançar, é preciso demorar-se um pouco no entendimento que os filósofos greco-romanos tinham sobre o conceito do cuidado de si. Este conceito é uma noção grega *Epiméleia heautoû* (em latim, *cura sui*) que significa ocupar-se consigo mesmo, trabalhar ou estar preocupado com algo em relação a si mesmo. Esta noção era um preceito de vida,

calçado em um conjunto de práticas muito antigas, anteriores a Platão, não necessariamente filosóficas, e, em geral, altamente valorizadas na cultura grega.

A partir do texto “*Primeiro Alcebiades*”, de Platão, a noção *Epiméleia heautoû* ganhou *status* de princípio filosófico por impregnar-se da regra délfica “conhece-te a ti mesmo”, e, para alcançar tal conhecimento, é necessário o “dobrar-se sobre si”, fazer uma decifração de si, em suma, refletir acerca de si mesmo. Desta forma, a *Epiméleia* adquiriu outras sinonímias, em expressões como o retirar-se em si mesmo, voltar-se sobre si, recolher-se em si, estar atento consigo mesmo etc., que na totalidade das suas significações implicam uma ação, um trabalho, uma atividade, um olhar, um jeito próprio de ver as coisas, seja consigo mesmo quando atento ao que se passa dentro de si, seja, inclusive, no relacionar-se com o outro e com o exterior. Por conseguinte, o cuidado de si é formado por uma gama de ações, de práticas e atitudes que são denominadas por Foucault por tecnologias de si (*tékhne*), que têm em seu bojo uma atenção, um conhecimento, uma técnica, que dão acesso à verdade. Dito de outra forma, a prática do cuidado de si nasce na intersecção entre o sujeito e a verdade, que, para o filósofo, é a condição, o preço a se pagar para ter acesso a ela, quer dizer: para ter acesso à verdade, o sujeito deve ter o trabalho de transformar o “seu ser de sujeito” (FOUCAULT, 2010, p. 17). Candiotta ressalta o fato de que, para o sujeito acessar à verdade da qual ele é constituído, é necessário o exercício da “razão tendo em vista a tomada da boa decisão e a ruptura com as falsas opiniões” (CANDIOTTO, 2010, p. 148). Esta postura exige um exercício da alma na busca da sabedoria, que implica um “encaminhar-se em direção da *alétheia* e da *phrónesis*” (CANDIOTTO, 2010, p. 148).

Diante disso, a partir do questionamento do que se deve fazer e após se obter a resposta, através da prática diária desta resposta, obtém-se a prática da verdade, denominada de prática de si. A tecnologia de si (*tékhne*), resultante dos processos de purificações, modificações, transformações e até transfigurações, deriva de um discurso pessoal a respeito de si mesmo, na medida em que transforma o modo de ser do sujeito e constitui, por consequência, uma moral, um modo de sujeição, um estilo pessoal de encarar a si mesmo, o outro e o mundo.

Outro aspecto, de alta relevância para a compreensão das concepções que os filósofos antigos tiveram sobre viver e morrer, é o conceito de salvação, cujo sentido original significava proteção, conservação. Entretanto, esse sentido foi sofrendo deslocamentos ao longo do tempo, desde os pitagóricos até o cristianismo. Foucault diz que o conceito se

[...] inscreve, ordinariamente, em um sistema binário. Situa-se entre a vida e a morte, ou entre a mortalidade e a imortalidade, ou entre este mundo e o outro mundo. A salvação faz passar da morte para a vida, da imortalidade para a imortalidade, deste mundo para o outro. Ou ainda faz passar do mal ao bem, de um mundo da impureza a um mundo da pureza, etc. Portanto, está sempre no limite, é um operador de passagem. (FOUCAULT, 2010, p. 166)

Foucault (2010) lembra que o conceito de salvação³ neste contexto remete a uma operação complexa, na qual o próprio sujeito é responsável pela sua própria salvação, porquanto se torna ele o seu agente e o seu operador, mas que também é necessário outro (um outro, o Outro), cujo papel é muito variável e difícil de definir, como, por exemplo, no período denominado platônico-socrático, em que a salvação podia ser mediada pela cidade ou pelo cuidado consigo mesmo.

Nos séculos I e II, denominado período helenístico romano, ou período imperial, o significado de salvação foi deslocado do valor binário diante da morte, para o filosófico, em que salvar-se adquire conotação de processo, isto é, resulta de uma longa e permanente vida filosófica, de uma prática de si executada pelo próprio sujeito, cuja finalidade e instrumento é ele mesmo. Portanto, salvar-se é o prêmio, é a meta pela prática do que está implícito na noção do cuidado de si, de que através do seu exercício, da sua arte de viver, conquista-se não a proteção contra os inevitáveis dissabores e perigos da vida, mas uma alma robusta, feliz, com domínio próprio, que o torna sereno frente aos infortúnios, que encontra a completude. Como aponta Foucault, “salvação é a forma, ao mesmo tempo vigilante, contínua e completa, da relação consigo que se cinge a si mesma. Salva-se para si, salva-se por si, salva-se para afluir a nada mais do que a si mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 167).

Portanto, a elaboração de si resultante do cuidado de si através das práticas de si não objetivavam uma premiação ou um lucro pós-morte, como a vida eterna, mas, sim, dar às suas vidas certos valores “reproduzir certos exemplos, deixar uma alta reputação para a posteridade, dar o máximo possível de brilhantismo às suas vidas” (DREYFUS, 2010, p. 316-317). O princípio era que, ao dominar os prazeres e as paixões, a pessoa tornava-se livre e não escrava desses prazeres ou apetites, tornava-se, por consequência, soberana de si mesma, vivendo a paz e a tranquilidade. Era uma questão de fazer da vida um objeto para uma espécie de saber, uma técnica, uma prática, uma arte de viver.

³ “Do grego verbo *sózēin* (salvar) ou o substantivo *sotería* (salvação): livrar do perigo que ameaça, guardar, proteger, manter em torno de algo uma proteção que permitirá conservar-se no estado que está. Subsistir, manter-se tal qual se estava no estado anterior, conservar, proteger alguma coisa, como o pudor, a honra ou eventualmente a lembrança” (FOUCAULT, 2010, p. 164).

Quanto à salvação de si e dos outros, encontram-se nos dois períodos, o platônico-socrático e helenístico romano, diferenças estruturais, quer dizer, no primeiro, entendia-se que era preciso salvar-se para depois salvar os outros – mais especificamente a cidade –, no segundo, a salvação vem como uma decorrência natural, suplementar da própria salvação.

A INEXORABILIDADE DA MORTE

Seja qual for a posição que cada escola adota referente à mortalidade, imortalidade ou salvação, todas são unânimes em lembrar a inexorabilidade da morte. Cícero, por exemplo, pergunta o que há de mais “natural para um velho que a perspectiva de morrer” (CÍCERO, 2009, p. 55), e recorda que a “natureza nos oferece uma pousada provisória e não um domicílio” (CÍCERO, 2009, p. 64); Sêneca expressava o pensamento de que os caminhos da vida podem ser diversos, mas levam a um só ponto de chegada, em que não há morte maior ou menor; Epiteto sentenciava: “quando chegar a hora, morrerei, mas morrerei como deve morrer um homem que sabe devolver o que lhe foi confiado para guarda” (EPITETO, 1960, p. 18). Sócrates e seus pares gregos asseguravam que toda a vida não é mais que uma preparação para a morte, e assim por diante. A morte atinge a todos.

Na *Carta 24*, Sêneca comenta a ideia, consoante aos socráticos, desenvolvida por Lucílio, de que a morte não chega a um átimo, mas que se avança paulatinamente para ela:

Morremos diariamente, já que diariamente ficamos privados de uma parte da vida; por isso mesmo, à medida que nós crescemos, a nossa vida vai decrescendo. Começamos por perder a infância, depois a adolescência, depois a juventude. Todo o tempo que decorreu até ontem é tempo irrecuperável; o próprio dia em que estamos hoje compartilhamo-lo com a morte. Não é a última gota que esvazia a clepsidra, mas toda a água que anteriormente foi escorrendo; do mesmo modo, não é a hora final em que deixamos de existir a única que constitui a morte, mas sim a única que a consuma. Atingimos a morte nessa hora, mas já de há muito caminhávamos para ela (SÊNECA, 2009, p. 93).

Epiteto coloca que seria uma maldição para o homem viver para sempre⁴, como seriam para as espigas nunca serem segadas, argumentando sobre o fato de a morte ser necessária enquanto um fato da natureza.

⁴ “Para que nascem as espigas? Não é para amadurecerem e, uma vez maduras, ser segadas? Ninguém as deixa sobre os talos, como se estivessem consagradas. Se tivessem sentimento, pensas que fariam promessas para que nunca fossem cortadas? Não, sem dúvida; considerariam uma maldição nunca chegar, para elas, a colheita. O mesmo sucede aos homens: seria uma maldição, para eles, viver sempre. Não morrer, para o homem, é para a espiga jamais estar madura e nunca ser cortada.” (EPITETO, 1960, p. 89 – Máxima 256)

Marco Aurélio, concordante, diz que a morte não é somente “um dos trabalhos da Natureza, ela também lhe é essencialmente útil” (MARCO AURÉLIO, 2007, p. 52). A Natureza envia a morte como todo o resto, isto é, todos os períodos da vida – a infância, a adolescência, a mocidade, a velhice – terminam com uma espécie de morte. Todas as transformações, para ele, são precedidas por mortes, então ele prescreve: “acolha a mocidade e a velhice, o crescimento e a maturidade, o nascimento dos dentes e da barba e dos cabelos brancos, a procriação, a gestação e o parto – nossa dissolução é apenas um processo natural da vida” (MARCO AURÉLIO, livro IX, 2007, p. 151).

Por conseguinte, não são os anos ou a fase da vida que se está que determinam a morte. Ela acontece no seu próprio dia, não porque se está doente ou velho, mas, sobretudo, porque se está vivo. Ela faz parte natural do ciclo de vida, quanto melhor quando chega ao momento do apogeu da vida:

[...] tudo quanto a natureza formou, ela o decompõe, tudo quanto decompôs, de novo o volta a formar. E se a alguém cabe em sorte ser lentamente mandado embora pela velhice, isto é, não ser privado da vida repentinamente mas sim excluído dela a pouco e pouco, oh!, como esse alguém deve dar graças a todos os deuses por ter atingido, saciado o repouso necessário a todo o homem, mas grato sobretudo a quem vem cansado! (SÊNECA, 2009, p. 114)

O MEDO DIANTE DA MORTE E A PRÁTICA DE SI

Cícero, em seu livro “Saber envelhecer”, aponta a proximidade da morte e, portanto, o medo diante dela, como sendo uma das razões possíveis para as pessoas acharem a velhice detestável. Apesar de ser a morte a única coisa que não engana ninguém, Sêneca (2009) valida o receio diante dela na medida em que o sentimento humano natural é amar a vida. Neste sentido, ele nos chama a atenção para observar o jovem, o velho, o homem de meia idade, que em todos se encontrará por igual o medo da morte e a ignorância perante a vida. Muitos a temem por ignorarem como é o outro mundo, ou porque associam a morte à escuridão, sendo de crença geral, que ela lança a todos para as trevas. Outros a temem porque receiam ir para o inferno, e outros ainda, de não irem para parte alguma. Alguns, segundo Epiteto, inclusive, temem falar a respeito, como se fosse mau agouro.

Sêneca aponta para o fato de que as crianças de colo e os idiotas não têm medo da morte. O temor da morte é para ele sinal de estultícia, pois, como a “velhice sucede a idade madura, assim se sucede a morte à velhice. Não querer morrer é o mesmo que não querer viver: a vida nos foi dada com a morte como termo para o qual caminhamos” (SÊNECA, 2009, p. 113). Cícero (2009, p. 63) escreve que a diferença entre o sábio e o imbecil diante da

morte é que o primeiro morre sereno, e o segundo, com grande pavor, visto que o sábio tem uma alma lúcida, clarividente, percebe que voa assim para o melhor, e a do imbecil é obtusa, incapaz disto.

Sobre isso, Epiteto argumenta que são os julgamentos que se faz sobre as coisas que perturbam os homens e não propriamente as coisas. “Assim, a morte não tem nada de temível, caso contrário ela se teria mostrado assim a Sócrates. Em contrapartida, o que é temível é o julgamento segundo o qual a morte é terrível” (1960, p. 105). Sêneca conta à Lucílio que Epicuro também reflete sobre este ângulo quando coloca que a “angústia perante a morte é fruto de nós mesmos, por nos deixarmos invadir pelo terror quando já a julgamos próxima... O que temos não é a morte, mas sim o pensar da morte; dela própria separa-nos sempre uma pequena distância” (SÊNECA, 2009, p. 116).

Pela inevitabilidade da morte, os filósofos greco-romanos afirmavam, quase em uníssono, que, para enfrentá-la com tranquilidade, é necessária uma firmeza de ânimo constante, condição esta que está apenas ao alcance do sábio através da prática de si. Tanto para Lucrécio quanto para Epicuro, aquele que soube viver bem, quando chega a hora da morte, não tem lamento, e parte como um hóspede que saciou o banquete.

A velhice era considerada a meta de uma vida dedicada ao cuidado de si, o coroamento da *Epiméleia heautoû*, e o estar pronto para morrer. É, segundo Foucault, o critério pelo qual “efetivamente adquiriu-se a qualidade e a plenitude necessárias à relação consigo” (FOUCAULT, 2010, p. 237). Por consequência, a preparação para a morte ganha preponderância sobre a preparação para vida, e a razão disto é fundada no fato de que, para esses filósofos, não se pode estar preparado para a morte no início da vida, visto que para a alma dispor-se a encará-la é preciso robustecê-la à custa de muito treino. Para este fim, os estoicos têm em sua ascese, dentre outros exercícios, a meditação da vida (*momentum praesentis*) e a meditação da morte (*meditativo mortis*). A primeira é a prática de se meditar sobre a vida presente, em que se toma consciência da sua brevidade e da necessidade de aproveitá-la com justiça e equilíbrio, isto é, colocar suas metas pessoais no plano atual, descoladas dos pesos passados e das angústias futuras; a segunda, a meditação da morte, consiste em dar sentido à própria vida pela percepção da sua finitude, e inexorabilidade através do exercício de se viver o dia atual como se fosse o último, porque, para os estoicos, ter a morte diante dos olhos é passaporte para a liberdade.

Desta feita, a vida, desde a infância até a morte, adquire notadamente seu pleno sentido, quando orientada pela reflexão, pela razão e amor pela sabedoria. A prática de si traz

coragem, firmeza de espírito e domínio da vida. Pelo modelo platônico-socrático, isso é conquistado pelo cultivo das virtudes, pelo agir com honra e equilíbrio, o que lhe permite liberdade e um estado de tranquilidade de estar quites com o Hades: “de fato, a alma nada mais leva consigo para o Hades a não ser a sua formação e cultura e são estas que, segundo se diz, mais jogam contra ou a favor daquele que morre, desde a primeira hora em que inicia a sua viagem para o além” (PLATÃO, 2000, p. 98). Em Platão, o verdadeiro alvo da filosofia se resume no treino de morrer e de estar morto. No mito em Górgias, relatado por Foucault (2011, p. 198), somente através da filosofia as almas que vivem “sadiamente (*hósios*) e com verdade (*met’alétheías*) sem se fadar com agitações estéreis”, são mandadas por Radamanto para as ilhas Bem-Aventuradas, originando em Sócrates a resolução de buscar a verdade para se tornar o mais perfeito possível na vida e na morte.

Como prescreve Marco Aurélio (2007), a reflexão ao longo da vida faz com que o homem nunca se aproxime da morte assustado, desatento, apressado ou desdenhoso. Ela ajudará a encará-la com menosprezo e como um processo natural da vida. Sêneca, em seu testemunho nas Cartas 61 e 70 para Lucílio, descreve que seus esforços e pensamentos visam eliminar seus antigos defeitos, procedendo cada dia como se esse equivalesse à vida inteira, encarando-o como se fosse o último, e que considerou sempre onde viver, com que companhias, seu agir e quais ações devia empreender. Ele relata também, que está preparado para partir sem se preocupar quanto tempo a vida ainda lhe reserva: “antes de atingir a velhice tive a preocupação de viver bem, agora que sou velho preocupo-me em morrer bem; e morrer bem significa ser capaz de aceitar a morte” (SÊNECA, 2009, p. 217)

IMITATIO SOCRATIS E IMITATIO EPICURI

No entender de Epicuro, todo filósofo deve contribuir com um modelo de suprema perfeição humana, e sua vida deve ser um testemunho vivo de tal modelo, e concluí-la com uma morte harmoniosa. Epiteto nos questiona em que ocupação desejamos ser surpreendidos pela morte. Ele, por sua vez, desejou ser surpreendido em um ato digno de homem, grande, generoso e útil ao gênero humano; ocupado em se corrigir, e atento a todos os seus deveres (EPITETO, 1960, p. 60).

Sócrates é fartamente apontado como um modelo de como viver a vida e a morte. Epiteto, por exemplo, diz: “não tenho a serenidade de Sócrates que compunha hinos na véspera da morte” (EPITETO, 1960, p. 66) ou, “o que Sócrates disse e fez, recusando-se a

salvar-se e morrendo pela justiça, é muito mais útil que tudo quanto houvera podido fazer noutro caso” (EPITETO, 1960,p. 29).

Em “Fédon”, assim como no “*Banquete*”, o filósofo é descrito como tendo uma postura feliz, segura e nobre. Fédon declara: “pelo que não pude deixar de me convencer que um homem como esse não desce ao Hades se não por uma determinação divina, e que, quando ali chega, é para gozar uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado” (PLATÃO, 2000, p. 33).

Sócrates confirma a percepção de Fédon quando se diz convicto que depois de tomar o veneno irá reunir-se pela morte com homens virtuosos em um belo destino. Diante da sugestão de ele beber o veneno um pouco mais tarde, argumentou negativamente que, tomando tal atitude, se tornaria ridículo aos próprios olhos, por denotar apego por uma vida a qual já tinha dado o que tinha que dar. Nos seus últimos momentos, os discípulos lhe perguntaram o que ele queria para seu enterro, quais suas determinações, e ele responde para fazerem como desejarem. Toma banho para que as mulheres depois da sua morte não sejam obrigadas a lavá-lo e expõe sua última vontade: “cuidem de vós mesmos”.

Até nos seus derradeiros instantes, Sócrates exorta para o cuidado de si, tanto sendo modelo no cuidado com seu próprio corpo, exercitando a serenidade, quanto conclamando para o domínio e o cuidado de si. Foucault pondera que o valor da morte de Sócrates está no “próprio cerne da racionalidade ocidental”, na medida em que a “significação dessa morte é que é fundadora do discurso filosófico, da prática filosófica, da racionalidade filosófica” (FOUCAULT, 2011, p. 99).

Pesce (1974) concorda com esta perspectiva de Foucault, quando diz que a era clássica qualificava o ideal do filósofo como sendo aquele que morria pela justiça, tão bem personificado em Sócrates, que serenamente conversou com seus discípulos, afastou o pranto das mulheres, e manteve-se na expectativa de um maravilhoso destino.

Epicuro, pertencente viveu a morte de modo distinto: sua morte se deu em decorrência de um cálculo renal pela retenção de urina após quatorze dias de enfermidade. No período em que estava doente, Epicuro escreveu uma carta a Idomeneo, que dizia:

Ao tempo que passa este feliz e último dia da minha vida escrevo estas linhas. Continuam me acompanhando as dores da bexiga e do ventre, que não diminuem o rigor extremo de seus embates. Mas contra todos eles atua o gozo da alma, fundada na memória das conversas que tivemos. Você, em consonância com sua atitude desde menino e fazia a filosofia, cuidaste de todos os filhos de Metrodoro. (LAERCIO, 2011, p. 519-520)

Conta Hermipo (em BIGNONE, 1936), que, nos seus derradeiros instantes, Epicuro se colocou numa banheira de bronze cheia de água quente e pediu vinho puro para tomar um gole e, depois de recomendar a seus amigos que lembrassem seus ensinamentos, ele morreu. Quer dizer, Epicuro, no próprio dia da morte, mesmo com dores, declarou-se feliz e morreu harmoniosamente com o seu modelo de perfeição humana e, por conseguinte, de morte. Estas duas mortes, compara Bignone,

[...] tão diferentes e, contudo, tão gregas, marcam o limite de duas eras, e representam para o homem antigo o selo de dois tipos humanos e de duas formas espirituais, com verdadeira fé e devoção: *a imitatio Socratis*, e *a imitatio Epicuri*. (BIGNONE, 1936, p. 44)

Os estoicos não são entusiastas da vida como os epicuristas, nem se envolvem com a justiça da mesma forma que os socráticos. Por isso, Zenão, em paradigmática atitude, como conta Diógenes Laercio, depois de uma queda em que quebrou um dedo, entreviu um sinal do Destino, feliz por terminar a vida aos setenta e dois anos, jogou-se nos braços da morte, gritando: “venho, por que me chamas?” (LAERCIO, 2011, p 342, 28). Esta atitude de Zenão nos abre a possibilidade de se pensar como era encarada a problemática do suicídio durante os períodos abarcados por este artigo.

SOBRE O SUICÍDIO

O posicionamento de Platão sobre a problemática do suicídio é revelado quando ele argumentava que aqui estamos pelo favor dos deuses, e que por isso não se pode escapar das suas benevolências posicionando-se contrário a tal ato. Mesmo quando se está doente ou se considera a morte um bem superior à vida, deve-se obrigar-se a “esperar que o benefício lhes venha de outrem” (PLATÃO, 2000, p. 37) Em “As Leis”, o filósofo pergunta qual deveria ser a pena para aquele que mata a pessoa que é aquele que priva a si próprio “da porção da vida que conferiu o destino, sem que o Estado legalmente o determine” (PLATÃO, 2010, p. 384).

Diversamente, o suicídio, para filósofos estoicos, é possível diante de situações extremas como consequência de um ato racional, visto que, sendo a vida uma obra da natureza, o suicídio é o rompimento do seu progresso em uma existência. O suicídio é admitido se o homem cuidou de si mesmo ao longo de sua vida, da sua saúde, da sua família, dos seus negócios, dos outros; se sofre de uma doença incurável, que lhe impede o bom uso da razão ou que perdeu a original e instintiva alegria de viver; se por condições políticas sofreu prisão injusta, tortura, ou está em circunstâncias que lhe retiram a possibilidade de

viver com dignidade, ou se a vida só é viável pelo abandono do bem moral, ou de praticar a virtude.

Sêneca, muito embora consoante aos seus pares estoicos, que justificava o tal ato em especiais circunstâncias, foi considerado um apologista do suicídio por acreditar que esta é talvez a única situação em que o homem pode ser totalmente livre: “não há ninguém que possa ter poder sobre nós quando temos a morte sob nosso poder!” (SÊNECA, 2009, p. 462). Entendia também, que já que nenhum homem é capaz de escolher o dia do seu nascimento, poderia escolher o da sua morte. Nesse sentido, lembrou a Lucílio que “nada de melhor concebeu a lei eterna do que, embora apenas nos dando uma porta de entrada na vida, ter-nos proporcionado múltiplas saídas” (SÊNECA, 2009, p. 267), e que o único ponto do qual não podemos nos queixar da vida é que ela não retém ninguém. Quanto à forma de morrer, Sêneca recomenda qualquer uma que seja menos brutal, na medida em que quando se é provido de ânimo não faltará imaginação.

Sêneca considerava quase covardia esperar a morte passivamente em razão de poucos homens, após longa velhice, atingirem a morte sem as contingências da degeneração corporal, isto é, declínio da inteligência, dos sentidos, do corpo estar diminuído e meio morto, apontando ser da maior importância saber se o que se prolonga é a vida ou a morte. E sentenciou que se tal acontecesse com ele, escaparia deste edifício podre e arruinado.

Foucault, na aula de 17 de fevereiro, segunda hora do curso de 1982, analisa o poder da escolha de se viver ou morrer no limiar da vida, naquele estágio em que se consuma a velhice ideal, quando a sabedoria já foi adquirida, bem como levanta o ponto de haver uma simetria no ato de deliberar acerca do suicídio. O filósofo exemplifica tal configuração com o que acontece na “*Carta de consolação a Márcia*”, quando Sêneca diz a ela que pode escolher se quer viver ou não, mas que se escolher viver, terá de ser com a totalidade deste mundo, ou seja, com suas maravilhas e dores. Sêneca (1952, p. 573), fala que essas maravilhas e dores são conhecidas pelo estudo do princípio das coisas quando se adquire uma ampla “visão do alto que a ascensão ao topo do mundo, no *consortium Dei*” propicia em virtude do estudo da natureza (FOUCAULT, 2010, p. 255). O sábio, da mesma forma, quando já tem sob seus olhos o conjunto do mundo, pode escolher dispor racionalmente da sua vida quando no seu limiar, após ter aceitado a morte, ter adquirido domínio de si e a liberdade do eu (SÊNECA, 1952, p. 573).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todos os filósofos acima citados postulam que a qualidade do processo de morrer, assim como para aqueles que acreditavam no além-morte, estava intrinsicamente ligada a qualidade da vida que foi levada. Quer dizer, quando o “cuidado de si” em suas práticas, torna-se uma estilística de existência, a arte de viver que fica imbricada em uma arte de morrer, em que as preocupações, os medos se esvanecem. Para atingir esta meta, eles propunham, portanto, uma vida de trabalho de elaboração do si para o si objetivando a transformação do “eu”, do ser sujeito, pelo processo de conversão-salvação, para encontrar a sabedoria que proporciona uma existência preparada para os seus inerentes percalços, uma alma soberana, a plenitude na velhice, a perspectiva da morte como um aspecto natural da vida.

Para os estoicos, uma vida bem preparada pela prática de si não só possibilita uma velhice harmoniosa, a perspectiva de uma morte tranquila, mas vai mais além: traz em seu cerne o poder de escolher, sob certas circunstâncias, o dia em que se quer morrer.

REFERÊNCIAS

- BIGNONE, Ettore. *Epicuro*. Florence: La Nuova Italia, 1936.
- CANDIOTTO, César. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champagnat, 2010.
- CARO, Tito Lucrécio. *Da Natureza. Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Saber Envelhecer*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- DREYFUS, Hubert L. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- EPICURO. *Antologia de Textos. Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- _____. *Carta sobre a felicidade*. São Paulo: Unesp, 2002.
- _____. *Máximas Principais*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- EPITETO. *Máximas*. São Paulo: Brasil, 1960.
- _____. *The Discourses of Epictetus*. Chicago: Harvard University Press, 1952.
- FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

- _____. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- LAERCIO, Diógenes. *Vida de los Filósofos Ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- MARCO AURÉLIO. *O Guia do Imperador*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.
- PESCE, Domenico. *Saggio su Epicuro*. Roma: Laterza, 1974.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- _____. *As Leis*. Bauru: Edipro, 2010.
- _____. *Fédon*. Brasília: UnB/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- _____. *O Banquete*. Porto Alegre: Coleção L&PM Pocket, 2009.
- REALE, Giovanni. *Filosofias Helenísticas e Epicurismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- SÊNECA. *Tratados filosóficos*. Buenos Aires: Libreria “El Ateneo”, 1952.
- _____. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.