



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

JOÃO GUILHERME SOUZA DOS SANTOS

ELOGIO AO SUICÍDIO:

A MORTE VOLUNTÁRIA NAS *CARTAS A LUCÍLIO*, DE SÊNECA

CAMPINAS

2024

JOÃO GUILHERME SOUZA DOS SANTOS

ELOGIO AO SUICÍDIO:

A MORTE VOLUNTÁRIA NAS *CARTAS A LUCÍLIO*, DE SÊNECA

Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Pereira

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO JOÃO GUILHERME SOUZA DOS SANTOS E ORIENTADA PELO PROF. DR. MARCOS AURÉLIO PEREIRA.

CAMPINAS

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Ana Lucia Siqueira Silva - CRB 8/7956

Sa59e Santos, João Guilherme Souza dos, 1992-
Elogio ao suicídio : a morte voluntária nas Cartas a Lucílio, de Sêneca /
João Guilherme Souza dos Santos. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador(es): Marcos Aurélio Pereira.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas
(UNICAMP), Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Morte. 2. Suicídio. 3. Sêneca. 4. Estoicismo. 5. Império Romano. I.
Pereira, Marcos Aurélio, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas
(UNICAMP). Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações complementares

Título em outro idioma: Eulogy for suicide : voluntary death in "Letters to Lucilius", by
Seneca

Palavras-chave em inglês:

Death

Suicide

Seneca

Stoicism

Roman Empire

Área de concentração: Linguística

Titulação: Mestre em Linguística

Banca examinadora:

Marcos Aurélio Pereira [Orientador]

José Eduardo dos Santos Lohner

Paulo Sérgio de Vasconcellos

Data de defesa: 10-12-2024

Programa de Pós-Graduação: Linguística

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0009-0006-8342-5400>

- Currículo Lattes do autor: <https://lattes.cnpq.br/3642842685460288>



BANCA EXAMINADORA:

Marcos Aurélio Pereira

Paulo Sérgio de Vasconcellos

José Eduardo dos Santos Lohner

**IEL/UNICAMP
2024**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (número do processo 130667/2020-0).

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo estudar as reflexões de Sêneca a respeito do fenômeno da morte e, particularmente, do suicídio, no contexto da Roma Imperial. Buscaremos analisar em que medida a filosofia sobre a morte, em Sêneca, relaciona-se com o projeto estoico e pode se iluminar quando nele inserida. Para tanto, analisaremos como se constrói o discurso sobre a morte voluntária em diálogo com os demais preceitos da Escola e as reelaborações neste âmbito realizadas pelo filósofo. Da mesma forma, inserindo nosso problema de estudo no contexto da urbe, proporemos uma visão ampla da morte voluntária em relação com os condicionantes sociais presentes naquele contexto, abrangendo a alteração da estrutura política vigente e as consequências que tal movimento pode ter causado nas ideias da elite romana. Busca-se uma abordagem ampla do suicídio, elegendo Sêneca e o estoicismo representantes para uma apreciação que se propõe em interação com outros elementos culturais. Teremos como referência central as *Cartas a Lucílio*, propondo uma análise que abranja o estudo do registro epistolográfico em geral e de sua utilização por Sêneca, em particular. O objetivo da dissertação é iluminar um debate ainda pouco travado em nossa literatura: o suicídio antigo relacionado com os debates filosóficos e também como forma de expressão social diante de um novo contexto. Buscamos contribuir para o debate de um fenômeno ao mesmo tempo antigo e moderno, o suicídio, hoje apresentado como acontecimento subordinado, no mais das vezes, às abordagens médicas, mas valorizado de outros modos em diversas épocas e culturas. Traçando um histórico do fenômeno e da forma pela qual foi tratado por um dos autores mais representativos da literatura latina, esperamos observar elaborações diferentes diante de um mesmo ato – e como aquela visão, antiga, pode contribuir para a nossa atual compreensão do fenômeno da morte de si.

PALAVRAS-CHAVE: Morte, Suicídio, Sêneca, Estoicismo, Império Romano.

ABSTRACT

This work aims to study Seneca's reflections on the phenomena of death and suicide in the context of Imperial Rome. We will seek to analyze to what extent Seneca's philosophy on death relates to the Stoic project and can be enlightened when inserted in it. This work will analyze, for that, how Seneca constructs the discourse on voluntary death in dialogue with the other precepts of the School and the re-elaborations in this area carried out by the philosopher. Inserting our study in the context of the urbs, we will also propose a view of voluntary death in relation to the social conditions present in that context, in relation to the change in the current political structure, and the consequences this movement may have caused in the ideas of the Roman elite. We seek a broad approach to suicide, electing Seneca and stoicism as representatives for an assessment that proposes interaction with other cultural elements. *The Moral letters to Lucilius* is our central reference, on purposing an analysis that encompasses the study of epistolography in general and its use by Seneca, in particular. The aim of this study is to shed light on discussion about the ancient suicide, its relation to philosophical debates and its form of an expression in face of a new political context. We seek to contribute to the debate about a phenomenon that is both ancient and modern: suicide, currently presented as an event in most cases subordinated to medical approaches, but valued in other ways in different eras and cultures. By tracing the history of the phenomenon and the way it was treated by one of the most representative authors of Latin literature, we hope to observe different approaches to the same act – and how that ancient view can contribute to our current understanding of the phenomenon of suicide.

KEYWORDS: Death, Suicide, Seneca, Stoicism, Roman Empire.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O SUICÍDIO NA ROMA ANTIGA	13
1.1 LINGUAGEM E SUICÍDIO	36
2. REFLETINDO SOBRE A MORTE NO CONTEXTO DA FILOSOFIA ESTOICA: ALGUNS ASPECTOS DOUTRINAIS	41
2.1 REAVALIANDO AS PAIXÕES	44
2.2 UMA TERAPÊUTICA? FILOSOFIA E PERTURBAÇÕES DA ALMA.....	53
2.3 EM CONTEXTO: SÊNECA E O IMPÉRIO ROMANO.....	63
3. SUICÍDIO E LIBERDADE NAS <i>CARTAS A LUCÍLIO</i>	74
4. UM PRECEITO BANAL? O SUICÍDIO NAS <i>CARTAS A LUCÍLIO</i>	88
CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	129

INTRODUÇÃO

Esta Dissertação tem como objetivo estudar as reflexões do filósofo romano Lúcio Aneu Sêneca a respeito do fenômeno da morte e, particularmente, do suicídio, no contexto da Roma Imperial. A eleição da obra escolhida para análise, as *Cartas a Lucílio*, se dá em virtude da maior sistematização aí apresentada no que diz respeito ao problema em estudo dentro do *corpus* senequiano, analisado em suas relações com os contextos político e filosófico romanos.

Destaque-se que, para atingir esses objetivos, a Dissertação procura, ademais, delinear um sucinto histórico. Primeiramente, estudaremos o particular fenômeno do suicídio na antiguidade romana, destacando uma visão que, a princípio, não criminaliza o ato (ao menos em determinadas circunstâncias). Para tanto, tornou-se necessário adentrar nos domínios filosófico e sociológico para uma consideração do suicídio e sobre a morte, de forma geral, e indagar-nos sobre como essas discussões dialogavam com os problemas especulativos e morais das diferentes escolas filosóficas. É produtivo, no contexto estoico, notar o quanto essas discussões se relacionam com as reflexões que miram a autarquia, a imperturbabilidade, a conceituação do sábio ideal e do estado a que deve tender o homem livre de temores com relação aos fenômenos da morte e das situações que podem tolher sua liberdade.

Segundo, estudaremos algo do contexto político da Roma de inícios do Principado, com a queda da República e as consequências que esse evento, pretensamente, trouxe para a camada aristocrática Romana, e como o advento do novo Regime tensiona as relações de poder existentes no período.

Consequências dessa readequação (ao menos, aparente) de posições sociais seriam a maior ênfase nas representações da morte na literatura imperial e, na visão que defendemos, o suicídio tornado um meio de salvaguarda dos valores aristocráticos e das liberdades frente ao tirano.

Do pequeno itinerário aludido como marco introdutório da Dissertação, ficam delineados elementos norteadores deste trabalho. Almejamos trabalhar a obra e o tema, portanto, com enfoque contextual. Fazemos coro a Vasconcellos, quando, em *Persona poética e autor empírico na poesia amorosa romana* (2016), destaca o conceito de *persona* como forma de contraste ao de *autor empírico*. Apesar desse estudo se dedicar, em princípio, à poesia amorosa, entendemos poder nos aproveitar de alguns elementos centrais da abordagem de

Vasconcellos, em especial, a centralidade do entendimento da estrutura retórica que permeia qualquer discurso artístico, ainda que este se refira, em princípio, a uma experiência pessoal do escritor (2006, p. 36).

Importa, nesse sentido, realizar um exercício básico na nossa formação de críticos, qual seja, questionar lugares-comuns, a iniciar pela própria questão: quem escreve a obra de arte? Entendemos, nesse sentido, a existência de uma cadeia discursiva que torna impossível abordar o escritor como sujeito totalmente desvinculado do seu meio. Qualquer fio de narrativa tem, como condição mesma para a sua realização, o deslocamento através de uma trama que torna questionável, nesse sentido, uma recepção pautada somente em critérios como verdade/falsidade da obra de arte. É essa relação da obra com o seu meio que tentaremos trabalhar, motivo pelo qual nos afigura central estudar, primeiramente, os antecedentes da questão do suicídio e o estado a que chega o nosso problema no início do período imperial.

Relacionado a esse fator, cumpre-nos destacar outro elemento importante: a proveniência das fontes que versam sobre o problema em pauta. Não ignoramos o fato de que o lugar a partir do qual se fala sobre o suicídio nas obras que trabalharemos é o lugar de cidadãos privilegiados na esfera social romana. Parece-nos improdutivo, dessa maneira, querer destacar já neste momento de nossas leituras interpretações gerais quanto ao alcance da morte voluntária em Roma, apontando-a, tal como Minois (2018, pp. 56-7), como mais favorável ao ato. Veremos, ao longo deste trabalho, que a prescrição do suicídio responde a determinantes e condicionamentos explícitos, sendo que, apartado desses elementos, não se justifica o recurso à morte voluntária.

Ainda nesse ponto, no momento em que nossos autores romanos citam a liberdade proporcionada pelo suicídio, cumpre-nos indagar: de que liberdade se trata? Muitas vezes, o suicídio parecerá um elemento de manutenção de uma condição social, uma vez que, através dele, poder-se-ia, inclusive, obstar o prosseguimento de determinado processo judicial. Podemos entender a morte autoinfligida, nesse contexto, como marcador de manutenção de determinada ordem? Se a morte torna alguém imune, conforme destaca Hill (2004, p. 256), o suicídio mantém uma condição e um privilégio, prevenindo a queda na condição análoga à de um escravizado.

A consideração da retórica do suicídio não se furta a estudos realizados sobre a sociedade como um todo. Ker (2009, p. 254) ressalta o quanto Sêneca passa a utilizar-se do suicídio para defender valores que considera ideais, contrapondo-os ao estado de sua Roma

coeva. Sêneca apega-se a um estado social precedente, reafirmando seus valores morais ao modo de um contramovimento às transformações sociais em curso. Podemos, talvez, entender a alusão a Catão como um marcador desse elemento: sua constância leva-o a preferir a morte a aceitar um novo regime, tido por Sêneca como tirânico. O suicídio de Catão não deixa de ser representante do suicídio da elite romana, a ser encenado e reencenado como elemento formador da juventude aristocrática.

É necessário, assim, indagar-nos sobre o próprio entendimento que se tinha acerca do Império. Galvão (2004, p. 312) nos auxilia no momento em que estuda o constrangimento da elite romana no Principado, embora sendo ela mesma a corresponsável por sua submissão ao novo regime, do qual era econômica e politicamente beneficiada. Não nos interessa questionar se era ou não real o “saudosismo” da República, mas trabalhar a questão de que haveria um compromisso político e econômico da elite romana com o novo regime, sendo ele tirânico ou não (GALVÃO, 2004, p. 318).

Levaremos nosso estudo a efeito através de um percurso. Indagamos, primeiro, a questão da autoexecução no contexto mais amplo da Roma antiga (inclusive no domínio da linguagem), de modo a podermos empreender uma análise em contexto das *Cartas a Lucílio*.

No segundo capítulo, nos deteremos mais precisamente na filosofia estoica. Afigura-se-nos imprescindível abordá-la através de alguns elementos básicos para, assim, buscarmos compreender a meditação sobre a morte e a preceituação do suicídio enquanto estágios de um aperfeiçoamento moral que se inicia através da reavaliação das paixões. A filosofia de Sêneca, mais precisamente, estará muitas vezes estruturada na erradicação das perturbações da alma, causadas por um entendimento incorreto acerca dos valores intrínsecos das representações, para o qual muito contribui a intromissão de elementos estranhos ao julgamento (como a opinião e, em sentido lato, a paixão – sejam os temores, os anseios, as expectativas, o desejo erótico...).

Nesse sentido, revalorizando a morte, mas também a vida, Sêneca apontará para os bens que julga associados à condição humana e que tornam a existência aprazível. Veremos que o suicídio será preceituado apenas na inexistência de qualquer possibilidade do exercício da razão que torne possível o bem viver. Central para a argumentação senequiana será a reintegração do ser humano em um âmbito mais amplo de pertencimento. Através do aprimoramento espiritual, deixaremos de nos entender como sujeitos isolados para nos incluir em comunidades maiores: de cidadãos, da pátria, da comunidade terrena e, por fim, do Cosmos.

Teremos, nesse sentido, reavaliados aspectos como o tempo, a duração da vida e o destino pós-morte. Nada se perde, no pensamento senequiano, e qualquer perecimento parece realizado apenas em vias de uma transformação ulterior que garante a permanência do Universo.

Assim, o debate sobre a morte, nas *Cartas*, é o estágio culminante de um processo de formação. Tal a importância desse estudo na obra em questão, cuja preceituação se repete à exaustão, trazendo, em seu bojo, o debate sobre o suicídio. Veremos que esse ato responde a determinantes específicos, mas continuará abrigando em si um ideal certo: o pertencimento à comunidade permanecerá como elemento estruturante da escolha, induzindo a supressão da existência, mas também o seu prosseguimento, ainda que em condições adversas.

Para a realização deste trabalho, foi utilizada a edição de L. D. Reynolds (Oxford University Press, 1965) para o cotejamento e citação do texto latino das *Cartas a Lucílio*. Para a tradução das citações, utilizou-se a tradução de J. A. Segurado e Campos (Fundação Calouste Gulbenkian, 2004).

1. O SUICÍDIO NA ROMA ANTIGA

A Antiguidade responde à questão do suicídio de maneira variada, cada escola filosófica colorindo o debate de acordo com as respectivas doutrinas. Podemos, neste primeiro momento, abordar a questão segundo a ênfase reservada ao indivíduo: as escolas cínica, epicurista e estoica, segundo Minois (2018, p. 53), são exemplos de escolas que creditavam de valor supremo o indivíduo, livre para deliberar sobre a vida e a morte.

Iniciando nosso debate no âmbito da escola epicurista, podemos dizer que, em seus contornos gerais, propunha esta a materialidade da alma, a inexistência do além e a consequente falta de significado da morte. Legitima-se a morte voluntária em decorrência de dores e sofrimentos, doenças que escapam à possibilidade de cura e de uma vida destituída de todo e qualquer prazer. Já no contexto da escola hedonista, ressaltamos a reflexão sobre o ato realizada justamente por aquele conhecido como “o que persuade a morrer”, o filósofo Hegésias, que nos é apresentado por Cícero. Não sobreviveram menções volumosas a Hegésias, descontando uma, de dois a três períodos, presente nas *Discussões Tusculanas*: nela, temos que Hegésias teria vivido em Alexandria entre o século IV e III a.C., ensinando o desprezo pela vida tão convincentemente que muitos de seus alunos realmente se matavam após terem contato com a doutrina; teria sido o único filósofo a de forma irrestrita tratar positivamente sobre a morte de si, não considerando o ato como irracional ou justificável apenas sob determinados constrangimentos.¹ Para Hegésias, em suma, morrer pelas próprias mãos é um ato derivado da simples e calma deliberação.² Seria, ainda, autor de uma obra chamada *Apokarteron*, na qual um homem, ao tentar evadir-se da vida, é chamado de volta a esta pelos companheiros. Então argumenta que, tendo em vista os dissabores da vida, o ideal é realmente estar morto.³ Foi filiado nosso filósofo ao hedonismo, doutrina posteriormente bipartida entre as versões cirenaica e epicureia, sendo a primeira, que remonta à figura de Aristipo, a de cujas proposições o próprio Hegésias tira as consequências. Resumindo, realizações como benefícios ou atos de gratidão

¹ Leiamos o trecho em questão: “De fato, isso [a morte que “nos livra dos males”] foi discutido por Hegésias de Cirene de modo tão convincente, que se afirma ter sido ele proibido, pelo rei Ptolomeu, de ensinar aquelas coisas nas escolas, porque muitos se suicidaram depois de terem ouvido sua exposição. [...] Contudo, o livro de Hegésias, que citei, é *Apokarteron*, no qual de fato, tentando ele acabar com a vida por meio da inanição, é dissuadido pelos amigos; em resposta a eles, enumera os incômodos da vida humana.” (*Discussões Tusculanas*: I, 83-4 [2014, pp. 99-101 – tradução Bruno Fregni Bassetto])

² “Mas Hegésias parece ter raciocinado que matar a si mesmo é o que justamente vai fazer o homem sábio, em um momento tranquilo, após cuidadosa deliberação.” (MATSON, 1998, p. 553 – tradução nossa)

³ Cf. PUENTE, 2008, p. 21.

são realizados devido a nada mais do que motivos de interesse; o fim último real que seguiria o homem é o próprio prazer, o que enfatiza a autofinalidade da disciplina – prazer, aliás, cuja distinção em relação a outros prazeres é efetuada pelo aspecto somente quantitativo.⁴ Mesmo a morte, nesse sentido, sendo a ausência de consciência, não é boa nem má, ainda que, forçoso frisar, seja melhor do que a vida – o que nos traz já um indicativo a respeito do estatuto da morte de si nesse âmbito: “a morte, que é a ausência de consciência, não é boa nem má – e portanto é melhor do que a vida, que tende a ser má. Assim, o suicídio é racional, e ‘tudo o que parece racional deve ser feito’”, escreve Matson (1998, p. 555 – tradução nossa), parafraseando, ao final, o relato de Diógenes Laércio, aquele que primeiro atribuiu o referido epíteto de *peisithánatos* (“o que persuade a morrer”) a Hegésias (II, 93-6 [*apud* MATSON, 1998, p. 555]).

Quanto ao epicurismo, tem-se a assertiva que vincula o medo da morte ao mero exercício da imaginação que, por causar agravo ao bem viver, deve ser combatido (REIS, 2020, p. 184). A filosofia epicurista busca, assim, desvincular da servidão em relação aos mitos e mesmo do “determinismo de Demócrito”, no âmbito da filosofia, diante do qual a liberdade ficaria reduzida a um mecanismo da natureza; a liberdade proviria, antes, do interior de si – e cabe deixar de temer a morte (evento decerto inelutável), o mesmo cabendo à esperança na imortalidade individual.⁵ Mesmo a crença em deuses, nesse sentido, é ressignificada para um viés não antropomórfico: indiferentes e imperturbáveis, indemonstráveis pelo intelecto humano, o qual, porém, os pressente “do íntimo de seu ser” (REIS, 2020, p. 185). Tanto a poesia quanto a religião tradicional, nesse sentido, contribuem para vincular a morte a uma miríade de representações que, dotando-a de certa sensibilidade, prejudicam ainda mais a nossa compreensão do fenômeno. A filosofia de Epicuro postula a morte como mera “dissipação”: do corpo, da alma e dos próprios átomos; para o filósofo, o que medeia prazer e dor é a *ataraxia*, a indiferença, que, entretanto, não é desprovida de mobilidade nem relacionável à apatia – não se deixar abalar, escreve Reis, implica movimento, e “estar na tempestade e não se molhar tem como condição estar na tempestade” (2020, p. 189). A morte é o não estar, é a dissolução dos compostos corpo e alma – não havendo, portanto, consciência nesse estado. Enquanto o prazer é o bem e o desprazer, o mal, a morte, sendo o “não-ser”, não pode ser provida de prazer ou desprazer (REIS, 2020, p. 190).

⁴ Cf. MATSON, 1998, p. 555.

⁵ “Para encontrar a liberdade na mente dos homens, é preciso desfazer tanto o medo da morte quanto a crença na imortalidade pessoal, segundo a qual haveria um destino pós-túmulo para cada ser humano individualmente.” (REIS, 2020, p. 185)

Mas deixar de temer a morte não implica como consequência ir ao encontro dela: isso se daria apenas no caso de as condições em que se vive deixarem de proporcionar mais possibilidade de prazer que de dor, a exemplo de uma doença incurável. Para a filosofia de Epicuro, assim, a morte voluntária é um recurso, uma “última esperança” no caso de uma vida já inabitável, que se prolonga em meio a sofrimentos. Por fim, contrapondo-se ao filósofo Hegésias (segundo o qual o prazer é o único bem, mas, sendo instável, não é captado senão fugidamente, sendo intermediado por grandes períodos de desprazer – o que, nesse sentido, tornava a morte desejável), para Epicuro a morte representa o fim das sensações, o que a torna indesejável justamente pelo fato de o prazer provir dos sentidos (REIS, 2020, p. 195). Epicuro demonstrava a indiferença que cabia ao sábio com relação à morte, não se devendo temê-la. Seria contraditório, nessa visão, alguém ansiar pela morte por estar farto da vida, uma vez que precisamente o modo como se houvera levado a vida ensejou o desejo de a ela se subtrair. Entretanto, também para Epicuro “a necessidade é um mal, mas não há nenhuma necessidade em viver sob a necessidade” (*Sentenças Vaticanas*, 9 [apud PUENTE, 2008, p. 22]), sentença interpretada por Sêneca como legitimadora da morte autoinfligida em casos de dor extrema e incurável (*Ep.* XII, 10).

Para entrar no pensamento estoico, digamos, a partir da leitura de Boeri (2002, pp. 29-30), que se advoga no âmbito da escola que o homem não pode contrariar a natureza e o destino. O suicídio, por consequência, só pode ser levado a efeito pela via racional, quando se considera chegada a hora preestabelecida pela ordem universal. Assim concebido, torna-se o suicídio ato derivado da razão e da liberdade, e, sendo unicamente o sábio aquele que age com base na razão e conhecendo as leis da natureza, apenas ele terá meios para amparar racionalmente tal escolha. É caracterizado o homem vil como dotado sempre de uma opinião (*doxa*), mas não de conhecimento (*epistème*); assim, ainda que se perceba constrangido a morrer, não tem conhecimento teórico nem prático daquilo que deve empreender, não podendo oferecer um fundamento racional para o próprio autoaniquilamento.⁶

A esses motivos, Sêneca acrescenta a morte autoinfligida como forma de preservar a dignidade, a exemplo de quando podemos cair no estado de escravidão. Mas, ressalta Puente, ao escrever sobre a morte como forma de escapar às dores e às doenças, Sêneca não teria em vista a opção irrestrita pela morte (pois isso denotaria covardia), mas unicamente validar sua opção para os casos em que a enfermidade viesse a impossibilitar o usufruto correto da razão

⁶ Cf., ainda, PUENTE, 2008, p. 22.

(PUENTE, 2008, pp. 24-5). Oliveira, no mesmo sentido, enumera conforme se seguem as possibilidades para um sábio estoico se oferecer à morte:

Este [o suicídio] é legítimo em casos de devoção à pátria ou a familiares e amigos, ou quando a integridade moral e a imperturbabilidade do sábio são postos em causa por doença incurável, dor, velhice, por devoção à pátria ou por alguma circunstância interna que possa impedir a sua autonomia. Entre essas circunstâncias contam-se a pobreza ou a opressão de um tirano (1994, p. 67).

Tanto estoicismo quanto epicurismo, então, poderiam ser associados ao contexto próprio da emergência de suas filosofias. É o que faz Soares, levando em consideração a “virada cosmopolita” empreendida no período helenístico por Alexandre Magno. O homem é então considerado cidadão, sim, mas do mundo, devendo-se submeter, no caso estoico, à natureza própria das coisas, encarada com plenitude moral (SOARES, 2017, p. 32).

Minois escreve que a civilização Romana é considerada, dentre as ocidentais, como a mais favorável ao suicídio (2018, pp. 56-7). Apresentada desta forma, no início do subcapítulo que trata da morte voluntária no contexto romano (2018, pp. 56-68), a assertiva nos parece um passo demasiado apressado diante da ausência de fontes mais numerosas que sirvam de base a tal proposição, do apontamento das metodologias que a implicaram e da citação dos autores que se filiaram a essa corrente de pensamento a ponto de a tornar um lugar-comum. Se for considerado o aspecto quantitativo das mortes *relatadas* como elemento fundador de tal comparação entre os suicídios romanos com os das demais épocas, poderíamos dizer que o problema se torna ainda maior: será que números podem demonstrar, de forma cabal, a incidência real de suicídios em tal ou qual sociedade?; e como lidar com os “elementos encobridores” de tal realidade, que mascaram um suicídio sob o aspecto de uma morte natural, por exemplo, diante de uma sociedade notadamente avessa ao ato e que faz recair sobre a família enlutada os estigmas e o prejuízo decorrente do confisco dos bens do morto? Sob todos os aspectos, números não parecem falar por si, algo que o próprio Minois aponta ao citar, em meio à discussão sobre o ato na Idade Média, o aspecto conciso e restrito das fontes que tratam sobre o suicídio naquele contexto, e também da *dissimulação* que recai sobre a morte quando autoinfligida por nobres e religiosos (2018, pp. 43-4). No contexto do medieval, quanto maior o estatuto social, maiores as possibilidades da “solidariedade entre pares”, digamos e, do exercício do poder político, social e religioso incidir sobre o forjamento de uma morte natural e/ou heroica no lugar de um simples suicídio. No lado oposto, é interessante notar como os documentos citados para o período medieval sugerem o maior número de urbanos e artesãos

que se matam (pouco se versando sobre a realidade do campo), ou seja, toda uma realidade parece ficar à parte das estatísticas. Se temos como correto que a propalada “epidemia” de suicídios em Roma constitui-se em outro exagero derivado de uma leitura apressada dos exemplos presentes na literatura (que, digamos, poderiam muito bem mais fazer aportes a certos lugares comuns da retórica e da filosofia sobre a morte do que demonstrar a habitualidade de certos casos), podemos aqui, sim, acompanhar Minois quando escreve que “[...] a média de suicídios [em Roma] não parece superior à das outras culturas” (2018, p. 59), ainda que os períodos turbulentos pelos quais passou a urbe, principalmente no campo da política, possam ter inflacionado a média. Mas, novamente, não parece haver documentos que comprovem o alcance de uma frequência “recorde” na utilização do último recurso, como afirma o autor (2018, p. 59), sendo que, diante de tais argumentos, colocamo-nos em reserva quanto às conclusões a que chega o historiador nesse ponto em específico.

Minois deriva suas conclusões, em certo momento, do papel central e da influência exercida pela filosofia estoica entre as elites, e da recorrência da busca voluntária da morte por parte de figuras de renome: o ato poderia ainda ser entendido como atitude antissocial ou confirmador da liberdade individual, quando se poderia subtrair aos abusos da sujeição e da tirania. Trata-se de uma atitude que poderia ser discernível claramente no contexto da nobreza romana pós-República, devido ao advento mesmo do Império. Veremos, oportunamente, o quanto uma morte autoinfligida pode ser interpretada também politicamente, como um gesto de revolta, de contestação ou mesmo de conservadorismo. Por ora, é de salientar que também Reis (2020, p. 32) insiste na importância de se considerar a Escola do Pórtico para uma exata compreensão da morte livre em Roma (ainda que não se circunscrevendo toda a discussão em torno de uma forçosa correlação entre ambas), sendo que a condescendência que os próprios Romanos mostravam quanto ao ato seria derivada, também, do gesto que dele transparecia: de nobreza ao se deparar com um Governo opressor, a exemplo daquele de Nero.

Mas percebemos, na esteira de Griffin (1986, p. 68), que resulta problemático enfatizar em demasiado a influência estoica no que toca ao problema em análise. Postular uma possível “cultura estoica do suicídio” (ainda que reconheçamos que dois de seus mártires principais – Catão e Trásea – tenham optado pela morte voluntária) parece não dar a devida importância ao fato de que (i) como vimos anteriormente, nenhuma das filosofias presentes em Roma no momento aprovam um suicídio não qualificado; e (ii) determinados tipos de suicídio já serem tolerados na Roma do terceiro e inícios do segundo século a.C. – antes, portanto, da pretendida “influência filosófica”.

Outra ressalva que se mostrará produtiva para a posterior análise das *Cartas* de Sêneca alude ao fato de que, embora, conforme aponta Minois, haja um “favorecimento” do suicídio na sociedade Romana, isso não implica que fosse admitida a banalização do ato: “admitir a legitimidade não significa necessariamente banalizar o suicídio”, pondera, nesse mesmo sentido, Oliveira (1994, p. 69). De todo modo, a noção de que o homem deveria estar pronto a deixar a vida em nome da pátria e dos amigos pode ser associada, ainda, a velhas tradições romanas quanto ao patriotismo e à lealdade, que tornaram já em tempos antigos aceitáveis alguns modos de suicídio (1986, p. 73).⁷

Das formas já aceitáveis de suicídio, uma é aquela ordenada pelo Estado com o fim de preservar a sociedade. Próximo da forma aludida, o suicídio, agora voluntário, realizado também de modo a preservar o Estado (lembre-se a este respeito a *devotio* romana, na qual o general dava a vida aos deuses como forma de retribuir a vitória alcançada); outro modelo de suicídio a se tornar modelar foi aquele cuja célebre execução remonta a Catão: para evitar a vergonha da derrota e a rendição, aponta Griffin (1986b, pp. 192-4).⁸

Pode-se, de todo modo, perceber a multiplicidade dos motivos suicidas a partir dos cometimentos próprios do ato, tais quais relatados pela literatura, que representa e atualiza os mitos relativos ao nosso contexto de estudo. É esse o ponto inicial de Guimarães (2011, p. 23-36) para recolher exaustivamente os mitos que apresentam o autoaniquilamento em seu desenrolar.

“Temos, então, as onze seguintes categorias: *devotio*, aquele suicídio, digamos, mais votado ao bem da pátria; *taedium vitae*, considerado como “saciedade” ou o puro “desgosto” de continuar a viver, modo que denuncia a feição filosófica do suicídio, encaminhado no momento em que se considera a vida ter chegado a termo; *dolor*, conceituação algo genérica que comporta abundância de casos, remetendo-se a “sofrimentos psíquicos” que carregam um amor não correspondido, a dor decorrente do luto etc.; *desperata salus*, um

⁷ Temos, aliás, um exemplo de morte voluntária por motivo de devoção à pátria anotado já em Plínio o Velho (*Nat.* 7. 122). Como ressalta Oliveira, se por um lado (o de Filótimo) esse exemplo representa o afeto ao senhor, por outro (o de Tibério Semprônio Graco) representa a subserviência ao interesse de Roma, garantindo pela morte a continuidade da pátria através da preservação da mulher e sua possibilidade de gerar filhos: “Tendo sido apressadas duas serpentes em sua casa, o pai dos Gracos, quando lhe responderam que ele sobreviveria se se matasse a fêmea, respondeu: ‘Pelo contrário, matai o macho, pois Cornélia é jovem e ainda pode dar filhos’. Eis como se poupa uma esposa e se olha pelos interesses do Estado [...] P. Catieno Filótimo tinha tal afeição ao seu patrono que, apesar de declarado herdeiro de todos os seus bens, se lançou na sua pira” (*apud* OLIVEIRA, 1994, p. 87).

⁸ Para ilustrar como esse suicídio se tornara modelar, basta lembrar o relatado por Pérsio, de que todo estudante deveria recitar o discurso do moribundo Catão, sendo ainda um destes lugares-comuns a ideia de que na noite anterior à morte lia Catão o *Fédon*, de Platão (Pérsio: 3.45 [*apud* GRIFFIN, 1986b, p. 195]).

“desespero agudo”, nas palavras de Guimarães, cujo despontar não parece deixar meio para evasão (por exemplo, os casos de virgens que se metamorfoseiam de modo a impedir o estupro); *pudor*, o receio do agravo à própria identidade e à imagem que se formou de si – é o caso do Ajax preterido a Ulisses, além de Lucrecia; *conscientia*, a percepção de alguma ação intentada, e que causa arrependimento – diferencia-se do *pudor* por remeter a *conscientia* a um sentimento de uma culpa interior, ao passo que o *pudor* o é em relação à coletividade; *furor*, que se resume ao irracional, ao pavor, ao medo, à loucura; a *impatientia doloris*, que se subsume à dor que acomete o corpo; a *exsecratio*, o cometimento da morte como meio de vingança, associando-se, para tanto, a recursos mágicos.

Há mais duas categorias de suicídio elencadas por Guimarães, que preferimos destacar à parte, por se conformarem não apenas ao contexto político de Roma (condicionante cuja análise nos parece cara para as discussões a respeito da filosofia e, de modo geral, para a própria morte voluntária incidente no período), como também a uma morte que se considera tipicamente romana. *Necessitas* designa o ato cometido em decorrência de uma ordem exteriormente imposta, uma coerção cujo agente, em nosso contexto, resume-se ao Imperador. Guimarães distingue entre a ordem explícita e a subjetiva (como a demandada por um oráculo, por exemplo): em toda essa constituição, o que parece estar mais “à mão” não é o fato de se poder ou não escolher a morte, mas sim com relação ao instrumento a ser utilizado para tal fim. *Iactatio*, finalmente, é o suicídio romano por excelência: a *Romana Mors*, como cita Guimarães (2011, p. 35) ao parafrasear o título homônimo do livro de Hill (2004).

Trata-se do suicídio que em si conteria elementos teatrais e públicos, e que diferencia de modo claro o suicídio antigo deste nosso contemporâneo, reservado, no mais das vezes, a um quarto fechado. Citemos, como exemplo, as mortes de Petrônio e Sêneca – diferentes no que concerne ao teor aparentemente a filosófico de uma e filosófico de outra, mas unidas pelo fato de sobrepujarem, através do desafio lançado em virtude da moral de cada um, à ordenação recebida. Escreve Guimarães (2011, p. 35):

Enquanto que, dos nossos dias, visionamos o acto como patológico e eminentemente privado, nas fontes romanas identificamos racionalidade (por exemplo, na perspectiva estoica [*sic*]). A *iactatio* contempla uma exibição da morte vivenciada de forma filosófica. É como se a comunhão com outros, desses derradeiros momentos, pudesse, de alguma forma, enriquecer e fazer reflectir quem assiste. A este propósito, invoque-se a célebre morte de Petrônio, que, tendo caído em desgraça perante Nero, é obrigado a suicidar-se numa típica acção de *necessitas*. Mas, a descrição que dela faz Tácito, toca-nos profundamente pela independência moral, desprendimento da vida e

partilha da experiência, pois até num banquete participa, mesmo após ter cortado as veias, voltado a fechá-las e a reabri-las novamente.

Enquadramos também o suicídio político de Sêneca em *necessitas*. Mas quando os amigos choram a sua morte iminente, ele pergunta-lhes para onde tinham ido os preceitos de filosofia que lhes ensinavam a enfrentar a adversidade, o que nos remete para uma serenidade estoíca à qual não é alheia a *iactatio*.

Restava, sobretudo, a questão a respeito de o quê se faria com o corpo do suicida, cujo espírito poderia interferir (para pior) no destino dos vivos. A atitude em relação aos suicidas, nas sociedades clássicas, parece provir da consideração da ideia de que em circunstâncias de mortes violentas⁹ se manteria a alma próxima do corpo, sendo compreendidos nesse sentido os tabus e costumes fúnebres, como o hábito de sepultar seus corpos separadamente da mão. Já na Roma republicana, tais costumes fúnebres eram aplicados apenas a casos de enforcamento, mas com ressalvas.¹⁰

Já nos acercamos da temática de Plínio o Velho, que incorpora o tema da morte na *História Natural* de maneira não apologética, mas descritiva, segundo Oliveira (1994, p. 67). Relata aquele nosso autor antigo a história a respeito de Tarquínio Prisco, rei cuja repressão resultou na crucificação dos cadáveres de quem se matava em protesto a sua tirania, e também por tédio.¹¹ Em continuidade com a argumentação de Minois, o exemplo representa o acautelamento, em vias da imobilidade provocada, contra a vingança desses espíritos (2018, p. 58). Em Oliveira, temos um sentido adicional aplicado à sanção suicida aplicado por Tarquínio: o exemplo sobre os demais cidadãos, obtido através da contemplação dos despojos devorados pelas feras. Os potenciais suicidas, assim, tinham uma visão imediata da pena que poderia ser imposta à própria carne.

Mas a escrita da *História Natural* revela ainda um Plínio atido não apenas aos correntes argumentos suicidas, mas aos exemplos de busca pela morte que se davam na Roma

⁹ Ainda que, segundo Oliveira (1994, p. 67), pareça “frouxa” a distinção entre mortes naturais e violentas nas sociedades clássicas.

¹⁰ OLIVEIRA, 1994, p. 69.

¹¹ “... não deve ser omitido um memorável exemplo, tanto mais que foi omitido pelos mais célebres escritores. Como Tarquínio Prisco recorresse às mãos da plebe para a construir [a Cloaca Máxima], e não se soubesse se era mais gigantesca a obra ou infundável, e como, amiúde, os Quirites procuravam na morte um refúgio para o tédio, o rei inventou um novo remédio, nunca imaginado antes nem depois: mandou crucificar todos os corpos daqueles que assim tinham perecido, para serem pelos concidadãos contemplados enquanto eram lacerados pelas feras e pelas aves de rapina. Também então, o pudor do próprio nome de Romano, que muitas vezes em combate resgatou situações desesperadas, sobreveio, nessa altura com a vergonha da violência que sofreria depois de morto, como se para os mortos houvesse lugar a vergonha.” (*História Natural*, 36, 106-8 [apud OLIVEIRA, 1994, p. 91])

coeva. Em consonância com o discurso referente ao aproveitamento do momento oportuno para o ato suicida, escreve contra o prosseguimento de uma vida a qualquer custo, ainda mais estando tão próximo o “remédio” contra qualquer infortúnio.¹² A consideração sobre a morte voluntária é correlacionada, de modo geral, à fragilidade do homem, cuja breve vida se encontra enredada por contratempos que minimizam ainda mais o prazer da existência:

É incerto e bem frágil este dom da natureza que nos é dado, um dom maligno e mesmo breve, tendo em conta toda a extensão da eternidade, inclusive para aqueles a quem foi concedido em mais profusão. E que dizer do facto de, pelo cálculo do descanso nocturno, cada um viver metade do espaço da sua vida, e passar a outra metade numa situação semelhante à morte ou um tormento, quando não consegue descansar? E não são tidos em conta os anos de infância, desprovidos de razão, nem da velhice, atreita a sofrimento, nem os perigos de toda a espécie, todas as doenças, todas as aflições, todos os cuidados, e a morte tantas vezes invocada que não há voto mais frequente. Em boa verdade, a natureza aos homens nada deu de melhor do que a brevidade da vida (*História Natural*, 7, 167-8 [apud OLIVEIRA, 1994, p. 82]).

Os meios de escapar a uma existência penosa foram ofertados, nesse sentido, por bondade da natureza, a fim de subtrair da breve vida humana os males externos que a fazem sucumbir e os meios antinaturais de se furtar à incumbência de viver, como o lançar-se no abismo, deixar-se morrer de fome, laçar com uma corda o pescoço imáculo.¹³ Assim, o velho Plínio elogia o suicídio administrado por venenos, mas não o efetivado de forma violenta – contrapondo-se, nesse sentido, a Sêneca que, como veremos, não recusará o uso da força. Essa apologia pliniana, aliás, pode ser interpretada como um diálogo com as crenças tradicionais que relacionavam a felicidade pós-morte ao usufruto da sepultura – felicidade esta negada no caso de enforcamento ou impossível no caso de desaparecimento do corpo, ou ainda pelo decréscimo de qualidade da existência no além em virtude da mutilação.¹⁴ Em suma, no velho Plínio a morte

¹² “Não penso que a vida mereça tanto apreço que deva ser prolongada de qualquer modo. Quem quer que seja, morrerás da mesma maneira, quer tenhas vivido em devassidão ou no crime. Por isso, cada um deve considerar entre os remédios da sua alma este em primeiro lugar: de todos os bens que ao homem a natureza forneceu, nenhum é melhor do que uma morte oportuna, e o que nesta há de melhor é que cada um pode a si mesmo administrar.” (*História Natural*, 28, 9 [apud OLIVEIRA, 1994, p. 81])

¹³ “E é de crer que a terra criou os venenos compadecida de nós, para que por tédio da vida, nos não consumisse a fome em lenta agonia, um gênero de morte absolutamente estranho aos benefícios da terra; para que os precipícios não dispersassem o nosso corpo dilacerado; para que, impedido o espírito vital de sair, o imprevisto suplício do laço não atormentasse os que tentassem pôr fim à vida; para que, em caso de morte procurada no abismo do mar, o corpo não se transformasse em pasto de feras; para que o tormento do ferro não desfizesse o corpo. Assim é, de facto: foi por compaixão que ela gerou aquilo com que, por meio de uma ingestão muito simples, nos extinguimos, intacto o corpo e sem perda de sangue, sem qualquer esforço, como se satisfizéssemos a sede; para que nem as aves, nem as feras atingissem os que assim morressem, e à terra fosse reservado quem a si mesmo pusesse fim.” (*História Natural*, 2, 156-7 [apud OLIVEIRA, 1994, p. 84])

¹⁴ OLIVEIRA, 1994, p. 84-5.

de si é primeiro anotada como recurso facultado apenas aos homens, e não aos deuses,¹⁵ entretanto também derivada da inferioridade do homem quando comparado aos outros animais.¹⁶

Para os homens livres, então, parece inexistir qualquer forma de proibição. Segundo Minois, “[c]omo a vida não é nem um dom dos deuses, nem um sopro sagrado, nem um direito do homem, o romano pode dispor dela como quiser” (2018, pp. 58-9). Existiriam, entretanto, duas únicas “categorias sociais” às quais o suicídio era decisivamente recusado em Roma: aos escravos e soldados, por serem os primeiros considerados como propriedade privada, e o cometimento dos segundos como um atentado contra o interesse pátrio.¹⁷ Oliveira associa o primeiro movimento à supremacia, sobretudo no Império, dos aspectos financeiros e de boa-fé: busca-se interditar o suicídio nas ocasiões em que ele representa perda financeira (1994, p. 72). Já o tratamento dos soldados, segundo Veyne, é dado de maneira particular nas constituições imperiais, de maneira algo mais severa – dependendo de uma “moral do dever”, o soldado é um homem que deve ser insuspeito, e sejam quais forem suas reflexões individuais, deve ser respeitado. A tentativa suicida de um soldado, nesse sentido, é punida em virtude do rigorismo da atitude que deve ele ter; logrado o ato, a punição é devida ao fato de por isso se tornar ele indigno do posto. A esse respeito, escreve Veyne: “A moral militar parece, pois, inspirar-se na honra ou na repugnância tradicional perante o suicídio, mas é-lhe estranha neste sentido: é uma moral que pretende que o exército possa ser respeitado mesmo pela parte mais severa da população” (1993, p. 109).

O *taedium vitae*, nesse contexto, será uma forma indutora de suicídio presente durante as Guerras Civis e no início do Império. É relacionado, em Minois (2018), com o pensamento sobre a humanidade e seu destino, reflexão que leva a um pessimismo quanto à própria natureza humana.

Na verdade, ele parece estar ligado às crises da civilização, aos momentos de alteração profunda dos hábitos coletivos e de questionamento dos valores tradicionais, das convicções morais e das verdades estabelecidas nas esferas religiosa, científica e intelectual. Suicídio dos períodos de transição entre as

¹⁵ “De facto, no homem existe uma insigne consolação para a sua imperfeita natureza; é que nem deus tudo pode realizar. Ainda que o quisesse, não poderia, por exemplo, dar-se a morte a si mesmo, e melhor coisa que ao homem foi concedida no meio dos inúmeros tormentos da vida...” (*História Natural*, 2, 27 [apud OLIVEIRA, 1994, p. 91])

¹⁶ “... o homem nada sabe, nada sabe sem aprendizagem, nem falar, nem caminhar, nem alimentar-se, em suma, por natureza mais não sabe do que chorar. Por isso, muitos opinaram que melhor seria não nascer, ou então desaparecer o mais depressa possível.” (*História Natural*, 7, 1 [apud OLIVEIRA, 1994, p. 78])

¹⁷ MINOIS, 2018, p. 58.

grandes fases de equilíbrio das civilizações, dos períodos de transformação da mente humana, suicídio dos períodos de ‘revoluções culturais’, de uma certa maneira, como serão o Renascimento, a primeira e a segunda crise da consciência europeia – de 1580 a 1620 e de 1680 a 1720 –, a era das revoluções e o final do século XX (MINOIS, 2018, pp. 60-1).

Esse pessimismo, na visão de Minois, é não apenas percebido, mas trabalhado por Sêneca ao longo de suas epístolas: “Ele [Sêneca] examinou o tédio existencial de que sofrem aqueles que não encontram nem na vida pública nem nos estudos solitários a satisfação de suas paixões, de seu desejo de realização pessoal, e que, eternamente indecisos, procuram em vão fugir de si mesmos [...]” (2018, p. 61). Mas existiria uma dificuldade relativa a esse estado quanto à passagem do pensamento ao ato: o *taedium vitae* seria antes um “estado de alma” no qual se compraziam os intelectuais que, por “falta de energia e espírito de decisão”, não se matavam, entretanto.¹⁸

Não está destituído desse contexto de tédio um viés “terapêutico” exercido pela filosofia. Starobinski, em seu clássico estudo sobre a melancolia (2016), ratifica o *taedium vitae* enquanto um estado da alma, correlacionando-o com toda a história pregressa do “mal da bile negra” sobre o qual escreveu Hipócrates ao tratá-la pelo viés somático. Mas eis que a melancolia pode ser tratada também como uma afecção da alma quando falham os diagnósticos médicos – sendo, neste âmbito, o próprio filósofo o “médico da alma”. É esta a caracterização atribuída, por Starobinski, a Sêneca, no momento em que volta seus esforços para amainar o sofrimento de seus concidadãos diante das angústias existenciais. Nessa “terapêutica”, o *taedium vitae* tem uma “primeira medida corretiva” nas exortações escritas, que contêm pequenas exortações ao alcance de todos os homens comuns (vale lembrar que o sábio está para além de toda essa angustiante necessidade). Assim, os métodos de Sêneca apontam já para o paciente pretendido, que em seu estado de não sábio precisa mais controlar do que extirpar certos hábitos (uma última tarefa, digamos, a que não está já preparado – deixar o estado de homem para atingir o de sábio é um programa em etapas). Starobinski resume:

Não fala para o sábio, que é feliz e capaz de grandes coisas. Quer ser ouvido e seguido pelo homem corrente, cuja exitação e fraqueza ele conhece de antemão. Os conselhos que dá estarão ao alcance de todos: saber alternar o esforço e a descontração, a solidão e a conversa; não ficar constantemente fixado no mesmo objeto; consentir em reservar certas horas para o jogo e o divertimento; não esquecer que o corpo precisa do sono e lhe dar uma razão suficiente, sem excesso nem parcimônia. Também é preciso variar a existência

¹⁸ “Seu estado natural é justamente o de flutuar entre a vida e a morte, em uma indecisão sem fim.” (MINOIS, 2018, p. 62)

com passeios e viagens. E o vinho, contanto que não ultrapasse a embriaguez alegre, pode ser às vezes libertador. (Aqui se vê que o filósofo concede prazeres que o médico o mais das vezes proíbe.) (STAROBINSKI, 2016, p. 41)

Voltando nossa atenção, agora, ao contexto social da Roma coeva de nosso filósofo (sociedade a que tanto se imputou uma “epidemia”, como vimos), tentemos observar de que forma aquela conjuntura específica pode ter se relacionado com o problema em questão. Centralizaremos a discussão no âmbito da política romana, mais particularmente aquela que vivenciou o próprio Sêneca ao escrever suas *Cartas*: o círculo aristocrático; o Império; as turbulências do reinado de Nero.

Vendramini (2017) sustenta a relação das elites do Império com o suicídio, forma aceitável de morte que redonda como exemplo de virtude aristocrática. É nesse contexto, aliás, que pensamos compreender a análise de Griffin (1986, p. 67), que dá conta de que no contexto específico do estoicismo (que assim como o epicurismo enfatizava a independência do indivíduo), teria advindo um “ganho a mais” decorrente da execução da própria morte, a se revelar notável no contexto político do Império: o “sentimento de superioridade” que compensava os homens pela perda da posição política anterior. Haveria, de toda forma, duas recorrentes formas de suicídio: o do senador que se mata adiantando-se à condenação imposta pelo Imperador (ou mesmo já tendo recebido ordens para tanto); e do indivíduo caído em enfermidade. Características comuns aos dois tipos de suicídio é a calma com que se prepara e inflige a si a morte (inexistindo, aparentemente, o medo) e a “teatralização” que se mostra nas fundamentações que se elabora sobre a atitude (2017, p. 398).

Quanto aos modelos de morte voluntária, haveria neles a conexão entre morte e glória, como se concomitantemente ao ato se pensasse na imortalidade que dele poderia derivar. Assim, a “morte gloriosa” faria parte, segundo Vendramini, da autopercepção aristocrática na Roma republicana. Passando ao Império, a glória militar deu lugar à glória literária, e a noção de “morte digna” se estendeu ao campo político, resguardando seu valor final (2017, pp. 401-2). Quando da morte de Sêneca, por exemplo, o autor aponta para a escrita de Tácito, que deixaria clara a correlação entre morte de si e glória no momento em que Paulina reclama a vontade de acompanhar o filósofo no fim da vida. No relato dos *Anais* (XV, 62-3), a morte de Sêneca estaria impregnada, assim, de valores da “mentalidade aristocrática”, sendo não apenas um protesto contra Nero, mas apontando para outro valor intrínseco ao ato: a glória (VENDRAMINI, 2017, p. 402-3). Citamos um trecho do relato de Tácito a respeito da morte

de Sêneca, no qual observamos elementos dos argumentos citados de Vendramini, como a preparação e a fundamentação final do ato, além da exortação aos discípulos:

Ao ouvir isto [a sentença de morte], Sêneca requereu, sem se perturbar, que o deixassem concluir o seu testamento, mas, como o centurião lho recusasse, voltando-se então para os amigos, disse-lhes que, pois lhe proibiam de lhes testemunhar o seu reconhecimento, uma coisa enfim sempre lhes deixaria, e a única e a mais bela que tinha: a qual era o exemplo de toda a sua vida. Se, portanto, nunca se esquecessem dos princípios por que a tinha dirigido, com verdade sustentaria a glória de uma tão constante amizade. Mas, vendo que choravam, entrou a confortá-los ora exortando-os, ora tomando um ar mais severo e mais grave, e dizendo-lhes: para quando guardavam a sua filosofia e aonde [*sic*] estavam todas as suas antigas meditações sobre o nada das desgraças da vida? A quem não era conhecida a ferocidade de Nero? Depois de ter assassinado sua mãe e seu irmão, que muito era se manchasse ainda com o sangue de seu aio e seu mestre? (TÁCITO, *Anais*, XV, 62)¹⁹ [2022, pp. 402-3 – Tradução José Liberato Freire de Carvalho]

Mesmo aludindo a uma forma de preparação da morte, Vendramini subtrai dessa concepção o viés de estratégia que lhe poderia ser imputado. Antes, a preparação não seria “resultado de uma decisão totalmente racional”, mas participante da posição social e do “sistema de interação” no qual se encontra o indivíduo (2017, p. 406). Ou seja, pelo menos em parte esses suicídios podem ser interpretados como aplicação do “*habitus* aristocrático”, que propunha como dever o controle de todas as situações.²⁰ Pensado em um viés político, o suicídio poderia ser remetido à manutenção da autonomia da aristocracia Romana em face do governante. Mesmo a aceitabilidade do estoicismo, nesse sentido, seria decorrente da coincidência entre os preceitos da Escola e o *habitus* da elite.²¹ A morte honrosa aristocrática, assim, relaciona-se à morte gloriosa própria da “mentalidade aristocrática republicana”. Seu uso pela elite do Império seria, ademais, a manutenção de uma identidade com aquele período (realizada, nesse sentido, a adaptação a um novo contexto político).

¹⁹ *Ille interritus poscit testamenti tabulas; ac denegante centurione conversus ad amicos, quando meritis eorum referre gratiam prohiberetur, quod unum iam et tamen pulcherrimum habeat, imaginem vitae suae relinquere testatur, cuius si memores essent, bonarum artium famam pretium tam constantis amicitiae laturos. Simul lacrimas eorum modo sermone, modo intentior in modus coercentis ad firmitudinem revocat, rogans ubi praecepta sapientiae, ubi tot per annos meditata ratio adversum imminetia? Cui enim ignaram fuisse saevitiam Neronis? Neque aliud superesse post matrem fratremque interfectos, quam ut educatoris praeceptorisque necem adiceret.*

²⁰ “O sentido do jogo social adquirido pelos nobres romanos durante uma vida de privilégio e autoridade gerava uma autoconsciência extremamente sensível quanto aos deveres e valores associados a sua posição, o que reforçava essa disposição em direção aos limites do controle, da autonomia e da racionalidade.” (VENDRAMINI, 2017, p. 406 – tradução nossa)

²¹ Pensado pelo mesmo viés, o suicídio decorrente de doença representaria a “reafirmação da vontade” frente a uma enfermidade que se desenvolve incontrolável. Presenciamos, então, a recusa da humilhação da dor e da degradação física.

No entanto, como dissemos, os recém-chegados rapidamente assumiram o *habitus* (isto é, a ideologia, os costumes e a cultura) da velha aristocracia como uma ferramenta imprescindível para conservar o prestígio e a posição aristocráticas, e assim poder desempenhar suas funções. [...] Nessa medida, os modelos do suicídio político e do suicídio frente a uma enfermidade são um resgate, associado às novas circunstâncias, de um velho ideal (VENDRAMINI, 2017, p. 409 – tradução nossa).

Mesmo para se compreender a razão do impacto exercido pela morte de Catão sobre a classe alta de Roma, é necessário ter em conta o mesmo fator político que teria, na visão de Griffin, levado à proeminência do estoicismo naquele contexto: a ênfase na “morte nobre”. Cenas de morte abundariam na literatura de inícios do Império, e uma possível explicação para o fato reside na restrição das formas tradicionais de conferir glória, impostas pelo regime autocrático. Teria se tornado, sob esse ponto de vista, mais difícil adquirir fama civil e militar, restando a alternativa de uma morte nobre. A vantagem do suicídio, nesse contexto, foi a possibilidade de ser encenado. Assim, Catão mostrara o quanto um raciocínio poderia exercer determinado efeito estético sobre a morte e, assim, eternizar sua memória. A filosofia auxilia no estabelecimento de um estilo para a cena final, ainda que algumas formas de suicídio, como a de Petrônio, venham a ironizar essa mesma filosofia – sendo interessante notar, no entanto, e pelo próprio aspecto não temerário e desafiador desse suicídio, que até o ato de Petrônio pode ser entendido no enquadramento mesmo de uma filosofia que tinha como principal preceito a ausência do temor da morte. Na esteira do pensamento de Edwards (2007, p. 178), a “cena” da morte de Petrônio nos mostra o perfeito orquestramento de cada detalhe do suicídio, levado a efeito justamente de acordo com a doutrina epicurista tal qual relatada por Lucrécio (*Sobre a natureza das coisas*, 3, 938-9): Petrônio deixa a vida como um homem satisfeito de viver, da mesma forma que um conviva deixa um jantar satisfeito da refeição. Para além do justo termo não adianta prosseguir a existência (nem o banquete). Segue o relato de Tácito:

Casualmente, o César tinha partido naqueles dias para a Campânia, e Petrônio, que havia já chegado até Cumas, teve ordem para não passar adiante. À vista disto, não quis prolongar mais nem o temor nem a esperança, mas nem por isso quis também aceleradamente morrer. Mandou abrir as veias, que ora tapava ora fazia correr e, conversando com os amigos, não em coisas sérias como a imortalidade de alma ou as opiniões dos filósofos, os esteve pelo contrário ouvindo repetir muitas canções agradáveis e versos delicados. Recompensou alguns escravos e fez castigar outros. Deu ainda alguns passeios na rua e dormiu, a fim de que a sua morte mais parecesse natural do que violenta. No seu testamento, não houve a mais pequena adulação feita a Nero ou a Tigelino, ou a qualquer outro válido, como a maior parte dos condenados fazia; muito pelo contrário, escreveu a história de todas as obscenidades do príncipe, ainda as mais infames e de uma torpeza extraordinária, com o nome de todos os mancebos e mulheres que tiveram parte nelas (TÁCITO, *Anais*,

XVI, 19)²² [2022, pp. 420 – Tradução: José Liberato Freire de Carvalho]).

Referente ao novo ordenamento político e ao complexo sistema de relações advindos em decorrência do Principado, os *Anais* de Tácito são, para Galvão, um relato das “frustrações acumuladas e ações equivocadas” de uma classe, complementa, “constrangida” e “dependente” do Príncipe, responsável, ela mesma, pela supressão da própria autonomia ao se sujeitar “docilmente” à autocracia (2004, p. 312). Característica dessa narrativa é o elogio à República finda e, concomitantemente, a celebração do novo regime. O *ressentimento*²³ dessa elite seria a expressão de uma condição a princípio contraditória: frustração pela perda da autonomia e resignação frente ao novo regime que seria vantajoso a ela mesma.

Para melhor apreciar os argumentos de Galvão, é importante salientar que a noção de ressentimento é circunscrita, por Ansart, em um polo oposto ao das “dimensões positivas” das relações humanas, uma vez que esse estudo englobaria a reflexão sobre “os rancores, as invejas, os desejos de vingança e os fantasmas da morte” (2004, p. 15). Fazendo uma rápida apreciação de algumas definições aplicadas ao conceito, podemos ressaltar, em princípio, Merton, que a estabelece sobre três elementos assim definidos: “[o] primeiro compõe-se de sentimentos difusos de ódio, de inveja e de hostilidade; o segundo é a sensação de ser impotente para exprimir de forma ativa esses sentimentos; o terceiro é a experiência continuamente renovada de impotente hostilidade” (1965, p. 188 [*apud* ANSART, 2004, p. 18]). Tal definição comporta o ressentimento como “um conjunto de sentimentos” dominados pelo ódio e pelo desejo de vingança, e a impotência rancorosa que se atualiza continuamente. Para o contexto do Império, Galvão enfatiza o estado psicológico eivado de “raiva e impotência”, estado necessário e consequente ao contexto aludido de “interação política” e que é, ao mesmo tempo, “instauradora e instrumentalizadora” do regime de que é expressão, permitindo que ele se possa reproduzir (2004, pp. 314-5).

O Imperador Romano, segundo Galvão, exercia a única expressão da força física e

²² *Forte illis diebus Campaniam petiverat Caesar, et Cumas usque progressus Petronius illic attinebatur; nec tulit ultra timoris aut spei moras. Neque tamen praeceps vitam expulit, sed incisas venas, ut libitum, obligatas aperire rursum et adloqui amicos, non per seria aut quibus gloriam constantiae peteret. Audiebatque referentes, nihil de immortalitate animae et sapientium placitis, sed levia carmina et facilis versus. Servorum alios largitione, quosdam verberibus adfecit. Iniit epulas, somno indulsit, ut quamquam coacta mors fortuitae similis esset. Ne codicillis quidem, quod plerique pereuntium, Neronem aut Tigellinum aut quem alium potentium adulatus est: sed flagitia principis sub nominibus exoletorum feminarumque et novitatem cuiusque stupri perscripsit atque obsignata misit Neroni.*

²³ “[...] um afeto mórbido, carregado de ansiedade e culpa pela cumplicidade trágica com um tirano assassino.” (GALVÃO, 2004, p. 312-2)

restringia a atuação da elite ao manipular o “aparato legal”, intervindo na aristocracia por concentrar os poderes, definindo “o movimento para dentro e para fora da ordem senatorial”, vigiando a aristocracia (2004, p. 315). Apesar de todos esses condicionantes, entretanto, o autor sustenta que a aristocracia não era submissa, sendo o Principado característico de uma “situação social” – resultado, “ao mesmo tempo, de um rearranjo das forças políticas em um determinado contexto histórico e da organização de um conjunto instável e dinâmico de restrições dos espaços de atuação tanto dos súditos mais privilegiados do regime como do príncipe ele mesmo” (GALVÃO, 2004, p. 316).

Mesmo o Imperador, nesse sentido, é entendido como tendo de agir dentro de um sistema de normas, fora das quais colocaria em risco a sua continuidade no poder, em virtude tanto da efetivação de uma autocracia (em lugar de um “principado de aparências”) quanto do medo universalmente inspirado (GALVÃO, 2004, p. 316). A atuação segura do Imperador era possibilitada pela legitimidade que angariava no meio da plebe, do exército e da aristocracia, para tanto devendo assegurar a própria popularidade ao obter êxitos militares. Sua posição se distanciava do tirano de forma tênue: importante para angariar essa legitimidade é a propaganda imperial, além da conquista da lealdade das elites e também a atuação junto à opinião pública de modo a manter a popularidade – atuação entre as elites e as massas, portanto. Sob esse ponto de vista, a aristocracia é vista como detentora de determinado poder que lhe possibilitava atuar em um governo que inclusive pagaria pela sua lealdade. Esse dado, segundo Galvão, demonstraria como a classe senatorial era beneficiária do Principado, possibilitando entrever em outra perspectiva o “saudosismo” da República:

Na virada do século II, a ninguém mais interessava ressuscitar a República. O apelo ao ideário republicano e a fixação no passado da República não tinham por fim articular um retorno impossível e pouco atraente ao “antigo regime”, serviam antes para manter a identidade corporativa de uma elite irremediavelmente comprometida com e politicamente dependente do novo sistema (GALVÃO, 2004, p. 318).

Este o condicionante que possibilitava a “evolução política” da sociedade romana, que envolve o controle das emoções da própria classe dirigente, a restrição de sua autonomia, as concessões realizadas pela aristocracia de modo a poder sobreviver. O mesmo efeito recai sobre o Imperador, de forma diversa, a entrever sua dependência das massas e das elites. Nesse sentido, perceber a própria condição de vulnerabilidade ativaria sentimentos de ira e hostilidade, concomitantemente induzindo sua supressão, a fim de que o sistema perdurasse. Seria, assim, um “hábito mental” comum no principado a dissimulação dos próprios sentimentos, o controle

da raiva.²⁴ Para tornar o regime operante, sustenta Galvão, havia a dependência desses sentimentos. Um convívio “hipócrito e tenso”, em suas palavras, será essencial, uma vez que a livre expressão da “sensação de humilhação e vulnerabilidade” poderia inibir o sistema – seria necessário, portanto, uma postura que conduzisse a um “convívio político” e possibilitasse a estabilidade do regime. Foi esse ressentimento que possibilitou a atuação no sistema político, tendo, no entanto, como contrapartida, a ameaça constante da irrupção da ira, ensejando revolução palaciana ou guerra civil (GALVÃO, 2004, p. 321).

De toda forma, ainda que pareçam, à primeira vista, abundantes os exemplos presentes na literatura, a factualidade de uma possível “epidemia” suicida em Roma (principalmente no século I) é contestada, por exemplo, por Andrés (1998), em seu artigo “Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma”, em que contrabalança também a ideia da fruição do suicídio como meio de angariar notoriedade. O vasto número de registros suicidas, em sua visão, se inclui em um fenômeno mais amplo, de toda uma literatura que “desfrutava” da descrição em detalhes da morte e de todas as suas formas, sejam assassinatos, crimes e/ou autoaniquilamentos. No mesmo sentido, para o entendimento do autor contribuiria a reflexão, que também chegamos a observar nas páginas precedentes, de que as filosofias epicurista e estoica, muitas vezes citadas como partícipes do “ambiente epidêmico”, não recomendaram de forma indiscriminada e absoluta o suicídio (ANDRÉS, 1998, p. 182-4). Escreve o autor que:

A narração de muitos casos de mortes voluntárias não é necessariamente consequência nem sintoma de que possa ter havido um excessivo número de suicídios, superior ao de outras épocas, mas pode ser explicado pelo gosto e deleite dos leitores, conseqüentemente dos escritores, pela morte e pelos aspectos relacionados, como os ritos funerários, crimes violentos e sangrentos, parricídios, ressurreição de cadáveres, suicídios individuais e coletivos etc (1998, p. 183 – tradução nossa).

Note-se que essa fruição do macabro, na visão de Andrés, poderia, ela sim (e não o suicídio por meio dela representado), ser associado ao fim da liberdade política e à tirania, à crise da antiga religião e a um “pessimismo filosófico” (1998, p. 184).

Griffin, da mesma maneira, embora não deixe de considerar o suicídio como uma maneira característica do “modo de morrer” romano, não leva a consideração ao ponto de

²⁴ “Na prática da política, na rotina da administração, no convívio da corte imperial, a classe dirigente se deparava cotidianamente com situações que produziam e reforçavam a ira, porque renovavam uma sensação de perda de autonomia e reavivavam aquela de vulnerabilidade, enquanto, ao mesmo tempo, exigiam a sua supressão.” (GALVÃO, 2004, p. 320)

presumir uma “epidemia” naquele contexto (1986, p. 64). Analisando duas mortes voluntárias, a de Ático (relatada por Nepos: *Atticus* 21-22) e a de Sêneca, tal qual relatada por Tácito nos *Anais*, seria possível observar algumas convergências: a teatralidade das cenas (incluindo a audiência que delas tomaram parte) – no caso de Sêneca, ainda, a ciência de que suas últimas palavras seriam publicadas; o “caráter social” das cenas, tomadas por amigos e ilustradas por argumentos; a calma de quem irá logo se despojar da vida.²⁵ Ainda uma quarta característica da atitude Romana é apontada como a conotação filosófica desses suicídios, mediada pela invocação da filosofia no momento supremo. Ou seja: presença de audiência; ênfase nos argumentos; demonstração de calma e ausência de medo; invocação da filosofia.

Veyne aponta que como regra geral o suicídio (e sua tentativa) não é punido pelo direito romano. A resposta para tal “liberalismo” deve-se buscar em uma particularidade desse direito, que não seria encaminhado para “justiças políticas” nem à regulamentação dos comportamentos. O direito Romano é compreendido como a resposta formulada por magistrados, juízes e juristas diante de provocações levantadas no campo familiar e de propriedade – seria fundamental, nessa questão, compreender que o direito Romano tinha seu lugar no momento em que havia conflitos de interesses, o que o suicídio não criava (VEYNE, 1993, p. 74). Enquanto mediador de conflitos de indivíduos interessados, o direito Romano considerava as partes como sujeitos autônomos. Como escreve Veyne: “[c]ampo de conflito de interesses, o direito romano só conhece indivíduos que têm interesses e os defendem com as aras da lei” (1993, p. 75). A autonomia dos cidadãos seria conferida “negativamente”, não proibindo ações que deixassem de prejudicar o interesse de um terceiro.

A morte livre seria uma das liberdades, portanto, que, não abertamente permitidas, seria ignorada na maioria dos casos, afirmada como uma “liberdade natural”. Motivações e meios de se matar não seriam então indagados²⁶ justamente porque fincados no comportamento individual, até o momento não participante de conflitos exteriores. O testamento, então, não é anulado e mesmo o fisco não se apropriaria dos bens do morto. O ato será alvo de indiferença, ao menos enquanto não for “indício ou a prova de uma consciência criminosa” (VEYNE, 1993,

²⁵ Diferenciando uma vez mais a antiga morte voluntária dos suicídios modernos, cabe destacar que são estes atos mais solitários, cuja irrupção associa-se a fatores como desespero. A calma antiga hoje é exceção e o acompanhamento desaparece pela obrigação moral que coage à censura e à tentativa de impedir o ato. Cf. GRIFFIN, 1986, p. 66.

²⁶ Veyne escreve que mesmo no caso de um suicídio parecer um crime contra os deuses, apenas aos próprios deuses caberia cobrar a justiça. Escreve: “O suicídio pode até parecer um atentado contra as leis divinas e, contudo, os juristas professavam que ‘só aos deuses cabia vingar-se das injúrias praticadas contra eles’ (*Código Just.*, IV, 1, 2); *deus ipse vindex erit*, escreve Cícero (*De legibus*, II, 8, 19)” (1993, p. 77 – destaques do original).

p. 78). Quanto ao direito silaniano²⁷, a culpabilização pelo suicídio não recairá propriamente sobre quem se mata, mas sobre os escravos que permitem tal ato por parte do senhor. Os escravos, nesse sentido, ainda que não devendo se apropriar do direito de decisão próprio de quem lhes é superior, nem julgar a decisão por ele realizada, deveriam optar por uma “posição conservadora”, escreve Veyne (1993, p. 79), em virtude da própria particularidade da relação que unia escravos e senhor. Note-se, entretanto, que o mesmo dever conservador não recairia sobre os homens livres, mesmo os mais próximos, uma vez que não está posta ali a questão da obrigação de servir.

Enquanto na República ou sob Tibério não se confiscavam os bens dos réus por crime capital caso este se matasse anteriormente à abertura do processo, sob Antonino Pio o autoaniquilamento equivale à confissão. Marciano introduzirá o conceito de *iusta causa*: devendo-se ter em conta os motivos que serviriam à morte voluntária ou sua tentativa, encarando-se como confissão os que se devem à consciência de culpa, punível conforme a pena do crime imputado. Em todos esses sentidos, é interessante notar como a força propulsora para a aparente alteração do *ius civile* é de ordem do fisco; se o direito passou a distinguir as motivações da morte dada a si (delimitando os limites de atuação sobre o ato enquanto confissão), Marciano, para justificar o abuso do fisco, promove a terceira via concernente à ausência de *iusta causa*, assimilada à via da confissão. Diante delas, escreve Veyne, “o fisco não recuará, mas confiscará” (1993, p. 87).

É necessário cautela, entretanto, no contato com modelos explicativos que buscam orientar uma interpretação exclusiva a respeito do fenômeno do suicídio em Roma, associando o cometimento do ato a qualquer um dos fatores tratados acima, de forma unívoca. Concordamos com Hill, quando afirma ser difícil verificar uma validação irrestrita do direito de matar-se no contexto romano (2004, p. 255 *ss.*). No âmbito filosófico, por exemplo, verificamos nas páginas precedentes que parece inexistir qualquer dogma que aprove a morte de si para além de toda e qualquer circunstância. Trata-se de aprovações, ao que consta, localizadas em circunstâncias excepcionais – e mesmo em Sêneca a “sanção” ao suicídio respeita a prescrição condicionada a eventos específicos.

Também quanto à religião não se encontram elementos que aprovam ou

²⁷ “Se alguém se mata, o *senatus consulto silaniano* (que pune colectivamente os escravos cujo patrão houvesse sido assassinado) não será aplicável; todavia, a morte do patrão será vingada caso se tenha matado diante dos seus escravos, que teriam tido possibilidade de o impedir, e os escravos serão castigados; mas, se não tiverem essa possibilidade, serão desculpados.” (XXIX, 5, 1, 22 [*apud* VEYNE, 1993, p. 78])

desaprovam tão fortemente o suicídio. Ainda que se ressalte o fenômeno da *devotio*, não parece ele de tão grande amplitude, localizado principalmente nos círculos oficiais dos séculos IV e III a.C. Parece mais disseminado, nesse sentido, o estigma correlacionado ao enforcamento, entendido como a mais desonrosa forma de morrer – se bem que o entendimento, em largo aspecto, parece querer refletir mais sobre as formas “impuras” de morte do que sobre o agente em questão (HILL, 2004, p. 256).

Talvez a área que mais possa dizer sobre o suicídio, nesse período, seja aquela tratada por Veyne (1993), vale lembrar, a jurídica, que pode, de fato, parecer incentivar o suicídio sob determinadas circunstâncias. Concomitantemente ao prejuízo pecuniário decorrente de uma condenação, não se pode deixar de notar a perda de certos direitos aplicada a um condenado enquanto cidadão, chegando ao extremo de um banimento. Em todo caso, percebemos a diminuição de um *status*, de um ofício público antes exercido. A pena capital e o exílio levam à perda de todo direito enquanto cidadão, aplicando ao condenado um não-lugar no que diz respeito à condição social e à propriedade (HILL, 2004, p. 257).²⁸ Dada a importância reservada a esses aspectos na cultura aristocrática romana, pode-se começar a compreender a extensão do prejuízo à honra que acarretam essas penas. Sob essa circunstância, é difícil não observar o suicídio, mesmo quando a culpa é manifesta ou quando o ato é sinônimo da confissão, como uma saída preservadora de um *status* de outra forma obliterado. O suicídio interrompe o processo, ainda que o confisco dos bens, ele mesmo, pareça ficar aos mandos e desmandos das vontades do Imperador (HILL, 2004, p. 258).

Hill (2004, p. 260), nesse sentido, trabalha com a ideia de que a prática do suicídio em Roma responde à interação entre determinados fatores, aliados à já alentada mudança cultural e política advinda em paralelo com a ascensão do Império. Em todos os fatores discutidos até aqui assoma a ideia de *liberdade*, e é justo que nos perguntemos a respeito do quão aristocrática pode ser a visão que decorre desse fato. Seria o suicídio um ato reservado a garantir a condição nobre de determinado cidadão livre e de posses? Na ausência de testemunhos em maior escala do fenômeno do suicídio incidente nas demais classes de Roma, pode-se vislumbrar algo de sua apreensão pelas classes mais altas de forma incidental: liberdade, nesse contexto, aparece em polo oposto à servidão, e o suicídio previne justamente a queda à condição análoga à de um escravizado. Se o suicídio é um ato decorrente da liberdade exclusiva de um cidadão, poderia ser também ele entendido como um fator de hierarquização

²⁸ “O réu assume o ‘status’ de *res nullius* (de alguém sem pertencimento), uma pessoa sem condição e um escravo sem senhor.” (HILL, 2004, p. 257 – tradução nossa)

naquela sociedade? E, como destaca Hill (2004, p. 265), tornando o cidadão, de certa forma, “imune”, poderia a morte autoinfligida ser entendida como mantenedora de determinada ordem da qual emana uma autoridade e, digamos, até mesmo de certo privilégio? Os aristocratas estão preservando a própria dignidade, e podemos indagar às fontes sobre o quanto esse dado molda uma visão negativa do suicídio entre as classes mais baixas.

É interessante notar que essa mesma corrente de interpretação, que observa marcadores de conservadorismo nas reflexões acerca do suicídio realizadas pela elite romana, também parece encontrar apoio nas realizações suicidas daquele período, ao menos na mais notável delas. Por exemplo, a partir da leitura da carta 70 de Sêneca a Lucílio, Ker se pergunta sobre o que pode representar a busca pelo suicídio na Roma de então. Postula, nesse sentido, inclusive um valor de certa forma conservador: de reafirmação de determinados valores sociais, de apego a um *status* precedente na conjuntura política – algo como um “contramovimento” à ascensão e às deliberações empreendidas pelo Príncipe (2009, p. 254). No entanto, ainda que esse teor de reafirmação esteja implicado, não deixa de ser possível uma valoração diferencial como resultado do ato: do lado da vítima, o suicídio pode ser uma tática de obtenção de glória, fim para a qual os outros caminhos parecem interditos durante o principado. Pode também o suicídio enfatizar a autoridade filosófica ou ser compreendido como um exemplo de *constantia*. Esses últimos fatores podem ser discernidos no exemplo do próprio Catão, tirado como símbolo de um suicídio não apenas filosófico, mas também de um dito “suicídio da elite” ao ter escolhido morrer a viver sob uma tirania. Eis um exemplo de conduta pessoal. E eis uma expressão de recusa da aparente perda de liberdade decorrente de um novo regime (KER, 2009, p. 255).

De todo modo, concomitantemente ao recrudescimento da escola estoica, a legislação romana passaria a se opor ao suicídio, sendo que particularmente a partir dos Antoninos se poderia observar a evolução paralela do direito com as teorias filosóficas (MINOIS, 2018, p. 66). Assim, antes mesmo da disseminação do cristianismo, o suicídio passa a ser cada vez mais condenado em Roma, herdando a igreja uma “situação indefinida”, como aponta Minois, nos primórdios do medievo (2018, p. 67). Nesse sentido, Agostinho representa a “novidade conceitual” em torno da nossa problemática ao abordar a questão no primeiro livro da *Cidade de Deus*, no qual, ao reinterpretar o sexto mandamento, aproxima conceitualmente homicídio e suicídio – algo que seria uma grande novidade interpretativa caso pensemos nos

exemplos citados pela Antiga Escritura.²⁹

Ora, que o sexto mandamento não fosse lido anteriormente nessa perspectiva, prova-o no âmbito do judaísmo o fato de que inúmeros casos de personagens ilustres que se mataram estar presentes nos textos sagrados dessa religião – textos que os cristãos denominam conjuntamente de *Antigo Testamento* – não sendo vistos como exemplos de homens e mulheres covardes, mas, antes, como exemplos de indivíduos que realizaram atos de extrema coragem. Pensemos, por exemplo, em Saul, Abimeleque, Eleazar, Sansão ou Razias, dentre tantos outros personagens (PUENTE, 2008, p. 15).

No todo, Agostinho aponta os suicídios como atos propriamente pagãos, cindindo a relação daqueles com os novos sentidos em torno da problemática do martírio voluntário. Sobre essa questão, Minois aponta para a profunda ambiguidade entre os termos, da qual resta rastro que se pode percorrer na busca por correspondências entre os significados objetivos dos respectivos termos: “Cristo sabe o que o espera quando sobe a Jerusalém para a Páscoa; ele caminha deliberadamente para a morte, e, durante seu processo, não faz nada para evitá-la. Visto no contexto do homem-Deus e da redenção, o suicídio de Jesus tem um significado e uma dimensão diferentes do suicídio comum. Mas a ambiguidade existe” (MINOIS, 2018, p. 28). No entanto, problematizando um pouco essa ambiguidade relatada pelo historiador francês, podemos dizer que se trata, na verdade, a morte e o martírio de si, de formas particulares de morte. Não devem estas ser equiparadas sob o risco de se apagarem as realidades que possibilitaram a emergência de fenômenos como a morte, o martírio e o sacrifício voluntários.

Quanto ao martírio, seu significado fora recoberto de conotações positivas em função do intrínseco caráter evangelizador empreendido por uma testemunha que, pelo ato, espalhava a “boa nova”. Nesse sentido, enquanto o contexto cristão equiparava o suicídio (tal qual praticado pelos pagãos) com o falso testemunho, o martírio é identificado com o testemunho verdadeiro da fé (NETTO; CARVALHO; ANTUNES, 2022, pp. 59-60). Se o suicídio fora outrora recoberto pelos qualificativos “racional”, “libertário”, “honrado”, é o martírio, no novo contexto, que exteriorizará a ideia de uma heroicidade intrínseca. O martírio, nesse contexto, é uma forma de “oferta de si”, uma oferenda que se faz como forma de evangelização, uma “auto-oblação” pela qual se pode designar o ato do próprio Cristo (NETTO; CARVALHO; ANTUNES, 2022, p. 61). À guisa de conclusão deste breve parêntese que fizemos a partir da leitura de Minois, talvez seja a nossa distância histórica em relação aos

²⁹ Agostinho não deixa de buscar justificativas para os casos narrados na Bíblia. Nesse sentido, o cometimento do ato teria sido justificado ao ser meramente o cumprimento de possíveis ordenamentos terrenos ou celestes, da parte de uma justa lei ou ordem divina.

tempos passados o que nos dessensibiliza para esses fenômenos, agrupando-os sob uma única rubrica. Contextualizados, entretanto, parece não haver tão grande ambiguidade.

Há que ressaltar alguns pontos de atenção, no entanto. Aceitar a relevância fundamental do pensamento agostiniano para a conformação de um pensamento acerca do suicídio na Idade Média e o papel central exercido pelo catolicismo no contexto medieval não implica aceitar que o “problema” do suicídio tenha estado resolvido durante todo o medievalismo europeu. A realidade, esta sim, contradiz a teoria e o caráter homogêneo das fontes. Talvez possamos até pensar a que ponto tais esforços normatizadores foram impulsionados pelo confronto com uma realidade que desviava de forma cabal dos interesses oficiais quanto ao controle sobre os corpos e a reprodução – a um índice demográfico constantemente posto em xeque por doenças e guerras (pressuposto demográfico, este, que Minois (2018, p. 36) leva em consideração para explicar a crescente interdição suicida característica entre os séculos V a X, no contexto europeu). O que as fontes mostram, ao contrário, é uma sociedade mais matizada do que a pena dos religiosos e oficiais permitem ver em um primeiro relance, estando o suicídio não somente presente, mas recoberto por uma camada de “redes de solidariedade” e indulgência que acobertam o ato, poupando não apenas o corpo do suicida consumado das execrações públicas, mas também os seus bens do confisco, a má fama dos familiares etc. (MINOIS, 2018, pp. 43-49)...

Um segundo ponto de interesse é a discussão a respeito do estatuto da morte no contexto cristão, e de que forma esse pensamento se irradia para posteriores considerações sobre a desejabilidade da morte terrena como forma de ingresso na bem-aventurança celestial, possibilidade para o encontro e convivência final com Deus e alcance da verdadeira vida, agora, sim, eterna. Não é nosso interesse elucidar a questão (que por si só seria passível de longa investigação), tão somente apontar que, concorde-se ou não com Minois e suas fontes a respeito do “suicídio” de Cristo, uma questão permanece: o grande número de mortes voluntárias (“suicídios” ou “martírios”, como se queira, embora estejamos inclinados a apontar a maior razoabilidade quanto à utilização do segundo termo) como forma de testemunho da fé. Se, por um lado, fugir da vida é um crime (pelo menos quando o ato não é divinamente inspirado), tem-se a assertiva da desejabilidade, se não da morte, da condição que ela prefigura. Temos um nó na reflexão dos primeiros pensadores cristãos, de cuja não resolubilidade deriva mesmo a riqueza dos debates e das proposições teológicas em disputa durante todo o medievo.³⁰

³⁰ Cf. MINOIS, 2018, pp. 29-30.

De toda forma, e voltando ao nosso ponto principal de atenção, os primeiros textos da cultura cristã elaboram aos poucos uma posição coerente sobre o suicídio. Os pensadores cristãos medievais, desconfiados em relação ao paganismo, rejeitam a Antiguidade greco-romana como referência moral, referência doravante exclusivamente exercida pelas *Escrituras*.³¹ Uma alteração nesse estado de coisas, então monolítico a respeito da morte de si, teria se dado apenas nos séculos XVI e XVII, devido ao justo retorno à Antiguidade, em especial “às traduções e publicações das obras dos antigos, tais como Plutarco, Tito Lívio, Tácito, Plínio e outros, cuja leitura tornava conhecidos diversos exemplos célebres de mortes voluntárias” (PUENTE, 2008, p. 31). Também importante no contexto seria a recuperação das obras de Sêneca, a serem divulgadas devido ao advento da imprensa. A moral antiga será recuperada e o conhecimento Antigo passará a ser problematizado, juntamente com os conceitos cristãos. Para finalizar, deixamos a seguinte provocação com base no confronto entre as duas correntes de pensamento – a “pagã” e a medieval. Neste ponto é já interessante ter em mente o caráter profundamente ambíguo aplicado ao suicídio, que veremos no momento oportuno ser tensionado por reflexões diversas, sem que o seu cometimento volte a se resolver de forma inequívoca pela via da licitude ou da infração. Herdaremos a ambiguidade da questão, mas não a resolveremos.

1.1 LINGUAGEM E SUICÍDIO

Netto, Carvalho e Antunes fazem uma longa digressão a respeito dos termos pelos quais se remeteu à morte de si no período grego e romano. O argumento dos autores é de que “[...] o fenômeno linguístico não existe em abstrato”, sendo que a significação se dá sempre num contexto de relações sociais (2022, pp. 20-1). É a partir dessa premissa que tem início o excuro, pelo qual os autores tentam ressaltar a particularidade dos nomes aplicados ao ato de se tirar da vida em algumas sociedades antigas.³² Consideramos profícua a premissa dos autores de questionar os significados da linguagem e de tentar apreciar *in loco* o que diversas palavras, aplicadas aparentemente a um mesmo fenômeno, dizem sobre a percepção existente sobre o ato. Não é por acaso que diversos autores antigos escolhem diferentes termos para acolher ou

³¹ “Acredita-se de bom grado na ciência da Antiguidade, mas não em sua moral, que compete aos escolásticos e ao direito canônico”, escreve Minois (2018, p. 67).

³² Para apreciar a discussão completa dos autores: NETTO; CARVALHO; ANTUNES, 2022, pp. 19-66.

rechaçar o que hoje se cristalizou no termo *suicídio*. Aliás, a preferência contemporânea pelo termo parece dizer muito sobre o construto social que se erigiu sobre o fenômeno da morte voluntária, particularmente a partir da virada cristã. Reduzido a uma monolítica forma de morte (ou melhor, de um assassínio), há toda uma série de tabus e interditos que rodeiam um fenômeno que, curiosamente, também teve o ato circunscrito a um espaço privado. Veremos, em tempo, como Sêneca nomeou o fenômeno da morte de si. Por ora, tentemos apreciar alguns termos a ele aplicados e indagar, a partir deles, a visão que se tinha sobre o suicídio em diferentes contextos.

Em seu artigo de referência sobre a linguagem que designa a morte voluntária, Daube aponta para a inexistência de uma palavra a apontar separadamente para o ato de matar-se, reunindo os nomes existentes em torno de duas noções: *morrer* e *matar*, que devemos reter em mente diante de todos os termos a serem citados como provenientes da Antiguidade e do mundo moderno. *Mors voluntaria* (uma das expressões que viemos utilizando até aqui) exemplifica essa afirmação, assim como o próprio nome *suicídio*, que, no seu caso, aponta mais ao fato de alguém ser o objeto da realização (1972, p. 391).

Não existiriam correspondentes linguísticos aos nossos termos “eutanasia” e “suicídio” nas línguas grega e latina, respectivamente. Quanto ao termo “eutanasia” (*euthanasia* = *eu* “bom/boa” + *thanatos* “morte”), teria origem no período helenístico para designar simplesmente uma morte fácil e/ou sem dor. O correspondente mais aproximado ao termo “suicídio” no grego clássico tardio se dava através de *biaiothanatos* ou *biothanatos*, significando ambos “sofrer uma morte violenta” (SOARES, 2017, p. 24).

Especificamente em Roma, haveriam variados modos para a morte de si, designados, também, de forma variada – o próprio verbo *morior*, nesse sentido, poderia aludir ao ato de trazer a morte a si. Interessante, como comenta Daube, é notar o trânsito da palavra *conscisco*, de um contexto deliberativo oficial³³ para outro, também deliberativo, podemos dizer, mas no que se refere ao âmbito da morte individual (*conscisco mortem / letum*). Sobre esse trânsito de um termo legal para a vida privada, aliás, Daube escreve que seria um traço típico da antiga Roma, levado a efeito pelas classes dirigentes, imersas no contexto político (1976, p. 411). Guimarães escreve a respeito do mesmo tema:

No entanto, a expressão latina mais utilizada para transcrever o suicídio é *mortem sibi consciscere*. Vemo-la em autores tão díspares quanto Plauto, o

³³ “*conscisco* é um termo técnico utilizado no contexto de decisões oficiais, a exemplo de quando o senado decide sobre questões de guerra.” (1976, p. 411 – tradução nossa)

historiador Cássio Hemina e em prescrições jurídicas em Roma. O verbo *consciscere* é traduzido por ‘decidir com conhecimento de causa’. Se associarmos este valor semântico a *mortem sibi*, deparamo-nos com a identificação do acto a uma decisão totalmente consciente e, atrevendo-nos desde já a ir mais longe, a uma decisão livre (2011, p. 12).

O processo para se chegar ao termo *suicídio* foi longo – e controverso. John Donne, em *Biathanatos* (séc. XVII), teria empregado pela primeira vez o termo *self homicide*, em inglês – a atribuição feita pelo Oxford English Dictionary a George Hakewill, em 1621, responde não pela publicação propriamente dita, mas pela circulação anterior de *Biathanatos* entre amigos e “amigos de amigos” de Donne, e mesmo a possíveis referências internas presentes em *King David’s Vow*, de Hakewill.³⁴ Mas Donne, nesse sentido, a princípio não teria buscado termo que denotasse diretamente culpabilidade (o que estaria implícito em outras palavras existentes, como *murder, destruction, slaughter*). Uma vez que *homicídio* poderia ser um ato justificado ou não, criminalizado ou não, a cunhagem de *self-homicide* serviria ao mesmo propósito. Ainda assim, o contato de Donne com os medievais *homicidium sui* e *occisio sui* teria facilitado a tarefa de cunhagem do termo em inglês (DAUBE, 1972, p. 420).

Segundo Daube, já na metade do século XVII (1651-1652), Walter Charleton em *The Ephesian Matron*, cunhou o termo *suicide* em referência direta a *self homicide* de Donne, termo aquele que passa, depois, ao contexto francês, italiano e aos restantes contextos de língua latina. O que seria interessante em toda essa situação é que, mesmo tendo origem na Inglaterra, e depois passado ao francês, o termo *suicide*, nessa visão, teria permanecido obliterado naquele primeiro contexto inglês, sendo o “descobrimento francês” do termo e sua “voga continental” os fatores que contribuíram para a sua popularização também em inglês (DAUBE, 1972, p. 428).

De toda forma, e a partir dessa análise de Daube, podemos já aqui delinear um itinerário exemplificativo do percurso semântico e da ideologia (e preconceito) sobre a morte de si, os quais nos encaminham de uma noção antiga do mero morrer àquilo que hodiernamente se enfatiza como ato de se matar. Se na antiga Roma tínhamos termos como *morior, conscisco mortem, mors voluntaria* etc., no latim medieval a denominação se circunscreve à culpabilidade devida à transgressão do mandamento bíblico, emergindo termos como *homicidium sui* e *occisio sui*, por exemplo; a partir do inglês do século XVII, a monotonia dos termos restringe-

³⁴ Cf. DAUBE, 1972, pp. 418-9, para a discussão completa.

se ao crime de que se é objeto: *self-homicide* e *suicide*.

Em todo caso, o termo “suicídio”, em si, não existiu nem poderia ter existido no latim clássico e/ou tardio, por não haver ali a formação de compostos a partir de um pronome. Escreve Puente: “Na verdade, o vocábulo em questão jamais poderia ter existido no latim clássico, pois este não criava palavras utilizando-se de pronomes como prefixos, o que é o caso do termo *suicidium* formado a partir do pronome reflexivo *sui* (de si) acrescido do verbo *caedere* (matar)” (PUENTE, 2008, p. 14 – destaques do original).

Andrés propõe uma discussão filológica a respeito dos termos que designaram a morte autoinfligida em Roma. Seu pressuposto é de que as palavras fazem transparecer a ideologia e o pensamento que lhes são subjacentes, podendo-se assim depreender os juízos sobre as respectivas ações – e isso porque, diferentemente dos juízos expressos, a utilização das palavras seria mais inconsciente, não determinada por censuras (1998, pp. 181-2). Em decorrência do monolitismo e da construção realizada de modo a justapor homicídio e morte de si, nosso próprio modo de pensar essa questão, ressalta Puente, se encontra contaminada por essa construção histórica pré-valorativa: “Ao pensarmos a palavra ‘suicídio’ já estamos, ainda que sem o saber, incluindo o ato de se matar em um gênero maior, qual seja, o do homicídio” (PUENTE, 2008, p. 14).

No mais, a vida, para os Romanos, era de responsabilidade do próprio homem, e não poderia ser nomeada por formas que apontassem às demais maneiras de destruição da vida alheia. É relevante, nesse sentido, e na esteira de Guimarães (2011, p. 12), ter em conta que, embora o termo *suicidium* não existisse, outras formas como *parricidium*, *matricidium*, *fratricidium*, *infanticidium*, *tyrannicidium* se faziam já presentes em latim de modo a designar de modo claro os diversos objetos da ação de matar alguém. Termos como *homicida sui*, *ipsius occisor*, *occisio suipsius* emergem já em contexto cristão, quando o entendimento a respeito da vida humana e da morte autoinfligida se alteram.³⁵ No latim da Antiguidade, tem-se como expressões mais frequentes *mortem sibi consciscere* e *mors voluntaria*. Escreve Andrés que:

No latim da Antiguidade, as expressões mais frequentes são *mortem sibi consciscere* para designar a ação de suicidar-se e *mors voluntaria* para indicar o suicídio; ambas perífrases admitem algumas variantes, como *adsiscere*, *approbare*, *irrogare* em vez de *consciscere*, e *obitus*, *letum*, *exitus*, *finis*, em

³⁵ Advirta-se o leitor, contando com a valiosa contribuição de Paulo Sérgio de Vasconcellos, membro da banca de defesa desta Dissertação, que, ao contrário do que escreve Guimarães (2011), a correlação entre suicídio e homicídio não se encontra de todo ausente na Antiguidade. Note-se, nesse sentido, o caso citado por Sêneca o Rétor, na controvérsia VIII, 4, quando indaga: “‘Homicida’” inquit ‘est, quia se occidit’”. Na controvérsia em questão, debate-se a possibilidade de concessão de uma sepultura a um jovem que se matou.

vez de *mors*; em algumas ocasiões são eleições estilísticas e representam uma porcentagem mínima, insignificante do ponto de vista estatístico (ANDRÉS, 1998, p. 188).

As expressões ressaltam o caráter voluntário, de algum nível de volição, e a consciência do ato a ser empreendido. Vemos, então, que não se recusa ou evita a palavra morte, ainda que raras vezes a substituindo por eufemismos como *exitus*, *obitus*, *finis* etc. Evita-se, sim, termos que possam referir-se ao ato dotando-o de maior agressividade, como *caedes*. Dos que denotam maior violência (*se occidere*, *interimere*, *interficere*, *perimere*, *manus sibi inferre*, *adferre*, *sua manu occidere* etc.), os mais usados são *interficere* e *interimere*, que, entretanto, apontam para a morte em geral (ANDRÉS, 1998, p. 189-91).

Por não apontarem ao suicídio com pré-julgamentos axiológicos, transparece a característica essencial da morte voluntária enquanto atitude neutra, cujas circunstâncias, apenas, poderiam carregá-las de reproche. Segundo Andrés (1998, p. 193):

Por se tratar de uma ação decisiva e transcendente, irrevogável e definitiva, deveria realizar-se após uma reflexão profunda e plenamente voluntária, não podendo ser o resultado de uma improvisação ou de um desejo qualquer. As duas expressões mais frequentes, *mortem sibi conciscere* e *mors voluntaria*, insistem nessas duas características. Em decorrência dessas características, houve sempre o maior respeito e consideração pelos suicídios que demandam um espaço de tempo, uma prolongada duração para a sua realização, como o abrir das veias e o deixar-se morrer de fome, já que denotavam uma vontade decidida e um propósito firme. Existem possibilidades de retificar o ato e arrepender-se, mas o suicida mostra a firmeza de sua decisão (ANDRÉS, 1998, p. 193 – tradução nossa).

Em suma: escolher pela morte de si deveria ser resultado de maturação reflexiva e de firme vontade, portanto – ainda que se reconheça algum nível de constrangimento externo, como, por exemplo, o rumor de uma condenação ou a ordem de suicídio dada pelo representante da lei. Nada mais diferente, então, com o fenômeno moderno do suicídio, patologizável enquanto decorrente do sofrimento psíquico e expressão direta do agravamento da depressão.

2. REFLETINDO SOBRE A MORTE NO CONTEXTO DA FILOSOFIA ESTOICA: ALGUNS ASPECTOS DOUTRINAIS

Tradicionalmente, Sêneca é associado a uma terceira e culminante fase do estoicismo, já em solo romano.³⁶ É interessante pensar que essa circunscrição geográfica ocorrida a partir do estoicismo médio é apontada como ponto de partida para o desenvolvimento de algumas questões específicas, que se coadunam com a cultura local.³⁷ Da mesma forma, o estoicismo recebe dessa cultura alguns favorecimentos ao seu desenvolvimento e permanência na esfera política de inícios do Principado: Gill escreve que o período sob a dinastia júlio-claudiana beneficiou essa Escola notadamente ao utilizar-se dela para o desempenho de atividades tais como a de aconselhamento, como ressaltado a respeito de Atenodoro, Ário Dídimo, e mesmo Sêneca, preceptor de Nero (2006, p. 36). Assim, ao longo desse primeiro momento do Império (séc. I), o estoicismo, cuja ética forneceria uma diretriz para o empreendimento político, serviria também como pano de fundo, mesmo teórico, para a reprovação de atividades particulares e críticas políticas direcionadas ao Imperador (2006, pp. 36-7).

Segundo Hadot, essa Doutrina comporta três partes: física, ética e lógica. A Física “justificará a escolha de vida” e “explicitará a maneira de ser no mundo que ela acarreta” (2004, p. 189); desenvolvida em conjunção com a ética, é ensinada para que melhor se possa separar o bem dos males, reconhecendo-se o que está ou não em poder do homem. Relacionada ao dever de coerência do modo de vida estoico, a Física integra esse modo de vida à lei fundamental da natureza, que rege interiormente a existência dos seres – associando, nesse sentido, a unidade interior do indivíduo à unidade do cosmos, a Física estoica exigiria a racionalidade do universo, que deveria ser lógico, uma vez que se reproduz eternamente. A

³⁶ Segundo essa divisão em etapas, base das argumentações de Sedley (2006) e Novak (1999), temos que a primeira fase da filosofia estoica se deu entre os séculos IV e III a.C., tendo em Zenão de Cício, Cleantes de Assos e Crísipo de Solos seus principais nomes. A segunda fase é representada por Diógenes da Babilônia, Antípatro de Tarsos, Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia, nos séculos II e I a.C. A terceira, nos séculos I e II da nossa era, tem como atores fundamentais Quinto Sêxtio, Cláudio Musônio Rufo, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, tendo como aspecto fundamental o maior interesse pelas questões morais.

³⁷ Segundo Novak, é em Roma que se desenvolvera já o segundo estoicismo (ou estoicismo médio), período em que Panécio centra atenção na liberdade e na moral tendente à ação – algo, segundo a autora, bem mais afim ao “sentimento romano”. A autodisciplina, englobada na noção de virtude, será o que mais retiveram os Romanos dos ensinamentos de Panécio, fato que lhes confere, segundo Novak, uma “regra de ação”. Concorrerão, portanto, a meditação e a ação, inclusive para a atuação política do estoico (NOVAK, 1999, p. 266).

liberdade de escolha do homem, nesse sentido, pode tentar se voltar contra a razão universal que comanda suas possibilidades de acordo com a Fortuna; pode o homem tentar “separar-se do universo”, embora isso não mude em nada a ordem posta em execução pelo destino.³⁸

As paixões e a moralidade humana situam-se, nessa visão, em um universo discursivo de sentido, já que a forma de razão própria ao homem, ao contrário da Razão universal (executora), é a razão discursiva, que tem o poder de analisar os acontecimentos impostos pelo destino. A essa razão cabe interpretar e pronunciar como bens ou males os acontecimentos ocorridos – ou seja, a razão moral e reta tem o poder de bem sentenciar a respeito daquilo que depende ou não do homem.

Já a teoria do conhecimento estoica teria um duplo aspecto: por um lado, os objetos marcam nos sentidos o seu respectivo sinal, de forma que não se possa duvidar de suas representações: são, pois, exteriores ao assentimento, cabendo apenas a elaboração de um discurso sobre tal representação, formulando e analisando o enunciado elaborado, momento em que se pode tomar de forma errônea a representação. Segundo Hadot, “a atitude moral correta consistirá em reconhecer como bom ou mau apenas o que é bom ou mau moralmente e em considerar nem bom nem mau, portanto indiferente, o que não é bom nem mau moralmente” (2004, p. 195).

Sêneca indica, na carta 89, a divisão corrente da filosofia pela forma tripartida, apresentando os campos específicos de atuação de cada domínio (*Ep.* 89, 9). Também a Ética, segundo o autor, se divide em três partes: uma, associada à análise das coisas e na atribuição do seu devido valor; outra, abrangendo as tendências; e outra, ainda, as ações – sendo que a forma de agir adequadamente deriva da boa aplicação em sequência desses domínios:

Antes de mais, em verdade, tu deves ajuizar quanto cada coisa vale, em seguida manifestar para com cada uma tendência controlada e na medida justa; finalmente importa que estejam de acordo a tua tendência e a tua acção, de modo que em todos os teus actos te mostres consequente contigo mesmo (*Ep.* 89, 14)³⁹.

Seriam, no entanto, essenciais à filosofia estoica não apenas esses conjuntos de proposições teóricas, mas também os exercícios destinados à interiorização dos enunciados e da prática de vida. A teoria estava imbricada na prática; a racionalização não poderia se dar

³⁸ “A razão inclui-se, com efeito, no plano do mundo e faz que contribuam para seu êxito todas as resistências, todas as oposições, todos os obstáculos.” (HADOT, 2004, p. 193).

³⁹ *Primum enim est ut quanti quidque sit iudices, secundum ut impetum ad illa capias ordinatum temperatumque, tertium ut inter impetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus istis tibi ipse consentias.*

apartada do colocar-se em ato. Sob essa compreensão, a divisão tripartite da Doutrina, de que viemos tratando, não representa o tratamento isolado de cada uma dessas áreas. Por exemplo: a Lógica, como domínio de discurso interior, será necessária como meio de exercitar os juízos, de modo a não permitir desvios no raciocínio; os discursos deverão ser alvos de vigília incessante; e a própria morte, como domínio do que não está sujeito à ação do homem, será objeto de exercício, compreendida como apenas um dos objetos da metamorfose universal, na qual cada coisa se transforma em outra (HADOT, 2004, pp. 201-2).

Opostos, portanto, aos discursos que têm como partes distintas a Lógica, a Ética e a Física, a filosofia estoica almeja alcançar a consciência, a atenção contínua. Já em *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014), Hadot voltará a escrever sobre a tripartição da Doutrina: complementando aquilo que acima fora exposto, aponta que a distinção quanto à Lógica, Física e Ética se realiza em razão do ensino, não da vivência.

Para melhor compreender de que maneira a filosofia antiga podia ser um modo de vida, é talvez preciso fazer apelo à distinção que os estoicos propunham entre o discurso sobre a filosofia e a própria filosofia (Diógenes Laércio, VII, 39). Segundo os estoicos, as partes da filosofia, isto é, a física, a ética e a lógica eram, de fato, não partes da própria filosofia, mas partes do discurso filosófico. Eles queriam dizer com isso que, quando se trata de ensinar filosofia, é preciso propor uma teoria da lógica, uma teoria da física, uma teoria da ética. As exigências do discurso, ao mesmo tempo lógicas e pedagógicas, obrigam a fazer essas distinções. Mas a própria filosofia, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em *viver* a lógica, a física e a ética. Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmos; não se faz mais a teoria da ação moral, mas age-se de uma maneira reta e justa (HADOT, 2014, p. 264 – destaque do original).

Trata-se, portanto, de uma harmonização. Ainda que na teoria esteja postulada a tripartição, a prática filosófica enseja a conduta com base na razão que sobranceia essas questões. Estará o praticante da Escola, assim, consciente do que faz e daquilo que pensa, consciente de sua presença no Cosmos e na Razão universal, aceitando-a.

Para eles é a mesma razão que atua na natureza (e na física), na comunidade humana (e na ética) e no pensamento individual (e na lógica). O ato único do filósofo preparando-se para a sabedoria coincide com o ato único da razão universal presente em todas as coisas e harmonizando-se consigo mesma (HADOT, 2004, p. 204).

2.1 REAVALIANDO AS PAIXÕES

A busca pela autossuficiência e pelo equilíbrio foi uma constante na filosofia antiga, e isso desde os séculos IV e III a.C., em Atenas. Em um brevíssimo resumo: os cínicos proclamavam a renúncia, negando tudo o que excedesse as necessidades naturais; os cirenaicos davam como fim o prazer, sensível ao sábio mais do que a todos os outros; os cétricos relacionavam a sabedoria à dúvida: em meio à indecisão e indiferença a tudo, aos sentimentos que auxiliam ou enganam os juízos, a ausência de perturbação é alcançada pela suspensão do julgamento. Quanto ao estoicismo e ao epicurismo, suas doutrinas, segundo Novak, dizem respeito mais a uma “reconciliação com a natureza”, colocando a Ética como fim tanto da Lógica quanto da Física (NOVAK, 1999, pp. 258-9).

Mas o que exatamente os estoicos teriam em mente ao propor-nos seguir a natureza? Dois sentidos são entendidos a partir desse propósito, a saber: seguir a natureza biológica, comum a todos os seres vivos; ou seguir a natureza superior, própria do homem. Enquanto a natureza biológica diz respeito às necessidades elementares de todo ser vivente, a natureza superior é algo específico do ser humano enquanto animal dotado de razão. Dentro da alma humana, duas naturezas contrárias se fazem presentes: a inferior, em que dominam as paixões; e a superior, domínio da razão. Nesse domínio, seguir a natureza que lhe é própria significa viver na plenitude aquilo que é exclusivo e próprio do ser humano: a razão em seu mais alto grau, fora da interferência de qualquer possibilidade de afecção.⁴⁰

Representando a potência que organiza todo o Cosmos, essa Natureza não tem em vista o bem de tal ou qual espécie, mas sim o da coletividade.⁴¹ O estoicismo exorta o seu praticante a colocar-se como parte de sua comunidade e dedicar a vida ao êxito do Cosmos. Equiparada, por um lado, aos animais, a natureza humana também é igualável à natureza divina, sendo deus, para a Escola, único, identificado à Natureza, à alma do universo, em relação à qual o homem pode e deve se integrar, já que não é entendido como superior nem inferior à razão universal, mas sim como parte integrante de toda a *natura*.⁴²

⁴⁰ Cf. SEGURADO E CAMPOS, 1991.

⁴¹ “A natureza faz as coisas bem: é bem organizada e quer nossa felicidade; portanto, é inteligente; é simplesmente a atividade do deus providencial. Eis o princípio estoico.” (VEYNE, 2016, p. 64)

⁴² Cf. NOVAK, 1999, p. 260.

Está em poder de todo ser humano, portanto, a possibilidade de seguir a Natureza. Trata-se de uma opção a ser realizada a partir da proposição estoica de ascender à razão superior, concomitantemente se desvencilhando das paixões que enredam a todos nós e nos determinam, em alguma medida, e do furor que suscitam as nossas ações. Nessa medida, temos o propósito doutrinal de tornar partícipe o filósofo de uma comunidade mais ampla, afastando-o do individualismo: as escolhas do estoico serão tomadas através de uma forma superior de raciocínio; seus julgamentos, através de uma perspectiva cósmica dos acontecimentos; a ponderação sobre o decurso da idade, a partir da noção de que todos os membros do universo estão sujeitos ao mesmo devir; a meditação sobre a morte, através da constatação de que o fim não se impõe apenas a tal ou qual ser humano, mas a tudo o que nos rodeia – a animais ou a seres inanimados, a corpos terrenos ou celestes.

Portanto, o ser humano não deixa de ser livre, por conta das escolhas que realiza quanto às formas de reagir aos acontecimentos. Podemos escolher a melhor forma de apreender as determinações impostas, respeitando a Razão que as inspira ou rebelando-nos contra ela. Mas todas as escolhas têm suas consequências: a Natureza (ou o destino, o *fatum*) impõe ao homem determinações que a ele é melhor seguir, sob o risco de por elas ser arrastado. O estoico aquiesce aos acontecimentos ditados pelo *fatum* por ter se acostumado a uma forma superior de juízo – e tem, assim, em suas mãos a tranquilidade da alma. Não são os nossos filósofos levados a contragosto, aceitando de bom grado o quinhão que nos cabe. Se há algum paradoxo a ser imputado a essa Filosofia, ele parece pouco se sustentar a partir de uma visão mais acurada dos seus detalhes.

Mas há também um outro paralelo ao conceito de destino: o de Fortuna, que designa todas as circunstâncias exteriores que determinam o homem (por exemplo, possuir tal ou qual compleição física, ser rico ou pobre etc.).⁴³ Segundo a classificação estoica, todos os acontecimentos que podem ocorrer ao ser humano seriam da ordem do bom, mau ou indiferente: o que se relaciona ao bem moral é bom; o que o contraria é mau; e tudo o que em si não for bom nem mau é indiferente. Segundo tal modelo, enquanto o *fatum* está desligado de qualquer classificação, a *Fortuna* pertence ao domínio do indiferente, pois não é em si bom nem mau ser feio ou bonito, por exemplo. Admitindo, no entanto, os estoicos a existência de *coisas preferíveis*, destacam uma vez mais a primazia da razão no que toca ao julgamento, ao ser a única instância capaz de mensurar aquilo que, não sendo bom nem mau, é observado muitas

⁴³ Cf. SEGURADO E CAMPOS, 1991, pp. xxxiv-xxxvi.

vezes por ser característico da própria condição humana. Assim, não ser torturado é preferível a sê-lo; viver é preferível a morrer; ter amigos é preferível a não os ter – preferências nas quais transparecem a natureza, o eu presente em nós, que buscam o próprio bem-estar. Sobre esse aspecto da filosofia, Veyne (2016, p. 117) faz a importante ressalva de que:

As vantagens naturais e os “preferíveis” têm outro nome, que é enganador: os estoicos os chamavam também de “indiferentes”, o que não queria dizer que tais vantagens fossem destituídas de importância e devessem nos deixar apáticos: mas que, em si mesmas, não eram nem boas, nem más; embora preferíveis, não eram neutras, tinham coloração própria; tornavam-se boas ou más dependendo das circunstâncias, ou melhor, do uso que delas fazia nossa virtude. A vida, por mais preferível que seja, é neutra; será um mal se salvarmos nossa pele ao preço da desonra.

Sêneca escreve, na carta 82, acerca dos indiferentes como a doença, a dor, a pobreza, o exílio, a morte, sendo que o louvor e a glória, segundo o Filósofo, não adviriam propriamente dessas coisas, mas da disposição com a qual são experimentadas. Percebe-se a morte, nesse sentido, como domínio do indiferente, não o sendo, entretanto, quando utilizada com uma nobre e virtuosa disposição (*Ep.* 82, 11-3). Sêneca reconhece, no entanto, uma gradação interna aos indiferentes, o que faz com que a morte não seja encarada de forma tão neutra quanto o fato de possuir “um número par ou ímpar de cabelos” (*Ep.* 82, 15): reveste-se ela com a aparência de um mal, em decorrência do amor próprio que se dedica, do instinto de conservação... Dispensar o medo da morte, assim, requer um esforço, ainda mais diante de tantas referências que a ela se faz de forma apavorante e má, especificamente por parte dos poetas (*Ep.* 82, 15-19). Reconhece Sêneca:

Mesmo estando convencidos de que tudo isto não passa de fábula e de que os mortos nada mais têm a recear, sobrevém-nos outro temor: o comum das pessoas tanto receia ir parar aos infernos como não ir parar a parte alguma. Perante estas visões, uma e outra negativas, impostas ao nosso espírito por uma longa habituação, como não pensarmos que a coragem perante a morte é uma fonte de glória, é uma das maiores façanhas do espírito humano? (*Ep.* 82, 16-7)⁴⁴

Lemos o que Starobinski (2016, p. 41) escrevera a respeito do “paciente” de Sêneca: um ser humano comum, igual a todos nós, cuja condição lhe permite antes a moderação do que a extirpação de todas as fraquezas. É nesse sentido que não faz Sêneca para nós as mesmas

⁴⁴ *Etiam cum persuaseris istas fabulas esse nec quicquam defunctis superesse quod timeant, subit alius metus: aequè enim timent ne apud inferos sint quam ne nusquam. His adversantibus quae nobis offundit longa persuasio, fortiter pati mortem quidni gloriosum sit et inter maxima opera mentis humanae?*

exigências que faz para um sábio consumado. Vamos vencendo as dificuldades conforme avançamos no entendimento e nos exercícios propostos pela Escola. A essa altura, já adquirimos certa tranquilidade de alma, através, por exemplo, das meditações elencadas nas páginas anteriores: das considerações sobre a Natureza e sobre a condição de todo ser existente; da justa racionalização sobre o que é bom, o que é mau e sobre aquilo que está ou não em nosso domínio de ação; do exercício de reflexão sobre as paixões que afligem os seres humanos, inclusive a morte. Mas eis que ainda estamos sujeitos a uma recidiva – sendo justamente ela a presença que mostra estarmos em caminho, mas não termos realizado completamente o ideal de sábio.

Diferencia-se este de um filósofo em decorrência de sua perene tranquilidade, por seguir a natureza e viver conforme a razão em todos os momentos. Segundo Bregalda (2006), o sábio, em decorrência da unidade de sua vontade, suporta o que consideram todos como adversidades, desprezando a dor e a morte. Aliás, não apenas despreza a morte, como a procura em dadas situações, não pensando que a própria extinção seja lá uma grande perda.

Porém, um sábio enquanto tal pode nunca ter existido.⁴⁵ Os seres humanos, assim, são classificados como *stulti*, *proficientes* e *sapientes*. O que caracteriza um *sapiens*, em contraposição ao *proficiens*, é a estabilidade do primeiro, que não retrocede em seu estágio, enquanto o *proficiens* é passível, ainda, de inconstância. De todo modo, Bregalda nos informa que essa distinção tripartite parece ter sido realizada já em estágios temporalmente avançados da disciplina: “Segundo o estoicismo antigo, os homens estavam divididos em duas classes somente, a dos *sapientes* (sábios) e a dos *stulti* (insensatos). Uma categoria intermediária, a dos *proficientes*, pode ter se originado durante o estoicismo médio” (BREGALDA, 2006, p. 39). É lícito que nos perguntemos, nesse sentido, se tal diferenciação não terá sido feita justamente de forma a trazer o ideal para um pouco mais perto de todos nós, distante que estamos da ideia da imperturbabilidade perene.

Tal modelo de graus de proficiência é descrito na carta 75, de Sêneca, mas com uma diferença: ainda que nela o filósofo admita a existência de uma terceira ordem que medeia entre o *sapiens* e o *stultus* (a qual aponta como pertencente àqueles que trilham já os caminhos da filosofia), incorpora-a à classe dos “não sábios”, deles diferindo por ocasião apenas da distância deixada para trás com relação ao “comum dos mortais” (*Ep.* 75, 8). Sêneca, assim, aponta para

⁴⁵ “O paradoxo e a grandeza da filosofia antiga é que ela estava, a um só tempo, consciente do fato de que a sabedoria é inacessível e persuadida da necessidade de perseverar no progresso espiritual.” (HADOT, 2014, p. 263)

a coeva delimitação dos limites existentes entre os que estudam a filosofia, também tripartida: na primeira ordem estão aqueles já próximos da sabedoria, libertados dos vínculos que os prendiam às paixões, entretanto ainda não dotados de confiança e providos da prática do sumo bem – a condição destes os tem como impossibilitados de retrocesso no caminho trilhado, mas não confiantes no bem que a eles já é próprio; na segunda ordem estão aqueles ainda passíveis de retrocesso, ainda que libertos das maiores paixões; na terceira, os livres de apenas determinados vícios:

Está livre da avareza, mas sujeita ainda à ira; já não é tentada pelo prazer, mas é-o ainda pela ambição; está liberta do desejo, mas não do temor, e, no que toca aos objetos de temor, pode mostrar-se firme perante alguns, mas ceder perante outros: por exemplo, não recear a morte, mas ter medo da dor física (*Ep.* 75, 14)⁴⁶.

Reflete ainda essa gradação os modos de enfrentamento da Fortuna, à qual se responde de acordo com a firmeza própria a cada estágio (conforme escreve Sêneca, agora na carta 72): o sábio vive com a plenitude que lhe é singular, recebendo com segurança o que a Fortuna lhe endereça; o homem detentor da boa vontade pode sentir as variadas faces que a Fortuna lhe apresenta, mostrando-se ora firme, ora titubeante; encontram-se os destituídos de filosofia, porém, entregues aos caprichos da Fortuna (*Ep.* 72, 8-10).

Vislumbra-se, na perspectiva apresentada, que a crítica se endereça ao recebimento passivo dos ditames da Fortuna. Temos um ideal de enfrentamento, do qual apenas o ser humano excluído de qualquer prática filosófica está, já a princípio, despojado. Mais: é esse combate o que irá pôr à prova os progressos do ser humano e, inclusive, provê-lo dos últimos retoques. Trata-se de uma peleja desafiadora, decerto, mas que será recebida de bom grado, por ser a dificuldade a pedra de toque a confirmar o estado de ânimo. Trata-se, para Sêneca, de entender que apenas o combate efetivo (e não apenas imaginário) permite medir as próprias forças e a própria coragem frente ao infortúnio. A virtude, nesse sentido, nutre-se dos embates que, pela dificuldade, prova a cada vez a capacidade de vitória.

Sei que tens muita força de ânimo. Mesmo antes de começares a aprender os nossos preceitos, tão salutares e tão capazes de nos fazerem afrontar vitoriosamente as situações mais duras, já te comprazias em fazer face à fortuna. Muito mais animoso estás agora depois que iniciaste com ela a lua corpo a corpo e experimentaste as tuas próprias forças; na realidade, apenas

⁴⁶ *Effugit avaritiam sed iram adhuc sentit; iam non sollicitatur libidine, etiamnunc ambitione; iam non concupiscit, sed adhuc timet, et in ipso metu ad quaedam satis firmus est, quibusdam cedit: mortem contemnit, dolorem reformidat.*

podemos confiar na nossa força quando aqui e ali deparamos com várias dificuldades, sobretudo quando uma vez por outra nos atingem muito de perto. É assim que se vê até onde chega a verdadeira coragem, aquela que nunca abdicar do seu livre arbítrio; tal situação é a verdadeira pedra de toque do nosso ânimo (*Ep.* 13, 1)⁴⁷.

No todo, portanto, é o exercício que faz a sabedoria: trata-se do mesmo argumento geral que se pode aplicar à carta 90. Apenas a “iniciação filosófica” realiza em efetividade algo a que tende o homem de forma apenas potencial (*Ep.* 90, 46). Implica a reflexão que, desviado do combate direto com as dificuldades, não se encontra a possibilidade de sabedoria; do mesmo modo, a formação plena não decorre da vitória intempestiva, irracional, ocasional – decorrentes não da vontade atualizada em ato e da virtude em uníssona concorrente, mas do puro desconhecimento, de mero impulso. É esse, aliás, o exemplo a que remete Sêneca ao tratar da humanidade vigente na “Idade de Ouro”: apesar da condição admirável em que viviam, afastados, porque inexistentes, de qualquer contato com os vícios, sua condição moral não implica sabedoria, pela justa razão de que sua condição decorre do desconhecimento, ao passo que a sabedoria decorre do cultivo, da resistência, do exercício (*Ep.* 90, 44). Necessita-se de estudo para alcançar a virtude, aí residindo a importância da filosofia. Na ausência dessa condição, arriscaríamos inclusive a tornar a virtude um dom do acaso, dela se excluindo qualquer possibilidade de admiração (*Ep.* 90, 1-2). Sêneca repete essa reflexão na epístola 78, ao declarar que o “prêmio” do combate tenaz com a Fortuna (que, no caso, apresenta sua face sob a doença que aflige) reside na Virtude que advém da luta, através da firmeza e paz que incute na alma, pela certeza mesma de que se é capaz de tão grande confronto:

Quantas pancadas não apanham os pugilistas no rosto, e em todo o resto do corpo! No entanto, submetem-se a essa tortura apenas pela ambição da glória. E não apanham pancada apenas porque lutam, mas também para que possam lutar: o próprio treino já é uma tortura. Pois também nós devemos superar todos os confrontos, embora a nossa recompensa não seja uma coroa, uma palma ou um toque de trombeta a fazer silêncio no estádio para que se proclame o nosso nome. O nosso prêmio estará na virtude, na firmeza da alma, na paz interior para todo o sempre conquistada desde que uma só vez, em qualquer confronto, formos capazes de dominar a fortuna (*Ep.* 78, 16)⁴⁸.

⁴⁷ *Multum tibi esse animi scio; nam etiam antequam instrueres te praeceptis salutaribus et dura vincentibus, satis adversus fortunam placebas tibi, et multo magis postquam cum illa manum conseruisti viresque expertus es tuas, quae numquam certam dare fiduciam sui possunt nisi cum multae difficultates hinc et illinc apparuerunt, aliquando vero et propius accesserunt. Sic verus ille animus et in alienum non venturus arbitrium probatur; haec eius obrussa est.*

⁴⁸ *Athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt! ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate nec tantum quia pugnant ista patiuntur, sed ut pugnent: exercitatio ipsa tormentum est. Nos quoque*

Aliás, quem garantiria que o perigo ao qual assim se arrisca o sábio em seu combate particular com a Fortuna seria mesmo um mal, na acepção estoica do termo? Talvez o benefício dessa exercitação frente às adversidades derive do justo fato de que por esse meio se internalize a doutrina de que o perigo não seria de fato um mal: pelo estoicismo, só o é a imoralidade, devendo-se dirigir a todo o resto o mais completo desprezo (*Ep.* 85, 25). Repousa nesta consideração o motivo pelo qual se submete de bom grado o sábio à tortura, à miséria etc. – sem, no entanto, procurá-las deliberadamente. Diríamos que há uma centelha de humanidade no sábio, e também, como vimos anteriormente, de prudência. Diz Veyne (2016, p. 224) que o estoico (Sêneca) não se coloca irrefletida e inocuamente em dificuldades sem antever o que pode decorrer de tal afronta. Na continuidade da carta 85 encontramos Sêneca a explicar essa escolha pela prudência, ao inverter a definição vulgar da coragem: aqui não uma voluntariedade tenaz porque cega, mas a correta distinção entre o bem e o mal, com vistas à autopreservação⁴⁹, subsidiariamente conhecedora, então, daquilo que cabe suportar em virtude da mera aparência do mal (*Ep.* 85, 28). Sentirá dor, pois é reação natural, derivada dos sentidos, mas não, portanto, medo (*Ep.* 85, 29). Dará, ainda diante das dificuldades, continuidade ao seu ideal de pertencimento à comunidade, servindo a ela, talvez ensinando seu modo de enfrentamento, decerto atualizando a doutrina com vistas aos novos obstáculos, patenteando a virtude implicada no ato (*Ep.* 85, 38-39).

Além disso, mesmo que algumas dificuldades o aflijam, nem assim o sábio é impedido de ser útil aos outros. A pobreza pode impedi-lo de ensinar como se há-de lidar com os negócios do Estado, mas não de ensinar o modo de lidar com a pobreza. A sua obra dilata-se ao longo de toda a sua vida, por isso nenhuma circunstância, nenhuma situação impede a ação do sábio de manifestar-se. Ele é capaz de lidar precisamente com aquele obstáculo que lhe proíbe outras realizações (*Ep.* 85, 38)⁵⁰.

No mais, existem sensibilidades, e Sêneca as admite. O sábio pode sentir-se abalar por um evento externo, mas manterá o controle e terá em justa medida aquilo que o vulgo

evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est nec tubicen praedicationi nominis nostri silentium faciens, sed virtus et firmitas animi et pax in ceterum parta, si semel in aliquo certamine debellata fortuna est.

⁴⁹ Tenha-se em mente a *prudência* requerida para a ocasião do desligamento do Filósofo de suas funções públicas.

⁵⁰ *Praeterea ne aliis quidem tunc prodesse prohibetur cum illum aliquae necessitates premunt. Propter paupertatem prohibetur docere quemadmodum tractanda res publica sit, at illud docet, quemadmodum sit tractanda paupertas. Per totam vitam opus eius extenditur. Ita nulla fortuna, nulla res actus sapientis excludit; id enim ipsum agit quo alia agere prohibetur.*

entende como males; não dará assentimento às paixões que decorrem de um falso julgamento.⁵¹ Ao contrário, o sábio sente as adversidades, mas nem por isso as teme; segundo Veyne (2016, pp. 142-3), o sofrimento (sendo a sensação comum a todos nós, “um dado físico fornecido pela realidade”) afeta o sábio, pois que o corpo registra e transmite fielmente tal sensação à alma. As afecções vêm à tona primeiramente como paixões e não como juízos refletidos, que são realizados apenas em um segundo momento, após o rompante inicial. Assim, o sábio anula as afecções após a breve experiência das paixões. Ao deslocar o equilíbrio da Escola e reinterpretá-la segundo o próprio ideal de sabedoria, Sêneca admite privilegiar certas emoções, enquanto puras e fora do plano das pré-afecções, no âmbito das decisões refletidas (como, por exemplo, o pranto sincero diante do falecimento de um amigo).

Partimos do momento em que fomos *stulti* para chegar a este novo, em que somos *proficientes*. Sabemos o que nos diferencia do *sapiens*, mas, finalmente, como alcançar essa condição culminante? Central para esta nova argumentação é a noção de *uoluntas*: em Sêneca, significaria uma “inclinação racional ao bem” ou uma “tendência”, “impulso”, “desejo”, destaca Bregalda (2006, p. 28), advertindo, porém, para a falta de exatidão de Sêneca quanto ao tratamento do tema. A *uoluntas* seria entendida, em Sêneca, como a inclinação inicial que se dirige ao bem, destinada a se transformar, em etapas posteriores, em *hábito*. Tornada estável, essa disposição inicial é identificada com a *constantia*, qualidade essencial ao sábio e que diz respeito à unicidade da vontade e do juízo, querer e não querer sempre as mesmas coisas.

A virtude passa, então, a ser o bem: a razão perfeita, à qual não cabe acréscimo nem decréscimo. São atributos comuns à virtude e à sabedoria: a *constantia*; o fato de que devem ser aprendidas; serem, juntas, o verdadeiro bem, que não pode ser desaprendido; serem “um fim em si mesmas” (BREGALDA, 2006, pp. 48-9). Temos como consequência que o bem, neste novo momento, nada tem a ver com a posse de agrados materiais. O único bem possível é o bem moral, o que torna a assimilação e a prática da doutrina estoica algo desafiador, pelo fato de a própria filosofia não garantir lugar ao “meio-termo”.

Porém, e novamente, Sêneca tem algumas palavras a endereçar ao seu “paciente”, apontando para os bens a que se liga o comum dos seres humanos. São entendidos esses bens como transitórios, o que não os destitui de alguma forma de agradabilidade, mas com uma ressalva: desde que sejam condicionados ao controle da razão, qualidade específica do ser

⁵¹ Cf. BREGALDA, 2006, p. 36.

humano, em decorrência da qual podem ser avaliados. Escreve o filósofo: “Mesmo esses bens transitórios, contudo, podem ser-nos agradáveis se estiverem sujeitos ao controle e à influência da razão; apenas a razão pode tornar recomendáveis esses bens, cujo usufruto se revela nocivo a quem os ambiciona por si mesmos” (*Ep.* 72, 7).⁵²

Enquanto as demais qualidades são compartilhadas com os outros animais (força, beleza...), surge como específica faculdade do ser humano a razão que, quando plena, é identificada à virtude, pela qual se consuma a “finalidade natural” do homem (*Ep.* 76, 8-10). Pode-se, finalmente, denominar como “bens”, segundo Sêneca, tudo o que deriva e é realizado por meio da virtude – o que leva à conclusão de que, em decorrência do fato de nada sem ela ser um bem, é a virtude o único bem verdadeiro (*Ep.* 76, 16-7), concepção esta atingida pelo sábio, sem mais.

De modo geral, então, para escapar ao medo e demais paixões às quais ordinariamente se sucumbe, seria imperioso, para Sêneca, a atividade filosófica baseada em quatro pontos específicos (*Ep.* 110, 8-9):

1. a aquisição da ciência dos assuntos humanos e divinos, que redunde na efetiva interiorização desse conhecimento. Podemos inferir, com base na leitura do *continuum* das *Cartas*, que se trataria de assim buscar o conhecimento das especificidades e dos limites de cada âmbito da Natureza – o que se materializa pelo oportuno reposicionamento devido ao qual se materializa o devido entendimento sobre as oportunidades aplicáveis a cada um;
2. a meditação com base no conhecimento adquirido; sua aplicação no âmbito pessoal de experiência – a prova de validade das proposições, efetuada no combate efetivo com a realidade;
3. a investigação acerca dos verdadeiros bem e mal, e das coisas que vulgarmente a eles se associam;
4. a averiguação do bem e do mal éticos, implicada aí a investigação sobre a Providência.

Note-se, no programa acima, o impulso que leva da contemplação terrena à meditação sobre o divino e mesmo o universal, permitindo-se tomar conhecimento sobre a

⁵² *Sed haec quoque fortuita tunc delectant cum illa ratio temperavit ac miscuit: haec est quae etiam externa commendat, quorum avidis usus ingratus est.*

continuidade dos eventos implicados nos acontecimentos da Natureza.

Compreende-se, aqui, a centralidade da formação espiritual para a filosofia de Sêneca: é pela progressão do “receptáculo” humano que se infunde a correta consideração e aplicação tendente ao bem ou ao mal dos artefatos entregues pelo acaso (*Ep.* 89, 2). Pelas disposições do espírito se alcança a certeza de nada mais temer, vivendo o presente sem descurar do passado (um bem seguro, de que já não se subtrai) nem lançando expectativas a um futuro incerto – em relação ao qual doravante se lança apenas a certeza de suportar qualquer arbitrariedade possivelmente superveniente, em virtude da firmeza incutida no ânimo (*Ep.* 98, 7). Escreve Sêneca (*Ep.* 98, 3):

Um homem mau faz tudo redundar em mal, mesmo quando aparentemente as coisas se apresentavam excelentes; um espírito justo e íntegro sabe corrigir os erros da fortuna, sabe, pela sua mesma sabedoria, temperar as ocorrências adversas e difíceis de suportar; um tal espírito é capaz de acolher a felicidade com gratidão e temperança, de enfrentar a adversidade com firmeza e coragem⁵³.

2.2 UMA TERAPÊUTICA? FILOSOFIA E PERTURBAÇÕES DA ALMA

Sêneca busca através de seu pensamento delimitar os limites entre o bem e o mal. Todos os outros estudos (incluídos os gramaticais e os lógicos, como assume nas próprias *Cartas*) revestem-se de valor apenas enquanto auxiliem ao aperfeiçoamento moral. O ponto final de toda a filosofia senequiana é, segundo Segurado e Campos, a *tranquillitas animi*, que possibilitaria, de fato, a consecução da verdadeira independência.⁵⁴ Nesse sentido, os pensamentos realizados sobre o suicídio tomam o verniz de perceber o ato como forma de alcance da mais absoluta liberdade. O recurso à morte voluntária obedece a alguns condicionamentos, mas apenas de modo a confirmar a voluntariedade do ato – matar-se apenas

⁵³ *Malus omnia in malum vertit, etiam quae cum specie optimi venerant: rectus atque integer corrigit prava fortunae et dura atque aspera ferendi scientia mollit, idemque et secunda grate excipit modesteque et adversa constanter ac fortiter.*

⁵⁴ “O fim último, portanto, de todo o pensamento é a obtenção daquela serenidade de espírito, daquela *tranquillitas animi* que permite ao homem a independência em relação quer aos constrangimentos sociais, quer às obrigações políticas, quer à tirania da *communis opinio*, quer ainda à obediência acrítica aos dogmas da própria escola filosófica. Em última análise a busca da independência obriga à contínua *meditatio mortis*, porquanto num mundo feito de convenções e constrangimentos de toda a ordem a morte surge como a única forma possível de assegurar a liberdade.” (SEGURADO E CAMPOS, 1991, p. xlvi – destaques do original)

para escapar de uma dor não é um ato livre, enquanto o é abandonar a vida quando se arrisca a prosseguir-la com o abandono da dignidade.

Relativamente às representações equivocadas de eventos externos que perturbam a alma do homem, os estoicos distinguem quatro categorias básicas, de cada umas das quais derivam uma série de outras afecções: quando ansiamos por um bem futuro, sentimos desejo; tememos quando cogitamos um mal futuro que ainda não se concretizou; sentimos prazer por um bem presente; sofremos ao pensar encarar um dissabor atual.⁵⁵ No caso da escola estoica, Veyne (2016) escreve que o filósofo julga os acontecimentos através da razão e, ao julgar os eventos tais como são, percebe que nada pode verdadeiramente lhe fazer mal.⁵⁶ Toda afetividade é um fenômeno localizado que se instaura no homem a partir de um falso juízo. O julgamento das emoções e eventos é comandado pela razão, mas conta também com a representação do que se está a julgar, o assentimento e o movimento que se torna ato após o julgamento. O tribunal do eu, a instância que julgará as coisas como boas ou más, é assimilado pela definição da razão, nada mais que a instância reguladora dos juízos. Assim, excelência de virtude corresponde à aquiescência perante a deliberação final desse tribunal.⁵⁷

Schiesaro (1997, p. 105) argumenta no sentido de que há uma distinção subjacente à teoria estoica sobre as paixões, dizendo respeito às reações instintivas e ao assentimento racional. Sendo esta uma dicotomia basilar para as discussões de Sêneca, trata-se de estabelecer uma medida entre as reações involuntárias que estremecem qualquer um de condição humana, independentemente de assentimento. O impulso, nessa medida, não seria propriamente uma paixão, para a qual seria fundamental o movimento próprio do indivíduo em vias do posicionamento deferido.

Dentre os problemas levantados por Schiesaro (1997) para desenvolver seus argumentos está o da relação entre as reações involuntárias e os efeitos da poesia, do que resulta a aparente aporia entre o potencial educacional do gênero e seus inescapáveis perigos

⁵⁵ “Eis o seu princípio: todo afeto, mesmo ardente, é na realidade um julgamento que se ignora, um julgamento frio, porém equivocado. Temer a morte é ter decretado, erroneamente, que ela era temível. Esse juízo que subjaz a todo sofrimento e a todo prazer é ou implícito (mas a doutrina supõe que ele acontece), ou, outras vezes, semiconscente, ou eventualmente deliberado, mas está sempre presente.” (VEYNE, 2016, p. 75)

⁵⁶ “Não se trata de silêncio resignado, mas de grandeza de alma.” (VEYNE, 2016, p. 78)

⁵⁷ “Quatro atores comandam o julgamento: a Razão, que dá a sentença, a Representação (chamada igualmente Imagem), que lhe apresenta o réu, o Assentimento ou Aprovação, que adere eventualmente aos argumentos do réu, e finalmente o Movimento (ou Impulso, Inclinação, Tendência etc.) que passa ao ato de acordo com a sentença.” (VEYNE, 2016, p. 79)

concomitantes. Para os estoicos, assim, a poesia pode ser perigosa tanto devido ao prazer propiciado e que dá azo a um movimento irracional do espírito, quando por poder induzir no público as paixões próprias dos personagens. Assim, a poesia pode ser analisada pelos vieses da matéria e da forma (*logos e lexis*), sendo que da segunda poderia decorrer, por si, um movimento que, quando irracional, dá lugar a prazeres a serem evitados; e quando moderados, tornam justificáveis a alegação de um benefício educacional decorrente do emprego poético (2017, p. 103). Se, nesse sentido, admitirmos que os textos produzem uma imagem que provoca um impulso (de medo, ódio etc.), teríamos que apenas numa mente assente estaria presente a possibilidade de um real afeto tendente à estrutura verdadeiramente “educacional” (SCHIESARO, p. 106). A recepção poética depende, portanto, de uma dupla associação: o autor deve ser responsável pela criação; e do público decorre o ato interpretativo que valida o intento primeiro da poesia. Torna-se notável, nesse sentido, o quanto, em certa medida, o ato final de interpretação parece independe da intenção do autor. Ilustremos essa discussão com o caso da *Medeia*, de Sêneca:

É perfeitamente possível supor que a intenção de Sêneca ao retratar *Medeia* fosse levar seu público a uma crítica severa às paixões que a dominavam. Mas é igualmente possível que um determinado leitor acabe sentindo grande simpatia por *Medeia* e, assim, perca qualquer chance de ser moralmente melhorado. No processo hermenêutico que liga o autor ao seu texto e o texto ao seu público, existe uma lacuna que torna a questão do valor educativo da poesia efetivamente aporética (SCHIESARO, 1997, p. 107).

Um mesmo texto, assim, pode obter diferentes resultados, e isso possivelmente em razão, na esteira da teorização estoica, do próprio estado do espectador, da capacidade disponível em dispor recursos de modo a obstar os recursos das paixões. Talvez o pior dos espetáculos não venha a afetar mesmo o sábio (que não dará seu assentimento a um cruel divertimento), mas tentará um proficiente, e quanto mais um incipiente (SCHIESARO, 1997, p. 108). Esse efeito poético, portanto, parece essencialmente indeterminado – e os espectadores parecem deixados a sós em face da própria hermenêutica (SCHIESARO, 1997, p. 109). Haveria, pois, uma “impossibilidade” de realização ideal do gênero trágico dos estoicos de acordo com o programa da Escola? Ou, de toda forma, como conciliar esse programa com a constituição dos próprios “educandos” e mesmo daqueles de todo ignorantes da filosofia, de modo geral? Os sábios talvez por ela não tenham interesse, devido aos movimentos que suscita; os proficientes podem não resistir às paixões suscitadas... Parece uma “pedagogia” demasiado restrita, que coloca questões às criações trágicas do próprio Sêneca, conforme argumenta Schiesaro (1992, p. 111).

Assim, nesse modelo geral de pensamento, percebe-se que a perversão de conduta tem como base uma [falsa] opinião geral e as sensações, arraigadas na razão por meio do hábito. Não se trataria, então, de considerar a alma como múltipla, contendo diversas partes que seriam cada uma determinada por uma opinião; o hábito de agir contrariamente à natureza perturba a alma a tal ponto que a impregna com as falsas sensações de que é fruto, condicionando os futuros julgamentos.⁵⁸ A suposta dificuldade em seguir a doutrina estoica não seria, por fim, um dado de fato, mas resultado da dificuldade de se desvencilhar dos desvios que acompanham o homem já como uma segunda pele. Nesse sentido responde o próprio Filósofo à suposta acusação de Lucílio acerca da grandiosidade dos preceitos estoicos – que se ministram, entretanto, a pessoas vulgares que não se sentem capazes de tão grande realização. Sêneca responde que se consideram impossíveis tais realizações apenas pelo fato de se acreditar incapaz de alcançá-las; a “energia” para seguir os preceitos da Escola fora dada pela natureza – não utilizada, entretanto, por falta de vontade (*Ep.* 116, 7-8).

Também o gênero epistolográfico e, de forma geral, a própria filosofia de Sêneca apresentam-se como uma “terapêutica”. Através dela, Sêneca realiza o diagnóstico dos males (presentes em si e nos outros), oferecendo, posteriormente, a filosofia como “remédio”, um meio para a cura. A “medicina” estoica sugeriria, então, como ressalta Veyne, receitas com vistas à felicidade, prescrevendo “medicamentos” até mesmo para situações desesperadoras (VEYNE, 2016, p. 48). Enunciemos desde já o remédio para essas ocasiões limítrofes como sendo o recurso ao suicídio.

Sêneca diversas vezes descreve a situação da Roma coeva como degenerada, plena de vícios e decadente; para um enfermo assim, o filósofo surge como um médico, ou, repetindo o símile tantas vezes utilizado nas *Cartas*, um militar, alguém pronto a lutar contra os vícios.⁵⁹ Pode-se dizer que então os Romanos limitavam a sua vida aos ditames da parte inferior da natureza, das quais tentavam os filósofos libertá-los. Afirma Segurado e Campos que “[a] função do filósofo, portanto, consistirá basicamente em *ajudar* o ‘paciente’ a obter essa

⁵⁸ “O hábito, conjugado à perversão inicial que não poupa ninguém, faz com que todo homem tenha seus ‘vícios’, erros empedernidos, arraigados, que são literalmente doenças da alma” (VEYNE, 2016, p. 88).

⁵⁹ “Um homem em quem a razão (e, portanto, a virtude) não passa a acto é um ser defeituoso. Há, conseqüentemente, que chamar-lhe a atenção para o seu mal, apontando as respectivas causas e propondo o tratamento adequado. É ao filósofo que cabe desempenhar tal tarefa, como se um médico fosse, e como tal entendeu Sêneca a sua missão. Anteriormente referimos que o filósofo concebia a vida e a actividade filosófica como uma luta; nova abordagem permitirá afirmar que ele entende a filosofia como uma forma de medicina, medicina das almas, porquanto a saúde do corpo, por carecer em si mesma do valor moral, é relegada por Sêneca para a categoria dos *indiferentes*. (SEGURADO E CAMPOS, 1991, p. xxix, destaques do original)

tranquilidade que entregue a si mesmo não consegue alcançar, mais, de que as tendências da sociedade decisivamente o afastam” (SEGURADO E CAMPOS, 1991, p. xxx). A libertação do homem em relação às perturbações e ao estado de engano em que vive se daria basicamente pelo contentamento em seguir a natureza, ao satisfazer-se com o necessário e se manter cômico da própria condição humana. Afirma Veyne:

Todos os homens, vítimas um dos outros, vivem longe da natureza, no erro, na ilusão. Não que os estoicos os julguem maus: sua doutrina é mais uma medicina que uma moral; constatam, porém, que os homens são literalmente doentes mentais; basta devolver-lhes a razão para serem felizes; terão a felicidade de ser dignos da grandiosidade de serem chamados de homens (2016, p. 48).

A percepção que tem o filósofo sobre o estado de “loucura generalizada” em que vive a humanidade contribuiria, aliás, e segundo Hadot, a um sentimento de estranheza, deslocamento provocado pela dualidade da busca pela sabedoria (talvez inacessível, bem se sabe) em vista da vida ordinária tomada como anormal:

Compreende-se melhor agora a *atopia*, a estranheza do filósofo no mundo humano. Não se sabe onde classificá-lo, pois não é nem um sábio, nem um homem como os outros. Ele sabe que o estado de um sábio, o estado natural dos homens deveria ser a sabedoria, pois ela não é nada mais que a visão das coisas tais quais elas são, a visão do cosmos tal qual ele é à luz da razão, e ela nada mais é que o modo de ser e de vida que deveria corresponder a essa visão. Contudo, o filósofo sabe também que essa sabedoria é um estado ideal e quase inacessível. Para um tal homem, a vida cotidiana, tal qual está organizada e é vivida pelos outros homens, deve necessariamente apresentar-se como anormal, como um estado de loucura, de inconsciência e ignorância da realidade. E, todavia, é preciso que ele viva essa vida de todos os dias, na qual se sente estranho e na qual os outros o percebem como um estranho. E é precisamente nessa vida cotidiana que ele deverá buscar tender na direção desse modo de vida, que é totalmente estranho à vida cotidiana. Haverá assim um perpétuo conflito entre a tentativa do filósofo de ver as coisas tais quais elas são do ponto de vista da natureza universal e a visão convencional das coisas sobre a qual repousa a sociedade humana, um conflito entre a vida que seria preciso viver e os costumes e convenções da vida cotidiana. Esse conflito nunca poderá ser resolvido completamente. Os cínicos escolherão a ruptura total, recusando o mundo da convenção social. Outros, ao contrário, como os cétricos, aceitarão plenamente a convenção social, assegurando a paz interior. Outros, como os epicuristas, tentarão recriar entre eles uma vida cotidiana em conformidade com o ideal de sabedoria. Outros, enfim, como os platônicos e os estoicos, esforçar-se-ão, à custa das maiores dificuldades, para viver ‘filosoficamente’ a vida cotidiana e até a vida pública. Para todos, em todo caso, a vida filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assintótico, na direção desse estado transcendente (HADOT, 2014, pp. 244-5).

O fim da filosofia, portanto, é resgatar o homem das tempestades das paixões para

salvaguardá-lo na completa segurança, que resultaria por fim na *uita beata*. Em vias da busca pela segurança almejada, um dado relevante para o pensamento acerca dos exercícios estoicos é o tensionamento a que se propõem. A segurança viria, nesse sentido, em decorrência de longo treinamento, inclusive quanto à ideia de que o que se chama de infortúnio, na realidade, nada é. Tudo seria, segundo a argumentação de Veyne, uma questão de treino – e de tempo.⁶⁰ O estoicismo, por fim, é “um método de autotransfiguração” (VEYNE, 2016, p. 50), pois visa transformar o homem em vista do ideal de sábio, diante do qual a mínima aproximação já o tornaria repleto de alegria.

Vimos ao longo das últimas páginas lendo interpretações que realizaram certa cisão entre o pensamento estoico “tradicional” e as reelaborações operadas por Sêneca dentro do campo da disciplina – algo, de resto, assumido nas páginas das próprias *Cartas*: “Não pretendo negar que sigo os meus predecessores; claro que os sigo, mas reservando-me o direito de descobrir, alterar ou abandonar alguma ideia; não sou escravo dos meus mestres, apenas lhes dou o meu assentimento!” (*Ep.* 80, 1)⁶¹. As inflexões efetuadas sobre determinadas ideias regulares do estoicismo (ou seja, o caráter de originalidade de Sêneca dentro da Escola) são associadas por Hadot a um movimento regularmente reservado aos filósofos mais experientes em dadas doutrinas, que não põem em xeque, no entanto, a respectiva unidade doutrinária, mas apenas os pontos controversos. Nas palavras de Hadot:

Em cada escola, os dogmas e os princípios metodológicos não estavam em discussão. Filosofar, nessa época, era escolher uma escola, converter-se a seu modo de vida e aceitar seus dogmas. É por isso que, no essencial, os dogmas fundamentais e as regras de vida do platonismo, do aristotelismo, do estoicismo e do epicurismo não evoluíram durante toda a Antiguidade. [...] Isso não quer dizer que a reflexão e a elaboração teóricas estejam ausentes da vida filosófica. Entretanto, essa atividade não se voltará jamais para os dogmas em si mesmos ou para os princípios metodológicos, mas para o modo de demonstração e sistematização dos dogmas e para os pontos de doutrina secundários que deles decorrem, porém não são unanimidades na escola. Esse gênero de pesquisa está sempre reservado aos mais avançados. Para eles, é um exercício da razão que os fortifica em sua vida filosófica (HADOT, 2014, p. 247).

⁶⁰ “Consegue-se obter a segurança impregnando-se, à custa de muito treinamento, da convicção de que os infortúnios, humilhações e a morte não são nada, restringindo-se exclusivamente às necessidades naturais, um pouco de comida e de água; ou, pelo menos, quando se é rico como Sêneca, a se preparar em pensamento a, em caso de ruína, contentar-se com isso. Basta então que nosso intelecto compreenda tal coisa para que as vendas nos caiam dos olhos e nossa vontade acompanhe a razão? Sim, basta compreender isso e a vontade seguirá. À custa, é verdade, de um treinamento diário, e mesmo minuto a minuto; é uma questão de tempo.” (VEYNE, 2016, p. 50)

⁶¹ *Non ergo sequor priores? facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere; non servio illis, sed assentior.*

Ao fazer uso de diversas fontes, Sêneca reclama a originalidade de seu escrito e recusa a autoridade de todo argumento fechado em prol do seu próprio. No sentido de destacar a particularidade filosófica do cordobês, escreve Foucault que segundo Sêneca a filosofia apresenta duas partes: a que concerne aos homens e a que concerne aos deuses. Haveria uma relação de valor entre as partes, de modo que a primeira encontra-se rebaixada em relação à segunda, que pode, por sua vez, complementar aquela a fim de subtrair o homem das trevas para levá-lo em direção à luz, o que implica um movimento de fuga (segundo Foucault, em que o homem se desprende dos próprios vícios) e outro em que o homem é levado ao convívio com Deus.⁶² Sendo levado ao ponto mais alto, à convivência com a divindade, o ser humano pode se interiorizar nos segredos da natureza.

Trata-se de um movimento do sujeito que se opera e se efetua no mundo – indo efetivamente em direção ao ponto de onde vem a luz, ganhando efetivamente uma forma que é a própria forma da razão divina – que, porquanto estamos no *consortium Dei*, nos coloca no topo, no ponto mais alto (*altum*) deste universo. Mas não deixamos este universo e este mundo e, no momento mesmo em que estamos no topo desse mundo, também então a interioridade, os segredos e o próprio seio da natureza se abrem para nós (FOUCAULT, 2006, p. 336).

Na carta 118, ao contrapor a própria escrita àquela de Cícero, emerge outro fator de diferenciação entre ambos, pautado nos assuntos tratados. Apontam-se os temas abordados pelo “mestre da eloquência” como candidaturas, campanhas eleitorais, ascensão política, tudo o que, enfim, se refere aos outros e não a si (objeto, este sim, que deveria ser cuidado). A liberdade estaria, nesse sentido, em estar fora da possibilidade de ação da Fortuna, ao olhar toda aquela

⁶² “Há, diz ele [Sêneca], duas partes da filosofia. A que se ocupa dos homens, concerne, diz respeito a eles (*ad homines spectat*). Esta parte da filosofia diz *quid agendum in terris* (o que se deve fazer sobre a terra). E há também uma outra parte da filosofia. Esta não diz respeito aos homens, mas aos deuses (*ad deos spectat*). Tal parte da filosofia nos diz *quid agatur in caelo* (o que se passa no céu). Entre estas duas partes da filosofia – a que diz respeito aos homens, indicando-nos o que é preciso fazer, e a que diz respeito ao céu, indicando-nos o que aí se passa – há, diz ele, uma grande diferença. Há tanta diferença entre a primeira e a segunda dessas filosofias quanto entre as artes ordinárias (artes) e a própria filosofia. O que os diferentes conhecimentos, as artes liberais, das quais falava na carta 88, são para a filosofia, assim a filosofia que diz respeito aos homens o é para a filosofia que diz respeito aos deuses. Entre estas duas formas de filosofia, vemos então que há uma diferença de importância, de dignidade. Há também, e é um outro ponto a se realçar, uma ordem de sucessão, que é ademais praticada por Sêneca em seus outros textos: quando se lê a série de cartas a Lucílio, as considerações que concernem à ordem do mundo e à natureza em geral vêm, com efeito, após uma longa série de cartas concernentes ao que se deve fazer na ação cotidiana. É o que encontramos igualmente formulado de modo muito simples na carta 65, em que Sêneca diz a Lucílio que é preciso “*primum se scrutari, deinde mundum*” (primeiro examinar a si mesmo, tomar-se em consideração, e em seguida o mundo). Pois bem, esta sucessão entre as duas formas de filosofia – a que diz respeito aos homens e a que diz respeito aos deuses – é requerida pela incompletude da primeira em relação à segunda, e pelo fato de que unicamente a segunda (a filosofia que diz respeito aos deuses) pode consumir a primeira.” (FOUCAULT, 2006, pp. 334-5 – destaques do original)

outra matéria com indiferença (*Ep.* 118, 1-3):

Quando, convocadas todas as tribos, os candidatos, cada um por seu lado, se angustiam com o resultado das eleições – um vai prometendo directamente dinheiro aos eventuais votantes, outro faz o mesmo por intermédio de um testa-de-ferro, outro cobre de beijos as mãos daqueles mesmos a quem, caso seja eleito, não consentirá que lhe apertem a mão, mas todos aguardam com ansiedade a proclamação oficial dos resultados –, já imaginaste como é delicioso ficar à margem a observar toda essa negociata, sem pretender comprar ou vender nada? Maior, muito maior satisfação ainda terá quem não observar à distância apenas os comícios pretoriais ou consulares, mas também esses outros, bem mais importantes, em que todos os homens se dirigem à fortuna com pedidos: um quer a honraria anual de uma magistratura, outro uma forma vitalícia de poder, outro o sucesso na guerra e o conseqüente triunfo, outro a riqueza, outro um casamento e filhos, outro a saúde para si e para os seus! Só uma grande alma será capaz de nada pedir, de nada implorar, de, pelo contrário, dizer: “Nada me interessas, Fortuna! Estou fora do teu alcance. Sei bem como tu repeles os Catões e os Vatínios! Nada peço para mim.” Chama-se a isto cortar pela base o poder da Fortuna (*Ep.* 118, 3-4)⁶³.

O movimento de ascensão em direção ao convívio com Deus permitiria ao homem lançar um olhar sobre a terra, percebendo a pequenez e o carácter efêmero de tudo o que antes era objeto de desejo. O efeito de tal saber sobre a natureza opera uma tensão entre o eu enquanto razão e o eu enquanto elemento situado em um ponto determinado; essa ciência libertaria o indivíduo não na medida em que o separa da visão de si, mas na forma como ajusta a visão do homem àquilo que de fato é, no mundo e no ponto em que está inserido.

Curiosamente, e de forma mais tardia, em Marco Aurélio, o saber espiritual ainda consiste em tomar distância do mundo para apreender a vanidade dos objetos e suas representações, mas agora a partir de outra perspectiva. Segundo a leitura realizada por Foucault (2006, p. 352 ss.), o saber espiritual será caracterizado pelo deslocamento que se opera não mais a partir do topo do mundo (como em Sêneca), mas do justo ponto em que se está, rumo ao interior do objeto em si.

Vemos que em Marco Aurélio, como em Sêneca, há de todo modo um certo olhar de cima para baixo. Mas, enquanto em Sêneca o olhar de cima para baixo se faz a partir do topo do mundo, em Marco Aurélio o ponto de partida deste olhar de cima para baixo não está no topo do mundo. Ao contrário, está no

⁶³ *Quam putas esse iucundum tribubus vocatis, cum candidati in templis suis pendeant et alius nummos pronuntiet, alius per sequestrem agat, alius eorum manus osculis conterat quibus designatus contingendam manum negaturus est, omnes attoniti vocem praeconis expectent, stare otiosum et spectare illas nundinas nec ementem quicquam nec vendentem? Quanto hic maiore gaudio fruitur qui non praetoria aut consularia comitia securus intuetur, sed magna illa quibus alii honores anniversarios petunt, alii perpetuas potestates, alii bellorum eventus prosperos triumphosque, alii divitias, alii matrimonia ac liberos, alii salutem suam suorumque! Quanti animi res est solum nihil petere, nulli supplicare, et dicere, “nihil mihi tecum, fortuna; non facio mei tibi copiam. Scio apud te Catones repelli, Vatínios fieri. Nihil rogo.” Hoc est privatam facere fortunam.*

nível da existência humana. O olhar se efetua precisamente a partir do ponto em que estamos, e o problema consiste em descer, de certo modo, abaixo do ponto em que estamos, para conseguirmos mergulhar até o cerne das coisas, permitindo-nos atravessá-las de ponta a ponta. Tratava-se, para Sêneca, de ver desdobrar-se abaixo de nós o conjunto do mundo. Trata-se para Marco Aurélio, ao contrário, de ter uma visão desqualificadora, redutora e irônica de cada coisa em sua singularidade (FOUCAULT, 2006, pp. 370-1).

Nessa visão, colocando em paralelo o pensamento de Sêneca e Marco Aurélio, em Sêneca se percebe o olhar a partir do topo do mundo em relação às coisas, enquanto em Marco Aurélio esse olhar se efetua a partir do nível delas próprias, consistindo o exercício em apreender os objetos no que têm de singular – e mesmo “pitoresco”, conforme nos revelará a *reductio ad absurdum* (FOUCAULT, 2006, p. 372).

Apreender os objetos na particularidade que lhes concerne, em Marco Aurélio, consistiria ainda na definição que se realiza das representações, separando-as dos julgamentos comumente realizados, e operando em simultâneo a sua divisão em partes quantitativas (caso o objeto ou acontecimento seja contínuo) e/ou constituintes (em elemento causal e material). Esses métodos, segundo Hadot (2014), alteram a forma pela qual comumente os homens avaliam os objetos e os acontecimentos, uma vez que se inverte a escala de valores atribuída em vista da mera passionalidade ou tradição. A Física de Marco Aurélio busca, por conseguinte, operar uma eliminação dos elementos meramente humanos que se imiscuem na avaliação.⁶⁴ Ainda, para Veyne (2016, pp. 73-4), a *reductio ad absurdum* (consideração através da qual se reduz os objetos a seus mínimos elementos constituintes) seria sintoma do intelectualismo estoico, que tinha no intelecto a chave para a resolução dos conflitos. Seria suficiente ter a noção dos fatos a que se reduzem os eventos e as paixões – o furor amoroso, ao choque de duas peles; o gozo, ao espasmo involuntário de fluidos – para deixar de estar impregnado por um dado afeto.

Assim, Marco Aurélio explicita o programa de sua filosofia no momento em que ressalta a condição necessária para se proceder à grandeza de alma: o exame metódico e sincero das contingências de acordo com a relação mantida com a integridade do cosmos, na relação do indivíduo com o todo do qual faz parte (*Meditações*, 3, 11).

[...] é preciso sempre fazer a definição ou a descrição do objeto que produz

⁶⁴ “Portanto, há aqui duas etapas: primeiramente, ater-se à primeira representação, poder-se-ia dizer ingênua, isto é, ater-se à definição do objeto ou do acontecimento tomado em si mesmo, sem lhe acrescentar um valor falso; em seguida, dar ao objeto ou ao acontecimento seu verdadeiro valor, relacionando-o a suas causas naturais: a vontade da Providência e a vontade do homem.” (HADOT, 2014, p. 141)

uma impressão na alma, de modo que possas ver com clareza a sua qualidade segundo a sua essência completamente desnuda em meio às demais coisas e dizer a si mesmo o nome próprio do objeto e os nomes dos elementos a partir dos quais ele é constituído e nos quais será decomposto. Pois nada é mais apto a tornar a alma grande do que a capacidade de examinar, com método e verdade, todas as contingências da vida, sempre considerando cada uma delas assim: como alguma qualidade delas coincide com alguma qualidade do cosmos? Que utilidade possuem? Que valor têm para o Todo? Que valor têm para o humano, que é cidadão da mais excelsa cidade, da qual as demais são como que casas de família? (*Meditações*, 3, 11, 1-2 – tradução de A. Dinucci)

Ao elevar o olhar em direção às representações a partir do ponto em que se está localizado, com sinceridade podemos passar a decompô-las em seus elementos constituintes. É nesse momento que percebemos os objetos no que têm de ordinário, despidos das avaliações mundanas. A reflexão leva ao julgamento não mais circunscrito aos ditames da paixão, mas embasado no que os objetos são em si, na verdade que a Natureza concedeu às suas propriedades.

Quando, por exemplo, tiveres a representação de travessas com peixes assados e coisas comestíveis desse tipo, tem em mente que “Esta é a representação de um peixe morto, de uma ave morta ou de um leitão morto”. Da mesma forma, o vinho de Falerno “não passa de suco de pequenas uvas”, a toga pretexta “nada é senão pelos de ovelha embebidos no sangue de caramujos”, as coisas relativas à conjunção das partes íntimas “são fricção mútua e secreção de pequena quantidade de muco antecedida por espasmos” (*Meditações*, 6, 13 – tradução de A. Dinucci).

Assim, insere Hadot os preceitos constantes nas *Meditações* como exercícios de aprimoramento baseados nos dogmas estoicos. A obra do Imperador-Filósofo seria, nessa visão, não um retrato pessimista e resignado, mas um conjunto de exercícios escritos destinados à meditação, praticados segundo métodos rigorosos.

Pessimismo e resignação são dois qualificativos que, de resto, são regularmente direcionados à prática estoica, e que não cremos poder considerar totalmente verdadeiros: pensamos que tal recusa se fundamentará de forma clara ao circunscrever temporalmente as *Cartas a Lucílio* sob os influxos do autoritarismo característico do Principado – coerção a que, na esteira de Veyne (2016, pp. 222-3), acreditamos responder Sêneca de forma clara, conforme veremos no próximo tópico.

2.3 EM CONTEXTO: SÊNECA E O IMPÉRIO ROMANO

Foram as *Cartas a Lucílio* escritas entre 63 e 64, provavelmente em um período entre a retirada de Sêneca de suas funções públicas e o suicídio em 65. A coleção demonstra o grau de proficiência de Sêneca no curso da sabedoria e da virtude, além dos progressos e embaraços de Lucílio. O nível de ficcionalidade das epístolas foi motivo de debates e é geralmente aceito que, embora o destinatário, digamos, assumido das missivas seja Lucílio, Sêneca tinha em mente um público mais vasto no momento em que escrevia.⁶⁵ O debate se dá, em geral, em virtude do tom moralizante, da repetição de temas etc. Nas epístolas de Sêneca está presente a meditação filosófica – fato que não acusa em princípio a sua caracterização como correspondência fictícia, uma vez que havia, na Antiguidade, exemplos anteriores de utilização da “epístola teórica” tanto como forma literária, quanto como correspondência real entre amigos.⁶⁶ Segundo o entendimento de Segurado e Campos, as epístolas de Sêneca se encaixam a meio caminho entre um e outro recurso epistolar, por ser, sim, uma correspondência real entre amigos, mas mediada pelo desenvolvimento de temas filosóficos (1991, pp. x-xii).

Possíveis motivos para a escrita das epístolas, segundo Braren (1999, p. 39), envolvem a possibilidade que oferecem para o tratamento de temas filosóficos sem o mesmo rigor exigido por um tratado. Os assuntos abordados podem se suceder de acordo com o avanço das reflexões e não necessitam, segundo a autora, de “uma ordenação global única” – desde que tenham como tema o estabelecimento de uma via para a sabedoria segundo as doutrinas estoicas, os temas poderiam ser abordados inclusive de forma tópica.

Não sabemos, ainda, qual teria sido a estrutura originária das cartas – Aulo Gélíio, por exemplo, conhecia o livro XXII, de que não dispomos.⁶⁷ Um dado é que os três primeiros livros (epístolas 1 a 29) formariam uma unidade, publicada de forma autônoma, segundo Antón (1996, pp. 135-6): traços distintivos desses livros seriam a citação recorrente de Epicuro, a prevalência do tema sobre a vida retirada... Junto a Cícero, Epicuro seria ainda, de acordo com Trapp, o maior modelo das *Cartas*: este é frequentemente citado e as proposições daquele são questionadas, por exemplo, quando dizem respeito à importância da fama a ser angariada pelo destinatário através do efeito próprio da missiva provinda de tão renomado remetente (TRAPP,

⁶⁵ Cf. TRAPP, 2003, p. 25; ANTÓN, 1996, p. 129.

⁶⁶ Cf. SEGURADO E CAMPOS, 1991, p. x.

⁶⁷ Cf. ANTÓN, 1996 p. 135; SÊNECA, 1991, p. 705.

2003, p. 26) e também devido à vanidade de alguns tópicos em discussão apenas retórica.

Quanto ao conteúdo, as *Cartas* apresentam o pensamento amadurecido do Filósofo, que reflete sobre variedade de assuntos considerados em um quadro predominantemente prático da filosofia ética, destinada à aplicação em situações concretas. As epístolas, como leremos especialmente com Veyne (2016), fazem eco às situações que Sêneca enfrentou na maturidade e, através da meditação que opera a respeito das problemáticas que envolviam o seu tempo, estimulam a meditação também do leitor.

Lucílio, em princípio o destinatário passivo (mas depois também interlocutor, capaz, por sua vez, de propor conselhos e oferecer réplicas), provinha provavelmente de Pompeia, estando em idade que não distaria muito em relação à do próprio Sêneca. Personagem de certo destaque na sociedade Romana, teve uma carreira ligada ao poder imperial até o momento em que cedeu às injunções do “mestre” e deixou de lado as ocupações junto ao poder para assim se dedicar à filosofia. Segurado e Campos escreve que Lucílio teria iniciado seu percurso filosófico ligado ao epicurismo (1999, p. vii ss.), informação que lança alguma luz ao emprego das sentenças de Epicuro em dado conjunto de missivas – mais especificamente, nas cartas iniciais do conjunto, tal qual a ordem legada pela tradição. É interessante notar que aquela persistente citação de Epicuro, destacada por Antón (1996, pp. 135-6) como marco individualizante desse segmento inicial da obra, pode ser entendida concorrentemente por outro viés, agora pedagógico: se posteriormente foram estas incursões no terreno epicurista deixadas de lado, podemos nos perguntar se o distanciamento da “seara alheia” não é resultado do próprio progresso que então se realizava no curso da filosofia do Pórtico. Sêneca interpreta as sentenças epicuristas, como é de esperar, em sentido estoico, e isso em vias de um *modus operandi* frequente da Escola, utilizado de modo a aproximar de pouco em pouco o preceituando aos valores do estoicismo. Segundo essa interpretação, parece ficar delimitado no decorrer das epístolas o ponto em que Sêneca já não julga necessário o emprego desse recurso pedagógico inicial, momento a partir do qual cessa a citação mais frequente das máximas de Epicuro.

Tantas citações e referências à máximas epicureias nessa “primeira fase” de escrita devem ainda nos alertar, segundo Schiesaro (2015, p. 241), para a importância do modelo didático e literário de Epicuro no âmbito da própria coleção de Sêneca, para além da filiação originária do educando. Também a distribuição das referências epicuristas ao longo das epístolas representa a importância estrutural dessas citações: enquanto a presença é perene nos livros de 1 a 3; das cartas 30 a 97 a presença dessas citações já passa a ser menos frequente;

chegando a não aparecer da carta 98 em diante (SCHIESARO, 2015, p. 241). Segundo Schiesaro, essa distribuição mostra o quanto outros domínios podem ser importantes para os estágios iniciais do percurso filosófico de um educando – algo como “germes da verdade” úteis para um primeiro contato com o treinamento proposto (2015, p. 241), muito embora o objetivo final dessa mesma estrutura pedagógica seja a filosofia estoica em si. Conforme o percurso alcança uma forma mais “orgânica” e teórica, o espaço concedido ao heterogêneo diminui, a ponto de o homem maduro independe, de todo, desses *praecepta*. Ao melhor estilo, ainda, de uma *captatio benevolentiae*, essas referências, quando vistas a partir da hipótese do contato prévio de Lucílio com a doutrina epicurista, alinham-se com a recomendação de Crisipo quanto ao alinhamento das primeiras lições às necessidades e crenças do educando, recusando-se o excesso de dogmatismo num primeiro espaço de tempo (SCHIESARO, 2015, p. 242).

De todo modo, o intercâmbio de missivas teria se iniciado apenas após a instrução oral, mantida até o destacamento de Lucílio em direção à Sicília. O afastamento e a impossibilidade de direção direta teriam dado impulso à escrita das *Cartas*, que continham não só instrução moral, mas também o registro das experiências vividas pelos correspondentes, assim como o relato da vida cotidiana do Império. Através das cartas, Sêneca tem o objetivo de “converter” Lucílio às teses da filosofia estoica, levando-o à capacidade de aplicação de tais preceitos. Sendo o objetivo do filósofo auxiliar o companheiro a alcançar o caminho da virtude e se aproximar do ideal do sábio, tal escolha do registro epistolar teria sido o ideal, por permitir a interlocução. Ademais, Sêneca não era adepto de teorias que não se davam à aplicação concreta, fato que explica o emprego, mesmo nos *dialogi*, de proposições que estreitavam fortemente a relação entre teoria e prática⁶⁸. Não cativam a escrita epistolar questões de âmbito puramente intelectual enquanto não passíveis de aplicação na vivência concreta – interiorizar um ensinamento sem, no entanto, aplicá-lo no mundo seria tarefa inócua. A filosofia é o caminho que tem o homem para alcançar não a felicidade no sentido em que a entende o vulgo, mas sim a *beatitudo*.

As *Cartas* nos apresentam um autor que volta atenção à própria vida, ponderando as ações que realizara e o prosseguimento de uma existência já madura em direção ao objetivo supremo perseguido pela filosofia estoica. Nesse sentido, as *Cartas* não estão voltadas para a

⁶⁸ “Mesmo nos seus tratados puramente teóricos conhecidos por *Dialogi*, a ligação da teoria à prática nunca é perdida de vista, e, forçando um pouco, quase podíamos dizer que os tratados são cartas mais extensas e as cartas tratados mais reduzidos. A carta é o veículo por excelência, porquanto Sêneca parte sempre para a sua exposição de um pormenor de natureza muito concreta que utiliza como pretexto para o desenvolvimento de um argumento teórico.” (SEGURADO E CAMPOS, 1991, p. xiii – destaques do original)

discussão de “questões casuísticas”, mas sim carregam um sentido de urgência no modo em que estão inseridas na tarefa de determinar as formas através das quais o filósofo alcançaria seus propósitos. Segundo Segurado e Campos, “[s]ubjacente a cada desenvolvimento de Sêneca sobre as matérias que vai explicando a Lucílio está sempre presente uma questão: para que serve debater este problema, em que é que este ponto interessa à formação moral?” (1991, p. xxiii).

Para melhor apreender a especificidade das *Cartas* enquanto “artefato literário” e partícipes de um momento histórico, no entanto, é importante que nos indaguemos, nesse ponto, a respeito de ser possível distinguir na obra uma voz que indiscutivelmente pode ser associada a Sêneca enquanto pessoa ou se devemos entender toda a obra enquanto emanada “meramente” de um escritor desvinculado da história que narra. Em outras palavras, quando relemos o trecho citado no parágrafo anterior (Segurado e Campos, 1991, p. xxiii), devemos entender aquela assertiva de forma literal – ou seja, é Sêneca, ele mesmo, quem nos indica os estudos interessantes ou não à formação moral e que os apresenta ao longo das *Cartas*? E em que medida uma resposta a essa questão, seja afirmativa ou negativa, enseja a aplicação de critérios que passam a buscar pelo estabelecimento do verídico e do falso em toda a obra de arte?

Sobre essas relações retóricas que permeiam o discurso, Vasconcellos (2016) utiliza o conceito de *persona* para contrastar com o de autor empírico nos textos romanos. Mais do que um exaustivo e exagerado recurso somente moderno, depreende-se o quanto a abordagem biográfica da obra literária foi uma forma de crítica já para os antigos. Especificamente sobre a nossa recepção de tais textos, Vasconcellos apresenta ao longo do seu estudo exemplos de leituras biografistas e de sua rejeição, contrapondo os extremos da crítica que trata a obra como verdade indiscutível e a crítica que entende a obra como mero artifício, cujo conteúdo de verdade não se põe em questão. No ponto de encontro entre ambas, a abordagem do New Criticism e a reflexão da pertinência das leituras biografistas.⁶⁹

Vasconcellos argumenta a favor da estrutura retórica por meio da qual se trabalha o discurso, mesmo quando este se refere a uma experiência pessoal do escritor (2016, p. 36). O ego, no caso, não aponta diretamente para o poeta, mas ao complicado imbricamento de relações às quais o discurso não é impermeável. Estando ou não ciente, o poeta situa-se (ou é situado) numa cadeia de tradições genéricas e discursivas (inclusive de adequação criativa e lexical) que o dota de uma *persona*, uma impessoalização decorrente do ingresso mesmo na rede do discurso

⁶⁹ Cf. VASCONCELLOS, P. S. “Leituras biografistas nos estudos clássicos, reação e contrarreação.” In.: VASCONCELLOS, P. S. *Persona poética e autor empírico na poesia amorosa romana*. São Paulo: Editora Unifesp, 2016, pp. 11-52.

(VASCONCELLOS, 2016, p. 36). Torna-se improdutivo, nessa perspectiva, a crítica fundamentada em critérios como verdade ou ficção: na arquitetura da obra de arte, ainda que narre o escritor acontecimentos e/ou sentimentos do âmbito de si, o fio da narrativa não deixa de passar pelos domínios da cultura, da tradição, do social, das convenções... (VASCONCELLOS, 2016, p. 37). Mesmo a confissão, a sinceridade e a almejada ausência de artificialidade são efeitos que resultam da construção retórica, sendo a própria “impressão de sinceridade” um efeito textual (VASCONCELLOS, 2016, p. 37).

Um exemplo interessante, nesse sentido, é o relativo às interações genéricas no contexto da produção artística de um mesmo escritor. Vasconcellos apresenta o exemplo de Tácito e o quanto as instâncias de sua produção contribuiu e contribui para a não confusão, no caso, entre o *ethos* proveniente do discurso e o *ethos* do autor empírico da obra literária (2016, pp. 164-5) – isto, no caso de se abordar a obra literária como expressão indiscutível do que pensa, de como age e de como se situa no mundo o escritor. Ao se inserir em diferentes gêneros de escrita, Tácito reveste o próprio discurso de um modo diverso de escrita, adequando-o à tradição do gênero em uso. Seu estilo do *Dialogus de oratoribus* (retórico, por excelência) seria outro que não o do conjunto restante de suas obras, escritas inclusive em modo “anticiceroneano”, como nos lembra Vasconcellos (2016, pp. 165-6). Nessa medida, tratar-se-ia, talvez, de uma plêiade de estilos em posse dos escritores, a utilizá-las de acordo com os gêneros ora em uso.

Retornando ao contexto das *Cartas*, para melhor compreender essa *persona* que parece emergir das discussões epistolares trocadas com Lucílio – tão interessada na aplicabilidade emergencial e direta de sua filosofia no cotidiano de suas relações para com outros e consigo, e mesmo na habitualidade da vida na *urbe* – é necessário voltar os olhos ao contexto romano. Que sociedade e quais condicionantes são estes que parecem exigir uma intervenção tão imediata?

A vida de Sêneca transcorreu em meio aos exercícios contínuos de cinco imperadores, quatro dos quais (Tibério, Calígula, Cláudio e Nero) representantes de “um despotismo inseguro de sua própria legitimidade”, nas palavras de Veyne (2016, p. 16). Frente a essa instabilidade de legitimação, manifestações de lealdade se davam em torno do culto da figura do Imperador, a fim de assim evitar suspeições ou empecilhos para o prosseguimento da

carreira.⁷⁰ Tendo voltado do exílio sob os auspícios de Agripina, em 49, Sêneca seria, então, uma “celebridade literária”, que servira de pretexto inclusive à imperatriz para angariar a boa opinião pública. Os planos para o filósofo regressado iam além, partindo desde o preceptorado sobre Nero até a aliança de interesses, em virtude do presumido ódio de todos os envolvidos com relação a Cláudio (VEYNE, 2016, p. 17).

Na dinastia Júlio-Claudiana houve alternância na forma como o poder foi exercido: de forma moderada, passando à despótica – ou seja, princípios distantes do ideal de Sêneca quanto a uma “monarquia sábia e prudente”. Sêneca, nessa perspectiva, foi exemplo de realização da interioridade e introspecção, uma das formas, segundo Antón (1996, pp. 124-5), de alcançar a liberdade, então oposta ao *principatus*, o poder nas mãos de um só homem. A vida do filósofo terá transcorrido, então, ao longo de eventos políticos que lhe tolheram certa autonomia, recolhendo as contingências e limitações que o poder político imperial impunha à questão da liberdade de escolha sobre a ação a se realizar na vida política.⁷¹ Mesmo a prática oratória do Filósofo despertou alguma suspeição em Calígula, fato que já ali o fez incorrer em certo perigo de morte; nos anos de Cláudio, foi condenado ao exílio por oito anos; e, quando regressado, após os anos de bem-aventurança do governo de Nero, foi condenado à morte. As obras de Sêneca, nesse sentido, ressaltaram a busca pela autossuficiência, ideal do qual se busca aproximar em função do caráter opressor materializado pelo principado. A filosofia é vista como um refúgio e possibilidade de liberdade espiritual – facultada, em último caso, pelo recurso ao suicídio.

As chamadas *Consolações*, aliás, parecem refletir a maneira como Sêneca teria encarado alternadamente sua situação no contexto dos sucessivos imperadores, até o período de Cláudio. Na *Consolação a Márcia*, datada no fim dos anos de Calígula, Sêneca escreve à filha de Cremúcio Cordo, historiador de tendência republicana, vítima de Sejano em 25 d.C., então acometida pela morte de um de seus filhos. Advertindo para uma consolação escrita tanto tempo após o evento (o filho de Márcia morrera três anos antes), Citroni *et al.* (2006, p. 725) ressaltam a hipótese de ter sido escrita, em verdade, a fim de prestar homenagem a Cremúcio e,

⁷⁰ Mesmo a oratória, enquanto sistema de valores, sofrerá com o esvaziamento da cena pública e da praça, tendo de se adequar às novas injunções políticas, segundo as quais o poder passa a estar circunscrito a um só, dando o público lugar ao particular. No mais, o *Diálogo dos Oradores* de Tácito apresenta uma reflexão acerca dos modos de combinar discurso e ação durante o Principado, período marcado pela observância do imperador quanto a possíveis críticas e indícios de oposição. (Cf. REZENDE, pp. 11-7 [In: TÁCITO, 2014]).

⁷¹ “É desta experiência que nasce a necessidade de uma reconquista quotidiana e interior, de um espaço pessoal de liberdade e de autonomia.” (CITRONI; CONSOLINI; LABATE; NARDUCCI, 2006, p. 745)

indiretamente, direcionar Calígula a dirigir seu incipiente governo rumo à *libertas*.⁷²

Vale ressaltar que um possível direcionamento político elaborado nas entrelinhas pode não ser um recurso empregado exclusivamente na *Consolação a Márcia*: já a *Consolação a Políbio* será interpretada como outro exemplo da tentativa de efetivo exercício sobre a consciência principesca, através da dissertação redigida em decorrência da morte do irmão do libertado. Exercendo Políbio certa influência junto a Cláudio por lhe comunicar, dentre outros eventos, os suplícios dos cidadãos, a consolação a ele endereçada pode ser entendida por outro viés que não o exortativo. Muito embora faça Sêneca na *Consolação* um longo elogio a César⁷³, a escrita teria um outro objetivo: através da carta e através da aparência de simples consolação, valer-se da influência de Políbio a fim de obter a clemência de Cláudio. Políbio, nesse sentido, pode ser apenas um intermediário da comunicação, inclusive a sua dor, mero pretexto para a bajulação. Escreve Van Raij: “Fica claro que ao falar a Políbio, Sêneca fala àquele a quem a Sorte tornou, provisoriamente, todo poderoso, o imperador Cláudio” (1992, p. 27). Assim, se em um primeiro momento Sêneca suportara o exílio, raciocinando a partir do universal sobre aquilo que comumente se considera ser a dor, ao escrever a Políbio poderíamos dizer que o ator principal da cena é o próprio Sêneca. Insistamos que talvez, inclusive, esteja alheio até mesmo a Políbio, trazendo ao primeiro plano a dor dele próprio, Sêneca. Mais do que uma consolação ao libertado, tratar-se-ia de um discurso pessoal, a ter como interlocutor final o próprio Cláudio. Mesmo considerando a *Consolação* nesse viés de súplica, no entanto, parece ela não ter logrado êxito, permanecendo Sêneca no exílio ainda por mais oito anos.

De toda forma, já neste ponto se nota que não parece estar fora de questão uma interpretação, ao menos em parte, política da obra senequiana. No entanto, se nas obras citadas esse “direcionamento” ainda se mostra um tanto “condescendente” e entusiasta de um ideal

⁷² A referida possibilidade de “sugestão” inculcada na obra de Sêneca ainda se mostraria presente no *De ira*, de acordo com a interpretação de Citroni *et al* (2006, p. 726). Nele, escreve o Filósofo sobre os excessos daquele que tem o poder, fazendo referência direta a Calígula e indireta à angústia vivenciada em Roma. Assim, sugerir-se-ia a Cláudio o uso racional do poder – não sendo fortuito, nesse sentido, o edito em que Cláudio se compromete a não se deixar envolver pela ira em suas atribuições.

⁷³ “Não deixarei de, frequentemente, trazer-te César à memória. Enquanto ele governa o mundo e mostra quão melhor o Império se conserva com benefícios do que com armas, enquanto ele preside às coisas humanas, não há perigo de que sintas ter perdido algo: só nele encontras bastante defesa e consolo. Levanta-te e, todas as vezes que as lágrimas brotarem de teus olhos, dirige-os a César: eles se secarão ante o aspecto daquela imensa e célebre divindade: o seu fulgor deleitá-los-á, para que não possam ver nenhuma outra coisa e os manterá fixos nele. [...] Possam os deuses e as deusas emprestá-lo, por muito tempo, à terra! Que ele possa igualar-se ao divino Augusto nos atos e ultrapassá-lo nos anos! Enquanto estiver entre os mortais, possa ele sentir que nada mortal há em sua casa! Que aprove, por uma grande experiência, seu filho, como chefe do Império Romano, e que o veja antes como co-herdeiro do pai do que como sucessor! Que seja tardio e conhecido só pelos nossos netos o dia em que sua gente o chame para o céu!” (*Consolação a Políbio*, XII, 3-5 – tradução: Cleonice Furtado de Mendonça Van Raij. [1992, pp. 112-3]).

restaurador da moralidade principesca, tal atitude irá progressivamente se alterar concomitantemente à saída do próprio Sêneca da cena política mais imediata. Não conseguindo atingir seu objetivo de acordo com aquele primeiro ideal, a postura de Sêneca para com o imperador será efetivamente invertida nas próximas publicações.

Essa inflexão na postura política de Sêneca transparece no momento dos primeiros desmandos de Nero; até o afastamento em vias do ócio, permanecera no campo de batalha junto ao tirano, e isso por um motivo certo: ainda oferecer, graças ao exemplo que poderia proporcionar, modelos de ação (DUARTE, 2021, p. 10). A atitude muda, no entanto, quando o governante já não tem controle sobre si, o que o deslegitima a realizar o controle sobre os outros. Sob esse ponto de vista, qualquer governante pode ser posto em questão, os cidadãos se desobrigando, então, de lhe prestar obediência, no momento em que o governo de si já não precede o governo sobre os outros. O sábio, nessa circunstância, se retira de junto ao poder, sob o risco de com ele compactuar.

A partir de 62, Sêneca dedica-se à escrita das *Cartas a Lucílio*. Parece desistir de exercer a política pelos meios tradicionais, atuando junto ao poder, para fazê-lo através da transformação das consciências e pelo ensino da filosofia. O ideal de solidariedade para com os demais membros da humanidade continua na ocasião presente, mas sob outro aspecto ou suporte de ação. Partindo desse ponto de vista, as *Cartas* seriam o maior símbolo da oposição contra um governo que perdera sua única legitimidade: a moral. Trata-se de uma espécie de protesto, desenhado nas entrelinhas, de um filósofo que bradava pela liberdade⁷⁴. Sêneca se destaca da realidade política justamente ao não professá-la, por minimizar nas *Cartas* todas as referências ao que ocorria concretamente em Roma.⁷⁵ A ação sobre as consciências, nesse sentido, passa a ser realizada não pela via descarada (característica da maneira dos cínicos), mas pela sutil, aliada à prudência. Sendo a vida um preferível, afirma Veyne que mais valeria viver do que morrer; fazer críticas cegas significa não prever tudo o que se poderia lhe antepor

⁷⁴ “Não existia outra saída possível senão seu protesto mudo. Da parte dos governados, teria constituído insubordinação ter opinião própria, querer meter o bedelho; a política ativa era privilégio de seiscentos ou setecentos membros da camada dirigente; além disso, não lhes cabia formar uma opinião própria, mas pura e simplesmente curvar-se à política do príncipe.” (VEYNE, 2016, p. 219)

⁷⁵ “Estudou-se principalmente o que era mais exterior, as alusões a Nero. Há pouquíssimas, para não soar como provocação nem rebaixar a filosofia ao nível do panfleto; as *Cartas* são distantes da atualidade. Nenhuma palavra sobre o incêndio de Roma; em contrapartida, pouco após o desastre, Sêneca escreve páginas consoladoras sobre o outro incêndio que acaba de destruir Lyon e afetar um amigo lionês. Convém falar de alusão pelo silêncio? Em Nápoles, aonde sem dúvida fora obrigado a acompanhar Nero, Sêneca, lembramos, pudera constatar as paixões que suscitavam os torneios musicais no teatro; o que ele não diz é que Nero competira neles!” (VEYNE, 2016, p. 223)

(2016, p. 224). Sendo neutros, os preferíveis estão ao arbítrio da virtude, o que seria válido também para a vida.

Sob tais circunstâncias, a crítica sutil e a possibilidade de continuar cumprindo as funções, inclusive a de direção de consciências, ou uma morte talvez inutilmente heroica? Como indicativo da resposta, escreve Veyne: “Não provocar o tirano, mas tampouco varrer a verdade para debaixo do tapete: é o que *faz* Sêneca em sua correspondência pública com Lucílio; e mais: nela *declara* que o faz e tem o cuidado de abrir o jogo, para que ninguém se engane quanto a isso” (VEYNE, 2016, pp. 222-3 – destaques do original).

A leitura das *Cartas* sob um viés interpretativo mais atento ao contexto circundante a Sêneca é também realizada por Rimell (2015), em discussão agora centrada mais na ação preceptora do Filósofo sobre Nero, juntamente com as imagéticas criadas a partir da figura de um imperador virtuoso. Ainda que muito da discussão da autora centre-se na leitura do *De clementia*, pontos de encontro com o nosso tema de interesse passam a ser vistos quando disserta sobre duas cartas da obra de Sêneca. Primeiramente, na *Ep.* 122, que dá azo a uma crítica satírica quanto à moda corrente de rejeitar a temporalidade natural a fim de inverter o usufruto do dia pelo aproveitamento dos prazeres noturnos e de toda a inversão dos costumes decorrentes de tal escolha. Seria um tópico, para Rimell (2015, p. 130), familiar ao contexto neroniano, fazendo eco inclusive às atitudes do próprio Imperador. Seria, então, toda uma nova geração que Sêneca teria em mente ao escrever sua carta – uma juventude contrastante com a tradição pretérita tantas vezes referenciada por Sêneca. Já na carta 115, ao discorrer sobre mais uma “moda” – a voga do desejo pela riqueza –, a crítica da onipresença do elogio ao ouro (que se faz notar inclusive nas adjetivações valorativas de tal ou qual época, em “Idade dourada” (*Ep.* 115, 13); “Idade de Prata” etc.) pode parecer remeter aos projetos arquitetônicos de Nero, bem como suas corridas de carruagem. Poderíamos, a partir dessa leitura mais cerrada de Rimell, começar a vislumbrar sob todo o complexo argumentativo de Sêneca algo além do que as palavras mais superficiais revelam à primeira vista. A alegada forma satírica cumpre aqui o seu papel, e o texto adquire outros sentidos possíveis de interpretação quando vislumbrado em seu jogo de referências, entre a carta e o contexto: “Mas, novamente, sob a superfície esconde-se um comentário mais intrincado sobre as distorções do tempo que já estão começando a definir a Roma de Nero”, escreve a autora (2015, p. 132).

Podemos agora observar uma clara crítica ao estado dos eventos em Roma no momento em que Sêneca disserta a respeito da “tendência” de sua época, opondo-a, decerto,

com outras épocas que considerava o Filósofo terem passado ao largo de estágios tão alarmantes de corrupção na vida social. Ressalte-se que o exemplo da carta 114 nos traz ainda outro viés de interpretação da produção senequiana, mais diretamente voltada à linguagem: percebemos a maneira como Sêneca relaciona a linguagem ao estado social de Roma, à maneira de uma denúncia. Ao discorrer, de forma geral, a respeito das causas da decadência de estilo, o Filósofo chega a uma conclusão que aponta já para a necessária relação entre estilo e modo de vida e o consequente decaimento que seria forçoso a uma época mergulhada nas paixões: o estilo é um reflexo da vida, e a predominância de um estilo corrupto é sintoma de um social também dissoluto – desde que não seja uma escolha individual, mas um modo onipresente (*Ep.* 114, 1-2). Assim, demonstrando a equivalência quanto às tendências do espírito e da alma, tem-se que a qualidade ou vício que se apodera da alma também o faz com relação ao corpo. Através do exemplo de Mecenas, Sêneca associa os vícios nele aparentes e o estilo carente de firmeza que também lhe era característico. Pelo estilo empregado se descobre o caráter de quem o utiliza – como no caso de Mecenas, frases mais dadas a chocar a plateia do que a ensinar-lhe algo (114, 6-7). Nesse sentido, a própria acessibilidade do estilo no ambiente do público será um sintoma do seu estado da alma, tanto que estilos como o de Mecenas, aprovados, denunciam a que estado teria chegado Roma (114, 11) ...

O aludido contexto de referência à vida de Sêneca – uma existência passada entre diferentes gerações de imperadores – é mobilizada por Braund (2015, pp. 26-7) para trazer à tona a multiplicidade da figura do próprio Filósofo. Tendo a existência de Sêneca se alongado durante os períodos de regência de Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio e Nero, podemos vislumbrar as fases de sua vida adulta “flutuando” no mesmo ritmo da sorte de personalidades influentes da corte imperial. Está implícita na discussão a dificuldade de se pensar em Sêneca fora da arena política, seja considerando-o um filósofo implicado apenas na política ou um político atuante somente na vida filosófica. Seja considerando Sêneca um sábio, um falso moralista, um rico fazendo elogio da vida frugal (com toda a contradição implícita no movimento), um escritor cujos livros seduziram os jovens de Roma apesar dos excessos neles contidos, temos uma figura explicada de diversas maneiras ao longo da tradição, e isso desde a própria Roma (BRAUND, 2015, p. 26). Torna-se difícil erigir uma figura totalizada de Sêneca nesse contexto: cada imagem parece contradizer a precedente, e os vitupérios contra sua vida lançam objeções aos seus escritos morais (2015, p. 27). Essas críticas, no entanto, parecem decorrer da necessária consequência do esforço para se homogeneizar a *persona*, ou seja, arrancá-la do seu contexto, tornando-a una. O argumento de Braund (2015), nesse sentido,

enunciado já no título de seu ensaio “Seneca *multiplex*”, é de que a multiplicidade é algo inerente ao Filósofo, que corresponde mesmo aos diversos estágios de sua existência e participa dos eventos de que tomou parte. Podemos problematizar por outro viés o ímpeto de problematizar Sêneca unicamente através de seus escritos: que garantia teremos de as obras retratarem seu autor de maneira definitiva? Tomando as obras (cartas e tratados) como artefatos literários, Schofield (2015, p. 78)⁷⁶ já nos alerta para a implícita exploração de problemas éticos específicos dentro de um campo de aplicabilidade geral, no qual as aspirações do destinatário não se furtam a ocupar o próprio espaço.

⁷⁶ SCHOFIELD, M. “Seneca on monarchy and the political life.” In.: BARTSCH, S; SCHIESARO, A. **The Cambridge companion to Seneca**. New York: Cambridge University Press, 2015. pp. 68-81.

3. SUICÍDIO E LIBERDADE NAS CARTAS A LUCÍLIO

Estar apto a morrer com bravura poderia, no contexto do Principado, propiciar uma forma de exteriorização de virtude – qualidade que, em pretensão, distinguiria a elite dirigente romana do restante da sociedade na época. No pensamento dessa mesma camada social, a representação da virtude associa-se à ausência de uma faculdade regularmente caracterizada como partícipe da política Republicana, ausente, entretanto, a partir de sua queda: a liberdade (*libertas*), entendida principalmente como liberdade em face da dominação. Pensada pelo viés filosófico imperial (em que pese a veracidade de tais lamentações aristocráticas), a liberdade passará a ser pensada ao lado da morte, estando ambas associadas, por exemplo, em várias das epístolas de Sêneca, dado que já nos alerta para o ponto em que uma possibilita potencialmente o exercício da outra, não importando o quão tirânica seja a situação a que se sucumbe.⁷⁷

Mesmo assim, não deixaria de haver certa hierarquização das mortes autoinfligidas na sociedade romana: o enforcamento, por um lado, estaria associado a um estatuto social mais baixo, assim como a uma fraqueza moral; no polo oposto, a morte encontrada com o uso da espada (EDWARDS, 2007, p. 108). Sêneca, como veremos na segunda parte deste capítulo, reflete em suas epístolas sobre essa preocupação quanto ao modo de morrer: ao citar a voluntariedade das mortes empreendidas por indivíduos de classes mais baixas, o Filósofo visaria também desconstruir a hierarquia associada aos modos de se subtrair à vida. O método a ser escolhido para se dar a morte, em toda essa discussão, deveria ser oriundo de uma escolha puramente pessoal, com os meios que estejam à disposição no momento da necessidade.

Edwards (2007), ao tratar sobre os tipos modelares de morte em Roma, alude como principal àquela de Catão, que vem a ser o ponto de comparação para outros modos de morrer na Urbe. A glória dessa morte decorreria, no mais, de sua determinação, exteriorizada ao lado da calma e do efeito público (digamos, teatral) da cena levada a efeito na noite anterior (a discussão de Catão com amigos, indo dormir em companhia do sugestivo *Fédon*, de Platão). Preponderante em toda a discussão em torno do acontecimento é o posicionamento da liberdade como valor maior do que a vida, tendo a cena da morte como efeito adicional a difusão de uma mensagem libertária (e amplamente vinculada à corrente estoica do pensamento). Ao morrer,

⁷⁷ “Tal compreensão do que seja liberdade poderia reforçar o apelo da morte como meio de escape de qualquer situação, por mais opressiva que seja.” (EDWARDS, 2007, p. 101 – tradução nossa)

Catão encontrara e deixara o exemplo de como escapar, com honra, de uma situação que pareceu sem saída, doravante impossibilitando a César o exercício de seu poder. É assim que Edwards (2007, p. 115) aponta para uma função distintiva do suicídio em Roma: desmascarar a “real distribuição de poder” existente na Urbe. Catão, nesse sentido, torna-se metonímia para a *libertas*, filosófica e politicamente. E César é destituído de seu poder final.

A morte de Catão é paradigmática também por parecer ele um homem que soube qual a parte que lhe cabia desempenhar, tornando-se um modelo suicida para aqueles que tirariam a própria vida nos tempos de Nero. Edwards comenta, ainda, alguns pontos em comum com os suicídios relatados por Tácito: a filosofia estoica implícita na decisão e nos detalhes da morte; ser um ato social, performado diante de uma audiência; a calma e a deliberação prévias; a constância; as últimas palavras, que determinam, inclusive, parte da recepção futura do relato (2007, pp. 154-5). Distinguem-se, então, duas versões relacionáveis ao modelo de Catão: uma delas enfatiza a calma e a dignidade, a bravura e a persistência na execução; enquanto outra versão enfatiza o elemento da escolha: tratar-se-ia daqueles casos, relatados por Tácito, de homens que parecem ter provocado a ação do Imperador contra eles mesmos⁷⁸ – algo que seria verdadeiro para Trásea Peto e Bareia Sorano, e também para Sêneca. Seria relevante, então, ter em mente a ligação daqueles dois senadores com o filósofo estoico, que reciprocamente os provê de certo lugar a partir de onde falar e confrontar o tirano (EDWARDS, 2007, p. 122). No entanto, ao mesmo tempo em que certos suicídios podem ser denunciadores do Imperador, a recusa quanto ao seu cometimento também pode levar ao mesmo efeito, como estratégia de mostrar a violência do Principado. É o que nos mostraria o exemplo de Lúcio Silano:

Sofrendo ali com muita constância o seu indigníssimo destino, viu-se de repente preso por um centurião que levava ordem para o matar. E, aconselhando-lhe ele que consentisse em que se lhe abrissem as veias, respondeu-lhe Silano que estava preparado para a morte, porém que nunca um algoz teria a honra de lha dar. Conhecendo, então, o centurião que ele, apesar de estar desarmado, era resoluto e mostrava mais cólera do que medo, mandou que os soldados o agerrassem. Ainda assim mesmo, Silano não deixou de resistir e defender-se, dando quantas pancadas pôde com as mãos, as únicas armas que tinha, até que caiu por terra como em um campo de batalha, coberto de feridas que o centurião lhe deu, todas por diante (Tácito, *Anais*, 16, 9 – tradução de José Liberato Freire de Carvalho)⁷⁹.

⁷⁸ Na discussão, fica também implícita a presença daqueles que falharam em dada conspiração contra o Imperador.

⁷⁹ *Illic indignissimum casum sapienter tolerans a centurione ad caedem misso corripitur; suadentique venas abrumpere, animum quidem morti destinatum ait, sed non remittere percussori gloriam ministerii. At centurio quamvis inermem, praevalidum tamen et irae quam timori propiorem cernens premi a militibus iubet. Nec omisit Silanus obniti et intendere ictus, quantum manibus nudis valebat, donec a centurione vulneribus adversis tamquam in pugna caderet.*

No entanto, mesmo fazendo o relato de tais mortes, não deixa Tácito de criticar a quem acredita buscar a glória através de um fim dramático, o que denomina *ambitiosa mors*. Agrícola, nesse sentido, ofereceria um modelo de conduta sob condições adversas de existência, derivando sua glória de atividades militares. Então um homem pode ser bom mesmo no período de um tirano, sendo discreto, mas tendo uma carreira ativa – tudo ao contrário daqueles que se matam não trazendo benefício algum à coletividade por intermédio desse ato (EDWARDS, 2007, pp. 125-6).

De modo geral, Edwards (2007, pp. 116-8) aponta três situações que poderiam induzir ao suicídio entre aristocratas em Roma: particularmente a partir de Tibério, o usufruto da morte como alternativa à execução judicial – neste caso, oferecer a possibilidade significaria reconhecer a posição social de quem deveria morrer, o que torna não surpreendente a revelação de que quase todos os envolvidos sejam senadores (tratando-se, então, de uma espécie de privilégio, a partir do qual a escolha pela morte, demonstrando coragem e autocontrole frente à audiência e aos amigos e parentes, reflete os valores de uma escolha aristocrática livremente realizada). Já outros indivíduos se matavam quando acusados, mas não condenados, o que poderia denotar maior exercício de escolha do que a primeira categoria, citada acima: se por um lado esse ato pode ser lido como reconhecimento da culpa, por outro significa aceitar a condenação e, mais, oferecer uma denúncia, reconhecendo as poucas possibilidades de justiça implicadas no julgamento. A terceira categoria diz respeito aos rumores que se fazem de uma acusação ainda não realizada diretamente: é nesse sentido que se entendem as interpretações dos senadores perante os sinais vindos do Príncipe, cuja ambiguidade seria deliberadamente levada a efeito como forma de terror.

Já poetas épicos e historiadores reservaram especial atenção às mortes empreendidas como autossacrifício no combate aos inimigos, cuja última execução é designada pelo termo *devotio* – executada por um general que se imolava aos deuses de modo a obter a derrota do inimigo. Porém, algo que, segundo Edwards (2008, p. 28), permanece das narrativas é o fato de a morte na guerra, em si, não representar um valor final – ou seja, não haveria uma honra associada a essas mortes enquanto categoria. Antes, a tradição historiográfica de Roma, mais preocupada com a catalogação de como ocorreram mortes individuais na guerra contra os inimigos, estaria interessada em narrar o que resultou da empreitada.

Não se deixa de reconhecer o alto número de escritos sobre a morte – algo que,

inclusive, poderia ter reforçado a ocorrência de suicídios entre aqueles já inclinados ao ato: “[...] No primeiro e no início do segundo século EC, Roma foi caracterizada pela voga de uma literatura sobre a morte. As inúmeras releituras da morte de Catão são um sintoma disso, que serviu também para alimentar o apetite por detalhes das mortes de outros grandes romanos” (EDWARDS, 2007, p. 131 – tradução nossa). Essas narrativas seriam portadoras então de um sentido político, expressas não apenas em prosa, como também pela forma poética e através das controvérsias retóricas, exercendo esta última um papel de destaque na educação das elites (EDWARDS, 2007, p. 133).

Ao menos nessa “voga” da literatura romana, portanto, morrer não é um ato solitário, mas a que cabe encenação e releituras, não deixando de lado a necessidade premente de uma audiência que o acompanhe nos detalhes – mesmo os relatos das mortes que se tornaram célebres, além do seu uso político e social, só puderam sobreviver graças a um caráter minimamente público e, digamos, performático. Nas narrativas estoicas, particularmente, metáforas e imagens que fazem uso do teatro são importantes para compreender nosso problema sob o Principado, de acordo com Edwards (2007, p. 146). Nas *Cartas*, Sêneca ressalta, por exemplo, a importância de bem representar o seu papel, destacando a necessidade de se viver com constância (*Ep.* 120, 22): performar de forma boa e consistente para, inclusive, tornar-se modelo de vida (e de morte). É o que leva a comentadora a escrever que, de alguma forma, a concepção de si do estoicismo pode ser vista como intrinsecamente social: os sofrimentos e as ações são colocados no palco, cuidadosamente, atingindo seu objetivo ao comunicar algo aos espectadores. Estar diante de uma audiência (ainda mais quando de virtude ilibada) estimula mesmo o ato virtuoso: “Nas *Cartas* de Sêneca, enquanto o sábio estoico pode ser imaginado como totalmente autossuficiente, os mortais mais humildes podem fazer nada mais do que aspirar a esse estado. Para esses mortais, a presença de outros, desde que virtuosos, serve como um estímulo vital para agir virtuosamente” (EDWARDS, 2007, p. 151 – tradução nossa). Na falta dessa audiência, o filósofo estoico poderia imaginá-la: já em estágio mais avançado rumo à sapiência, ainda que não numerosa, a audiência continuaria a ser necessária, se bem que em menor número (como ressalta Sêneca na carta 7, 11); em estágios posteriores do caminho filosófico, o teatro passa a ser realizado totalmente no âmbito de si – quando o próprio estoico é ator e audiência (*Ep.* 78, 21).⁸⁰ No momento da morte, a metáfora com o teatro continuaria presente, sendo o próprio suicídio entendido como um “artefato estético” (EDWARDS, 2007,

⁸⁰ Cf. EDWARDS, 2007, pp. 151-2.

p. 153).

Já mesmo a discussão de Sêneca sobre a morte estaria, segundo Edwards, mais associada ao “processo de morrer” (2007, p. 86). É no momento da morte que se expressa o verdadeiro valor, e em que ela, a morte, vem pronunciar o verdadeiro julgamento a respeito de cada um. Para auxiliar o intento de aprender a morrer, Sêneca faria uso de uma “tradição romana”, de invocar os *exempla* (que, apesar de comunicados verbalmente, possuiriam um grande apelo visual). Mas ainda que os exemplos possam ser extraídos, em sua maioria, das ações de indivíduos notáveis, os de menor extração, também, podem empreender ações capazes de servir de motivação ao leitor. É nesse contexto de combate ao temor da morte que precisariam ser vistas as referências ao suicídio presentes na obra do Filósofo: de forma geral, o homem sábio não faz algo de forma contrariada e, por isso, morrer bem é morrer de bom grado, estando implicada, nessa visão, a escolha do momento certo para a morte. Entra em cena um ideal de “cálculo”, a respeito de quando a vida passa a ser provida mais de desvantagens do que de vantagens, de quando a existência pode ainda ser continuada a despeito das aflições físicas e mentais. O termo *ratio*, em toda essa discussão, é central na discussão sobre o momento certo de morrer (EDWARDS, 2007, p. 99).

De forma geral, Inwood trata da questão acerca da alegada rigidez imputada à ética estoica, que, por trás dos paradoxos aparentes (como, por exemplo, de que todos os erros morais são iguais, de que apenas o sábio é livre, e de que as paixões devem ser eliminadas em vez de moderadas), apresenta a necessidade de agir virtuosamente (2005, p. 103). A própria visão sobre o suicídio poderia estar iluminada por essa discussão: o ato era já permissível nas origens do estoicismo, mas apenas quando claramente justificado na situação de vida de alguém, sendo que apenas o sábio poderá justificá-lo na real acepção do termo. Haveria, assim, injunções gerais, mas também casos particulares a serem considerados. Inwood cita, nesse sentido, algo que seria um típico raciocínio moral estoico: tratando inicialmente sobre os indiferentes, mas dentro do contexto de uma teoria moral mais geral, estabelecida sobre um conceito de vida virtuosa: “O raciocínio moral estoico lida com decisões concretas a respeito de coisas que não são em si mesmas de valor moral, mas que importam para uma vida humana normal e ‘natural’” (*id.*, pp. 128-9 – tradução nossa). As decisões sobre o que fazer ou não seriam descritas como “seleções” que, em caso de sucesso, constituirão uma ação apropriada, razoavelmente justificada, em relação à qual poderia ser realizada uma defesa adequada em uma idealizada “corte de justiça” (*id.*, p. 129). Não haveria, assim, um ideal monolítico a respeito da vida no estoicismo, ao contrário do que ocorrera com os mais entusiastas cínicos, escreve Inwood

(2005, p. 130).

Qualquer acontecimento que ocorra na existência do homem, para Sêneca, participa de uma lei fixa, cujo reconhecimento, enquanto lei divina, é compreensível como piedade perante os deuses. Aprender a imparcialidade e a regularidade das leis, que não fazem distinção entre aqueles aos quais se aplicam, deveria induzir à “adaptação racional perante o inevitável”, gerando aceitação perante os eventos (INWOOD, 2005, p. 235). Assim como os epicuristas, escreve Inwood, tinham como foco de combate o temor da morte, Sêneca o tem na inevitável condição das mudanças postas em curso pela natureza – que, quando aplicada à morte, pode ser apontada como *lex mortalitatis* (*id.*, p. 237). Essas ênfases seriam mais reconhecíveis em contextos consolatórios: como na *Consolação a Hélvia*, na qual (6.8) menciona o Filósofo a *lex et naturae necessitas*, que rege os eventos de morte; e o entendimento de que sobrepujar o temor da morte está intimamente associado à compreensão de que o passamento não é um castigo, mas uma lei natural; na *Consolação a Márcia*, Sêneca também faz referência à *lex nascendi*, cuja aceitação não nos dá condições razoáveis para reclamar no momento de ocorrência dos eventos que parecem inaceitáveis (INWOOD, 2005, p. 237).

Outros componentes da natureza, em si, são como leis: uniformidade de aplicação, que se mostra impessoal, e a relação autoritária que mantêm. Nesse sentido, Van Raij (1992, pp. 23-4) também expressa o mesmo pensamento: é ao contrapor a essência estável da natureza e a instabilidade que nos é particular que Sêneca desenvolve seus argumentos a reputarem o mal como nada – estando no plano do universal, torna-se possível escapar ao que se considera infortúnio. Escreve Van Raij: “Percebe-se que Sêneca acredita, aposta na existência da nobreza do grande homem, que é aquele que não se deixa dominar pelas contingências do particular concreto, e que se define a partir de uma razão universal” (*id.* p. 24). Para Sêneca, é a virtude a responsável por enrijecer a alma, que permanecerá, assim, invulnerável (*Consolação a Hélvia*, XIII, 1). Ao lançar o olhar para o universal, teríamos uma mudança na percepção, de modo que já não causaria temor pensar na morte ao tê-la como uma lei que rege a tudo e a todos, e não um castigo individualmente aplicado (*Consolação a Hélvia*, XIII, 1). Em Sêneca, segundo Inwood, mesmo as aplicações mais individuais da noção de lei natural carregam em seu bojo uma variedade maior dos aspectos – a própria lei da mortalidade, complementa, configura-se como lei natural, segundo a qual tudo o que nasce deve morrer, apenas não se sabendo quando (2005, p. 240).

Mas, de toda forma, qual seria a relação do homem com a referida lei? Seria uma

relação na qual seguir a lei da natureza corresponde a uma obrigação? Inwood defende que um bom estoico seguirá a lei cósmica por ser racional o suficiente para compreender e demonstrar respeito por ela (2005, p. 243). Seguir a lei natural não seria apenas deixar-se levar por uma “força bruta” da natureza. As leis da natureza, que regem a existência, permitem que se pondere a contento quando do acontecimento de situações particulares, sendo que o aquiescimento à lei não significa capitulação, mas reconhecimento da razão implicada, usando o sábio, portanto, de seu senso de justiça e racionalidade. Mesmo escolher morrer pelas próprias mãos, nesse contexto, seria um exemplo de domínio sobre si e da autodeterminação do próprio destino, ainda mais no momento em que se passa gradativamente a se perceber cada vez mais coagido pelo plano externo:

Segundo o estoicismo romano, tal como professado por Sêneca, a possibilidade de cada homem recorrer à morte, sob circunstâncias muito específicas, avaliadas pela razão como irremediavelmente comprometedoras da liberdade e da dignidade humanas, assim como de escolher a hora da morte, garantia autodeterminação e era visto como uma espécie de reinado sobre si mesmo (DUARTE, 2021, p. 55).

No entanto, e quanto ao fato de não se escolher nascer sob tais ou quais circunstâncias naturais? Ainda assim, para um estoico, haveria uma escolha envolvida: a de continuar vivendo, recolhendo os benefícios da vida – opção que, naturalmente, requer uma contrapartida. Seria essa escolha, inclusive (que necessita ser verdadeiramente voluntária), o que faria com que Sêneca tão enfaticamente ressaltasse que alguém poderia se retirar da vida a qualquer tempo e em qualquer ocasião ao não concordar com os termos sob os quais é condicionada. Se esse homem decide, escolhe continuar vivendo, deve aceitar as condições implicadas, e prosseguir a existência de acordo. Se os parentes fizeram a escolha pela criança ao nascer, cabe ao homem deliberar se permanece ou se subtrai à vida. Em todo esse contexto, não se trata de resignação frente a uma força bruta, mas de aquiescimento, como um contrato de aceite em viver sob determinantes naturais (INWOOD, 2005, p. 245).

Inwood escreve que há quatro implicações da *libertas* no contexto filosófico, em Sêneca: o primeiro associado à morte; o segundo, de uma forma que se associa à sabedoria; o terceiro associa liberdade e obediência a deus, ou aceitação do destino; o quarto é aquele no qual o Filósofo tem como liberdade principal a liberdade frente às paixões (INWOOD, 2005, p. 305). Particularmente com relação à morte, Inwood tem como central na consideração da liberdade em Sêneca a agência do indivíduo: mesmo em circunstâncias desesperadoras nas quais não se percebe possibilidade de ação, haveria espaço para a atividade, por exemplo, ao

não ter a morte como motivo para maiores preocupações, uma vez que, na visão estoica, ela não passa de um indiferente. Incluída nessa discussão, a própria possibilidade de buscar a morte de si é um meio de exercer a liberdade através da agência e do aspecto de decisão envolvido, mesmo no caso de constrangimento por um evento externo (*id.* p. 311). No entanto, o suicídio, nesse sentido, não é considerado o foco da *libertas* por causa da implicação metafísica da decisão (que a diferencia de outras escolhas cotidianamente realizadas), mas porque nela está implicada uma decisão que envolve a própria vida, que coloca em teste final a convicção moral de que a vida em si não é um bem, e sim um indiferente, que não contribui, apenas em si, para a felicidade.

É descabido, nesse sentido, ponderar sobre a qualidade da vida que se leva a partir somente de seus caracteres intrínsecos: o que torna a vida boa ou má é o uso que dela se faz. Pouco importa, então, sua expectativa de vida: para Sêneca, é infundada a consideração da longevidade da vida mesmo porque, ainda que humanamente considerada como longa, cosmicamente qualquer duração alcançada pelo homem representa nada mais do que um pequeno ponto no tempo. É nesse contexto que lemos na *Consolação a Márcia*:

Uma só maneira existe de vivermos muito: se vivermos intensamente. Vá lá que me cites homens que viveram por muito tempo e de uma velhice memorável e que enumeres até homens de cento e dez anos: quando diriges o teu espírito para a eternidade, essa diferença entre a vida mais breve e a mais longa será mínima se, depois de considerar por quanto tempo alguém viveu, se comparar com quanto não viveu (*Consolação a Márcia*, XXI, 2-3 – tradução: Cleonice Furtado de Mendonça Van Raij. [1992, pp. 57-8])⁸¹.

Suicídio, em todo esse sentido, por vezes é o resultado mais esperado para determinada vida, e o próprio viver é um ato que requer um bom termo (*Ep.* 77, 20). A ideia que considera a vida um todo cujos limites e circunstâncias estão já predeterminados é problematizada por Sêneca: o ator estoico, ao atuar, torna-se escritor do próprio final.⁸²

A morte, então, é enunciada como libertação das dores e termo dos males, um retorno, simplesmente, à tranquilidade do nada no qual se jazia antes do nascimento. Morrer ou não nascer, a condição é a mesma, estando todos no domínio do nada no qual a sorte não interfere (*Consolação a Márcia*, XIX). Essa mesma morte, de todo modo, é um apelo ao qual

⁸¹ *Uno modo multum est quod vivimus, si satis est. Licet mihi vivaces et in memoriam traditae senectutis viros nomines, centenos denosque percenseas annos: cum ad omne tempus dimiseris animum, nulla erit illa brevissimi longissimique aevi differentia, si inspecto quanto quis vixerit spatio comparaveris quanto non vixerit.*

⁸² Cf. EDWARDS, p. 153.

recorrer diante de adversidades, torturas, inimigos... “Quero-te bem, ó vida, pelo benefício da morte”, escreve Sêneca em XX, 3 (1992, p. 56)⁸³. Mais ainda, quantos males não preveniria uma morte oportuna, para Sêneca – ter-se-ia furtado a Cícero, por exemplo, estando morto, presenciar novas guerras e a proliferação de tantos outros Catilinas em Roma; e Catão, morto ao voltar de Chipre, não teria vivido a ponto de ter de “romper com César e a seguir Pompeu” (XX, 4-6).

Percebemos, então, o quanto o tema do suicídio parece recorrente ao longo da escrita de Sêneca. No rápido vislumbre realizado ao longo deste único subcapítulo, vimos tratar-se de considerações realizadas, por exemplo, tanto já nas ditas *Consolações*, quanto nas *Cartas*: ordinariamente datando-se a *Consolação a Márcia* nos fins dos anos de Calígula; a *Consolação a Hélvia* no período de exílio de Sêneca; e as *Cartas* já no período final de sua vida, quando do afastamento de junto a Nero, podemos considerar o suicídio como um tema perene, e isso independentemente dos gêneros em que se enquadrem as obras. Poderíamos fazer coro a Hill (2004, p. 198), nesse sentido, e falar em uma possível “obsessão” senequiana com o tema suicida?⁸⁴

Griffin escreve sobre essa longevidade do problema relacionado à questão do suicídio no pensamento e na vida de Sêneca: segundo a autora, uma questão presente desde a juventude do Filósofo, em decorrência inclusive da saúde debilitada (1992, p. 368). Uma questão a ser destacada, e que desde já se conecta com as elaborações posteriores de Sêneca sobre o suicídio, é o motivo que o faz persistir na vida: a utilidade de sua vida a um terceiro – no caso, a seu pai. Ainda que o suicídio seja desde já postulado como um ato bravo, persistir na vida pode ser uma demonstração ainda maior de coragem (*id.* p. 369). Conhecer o aspecto da morte e o sofrimento em vida, e ainda assim persistir, parece ser, já desde aqui, um modo de suplantar o temor, vencendo qualquer aspecto relacionado ao medo quanto ao termo da existência.

Apesar de ser, a esta altura, uma questão apenas indicada, podemos nos indagar a respeito da real incidência do discurso senequiano: sua apologia, afinal, é ao suicídio ou ao êxito de suplantar as paixões – no caso, aquela que dirige o maior dos medos ao encontro com a morte? Griffin escreve que ainda que numerosos casos de suicídio sejam relatados pelo

⁸³ *Caram te, vita, beneficio mortis habeo.*

⁸⁴ “Não é exagero, contudo, afirmar que Sêneca é obcecado pelo tema do suicídio. A referência ao ato ocorre com uma regularidade quase monótona, tanto em suas obras filosóficas quanto dramáticas.” (HILL, 2004, p. 198 – tradução nossa).

Filósofo, nem sempre o julgamento desses casos é positivo (1992, p. 384). Alguns suicídios podem, inclusive, ser condenados como atos não admiráveis, principalmente pelo contexto: quando não se trata de sair, mas de fugir da vida; quando o suicídio é mais o reflexo de um temor do que um ato arrazoado para além dos limites preestabelecidos pela paixão. Nesse sentido, poderíamos reavaliar a importância dos exemplos de Sócrates e Catão como ilustrações de destemor quanto à morte e à fortuna contrária, e aqui considerar a real importância desses atos não como suicídios em si, mas pelo que representam de alcance quanto ao aprendizado de liberdade frente às paixões?

Sêneca interessa-se tanto pelas tradições existentes e circulantes no meio romano sobre o tema, que serviam como exortação à morte, quanto pelos fatores que tornariam a vida preferível à morte em determinados contextos, como no caso das relações mantidas com amigos e familiares. Igualmente, são citadas – e criticadas – motivações suicidas como o desejo pela morte, o ódio à vida, a má consciência etc. (KER, 2009, p. 249).

Nesse sentido, talvez possa ser possível melhor descrever a relação mantida entre Sêneca e a reflexão sobre o suicídio enquanto relação convergente às decisões tomadas em casos individuais – sejam a favor ou contrários à decisão de suicidar-se (KER, 2009, p. 249). E esses fatores contrários à decisão de morrer diante de casos concretos, ainda que na generalidade estejam atendidos os critérios de evadir-se da vida, podem ser encontrados na vida do próprio Sêneca, como quando recusara a ideia diante das considerações sobre o pai ou sobre a esposa (*Ep.* 78, 2; 104, 4-5).

Especificamente na carta de número 70, o ensinamento parece não residir principalmente na morte, mas sim na consideração da virtude como o único bem, definidora mesmo do bem viver (KER, 2009, p. 525). Sêneca dedicaria a carta ao reconhecimento da morte como um “porto”, que não deve ser recusado (70, 3). Sendo a virtude inteira em si, a morte em si é indicada junto aos indiferentes, assim como as circunstâncias do morrer. É importante ressaltar, nesse sentido, que juntamente com a morte, as próprias opiniões circulantes sobre o morrer e os instrumentos de morte passam a ser consideradas como considerações externas ao próprio ato (70, 12). A morte, nesse sentido, é um refúgio, ao qual cabe apenas ao demandante a escolha quanto aos meios cabíveis de encontrá-la.

Enquanto algo a ser procurado, é a morte um exercício de valoração, seja dos bens, seja dos indiferentes ou dos preferíveis: como no caso em que morrer torna-se preferível a continuar vivendo sob condições depreciativas da condição humana. Dizer-se livre, assim,

extrapola o sentido da liberdade que se angariou ao aceitar o oferecido pela morte ou por exercitar-se na liberdade de consideração sobre os bens externos. A liberdade, aqui, reside na inalienável liberdade de escolha – de aceitar ou de recusar a morte, em qualquer situação e através de quaisquer meios disponíveis (KER, 2009, p. 253). Nas palavras de Ker, referindo-se ainda à carta 70 (*id*, p. 253 – destaques no original; tradução nossa): “Na carta, o exercício de escolha é a proeminente manifestação de *libertas*, manifestada em termos como *consilium* (§§10, 13), *arbitrium* (10, 19), *placet* (12, 15, 28), e *eligere/electio* (11, 19, 21) – todos contrastados com a aparente *necessitas* (5, 17, 24) ou *seruitus* (12, 19, 21)”. Escolher a morte, em todo esse contexto, é algo entendido inclusive como ato que suplanta a ação do agente que a demanda ou a impõe.

Em todo caso, de modo geral, três são os tipos de justificações que podem ser utilizadas para bem arrazoar uma saída deliberada da própria vida, segundo Griffin (1992, pp. 376-9). A primeira, quando a ausência de equilíbrio torna mais proeminente a presença dos indesejáveis em relação aos desejáveis, impedindo a continuidade da vida de acordo com a Natureza. Assim como a vida não é, em si, um bem, seu abandono, sob esta circunstância, pode ser uma injunção em face das privações – e isso ainda que o “postulante” ao suicídio seja já detentor da virtude. Mas um adendo deve ser feito aqui: como as necessidades do filósofo estão reduzidas ao extremo, já que a própria Natureza requer pouco para que uma vida prossiga a contento, a necessidade, ela também, deve ser extrema. Por exemplo, a respeito da debilidade decorrente da passagem dos anos: ainda que debilitado em seu corpo, pode-se prosseguir na vida, como o próprio Sêneca afirma preferir fazer, ao menos até que a própria mente seja afetada (*Ep.* 58, 36).

O enredamento social com relação aos amigos ou à pátria pode ser também a injunção final ao suicídio, e estamos aqui frente ao segundo tipo de justificativas estoicas à morte voluntária, segundo Griffin. Trata-se das obrigações de um filósofo com o bem de uma comunidade maior que apenas ele mesmo. Para finalizar, há ainda uma terceira justificativa ao suicídio, agora quando o sábio parece compelido a realizar ações ou ditar palavras em desacordo com seu estado. No entanto, como podemos compreender essa terceira justificativa à luz da premissa de que a virtude de uma ação reside mais na sua intenção do que no seu resultado? Griffin postula a ideia de que, não sendo a vida um bem, pode ser de bom grado levado à escolha o momento em que preservá-la parece menos valoroso, porque menos seguro do que a virtude, ela sim segura (1992, p. 380). Mesmo o sábio pode considerar os aspectos externos de sua ação, evitando a performance de ações inapropriadas.

Uma última consideração que vai de encontro ao estabelecimento do *officium* do filósofo é a doutrina das *personae*, identificada com o médio estoicismo (GRIFFIN, 1992, p. 381), e que nos faz pensar a respeito da constância de um modo de viver. À luz desse pensamento, numa questão e deliberação prática a respeito de um suicídio realizado, podemos pensar se é possível que exista um único e último julgamento sobre os atos praticados. Certamente houve uma dubiedade quando ao julgamento do suicídio de Catão, por exemplo, mas será que outra escolha seria possível diante da existência pregressa e dos modos de viver até ali praticados por ele mesmo? Uma outra atitude diante do êxito de César seria possível sem o risco de comprometer o caráter e a firmeza de ânimo mostrada anteriormente pelo estoico?

Em que pese, então, a variedade no emprego de modelos filosóficos e/ou as discussões sobre as respectivas motivações subjacentes ao ato, o tratamento a respeito do suicídio, de tão uniforme, permite inclusive uma sistematização da doutrina acerca do tema (seus condicionantes, critérios de aprovação, da razoabilidade do ato...), ainda que não se pretenda postular uma verdade única e absoluta para todo tipo de evento. E mesmo que seus modelos de virtude não escapem de serem eles próprios modelos de suicídio, aqui, não se restringe ao contexto de escapar à tortura ou a determinado tirano. Assim, o suicídio pode ser apreendido como ainda mais do que resistência: como forma de sobreviver ao vício subjacente à determinadas situações prejudiciais ao prosseguimento da vida de acordo com os ditames da Natureza (HILL, 2004, pp. 198-9; p. 204). Em que pese a extensão desse debate, o cenário parece similar aos desenhados convencionalmente pela escola do Pórtico, sendo possivelmente reconhecido como familiar pela audiência senequiana.

Apesar de toda a extensão do tratamento sobre o tema, no entanto, Sêneca pode parecer afiançar pouco de novo no âmbito da questão (HILL, 2004, p. 199). Nesse sentido, um aspecto relevante que ressalta do pensamento senequiano frente ao enquadramento estoico, por exemplo, é a ampliação do entendimento sobre o que vem a ser a liberdade: a escolha de escapar-se de qualquer situação potencialmente prejudicial ao exercício da virtude e da vida de acordo com a Natureza. Para o nosso Filósofo, aumenta o elenco de situações contrárias à Natureza, dado que torna o recurso efetivo ao suicídio também mais frequente.

Ainda que ponderemos, no entanto, o caráter marcadamente contextual da abordagem senequiana (ou seja, seu escrito não poder ser desvinculado do contexto e dos pensamentos na época presentes em Roma, bem como sua vinculação ao principado, em geral, e com o período neroniano, em específico), a recorrente abordagem da questão, em Sêneca,

poderia ser discutida também em âmbito filosófico. Hill (2004, p. 200) aborda esse ponto, elencando a adoção de quatro ideias pelo nosso Filósofo, que, em trabalho simultâneo, pode ter criado dificuldades em nível epistemológico – ideias conhecidas de seu tempo, mas recorrentemente colocadas em um sistema orgânico por Sêneca.

De um lado, duas assertivas estoicas: o caráter inato da virtude potencial em todo ser humano, cujo resultado, se levada a efeito, é a *homologia* das ações. Em segundo lugar, a assertiva que deriva os vícios da matéria externa, da importância dada pelo ser humano aos objetos situados fora de seu controle (HILL, 2001, p. 200).

Os outros dois pensamentos podem ser verificados mais especificamente na literatura de Lucrécio. O primeiro, a profunda suspeição quanto à esfera pública; o segundo, a convicção de que as emoções contribuem para o comprometimento cognitivo: nesse sentido, as emoções não são entendidas apenas como reações aos indiferentes apreendidos no polo oposto positivo-negativo, mas contribuintes, elas mesmas, na formação das percepções incuradas (HILL, 2004, p. 200).

Como resultado dessas discussões, resultaria um problema de ordem epistemológica. A virtude individualmente inata, quando vista no contexto da suspeição ao contexto social, cria uma dificuldade em relacionar o papel do indivíduo enquanto participante da Natureza e enquanto participante da coisa pública. Sendo o âmbito privado e o público tão marcadamente opostos, a recusa a qualquer influência externa torna-se questão primordial: eis porque a proeminência do pensamento sobre a morte como um exercício espiritual sempre disponível e da frequente decisão de antes morrer do que sucumbir à pressão externa. O par emoção enquanto causa e efeito de percepções equivocadas cria, ele também, uma dificuldade de reflexão por conta da premente suspeição do papel que as paixões desempenham na cognição. Nesse sentido, como afiançar que a tomada de decisão, por exemplo quanto ao mesmo suicídio, está sendo operada com base em critérios seguros e não apenas com base em eventos apreendidos além da sua singularidade?

Nas observações de Sêneca, assim, pareceria não haver lugar para ações políticas éticas. Não só o poder corrompe, como também os governantes têm o poder de corromper. A liberdade, no campo político, não passaria de um fator ilusório: seu caráter insaciável revelando-se quanto mais se progride na hierarquia; ou alocando o ser humano em uma espiral de obrigações e atividades que lhe tolhem a capacidade de exercitar-se filosoficamente, progredindo, conseqüentemente, em virtude (HILL, 2004, pp. 206-7).

As discussões sobre o suicídio, nesse contexto, não apenas se enquadram e repercutem o debate sobre a morte em geral, como também o ampliam: fazem abarcar tanto o prazer quanto o sofrimento como estados não eternos. Ambos findam com a morte. Ambos são indiferentes. Ambos podem ser suplantados através de um recurso deixado como um “presente” pela Natureza. Se aparecem, à primeira vista, como bons ou maus, seu valor intrínseco só é alcançado quando avaliado pelo prisma da virtude. Contemplar um único ato, nesse sentido – ou seja, contemplar o suicídio, em si – realiza esse imperativo de conhecer (e exercer) a virtude em seu absoluto, ao mesmo tempo em que revela a trivialidade de outras considerações (HILL, 2004, p. 209). Eis que o ser humano passa à condição de agente de sua própria existência. O limite de atuação da Fortuna está na morte. Se é ela um termo para todo e qualquer ser vivo, o fato de aceitá-la racionalmente demonstra a capacidade de se conduzir virtuosamente; de agir ao largo das circunstâncias externas; de demonstrar a força de espírito que rejeita toda e qualquer autoridade de situações coercitivas.

4. UM PRECEITO BANAL? O SUICÍDIO NAS *CARTAS A LUCÍLIO*

O principal ponto de partida que leva Sêneca a tratar sobre o tema da morte é o temor a ela comumente associado. Pensar a morte, nesse sentido, passa invariavelmente por pensar as paixões, reavaliando-as sob a própria medida – e afastando-se de uma dita “mentalidade infantil” (por ser próprio às crianças e aos recém-nascidos o temor de coisas sem importância e/ou inexistentes) para, sob o crivo da Filosofia, passar ao “círculo dos homens”, nas palavras de Sêneca (*Ep.* 4, 2). É nesta base de argumentação que repousa a meditação presente na carta quatro, articulando a reflexão sobre a morte no âmbito de uma sistematização que é parte essencial para o posterior pensamento senequiano sobre a morte e o suicídio: a morte se configura aqui como *indiferente*, até mesmo como um *aspecto necessário* de toda existência. A observação nos mostra, ainda, que a ordem dos acontecimentos dita que o termo da existência ou não atinja ou ultrapasse o ser, motivo pelo qual qualquer preocupação se torna desnecessária, tanto em relação à morte quanto em relação à vida: “Nenhum mal é verdadeiramente grande quando é o último. A morte aproxima-se de ti. Ela seria, de facto, temível se pudesse estar sempre contigo; na realidade, porém, a lei natural é que ela ou não te atinja ou te ultrapasse.” (*Ep.* 4, 3)⁸⁵

Pode ser representada visualmente a vida, para Sêneca, como um conjunto de círculos que se sobrepõem, a apontar, cada um, para os diversos estágios da existência: o tempo, que se materializa em dias, meses, anos; a juventude, a adolescência, a velhice; por fim, círculos maiores que circunscrevem o todo da vida e a morte. Da reflexão resulta a igualdade do tempo, o entendimento de que o universo apresenta um devir sempre igual, cujos aspectos, vistos no intervalo de um único dia, passariam, então, a repetir-se à exaustão (*Ep.* 12, 7-8).

Toda a nossa existência consta de partes, de círculos concêntricos em que os maiores abarcam os menores: há um círculo que os abarca e rodeia a todos (este é o que contém todo o tempo do nascimento à morte); há outro que delimita os anos da adolescência; outro que dentro da sua órbita rodeia os anos da infância; além disso, cada ano de per si contém as subdivisões do tempo, de cuja combinação resulta a nossa vida; um mês está contido num círculo menor; um dia tem um perímetro ainda mais curto, mas mesmo ele tem um princípio e um fim, uma origem e um termo (*Ep.* 12, 6)⁸⁶.

⁸⁵ *Nullum <malum> magnum quod extremum est. Mors ad te venit: timenda erat si tecum esse posset: necesse est aut non perveniat aut transeat.*

⁸⁶ *Tota aetas partibus constat et orbis habet circumductos maiores minoribus: est aliquis qui omnis complectatur et cingat (hic pertinet a natali ad diem extremum); est alter qui annos adulescentiae excludit; est qui totam pueritiam ambitu suo adstringit; est deinde per se annus in se omnia continens tempora, quorum multiplicatione*

Poderíamos compreender nessa justaposição dos limites próprios a cada etapa da existência (bem como da vida como um todo) uma fase preliminar para a pacificação dos preconceitos que irão atingir a velhice, em particular. Será esta revalorizada pelo Filósofo em virtude, dentre outros, de um aspecto preciso para a nossa argumentação: é neste ponto, na velhice, que, trazidos pelo movimento natural da passagem do tempo, defrontamo-nos mais diretamente com a morte – agora, não mais uma mera imagem que se vê ao longe e à qual se poderia dirigir, em certa segurança, preceitos corajosos.

Vemos que é no combate efetivo que Sêneca tem o seu ideal de filosofia – diríamos ser no face a face com o oponente que se põe à prova a virtude – sendo que, no assunto que nos toca, a velhice adquire relevância devido a sua proximidade com o final da vida, que já aqui e ali começaria a dar as caras pelas doenças, fraquezas etc. Seria este o momento de finalmente colocar-se a si e aos progressos adquiridos rumo à sapiência em situação de prova, mobilizando toda a virtude que até então se poderia ter alcançado.

Assim, raciocinar sobre a morte implica a ponderação sobre a etapa vulgarmente entendida como a que mais dela se aproxima. Pensar sobre a velhice apresenta-se, nesse sentido, como forma específica de dissipação de temores, à qual cabem argumentos como os elencados na epístola 12 (4-9). Ao tratar da velhice, Sêneca busca ressignificar esse ponto culminante da vida – e isso, em face de sua própria maturação e estágio de completude de experiências: nesse sentido se incluem metáforas com as bebidas e a frutificação das árvores (*Ep.* 12, 4) e, principalmente, a justaposição entre a idade avançada e o almejado enlanguescimento dos desejos. Poderíamos, na esteira da argumentação, dizer que aquilo que a reflexão trabalha arduamente para fazer, a idade traz de forma gradativa e natural, eliminando, ao termo, as principais inquietações decorrentes da concupiscência (*Ep.* 12, 5).⁸⁷ Sob qualquer forma, por mais miserável que aparente ser ou efetivamente seja a velhice (como, aliás, qualquer outro estágio da vida o pode ser), toda necessidade findaria no momento em que se percebe não estar atado à necessidade, bem como à vida. No que constituirá um tópico recorrente da escrita sobre

vita componitur; mensis artiore praecingitur circulo; angustissimum habet dies gyrum, sed et hic ab initio ad exitum venit, ab ortu ad occasum.

⁸⁷ “É extremamente agradável esta idade, já tendente para o fim embora ainda não a tombar; estar prestes a atingir a beira do telhado, acho que é situação dotada dos seus encantos; ou pelo menos, em vez de encantos, bastará a simples ausência de necessidades. Como é bom já ter cansado os nossos desejos, tê-los abandonado.” / *Lucundissima est aetas devexa iam, non tamen praeceps, et illam quoque in extrema tegula stantem iudico habere suas voluptates; aut hoc ipsum succedit in locum voluptatum, nullis egere. Quam dulce est cupiditates fatigasse ac reliquisse!* (*Ep.* 12, 5)

a facilidade do suicídio, advoga-se a onipresença da possibilidade de se dar a liberdade, do que decorre a maior gratidão que se pode dedicar à divindade: não estar obrigado ninguém a permanecer vivo:

Em todo o lado estão patentes as vias para a liberdade: muitas, curtas e fáceis. Agradecemos à divindade o facto de ninguém poder ser obrigado a permanecer vivo: é-nos possível dar um pontapé na própria necessidade (*Ep.* 12, 10) ⁸⁸.

Foucault associa esse movimento de reflexão, aliás, a um aspecto da meditação em sentido amplo sobre a própria morte, que, mesmo longamente presente na tradição filosófica antiga, adquire inflexões novas em particular no estoicismo, agora no interior das práticas de si (2006, p. 579). Destaca-se sob esse prisma de argumentação a *praemeditatio malorum* – sendo inclusive a reflexão sobre a morte seu ponto culminante – por dizer respeito não a um acontecimento possível, mas sim necessário, dotado da mais alta gravidade e cuja incidência pode se dar a qualquer momento.

Possibilita a meditação sobre a morte alçar um olhar em direção a si “do ponto de vista da morte”, considerando o dia presente como o último. É nesse contexto que Foucault insere a discussão da carta 12 de Sêneca, destacando o “convite” do filósofo romano a viver um dia como se todas as possibilidades da existência pudessem naquele espaço serem observadas, de modo que o “ocaso” do dia correspondesse mesmo ao ocaso da vida (FOUCAULT, 2006, p. 580). Tratar-se-ia, portanto, não de um mero exercício retórico – ao repetir-se para si, incessante e inocuamente, a possibilidade de se estar vivendo o último dia – mas de uma prática ativa, que implica a organização e efetiva experiência do dia atual como sendo o final (2006, p. 581). Por esse exercício, observa-se o presente, delimitando-se o fluxo das ocupações, ao imobilizá-las e considerá-las as últimas; também por ele, mesmo como consequência, chega-se à percepção da realidade e do valor das ações e dos pensamentos. Nas palavras de Foucault:

Vemos, pois, que o exercício consiste em pensar que a morte nos alcançará no momento mesmo em que fazemos alguma coisa. Por esta espécie de olhar da morte que lançamos sobre nossa própria ocupação, podemos avaliar como ela é, e, se chegarmos a considerar que há uma ocupação mais bela, moralmente mais válida, que poderíamos estar realizando no momento de morrer, é esta que devemos escolher, e conseqüentemente [devemos] nos colocar na melhor situação para morrer a cada instante (2006, pp. 581-2).

⁸⁸ *patent undique ad libertatem viae multae, breves faciles. Agamus deo gratias quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet.*

Meditar sobre a morte, nesse sentido, ao mesmo tempo em que provoca um reexame da idade a que se associam a ausência de prazeres e a debilidade, dota de maior naturalidade a via que encaminha à morte natural. No primeiro sentido, Sêneca admite sentir apenas no corpo as consequências da idade, mas não na alma: nesse viés sente-se a velhice apenas como o decaimento das paixões (incluído o corpo, que participa como agente para sua consecução), enfim como indutora do benefício que permite um melhor devotamento à filosofia (*Ep.* 26, 12). Esse tópico volta a ser destacado na carta 30 pelo exemplo de Aufídio Basso, que, pela filosofia e firmeza de ânimo, vai vencendo a idade e fazendo frente à morte já diante de si (*Ep.* 30, 1-3). É também Aufídio Basso quem diz, exemplificando o comentário sobre a vacuidade do temor quanto à velhice e à morte:

Diz ele [Basso] que tão grande estultícia é temer a morte como temer a velhice, pois assim como a velhice se sucede à idade madura, assim se sucede a morte à velhice. Não querer morrer é o mesmo que ter querido não viver: a vida foi-nos dada com a morte como termo para o qual caminhamos (*Ep.* 30, 10)⁸⁹.

Surge, então, uma dicotomia que opõe a velhice do corpo à da alma. No segundo sentido, a velhice tem repensado o seu entendimento como tolhimento sucessivo das faculdades e possibilidades do indivíduo: como preparação para a morte, esse aspecto é associado, inclusive, ao encaminhamento a uma morte natural, não súbita (*Ep.* 26, 4). Seu valor maior é destacado pela completude que permite visualizar a existência como um todo, analisando o grau de adequação ao modo de vida adotado; seria o momento supremo em que se colocariam em ação os reais aprendizados de uma vida de estudos com vistas ao destemor da morte (*Ep.* 26, 5-6). É necessário, portanto, meditar sobre a morte – o que, para Sêneca, significa meditar sobre a liberdade em si, e aprender a morrer, do que decorre a faculdade de egresso frente a qualquer possibilidade de servidão. Indaga Sêneca: “Que lhe importam o cárcere, os guardas, as cadeias, se tem diante de si uma porta sempre aberta?” (*Ep.* 26, 10).⁹⁰ Desfeitos o temor e a paixão pela vida, tem-se a morte na medida correta.

Em todo esse viés, cumprida a etapa de reavaliação da morte, pode-se pensar na sua busca ativa. Trata-se de algo que, como sinônimo de liberdade, possibilita a autopreparação em

⁸⁹ *Is ait tam stultum esse qui mortem timeat quam qui senectutem; nam quemadmodum senectus adulescentiam sequitur, ita mors senectutem. Vivere noluit qui mori non vult; vita enim cum exceptione mortis data est; ad hanc itur.*

⁹⁰ *Quid ad illum carcer et custodia et claustra? liberum ostium habet.*

face da execução pelas próprias mãos de um ato que, cedo ou tarde, deverá de toda forma ser experienciado (*Ep.* 26, 10).

O exemplo de Aufídio Basso, assim, insere-se no contexto de posituação de um aprendizado dotado de importância suprema, ainda mais porque empreendido por alguém a quem já não cabe esperança alguma em consequência da proximidade que mantém com a morte. A validade das suas proposições decorre do justo fato de não ser então um jovem a dissertar calmamente sobre o momento final, mas um velho já na iminência de morrer e que, mesmo assim, mantém a firmeza das proposições. Tal associação é aquilo que o associa, para Sêneca, a um verdadeiro sábio: não por confrontar a morte cuja presença se faz imediata (assim como faz um gladiador), mas por fazer frente a uma que se vem aproximando inexorável e ininterruptamente (*Ep.* 30, 8). A morte, escreve Sêneca, é um evento ao qual não cabe ambiguidade; está presente no caminho de tudo e todos, universalmente imposta (*Ep.* 30, 11). É, pois, uma lei natural, que justapõe a lei de vida humana a de todas as outras coisas. Afirma Sêneca que “[...] tudo quanto a natureza formou, ela o decompõe, tudo quanto decompôs, de novo volta a formar” (*Ep.* 30, 11)⁹¹.

Em resumo, temos como essencial para a correta revalorização da idade, em particular, e dos demais fenômenos da existência, de maneira geral, uma mesma faculdade: a racionalidade (*ratio*), a apontar, em nosso contexto de estudo, para a via que obsta efetivamente aos temores da morte. Repensar a morte pelo caminho da racionalidade, nesse sentido, implica tê-la na sua justa medida, não a recuando para o passado (assim antecipando sua presença), tampouco prolongando seus efeitos para o futuro. Importa, segundo a carta 24, retirar da morte todo o aspecto exterior, incluindo, digamos, as opiniões, para se deter única e exclusivamente no fenômeno em si (*Ep.* 24, 12).

Importa “retirar a máscara” para avaliar cada coisa com seu rosto próprio, e perceber que mesmo aqueles homens que se consideram inferiores na hierarquia social enfrentaram, ou mesmo buscaram, a morte com altivez. No fundo, prossegue Sêneca, é apenas a morte que, no entanto, nos é apresentada com os instrumentos habituais da tortura e do assassinato. Retirados esses condicionantes, na essência, o fenômeno permaneceria o mesmo. Também o padecimento sensorial pode ser inserido no mesmo contexto de afecção experimentada por tantos outros em decorrência da doença, mas cujos contornos ainda assim seriam os mesmos:

⁹¹ [...] *quidquid composuit resolvit, et quidquid resolvit componit iterum.*

Connosco passa-se o mesmo fenómeno habitual nas crianças (o que bem comprova que nós não passamos de crianças grandes): elas assustam-se quando vêem mascaradas as pessoas a quem amam, a quem estão habituadas, com quem brincam. Pois o que nós temos a fazer é tirar a máscara, não só às pessoas, como às coisas, e restituir a cada uma o seu rosto próprio! Para quê essa exibição de gládios e fogueiras, essa multidão de carrascos que se agita à tua volta? Despoja-te desse aparato sob o qual te ocultas para assustar os insensatos: tu és apenas a morte, aquela morte que ainda há pouco o meu escravo, a minha escrava afrontaram sem temor! Para quê todo esse cortejo de instrumentos especializados cada um em esquarterar a sua parte do corpo, todas essas máquinas destinadas a reduzir um homem a pedaços? Afasta todo esse aparato visual que nos deixa mudos de medo, põe termo aos gemidos e aos ais, aos agudos gritos de dor suscitados pelo tormento: tu és apenas a dor, aquela mesma dor que o gotoso aguenta sem gritar, que o doente do estômago suporta enquanto come os mais delicados manjares, que a jovem parturiente sofre enquanto dá à luz! Se te posso suportar, és uma dor ligeira, se não posso, serás uma dor breve! (*Ep.* 24, 13-4)⁹²

A morte surge, nessa racionalização, não como algo desconhecido, mas como condição anunciada e posta em execução desde o nascimento (*Ep.* 24, 15). A finitude é o termo ao qual se encaminha gradualmente o homem devido ao passar das estações da vida (*Ep.* 24, 19); e que concomitantemente vai recolhendo do indivíduo os dias e as fases que ficam para trás (*Ep.* 24-20). Trata-se, ao fim, de uma morte cujo desenrolar se sucede lentamente, levando aos poucos a existência. Nesse sentido, a morte nos acompanharia todos os dias, levando assim os dias, as idades, as estações... Para Sêneca, morre-se desde que o momento em que se nasce, nesse pensamento reservando-se ao último dia apenas a celebração do fim definitivo da experiência (*Ep.* 24, 21), à maneira do contorno final de um rascunho que se vinha escrevendo há muito tempo.

Como ponto culminante da reflexão, cabe então reorientar a perspectiva de análise. Seria imperioso deixar a perspectiva individual para inserir a própria existência e o pensamento no plano do universal, dos “problemas comuns a todos” (*Ep.* 24, 16). Reposicionar em seu eixo a consideração sobre o corpo, frágil e mortal (*Ep.* 24, 17), serve como ponto de partida para considerarmos a fraqueza da situação humana em seus mais variados aspectos – a qual, no

⁹² *Quod vides accidere pueris, hoc nobis quoque maiusculis pueris evenit: illi quos amant, quibus adsueverunt, cum quibus ludunt, si personatos vident, expavescunt: non hominibus tantum sed rebus persona demenda est et reddenda facies sua. Quid mihi gladios et ignes ostendis et turbam carnificum circa te frementem? Tolle istam pompam sub qua lates et stultos territas: mors es, quam nuper servus meus, quam ancilla contempsit. Quid tu rursus mihi flagella et eculeos magno apparatu explicas? quid singulis articulis singula machinamenta quibus extorqueantur aptata et mille alia instrumenta excarnificandi particulatim hominis? Pone ista quae nos obstupefaciunt; iube contiscere gemitus et exclamationes et vocum inter lacerationem elisarum acerbitatem: nempe dolor es, quem podagricus ille contemnit, quem stomachicus ille in ipsis delectis perfert, quem in puerperio puella perpetitur. Levis es si ferre possum; brevis es si ferre non possum.*

entanto, vai-se alimentando a cada vez com mais desejos e expectativas que visam a um futuro incerto diante da condição mortal comum. Fragilidade, fraqueza e precariedade serão os apanágios dessa consideração. Por exemplo, a inquietação decorrente do aspecto precário da existência humana é associada à fragilidade em duplo aspecto: pelo viés essencial, frágil, pois poderia ser-nos tomada por qualquer um, independentemente da condição; pelo aspecto material, enquanto depositária de um estado (positivo ou negativo) de fruição que poderia subitamente reverter em seu contrário. Na esteira do pensamento estoico, a todos esses aspectos de vida e morte dever-se-ia responder com a mesma indiferença (*Ep.* 4, 4-6), não com angústia; destituídas vida e morte de um tão grande apego, torna-se razoável pensar no fim (natural ou provocado) da existência, consideração que, veremos, irá se alongar na continuidade das *Cartas*.

Tomando consciência da precariedade da vida, da volatilidade do acaso aplicado à existência sem prazo definido quando ao termo – que poderia, inclusive, interromper ao meio uma empreitada longamente idealizada por quem não se teria acostumado a este pensamento – surge a necessidade de um novo exercício. Mais do que premeditar o mal, trata-se de meditar sobre a própria morte ao se isolar o gozo da existência no presente e adequar o pensamento individual à perspectiva do destino. Seria essa uma nova forma de fruir a própria vida, ao se ter permanentemente em reflexão a sua exiguidade, melhor captando o benefício trazido por toda e qualquer ocasião.

Assim meditada, deparamo-nos com a necessidade urgente da formação da alma, para o acaso não comprometer a meio os seus retoques, cabendo ao filósofo a utilização precisa do tempo – doravante não mais dispendido, mas sim “ganho” da morte, destinado à formação que busca anular os temores do fim, as paixões que se lançam incessantemente ao futuro, ao qual se passa a lançar, desde então, um olhar de desconfiança (*Ep.* 101, 7-9).

Ao se despir de qualquer expectativa, passam à escala do indiferente os projetos ansiosamente lançados ao porvir, substituindo-se a avidez pela tranquilidade da alma – sendo cada dia, doravante, uma vida completamente levada a termo (*Ep.* 101, 10). Passa-se, neste aspecto, para a percepção da não importância da longevidade – mais, da importância de estabelecer limites à vida com base na dignidade e no aperfeiçoamento que se pode a ela dedicar. É por essa consideração que se rebaixa valorativamente o prosseguimento da existência sob condicionantes morais e filosoficamente coercitivos; assim se descarta qualquer interesse em prosseguir a vida sob aspectos da mutilação, da doença moralmente incapacitante, de

qualquer situação, enfim, que inviabilize o aperfeiçoamento moral. Já temos livre o caminho, nessas hipóteses, para o suicídio.

Que espécie de perturbação nos poderá causar a variedade e instabilidade da vida humana se nós estivermos firmes perante a instabilidade? Apressa-te a viver, caro Lucílio, imagina que cada dia é uma vida completa. Quem formou assim o seu caráter, quem quotidianamente viveu uma vida completa, pode gozar de segurança; para quem vive de esperanças, pelo contrário, mesmo o dia seguinte lhe escapa, e depois vem a avidez de viver e o medo de morrer, medo desgraçado, e que mais não faz do que desgraçar tudo (*Ep.* 101, 9-10)⁹³.

Já a esta altura temos patente, então, o caminho de um aprendizado incontornável com vistas ao destemor da morte, na ausência do qual parece vã qualquer especulação sobre a possibilidade – e a necessidade – do suicídio. Mas por que, à primeira vista, parece este um aprendizado tão difícil, ou mesmo absurdo?

Sêneca vincula a explicação para o embaraço em se livrar da intimidação natural diante do fim à não coincidência completa entre os indiferentes. A morte, por exemplo, não é bem nem mal – e, portanto, um indiferente; mas não no sentido da beleza e dos demais intermediários. Só a custo se alcança o aprendizado do destemor em decorrência da própria humanidade que habita o ser humano, em razão mesmo do medo que causa o desconhecido (no caso, o “pós-morte”). Poderíamos dizer junto ao Filósofo que mesmo não o sendo, a morte tem a aparência de um mal. É por isso que apenas por um longo treinamento se aprende a fazer frente ao termo da existência (*Ep.* 82, 15).

Como todos os demais indiferentes, porém, tem-se como pressuposto que apenas a virtude ou vileza com que se encara a morte faz a balança pender para o lado do bem ou do mal. O filósofo, ao tentar encarar a morte voluntariamente, a associará a um bem. Realizado o suicídio, da mesma forma, a exemplaridade do gesto advém não apenas do ato em si, mas das intenções que o animaram. Pelo contrário, pesará para o mal aquela morte encarada com baixaza. Em decorrência do entendimento elencado, escreve Sêneca, retira-se da esfera do mal a morte em si, dotando de força o espírito para o seu encontro como uma situação doravante residente no âmbito natural, diante da qual não haverá qualquer traço de resistência. A virtude, a partir daqui, agirá conforme a decisão tomada pela alma livre de preconceitos, abraçando de bom grado a morte que se avizinha ou buscando aquela livradora de qualquer forma de opressão

⁹³ *Quid enim varietas mobilitasque casuum perturbabit, si certus sis adversus incerta? Ideo prospera, Lucili mi, vivere, et singulos dies singulas vivas puta. Qui hoc modo se aptavit, cui vita sua cotidie fuit tota, securus est: in spem viventibus proximum quodque tempus elabitur, subitque aviditas et miserrimus ac miserrima omnia efficiens metus mortis.*

(*Ep.* 82, 17-19). Temos no maior aspecto, então, a necessidade imperiosa de uma formação da alma, que ajuíze e se encaminhe de forma refletida e segura para a efetivação da virtude, inaugurando todo um espectro de agência asseguradora da liberdade diante de situações subjetivas ou concretas, de vida e de morte, que se revelará fundamental para compreender a morte voluntária no contexto.

Para tanto, pode-se valer o filósofo, de forma geral, de alguns exercícios que visem à internalização da filosofia, em ampla medida, e à habituação de sua prática libertária. Sêneca alude a eles também.

Vinculamos aspectos da carta 76 de Sêneca ao contexto da *praemeditatio malorum*: a força, digamos, desse exercício, adviria do fato de por ele se retirarem as dificuldades da ordem do inesperado, acostumando-se com a face dos males. Teríamos, então, uma habituação, que possibilitaria, ao fim, mais facilmente suportar o peso das contrariedades (*Ep.* 76, 34-35). Assim se obteria pela preparação prévia os desmandos da Fortuna: ao considerar, conforme prescreve a carta 78, 29, que tudo o que a Fortuna pode fazer, decerto ela mesma o fará.

Já a discussão sobre o exercício de pobreza voluntária nos traz importantes elementos para pensar o desenvolvimento das *Cartas* como um todo e da postura do filósofo diante de circunstâncias imediatas, em particular. A discussão faz emergir o dado de que a consideração da encenação pública da prática filosófica não está de todo excluída da reflexão, não sendo o filósofo o único espectador das ações que realiza em vista do bem comum. Nas *Cartas*, a pobreza voluntária pode ser observada em *Ep.* 17, 4-12, aliada a uma discussão que busca positivar a pobreza em si como aliada na atividade filosófica. Distante, então, de perceber na pobreza um empecilho à vida, destaca-se a ausência de perturbação que decorre de tal estado em caso de agitações, desastres, e mesmo no cotidiano. Por ser hábito de frugalidade, acostuma à satisfação natural, que não exigiria tantos recursos, saciando apenas o que é premente em sua justa medida. Por isso, ao ressignificar a pobreza em virtude de suas possibilidades emancipatórias, prescreve-se a sua utilização táctica no cuidado para com a alma: viver modestamente ao satisfazer apenas as necessidades naturais, exercer a frugalidade, exercício que decorre da pobreza voluntária (*Ep.* 17,5), são descritos, por Sêneca, como métodos para trazer a filosofia à centralidade das atividades da vida.

É interessante, nesse sentido, notar que o suicídio surge já aqui como forma de contornar a pobreza que excede os limites naturais, dando azo à indignação. Conseguimos notar em maior medida a partir daqui a que ponto a escrita sobre a morte voluntária encontra-se

diluída nas *Cartas*, por vezes naturalizando seu tratamento e recurso. Ainda que algumas cartas versem de forma praticamente exclusiva sobre a autoexecução, são inúmeras as outras que, como observamos, vêm tratando de forma marginal sobre o tema, grande parte ressaltando aquilo que ela tem de mais fundamental: a liberdade. No contexto da carta 17, por exemplo, anuncia-se a possibilidade de libertação que pode exercer a morte voluntária no caso de uma vida desditosa: “[...] se algo te impede de viver bem, nada te pode impedir de morrer bem”, escreve Sêneca (*Ep.* 17,5)⁹⁴.

Amparados pela carta 87, no entanto, poderíamos considerar que o exercício da frugalidade de Sêneca, ele próprio, estaria ainda reservado ao âmbito privado: faltaria ao Cordobês a encenação pública, digamos. É a essa conclusão que chega o próprio ao relembrar a vergonha de ser surpreendido em uma carroça, lembrança que causa a confissão de que a prática da virtude ainda ruboriza (*Ep.* 87, 4-5). Admite-se, então, diante da evidência em face de uma situação concreta, o grau não plenamente alcançado, porque não satisfeito, da condição de sábio, ou seja, que “[...] aquele modo de agir que eu considero digno e louvável ainda se não fixou de modo definitivo e inabalável no meu espírito” (*Ep.* 87, 4)⁹⁵.

Voltando a tratar sobre a pobreza voluntária na carta seguinte, ressalta-se a atitude a ser exteriorizada durante os eventos públicos, no caso, as Saturnais. Pôr-se à prova é também aqui o exercício preconizado a Lucílio: a intercalação na rotina dos dias e períodos a serem preenchidos por atos de frugalidade: alimentos, roupas, tudo satisfeito à maneira elementar, subtraindo as armas das mãos da Fortuna na ocasião do combate efetivo (*Ep.* 18, 5; 11). Trata-se, em suma, de pelo exercício se preparar, durante a bem-aventurança, para o embate com as dificuldades, verdadeiros momentos de se pôr à prova diante de eventos de gravidade ascendente, cujo ápice seria o momento da morte – ainda mais, o da autoinfligida. Sobre o exercício da prova, escreve o Filósofo: “Treinemo-nos esgrimindo contra o poste: para a fortuna nos não encontrar impreparados, façamos com que a pobreza se nos torne familiar” (*Ep.* 18, 8)⁹⁶. “Familiar”, no entanto, desde que procurada e exercida em decorrência do livre arbítrio, e

⁹⁴ [...] *si quid te vetat bene vivere, bene mori non vetat.*

⁹⁵ [...] *quod argumentum est ista quae probo, quae laudo, nondum habere certam sedem et immobilem.*

⁹⁶ *Exerceamur ad palum, et ne inparatos fortuna deprehendat, fiat nobis paupertas familiaris [...].*

não pela coação do destino (*Ep.* 20,11).⁹⁷

A utilização de um modelo a se ter diante dos olhos em face de qualquer situação é anunciada na epístola onze (11,9), através de um brinde recolhido da seara de Epicuro (fr. 210 Usener): um homem de moral socialmente reconhecida a ser erigido diante de si ao modo de observador de toda e qualquer ação empreendida. Trata-se então de uma companhia, como uma espécie de pedagogo diante do qual se poderia mesmo enrubescer no caso do cometimento de uma falta ou que sirva de exemplo à boa ação. Para tanto, torna-se imprescindível a autoridade do modelo que se elege (que deve inspirar respeito e ordem), não estando descartada certa maleabilidade que faça condizer o modelo ao espírito ou ao grau de progresso na virtude alcançado pelo filósofo em ação: é nesse sentido que, considerando-se Catão muito rígido, poder-se-ia recorrer a um Lélío ou a qualquer outro por cujo caráter progrida o espírito do próprio educando (*Ep.* 11, 10).

Reorientando-se nessa perspectiva, pode-se passar a recolher os exemplos de homens que, independentemente da condição, fizeram uso da morte de maneira corajosa. Assim se inserem os *exempla* na escrita de Sêneca, cujos expoentes, na carta 24, são Rutilio, Metelo, Sócrates (cujo exemplo busca mostrar a vanidade de tais terrores: da morte e da prisão) e Catão. O exemplo da morte deste revela, inclusive, para além de sua preparação, a tenacidade da resolução de uma alma firme em cumprir o propósito eleito. A firmeza da vontade de Catão demonstraria, no pensamento estoico, a energia de ânimo que devota em favor da resolução tomada não apenas ao primeiro golpe, mas a ira de um segundo, quando malgrado o primeiro intento (*Ep.* 24, 3-8).

Assim como os *exempla*, a vida na companhia daquele personagem eleito como companheiro e avalizador das ações é um meio de ensinamento para a continuidade da vida no acordo entre as faculdades individuais, reconhecidas no âmbito do outro e atualizadoras (devido ao valor conferido a esse outro) do bem e da virtude residentes em si. Os mesmos fins podem se encaminhar à efetivação da morte voluntária, através de alguns personagens-chave, porque representativos, para esse processo. A eleição desses personagens reduz-se à virtude que através da relação possa advir e, aplicada ao nosso contexto, pode induzir a uma convivência tanto com gregos (Sócrates e Zenão), quanto com romanos (Catão, o modelo suicida por excelência).

⁹⁷ Está-se falando da preparação antecipada para o combate definitivo com a Fortuna, para o qual há de se considerar, decerto, a pobreza como atributo “fácil” de se suportar no caso de revés, mas não como uma situação, em si, preferível (*Ep.* 20, 12).

Assim, se os primeiros ensinam a morrer na imposição da necessidade (Sócrates) ou mesmo antes que esta se instale, do segundo derivaria todo um programa de virtude, que redundará, ao termo, na firmeza com que se executa o próprio final (*Ep.* 104, 21).

Catão disporá da própria vida no enfrentamento tenaz e vitorioso com a Fortuna, de que viemos tratando nas páginas precedentes. Deriva de seu exemplo (e convivência) a firmeza de um ânimo formado filosoficamente para fazer frente, segundo Sêneca, à transmutação da Sorte de Roma, “abraçando” a República em meio a César e Pompeu, sob os quais posiciona a morte e o exílio, respectivamente (*Ep.* 109, 29-32). Escreve Sêneca: “Se quiseres, num esforço de imaginação, representar no teu espírito a situação que se vivia na época, verás de um lado a plebe, a totalidade da massa empenhada na revolução, do outro lado as classes senatorial e equestre, tudo quanto de nobre e escolhido havia na cidade, e no meio, sozinhos, abandonados, Catão e a República!” (*Ep.* 104, 31)⁹⁸. É a esse sábio estoico que se remeteria, por fim, a execução *in loco* do destemor da morte (desafiando a César e Pompeu) e mesmo o desprezo por ela, desafiando qualquer foco de perigo, colocando a vida e a morte ao serviço da pátria, não tendo em tão alta conta o futuro que o aguardava (*Ep.* 104, 33).

Poderíamos observar, nesse sentido, o sábio consumado na visão de Sêneca, cujos contornos vimos serem definidos pelo próprio aprimoramento espiritual que aconselha o Estoico a seus leitores. Mais, Catão seria a prova da exequibilidade da doutrina estoica, da qual tanto se propala o caráter humanamente impossível (*Ep.* 104, 26). A uma única vez materializa-se o sábio e a viabilidade do estoicismo: eis a importância de Catão.

Nota-se ainda, neste viés, que um recurso frequentemente utilizado por Sêneca seria uma variante do recurso aos *exempla*, que, passemos à expressão, poder-se-ia remeter a um exemplo a contrapelo, um exemplo às avessas, que induz à ação não pela qualidade de seu agente, mas justamente pela inferioridade que lhe é associada. É nesse sentido que entendemos a escrita frequente de Sêneca sobre as crianças, escravos e demais sujeitos não temerosos da morte: por serem “criaturas” não dotadas ou que não tenham desenvolvida a faculdade da razão, o resultado a que chegam sem reflexão “obriga” os que se podem valer do raciocínio a atingirem o mesmo fim. Assim, Múcio terá destacada a sua tenacidade militar, mas não sua provisão de conteúdo filosófico (*Ep.* 24, 5); o gladiador terá coragem em decorrência da morte que se lhe apresenta próxima e inevitável, mas não de sua firmeza de ânimo (*Ep.* 30, 8); finalmente, o

⁹⁸ *Si animo conplecti volueris illius imaginem temporis, videbis illinc plebem et omnem erectum ad res novas vulgum, hinc optumates et equestrem ordinem, quidquid erat in civitate sancti et electi, duos in medio relictos, rem publicam et Catonem.*

contexto circundante de uma Roma coeva degenerada e dada aos vícios e à moleza, mesmo assim palco para sujeitos, de todas as esferas, que se encaminham voluntariamente à morte, deve provocar uma atitude no mínimo semelhante por aquele que pratica a Filosofia (*Ep.* 24, 11).

Na corrente dos *exempla* que impelem à ação não pela dignidade, mas pela ausência de virtude refletida da parte de seus agentes, temos que, assim como são estes seres de baixa condição, também o são os meios e instrumentos pelos quais trazem a si a morte – não, no entanto, derivados da livre ponderação, mas pelo “ímpeto de coragem” que deles tomou conta, ressalva Sêneca (*Ep.* 70, 19). Instados, assim, pelas circunstâncias, puderam tornar instrumentos da libertação objetos a princípio não apenas inofensivos, mas também repugnantes (*cf. Ep.* 70, 20; 23-24, 26). Essas realizações que revelam o destemor e, acima de tudo, o desprezo pela morte, oferecem a possibilidade de inversão das condições próprias a esses homens – conferindo a heroicidade da ação suicida até mesmo a um gladiador. No todo, além de, digamos, “obrigar” à ação, esses exemplos oferecem tema de reflexão, a assentar precisamente no caráter libertador do suicídio enquanto: (i) antagônico, por mais “anti-higiênico” ou incomum que seja, à servidão (*Ep.* 70, 21); (ii) saída deixada patente pela natureza, da qual se pode dispor de todas as possibilidades no momento oportuno (*Ep.* 70, 24); (iii) atitude a ser tomada no momento preciso da oportunidade, contando com os meios “menos brutais”, caso as circunstâncias permitam, ou com os que estiverem à mão no caso de uma realização imperiosa: “A mesma razão te aconselhará a morrer, se possível, do modo como te agradar, se não, do modo como for viável, isto é, a aproveitar a forma de suicídio que as circunstâncias te deparem” (*Ep.* 70, 27)⁹⁹.

A finalidade desses exemplos, Sêneca não esconde. Se mesmo na ausência da razão chega-se à extrema atuação da vontade com vistas à liberdade, quanto mais não se poderia alcançá-la através da meditação, que pode dotar o ânimo da força de enfrentamento da Fortuna sob todas as faces – e agora não em decorrência do exercício solitário, a exemplo de um “espasmo”, de uma única virtude atuando solitária, mas pela concorrência de todas elas. Se até em meio à “depravação” da Roma de então poderíamos encontrar esses exemplos, quanto mais não seriam capazes de realizá-los os filósofos que denunciam a decadência da Urbe:

Não há razão para pensar que apenas os grandes homens tiveram a força necessária para romper as barreiras da servidão humana, não há motivo para pensar que um acto só está ao alcance de um Catão, que para exalar a alma

⁹⁹ *Eadem illa ratio monet ut si licet moriaris <quemadmodum placet, si minus> quemadmodum potes, et quidquid obvenit ad vim adferendam tibi invadas.*

abriu com as mãos a ferida que o punhal deixara estreita (*Ep.* 70, 19)¹⁰⁰.

Já na carta 77, o exemplo de uma criança lacônia que preferiu tirar-se a vida a cair na servidão serve de injunção frente a um argumento que, pela profusão, parece definitivo: o suicídio liberta, caindo-se na servidão unicamente aqueles que ignoram ou temem que a morte garanta a liberdade eterna frente a qualquer injunção (*Ep.* 77, 14-15). Pois Lucílio e o leitor, nesse caso, não serão capazes de adotar uma ação a que mesmo uma criança chegara? Adverte Sêneca que, mesmo aplicado à categoria dos deveres a cumprir, o suicídio tem o seu papel, pois um dos deveres da vida é a morte.

Há quem diga que pretende viver porque comete muitas boas acções, que a custo se resigna a subtrair-se aos deveres da vida, porque no seu desempenho põe o maior empenho e boa vontade. Ora essa! Ignoras então que um dos deveres da vida é morrer? Tu não te eximes a nenhum dever, pois não é possível delimitar um número exacto de deveres que tenhas de cumprir (*Ep.* 77, 19)¹⁰¹.

No mesmo quadro dos deveres, Sêneca insere a discussão sobre a morte e o suicídio no contexto das desincumbências quanto aos falsos encargos e, de maneira geral, da subtração do filósofo à vida pública. Ao aconselhar Lucílio a aproveitar a oportunidade propícia de romper com o mundo, o Filósofo recupera a posição epicurista para a confrontar com a estoica, versando, ao final, sobre o próprio entendimento (*Ep.* 22, 5-8) – e dando o exemplo que ele próprio seguira ao se afastar da política de seu tempo? Enquanto o epicurismo incita a deixar o poder no tempo exato da oportunidade, anteriormente à superveniência de algum embaraço, o estoicismo traria ao primeiro plano a prudência de se retirar na hora certa, quando preenchidas todas as circunstâncias que impeçam o filósofo estoico de continuar atuando na política.

Já na carta 22, Sêneca escreve sobre o motivo geral que leva um estoico a se retirar oportunamente da política: quando percebe ameaçada a própria dignidade. Um estoico não prejudicará seu esforço de progresso filosófico apenas pelo fim de se manter ativo, não será subjugado pelo desempenho de ações indignas. Nesse caso, oprimido, mesmo que por uma situação ambígua, se retirará prudentemente para um lugar seguro, sem, para tanto, “virar as costas” inadvertidamente, digamos, ao tirano (*Ep.* 22, 8-9). Percebe-se, no ponto, a similaridade

¹⁰⁰ *Non est quod existimes magnis tantum viris hoc robur fuisse quo servitutis humanae claustra perrumperent; non est quod iudices hoc fieri nisi a Catone non posse, qui quam ferro non emiserat animam manu extraxit [...].*

¹⁰¹ *‘Sed ego’ inquit ‘vivere volo, qui multa honeste facio; invitatus relinquo officia vitae, quibus fideliter et industriae fungor’. Quid? tu nescis unum esse ex vitae officiis et mori? Nullum officium relinquis; non enim certus numerus quem debeas explere finitur.*

entre a atitude prescrita e a efetivamente desempenhada por Sêneca: morta Agripina, permanece ao lado de Nero; morto Burro, e finda qualquer possibilidade de ação de sua parte sobre o comportamento do jovem tirano, permanece ainda ao lado de Nero, desincumbindo-se apenas posteriormente (diremos então “oportunamente”?) de sua ação política oficial.

De toda forma, a necessidade de se desvencilhar de uma ocupação falaciosa seria tão premente que mais valeria “deixar a vida” do que permanecer ligado à indignidade (*Ep.* 22, 3). A morte seria a porta de entrada da “segurança eterna”, em direção à qual se encaminha o filósofo de posse da condição que já não encara o termo com medo, superstições, nada (*Ep.* 22, 15-6) ... Não se deveria, por fim, substituir uma boa vida por uma vida longa, escreve Sêneca (*Ep.* 22, 17). E por entender essa boa vida como de fato um bem em si é que não se incorrerá no perigo de perder tão excelente bem, mesmo que para tanto seja necessário sacrificar a continuidade da própria existência.

Um homem que esteja tão seguro no momento de morrer como estava ao nascer, esse homem alcançou a sabedoria! Mas o que se passa é que, quando o perigo se aproxima, trememos de medo, o nosso ânimo perturba-se, altera-se-nos a cor do rosto, tombam-nos dos olhos lágrimas perfeitamente inúteis. Que vergonha, deixarmos-nos tomar pela angústia ao atingirmos o limiar da segurança eterna! A razão é que, vazios por completo dos verdadeiros bens, lamentamos então o desperdício da vida! Nenhuma parte dela permanece nas nossas mãos: a vida passou por nós, escoou-se! Ninguém se preocupa em viver bem, mas sim em durar muito, quando afinal viver bem está ao alcance de todos, ao passo que durar muito não está ao de ninguém (*Ep.* 22, 16-7)¹⁰².

Mas importaria não correr desesperadamente em busca da morte diante de todo e qualquer contexto. A mesma racionalidade que está envolvida na reflexão sobre a morte de forma geral, está também na ponderação do suicídio em particular, implicando graus de aceitabilidade filosófica do ato. Tirar-se a vida, nesse sentido, implica ponderar a autoexecução mesmo no caso de a razão a aconselhar; e implica a ela não se dirigir em decorrência de paixões. Não se trata, remata a carta 24, de fugir da vida, mas de sair dela (*Ep.* 24, 22-26). E isso em decorrência, inclusive, do “tédio” a que se chega por perceber a superfluidade de uma existência cujos contornos são diuturnamente os mesmos (*Ep.* 24, 26). Tal consideração não remata, no entanto, um discurso de ódio ou menosprezo à existência: decerto a vida tem o seu valor,

¹⁰² *Percepit sapientiam, si quis tam securus moritur quam nascitur; nunc vero trepidamus cum periculum accessit, non animus nobis, non color constat, lacrimae nihil profuturae cadunt. Quid est turpius quam in ipso limine securitatis esse sollicitum? Causa autem haec est, quod inanes omnium bonorum sumus, vitae <iactura> laboramus. Non enim apud nos pars eius ulla subsedit: transmissa est et effluxit. Nemo quam bene vivat sed quam diu curat, cum omnibus possit contingere ut bene vivant, ut diu nulli.*

oferecendo diariamente ao ser humano a possibilidade do exercício da virtude. Não se trata de erradicar todo o amor pela vida, escreve Sêneca em *Ep.* 26, 10, mas tão somente de diminuir a afeição ao ponto de poder dispor livremente da vida e da morte em caso de necessidade. A tranquilidade que se demonstra ao ponderar razoavelmente sobre o próprio fim, rematando calmamente seus contornos, contrasta, nessa medida, com a paixão que caracteriza o desvario de uma busca desesperada pelo fim dos eventos diante dos quais se padece (*Ep.* 30, 12). Não ser constrangido a operar qualquer decisão contra a vontade é a marca distintiva não só desse filósofo que se acostumou com a ideia de morte, mas também do sábio, que oferece assentimento a tudo o que de fato lhe sucede. O sábio “quer” aquilo que a necessidade lhe apresenta (*Ep.* 54, 7), tanto mais a morte natural ou a saída voluntária, fruto, esta última, de uma situação que a apresente ou a sugira.

No *continuum* das considerações que bem poderíamos relacionar a um *taedium vitae*, assoma um exemplo retirado da carta 77, que, no mais, assume um tom declaradamente exortador da morte de si, ao se considerar a profusão de injunções dirigidas a Lucílio e ao leitor. É pelo exemplo de Marcelino, pois, que temos a enumeração dos eventos diariamente repetidos, que não trazem nada de novo, prolixos por não satisfazerem em maior ou menor grau a virtude (*Ep.* 77, 5-6). Finalmente, dirige-se Sêneca à sua audiência:

Que possuis tu ainda para te alimentar a esperança? Já esgotaste todas as volúpias que entravam e detêm: nenhuma te trará novidade, nenhuma te não será odiosa à força de as saciares todas! Já conheces o sabor do vinho e do hidromel: que diferença faz então que pela tua bexiga passem cem ou mil ânforas? Não passas de um filtro!... Conheces na perfeição a que sabe uma ostra ou um rascasso: os teus luxos não te reservarão para o futuro qualquer novidade (*Ep.* 77, 16).¹⁰³

Pelo desdobramento de todas essas considerações, a reflexão senequiana leva a despreocupação ao extremo despojamento, o qual implica, ao contrário do que se poderia esperar, uma posição ativa da parte do sujeito: a segurança da vida implica saber dela desfazer-se da mesma forma com que “futilmente” cometem suicídio um amante, um escravizado... O que o “terror pânico” subjacente aos atos elencados como *exempla* contrários ao que comumente se associa a eles consegue, deveria também ser alcançado pela virtude colocada em

¹⁰³ *Ecquid habes propter quod expectes? voluptates ipsas quae te morantur ac retinent consumpsisti: nulla tibi nova est, nulla non iam odiosa ipsa satietate. Quis sit vini, quis mulsi sapor scis: nihil interest centum per vesicam tuam an mille amphorae transeant: saccus es. Quid sapiat ostreum, quid mullus optime nosti: nihil tibi luxuria tua in futuros annos intactum reservavit.*

ação por meio de uma deliberação razoável (*Ep.* 4,4). Assim, em vez de tornar-se vítima da necessidade, o filósofo, seguindo o exemplo do sábio, a sobrepuja ao aceitar o destino ou por buscar voluntariamente a morte, *sabendo morrer* na mesma medida em que *soube viver*. É isso que vislumbramos quando Sêneca escreve que: “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” (*Ep.* 61, 2)¹⁰⁴.

São, ainda nesse contexto, levantados claros limites no que se refere a uma velhice aproveitável (cujas “benesses” naturais auxiliam o exercício do aprendizado) e uma outra, que mascara o decaimento de todas as faculdades com a aparência de uma vida que se prolonga ainda, mas com o sério risco de agravo ao espírito (*Ep.* 58). A questão agora seria: aproveitar a velhice ou antecipar pelas próprias mãos a morte?

Existem condições que possibilitam o aproveitamento da velhice e a prossecução a contento da existência, na ausência dos quais não se deveria arriscar, por tão breve espaço de tempo, a continuidade de uma boa jornada, escreve Sêneca. Em síntese, o problema deveria residir na ponderação a respeito do quanto pode ser a inteligência agravada pelo avançar dos anos ou por uma doença superveniente; se permanecem íntegros os sentidos, à disposição do espírito; se o corpo se tornou um empecilho à realização de qualquer tarefa (*Ep.* 58, 33-35). Deixar a vida, nessas circunstâncias, não representaria, então, uma capitulação, mas o entendimento de que, impedido o exercício das faculdades pelas quais realmente valeria a pena viver, nada justifica o ganho de um tempo a mais de pura existência inerte – algo que anuncia que a qualidade da vida, para Sêneca, não se define pelo aspecto somente quantitativo.¹⁰⁵ E mais: levando-se em conta a quantos o passar dos anos não trouxe a doença progressiva e crônica inutilidade, deveria o homem inclusive pensar sobre a antecipação da morte para alguém do necessário, sob o risco de já não poder dispor de si no momento oportuno (*Ep.* 58, 34). Dever-se-ia garantir o autoexercício da vontade, portanto.

Entenda-se: desde que a inteligência não sofra diminuição, que os sentidos sirvam o espírito intactos e que o corpo não esteja diminuído e já meio morto, porquanto é da maior importância saber se o que se prolonga é a vida ou é a morte. Se o corpo já não está à altura das suas tarefas, porque não havemos de libertar a alma dos seus entraves? Possivelmente até o deveríamos fazer antes de ser necessário, não fosse dar-se o caso de o não podermos fazer quando necessário for. E como é maior o perigo de viver mal do que o de morrer antes

¹⁰⁴ *Ante senectutem curavi ut bene viverem, in senectute ut bene moriar; bene autem mori est libenter mori.*

¹⁰⁵ Cf. ainda *Ep.* 61,4, sobre a qualidade da alma, e não o passar dos anos, como determinante para a compreensão do quão suficiente ou não é a vida.

do tempo, estúpido seria aquele que, com um exíguo sacrifício de tempo, se não libertasse de tantas contingências aleatórias. Poucos têm sido os homens que, após longa velhice, atingiram a morte sem diminuição de capacidades, mas muitos aqueles que uma vida prolongada deixou inutilizados: como não julgar então que mais duro do que perder uns dias de vida é perder o direito de pôr-lhe termo? Não me escutes contrariado, como se estas reflexões se aplicassem desde já à tua pessoa, e pensa bem no que eu pretendo dizer: eu não porei termo à velhice se ela me deixar o uso das minhas faculdades, daquelas que formam a melhor parte de mim mesmo. Se, todavia, começar a afectar-me a inteligência, a destruir alguma das suas capacidades, se, tirando-me a vida, me deixar só a existência, então eu escapar-me-ei desse edifício podre e arruinado. Não evitarei pela morte uma doença desde que tratável e não gravosa para o espírito. Nunca erguerei a mão contra mim para evitar o sofrimento: morrer assim é confessar-se derrotado. Mas se souber que tal doença nunca mais me deixará, então sairei eu desta vida, não devido à doença em si, mas porque ela me será um entrave em relação a tudo por que merece a pena vivermos. Morrer para evitar a dor é uma atitude de fraqueza e cobardia; viver só para suportar a dor, é pura estupidez (*Ep.* 58, 33-36)¹⁰⁶.

No entanto, apesar de já parecer um resultado natural decorrente da prática filosófica, não se deixa de reconhecer que é um sentimento antinatural o que se procura ao deixar de temer a morte. Sêneca não afasta o seu sábio ideal de toda sensibilidade (e de todos os reflexos naturais, como o estremecimento e o sofrimento), reafirmando o aspecto humano de tal condição, ao mesmo tempo em que defende a Doutrina das censuras que lhe dirigem aqueles a entendê-la como humanamente impossível devido ao rigor implicado. O que distingue o sábio do comum dos homens é, então, a capacidade de suplantar esses aspectos, não se deixando abater a alma (*Ep.* 71, 29-30). Quanto a si próprio, admite Sêneca não ter chegado ao ponto de sabedoria que advoga (*Ep.* 71, 30) – o que já havíamos constatado no que se observa entre a distância que mediava a sua prática da frugalidade nos âmbitos público e privado. Ao reconhecer não se ter persuadido suficientemente de tais princípios ou ter tido tempo de praticar essas virtudes, Sêneca demonstra a centralidade dos exercícios na prática filosófica estoica, destinados a permitir a “impregnação” do sujeito pela Doutrina, interiorizando-a e assimilando-

¹⁰⁶ *De hoc tamen quaeremus, pars summa vitae utrum faex sit an liquidissimum ac purissimum quiddam, si modo mens sine iniuria est et integri sensus animum iuvant nec defectum et praemortuum corpus est; plurimum enim refert, vitam aliquis extendat an mortem. At si inutile ministeriis corpus est, quidni oporteat educere animum laborantem? et fortasse paulo ante quam debet faciendum est, ne cum fieri debebit facere non possis; et cum maius periculum sit male vivendi quam cito moriendi, stultus est qui non exigua temporis mercede magnae rei aleam redimit. Paucos longissima senectus ad mortem sine iniuria pertulit, multis iners vita sine usu sui iacuit: quanto deinde crudelius iudicas aliquid ex vita perdidisse quem ius finiendae? Noli me invictus audire, tamquam ad te iam pertineat ista sententia, et quid dicam aestima: non relinquam senectutem, si me totum mihi reservabit, totum autem ab illa parte meliore; at si coeperit concutere mentem, si partes eius convellere, si mihi non vitam reliquerit sed animam, prosiliam ex aedificio putri ac ruenti. Morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem nec officientem animo. Non adferam mihi manus propter dolorem: sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exibo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter quod vivitur; inbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit.*

a como *habitus*.

Meditar implica, assim, suplantar o instinto natural de conservação, de apego e amor à vida, solidificando as bases de uma existência, neste ponto também, calcada na razão (*Ep.* 36, 8-9). Um referencial na perspectiva da naturalização do entendimento da morte e de sua mais fácil aceitação provém de um dado da lei natural, mas que reflete, agora, a eterna transformação das coisas, sua não dissolução após o acontecimento supremo. Entrevê-se, nessa questão, até mesmo a perspectiva relacionável ao retorno a alguma espécie de vida daqueles que já se foram, fenômeno que se coadunaria com o ciclo universal de ressurgimento de tudo aquilo que se extingue (*Ep.* 36, 10-11). Escreverá Sêneca:

Se tens assim um tão grande desejo de uma vida mais longa, pensa então que nada daquilo que se escapa aos nossos olhos para mergulhar na natureza (da qual tudo proveio e à qual tudo em breve há-de regressar) se destrói por completo; as coisas cessam, mas não se perdem; a morte – que nos enche de terror, que nós recusamos a aceitar – interrompe a vida, mas não lhe põe termo; virá um dia em que novamente veremos a luz, num regresso à vida que muitos recusariam sem o prévio esquecimento da vida passada! (*Ep.* 36, 10)¹⁰⁷

Pela aplicação concreta da premissa de que é a mesma lei que rege toda a matéria, encara-se com igual coragem e tranquilidade, por exemplo, o destino humano e o da Urbe. Tal a superioridade de Catão, nesse sentido: a firmeza diante não apenas do próprio fim, mas também das transformações a que passara a sucumbir a República (*Ep.* 71, 12). É assim que a morte e a divindade não induzem ao final, mas à transformação, reflexão a que se chega ao deixar de considerar os resultados imediatos, ponderando sobre o processo como um todo, algo que é central para a efetiva naturalização da morte. “Todos os seres obedecem à lei do tempo: tudo tem de nascer, crescer, extinguir-se. Os corpos celestes que tu vês girar sobre as nossas cabeças, este solo, aparentemente tão sólido, em que assentamos firmemente os pés, tudo há-de murchar e de extinguir-se; em todo o ser está contida a sua futura degenerescência!” (*Ep.* 71, 13)¹⁰⁸.

Adequar-se à lei da natureza, nas *Cartas a Lucílio*, implica o cumprimento de um contrato tácito que possibilita a vida, mas não impõe multa a quem dele se desobriga ao meio

¹⁰⁷ *Quod si tanta cupiditas te longioris aevi tenet, cogita nihil eorum quae ab oculis abeunt et in rerum naturam, ex qua prodierunt ac mox processura sunt, reconduuntur consumi: desinunt ista, non pereunt, et mors, quam pertimescimus ac recusamus, intermittit vitam, non eripit; veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent nisi oblitos reduceret.*

¹⁰⁸ *Certis eunt cuncta temporibus: nasci debent, crescere, extinguí. Quaecumque supra nos vides currere et haec quibus innixi atque inpositi sumus veluti solidissimis carpentur ac desinent; nulli non senectus sua est.*

da vigência. É-se livre para desistir da existência tão logo suas alíneas não atendam aos anseios individuais: a Fortuna mostra-se igual para todos, devendo a alma habituar-se à universalidade de sua aplicação. Não se habitua ou não se concorda com os termos do contrato? Lembre-se, para esses casos, que a morte não está interdita: concordando-se com a lei, prolongue-se a existência; não se concordando, mate-se. O recado de Sêneca é claro (*Ep.* 91, 15):

E não devemos indignar-nos contra as desgraças: nós entramos num mundo que se rege precisamente por esta lei. Se a lei te agrada, obedece-lhe; se não, sai deste mundo pelo processo que quiseres! Indigna-te, sim, com alguma iniquidade que o destino te tenha feito somente a ti; mas as leis que regem o mundo constroem tanto os grandes como os humildes, e por isso deverás reconciliar-te com o destino: ele dará solução a tudo!¹⁰⁹

Poderíamos observar a aplicabilidade dessas reflexões sobre a morte na carta 99, em um contexto mais que consolatório, de injunção a se suportar a dor decorrente do falecimento de um familiar.¹¹⁰ Mas que não se espere dessa carta um tom similar ao oferecido a Márcia e a Hélvia: a Marulo, desta vez o “consolado”, seria imperioso o tratamento um tanto mais duro, em decorrência da “profissão” que fizera do luto (*Ep.* 99, 2). Pois a argumentação repousa aqui em alguns dados principais: o tratamento da morte como lei imperiosa e universalmente aplicada; da exiguidade da vida (nada mais do que um ponto em comparação com a eternidade dos tempos); e da exacerbação dos limites naturais impostos à expressão do luto.

Assim, considerando a ínfima duração de uma existência que se empreende, no entanto, a toda velocidade, a comparação da vida de uma criança à de um velho, justapostas as respectivas idades com a do universo, revela quão pequena é essa diferença e a própria vida humana como um todo. Vida que se abreviaria, naturalmente, e ainda mais, por fatores como a própria inexperiência, as condições infantil e senil, os sofrimentos, a longa expectativa pela morte em casos de condições adversas (*Ep.* 99, 10-11)... Um ponto na continuação da

¹⁰⁹ *Nihil horum indignandum est: in eum intravimus mundum in quo his legibus vivitur. Placet: pare. Non placet: quacumque vix exi. Indignare si quid in te iniqui proprie constitutum est; sed si haec summos imosque necessitas alligat, in gratiam cum fato revertere, a quo omnia resolvuntur.*

¹¹⁰ Para além desta questão, poderíamos observar em grande escala uma crítica direta à filosofia epicurista no que diz respeito ao postulado de filiação entre a dor da perda e um prazer que lhe seria próprio (*Ep.* 99, 25-29). Podemos dizer que se trata de um grande salto argumentativo, a atestar a própria evolução de Lucílio no campo do estoicismo: se a Escola propõe, para o início dos estudos, a não crítica direta da escola precedentemente frequentada (incluindo Sêneca neste preceito o aproveitamento de extratos de filosofia que não tributa exclusivamente, no entanto, ao epicurismo, mas ao saber universal), resguardando-se para estágios posteriores do ensinamento a virada que passa a ter em Lucílio um cúmplice (ainda que silencioso, na ocasião) desta crítica, o passo parece revelar muito sobre o caminho de aprendizado realizado ao longo das *Cartas*.

temporalidade universal, a vida volta a figurar no campo dos indiferentes, mero “receptáculo” onde se encontram os artigos que virão a ser o bem e o mal. Apenas no que se refere às escolhas sobre como empreendê-la, nesse sentido, é que a vida poderá vir a se considerar a partir de um lado ou de outro – consideração que induzirá a sua continuidade ou supressão.

Lidar de forma condigna com a morte de outrem advém, ainda, da consideração de que esse evento, no âmbito particular, não representa extravagância alguma quando aplicado ao âmbito público. Chorar pela morte de um homem seria chorar pela condição humana em geral (*Ep.* 99, 8), que tem na mortalidade o seu destino mais fiel.

Os destinos estão determinados de uma vez por todas, e prosseguem a sua marcha em obediência à lei eterna do universo: tu irás para onde vai tudo o mais! Que vês nisto de estranho? Nascestes já sujeito a esta lei: o mesmo já sucedeu ao teu pai, à tua mãe, a todos os teus avós, a todos os homens que viveram antes de ti e a todos que viverão depois de ti! Uma mesma necessidade ineluctável e inflexível domina todos os seres e arrasta-os consigo (*Ep.* 77, 12)¹¹¹.

Dar prosseguimento ao luto para além de seus limites, portanto, significa ingratidão para com a Natureza, desrespeito às leis por ela impostas, além de transgressão aos limites naturais de expressão da perda. Sêneca não renega a condição natural do homem, neste sentido não censurando a expressão sincera da dor, que se impõe diante da perda. Porque sinceras, a estas não caberiam censuras. Assim também àquelas decorrentes da lembrança, a que se consente. No entanto, é outra a perspectiva que se lança à lágrima convencional, a denotar mais apego aos costumes do que a sinceridade da estima. Tem-se, nesse aspecto, a equiparação do luto exagerado com uma encenação, na qual se extingue qualquer traço de dignidade e firmeza do espírito (*Ep.* 99, 18-21). Dignidade e firmeza são traços característicos do luto do sábio, ao qual não se nega a expressão desses sentimentos naturais, mas do qual se espera um tratamento mais condigno, baseado inclusive nas reflexões sobre a condição da existência humana.

Tais reflexões “naturalistas” demandam uma prática constante, alçada a termo através de um ânimo também constante, além da permanente vigilância e do *habitus* que pouco a pouco permitem engendrar na forma de ato a proposição dos ideais filosóficos (*Ep.* 69, 1; 5). Aceitar a morte implica a meditação contínua, a chegar ao ponto de poder verdadeiramente se convencer de que todo tipo de morte é natural, uma vez que ela própria o é, seja a dada sem a

¹¹¹ *Rata et fixa sunt et magna atque aeterna necessitate ducuntur: eo ibis quo omnia eunt. Quid tibi novi est? Ad hanc legem natus es; hoc patri tuo accidit, hoc matri, hoc maioribus, hoc omnibus ante te, hoc omnibus post te. Series invicta et nulla mutabilis ope inligavit ac trahit cuncta.*

intervenção de terceiros ou mesmo aquela que se consuma pelas próprias mãos. Sob esse ponto de vista, afirma, é que já não importa considerar mais ou menos digna quer a morte que se aproxima por si, quer aquela que é buscada intencionalmente (*Ep.* 69, 6). Poderíamos dizer que a morte voluntária é o termo dos ensinamentos e da própria prática filosófica de Sêneca na medida em que é pelo contínuo esforço e tensionamento de ânimo, reafirmando a reflexão, que se chega a tamanha visão natural quanto ao fim da existência, a ponto de anular qualquer diferença entre o morrer e o matar-se, e tornando possível preferir antes a antecipação que a espera pelo termo.

Tanto quanto a Fortuna, de modo mais amplo, também as necessidades e os acasos têm dissolvidos os seus poderes na presença de alguém que alcançou a verdadeira liberdade, que pela morte subjuga a Fortuna, mesmo no caso de reconhecê-la mais forte (*Ep.* 51, 9). Imperiosa tarefa, segundo Sêneca, exige para sua realização a coragem de uma virtude que se configura guerreira diante de qualquer prazer; reconhecer a dificuldade para se alcançar a sabedoria implica compreender que a luta pela qual ela é alcançada só se faz através do trabalho árduo, da nula concessão ao prazer, bem como à dor, à ira e demais paixões – algo que apenas se realiza através da dureza de ânimo (*Ep.* 51, 7-12), a desprezar toda e qualquer influência das opiniões alheias no que se relaciona ao objeto de avaliação.

Feita esta consideração, entendemos poder recuar um pouco na leitura da carta de número setenta, de modo a apreender na inteireza a opinião de Sêneca de que não se deve aceitar a opinião de terceiros quanto à oportunidade e condição de materialização da morte livre, em particular. A oportunidade concede a ocasião, e a alma determina a atitude a tomar (*Ep.* 70, 12): nesse sentido, a firmeza de ânimo encontra-se em agir com decisão diante das condições oferecidas, tornando o ato eficaz. O que deveria merecer a aprovação de terceiros, para Sêneca, é a vida, não a morte (*Ep.* 70, 12), cujo desenrolar deve aprazer ao próprio executor. Já vimos que a morte de si deve ocorrer tão logo se corra o risco de não a poder mais alcançar, antes que a Fortuna furte a última possibilidade de libertação; aqui, do mesmo modo, a oportunidade tem o sentido de urgência na medida em que por ela se efetiva o definitivo afastamento da possibilidade de se tornar mero paciente dos golpes da Fortuna (*Ep.* 70, 13).

É pensando por esse viés que Sêneca escreve que a desgraça de cada um é fruto daquele mesmo que a sofre (*Ep.* 70, 15). Existe a liberdade, ofertada pela própria Natureza, de se desligar desta vida tão logo se torne insuportável. Dialogando com quem considera sacrílega a morte voluntária (aqueles a quem o fim a ser esperado é o ditado pela própria Natureza), o

Filósofo argumenta, uma vez mais, em prol da liberdade que subjaz ao ato, no mais oportunizado pela Natureza, que concedeu a todos as possibilidades para executá-lo (*Ep.* 70, 14). Bastaria, assim, abrir uma única veia, um único ponto do corpo (*Ep.* 70, 16) – facilidade que demonstra, digamos, toda a generosidade da Natureza, que não requer lá um grande esforço para a consecução do próprio fim.

Aqui está o único ponto em que não podemos queixar-nos da vida: ela não retém ninguém! A condição humana assenta numa base excelente: ninguém é desgraçado senão por sua própria culpa. A vida agrada-te? Então, vive! Não te agrada? És livre de regressar ao lugar donde vieste!... Para aliviares as dores de cabeça muitas vezes te submeteste à sangria; para debilitar todo o corpo basta abrir uma veia. Não é preciso rasgar todo o peito numa imensa ferida: um bisturi chega para abrir o caminho à suprema liberdade, um ponto diminuto do nosso corpo basta para nos garantir a segurança (*Ep.* 70, 15-6)¹¹².

A “facilidade” nas vias de acesso a proporcionarem a morte voluntária, aliás, será novamente desenvolvida na carta 117, atribuindo feição à irracionalidade subjacente ao discurso ansioso pela morte (*Ep.* 117, 22-4). Sendo esta, novamente, o que há de mais certo no destino humano, e mais, fim que pode ser alcançado facilmente pelas próprias mãos, tem-se que o desejo pela morte é a ansiedade pela sorte que ao fim cabe a cada um; que a facilidade do seu encontro denuncia a vacuidade da lamentação interminável que não redunde em desejo sincero, já que não colocado em ato. Pois, se o desejo de morrer fosse sincero, o que impediria o ansioso de enfim dar-se à morte?

No entanto, e como viemos anunciando, seria de fundamental importância raciocinar sobre o ato, dotando-o de verdadeira voluntariedade. Passaremos a considerar, então, o teor das reflexões que conduzem à morte voluntária, em Sêneca.

A vida deveria ser alvo de uma vigilância, em princípio, que possibilite o seu prosseguimento enquanto requeridas as condições de dignidade. Trata-se de prolongá-la enquanto se deve, e não enquanto se possa. É assim que se torna infundada a consideração quanto ao tempo de existência transcorrido. Já tinha o Filósofo escrito, na carta 66, que a morte, enquanto evento, e mais, uma lei natural, está assegurada a todos, fato que faz com que todas as mortes estejam de acordo com a Natureza, a encaminharem os indivíduos a um mesmo fim (*Ep.* 66, 42-44). A morte de si, então, deveria ser ponderada tão logo as circunstâncias sugiram

¹¹² *Hoc est unum cur de vita non possimus queri: neminem tenet. Bono loco res humanae sunt, quod nemo nisi vitio suo miser est. Placet? vive: non placet? licet eo reverti unde venisti. Ut dolorem capitis lebares, sanguinem saepe misisti; ad extenuandum corpus vena percutitur. Non opus est vasto vulnere dividere praecordia: scalpello aperitur ad illam magnam libertatem via et puncto securitas constat.*

hostilidade (*Ep.* 70, 5), garantindo pela morte a dignidade ainda em possibilidade de arbítrio (*Ep.* 70, 6).

Tal dado não implica, no entanto, deliberar positivamente pela morte no caso de sua iminência, uma vez que assim se pode estar dirigindo unicamente pelo caminho mais fácil, e morrer seja por medo da morte ou do suplício destinado pode ser equiparado à covardia. Segundo o pensamento estoico, lembremos, o sábio não age por covardia ou irritação, mas unicamente em consequência da própria vontade, sendo que, diante do pensamento de Sêneca, não está em consideração a facilidade na execução da virtude nem, por meio do autossuplício, furtar ao carrasco o próprio trabalho. Não se chega à morte voluntária por desespero, mas por escolha, a ter como diretriz unicamente o bem moral.

Materializado pelo alcance da razão em seu mais alto grau, a que se chama de virtude (*Ep.* 76, 11), o bem moral corresponde à razão desenvolvida em vias da efetivação da natureza humana (*Ep.* 76, 15), levando à conclusão de que o bem próprio do homem, por meio do qual pode ser avaliado, é aquilo mesmo que o distingue dos demais seres, sendo-lhe específico: a razão (*Ep.* 76, 11). Considerando-a desse ponto de vista, enquanto característica do homem, somente a razão, sendo o único bem, poderia trazer felicidade (*Ep.* 76, 16): só o que dota a alma, seu *locus* específico, de superioridade, firmeza, pode ser considerado um bem, sendo nessa direção que se pode avaliar uma ação em potencial (*Ep.* 76, 17). A partir desse ponto de vista é que podemos nos aproximar de outra forma de autoexecução avalizada: a morte em nome do bem comum, entenda-se, em nome da coletividade, da pátria. Conforme ao raciocínio de moral e justiça implicadas, pode-se dedicar à pátria e aos amigos o próprio fim. E tal egresso não se dará, segundo Sêneca, com descontentamento, mas com o regozijo de dedicar a própria vida aos concidadãos; de, pela liberdade individual, poder conceder liberdade à pátria (*Ep.* 76, 28).

Vê de que força dispõe o bem moral: tu serás capaz de morrer pela comunidade, e fá-lo-ás sem hesitação desde o momento em que te persuadir de que essa é a acção justa. Pode dar-se o caso de uma tão bela acção, ainda que por um exíguo espaço de tempo, nos proporcionar uma imensa alegria; embora o fruto de tal acção já não venha a refletir-se sobre o homem que, pelo seu acto, se eximiu às contingências da vida humana, pelo menos ser-lhe-á motivo de contentamento a contemplação do que vai fazer: um homem corajoso e justo, quando prevê o que pode resultar da sua morte – a liberdade da pátria, a salvação de todos aqueles em cujo benefício arrisca a vida – sente-se possuído da máxima satisfação e como que saboreia os perigos em que incorre! Mas mesmo um homem a quem é negada a alegria da contemplação do seu acto supremo e derradeiro, nem por isso hesitará em oferecer-se à morte, contentando-se com a convicção de agir conforme a justiça e o respeito pelo próximo. Podes apresentar-lhe argumentos a ver se o demoves, podes

dizer-lhe “que o seu acto em breve será esquecido, ou que bem exígua será a gratidão dos seus concidadãos.” Sabes o que te responderá? “*Todas essas considerações são exteriores ao meu acto, enquanto eu só penso no acto em si; sei que é um acto conforme à moral, e, por isso, onde quer que me guie e chame o bem moral, eu estarei presente!*” (Ep. 76, 27-9 – destaques do original)¹¹³.

Mas o estoico faz parte de uma comunidade à qual pode dedicar a morte e também a vida. Requeridas as condições de razoabilidade da morte voluntária, e totalmente assimiladas as considerações acima delineadas sobre o bem moral, mesmo assim a virtude pode não se materializar da forma esperada, em nome da generosidade para com aqueles que sustentam o autoexício. Impõem-se, nessa medida, e em nome da filiação estabelecida entre o filósofo e aqueles que o têm em estima, o dever de uma vida doravante possivelmente mais penosa do que o simples termo. Na carta 78, por exemplo, Sêneca alude ao pai senil e ao intenso desejo que este dedicava à vida do filho mesmo quando doente prolongadamente (Ep. 78, 1-2). Tal continuidade da existência com vistas não a si, mas a terceiros aos quais ainda é grata a presença de alguém, pode ser observada também na segunda parte da carta 98, sendo por esse ideal que aquele “amigo comum” de Sêneca e Lucílio vai resistindo à dor. Tendo alguma utilidade para a comunidade, espera ele pela morte, mas não a anseia a ponto de ir deliberadamente ao seu encontro, mesmo facultada a livre expressão do autoaniquilamento em casos onde o que resta de uma existência é apenas a dor, no caso de doença, a inutilidade total para com qualquer pessoa e o comprometimento das faculdades (Ep. 98, 15-18).

Assim, pela solidariedade que tem com relação à comunidade humana em geral, e com os familiares, em particular, o filósofo pode se ver constrangido a protelar os avanços finais advindos através da formação espiritual. Aplicado ao contexto da velhice, já encarada com firmeza de ânimo a crescente ausência de cuidados para com uma existência que vai tolhendo as próprias capacidades, poder-se-ia retornar, tendo em vista o sentimento terno a si dirigido e a importância admitida na vida de terceiros, à atenção prudente a si (Ep. 104, 3). Sêneca teria experimentado essa coação à vida durante a idade concreta que viemos analisando, e ao

¹¹³ *Vide quanta vis honesti sit: pro re publica morieris, etiam si statim facturus hoc eris cum scieris tibi esse faciendum. Interdum ex re pulcherrima magnum gaudium etiam exiguo tempore ac brevi capitur, et quamvis fructus operis peracti nullus ad defunctum exemptumque rebus humanis pertineat, ipsa tamen contemplatio futuri operis iuvat, et vir fortis ac iustus, cum mortis suae pretia ante se posuit, libertatem patriae, salutem omnium pro quibus dependit animam, in summa voluptate est et periculo suo fruatur. Sed ille quoque cui etiam hoc gaudium eripitur quod tractatio operis maximi et ultimi praestat, nihil cunctatus desiliet in mortem, facere recte pieque contentus. Oppone etiam nunc illi multa quae dehortentur, dic, “factum tuum matura sequetur oblivio et parum grata existimatio civium”. Respondebit tibi, “ista omnia extra opus meum sunt, ego ipsum contemplor; hoc esse honestum scio; itaque quocumque ducit ac vocat venio”.*

benefício, na carta 104, dos cuidados que Paulina lhe dispensava: “E como eu sei que a sua existência está totalmente dependente da minha, para velar por ela tenho de começar a velar por mim próprio” (*Ep.* 104, 2).¹¹⁴

Sêneca declara que mesmo uma morte já resolvida e preparada pode se perceber, à revelia, interrompida, colocando-se novamente à disposição uma vida da qual já não se esperava derivar utilidade alguma (*Ep.* 104, 3). Não, no entanto, com descontentamento, uma vez que servir à comunidade é uma das virtudes a que se aplica o estoicismo: a morte de si apenas se materializa na completa inexistência de possibilidades de execução dessas virtudes.

Para o Filósofo, então, a vida seria como um teatro, no qual não se deveria considerar a completude de sua duração, mas sim a de sua qualidade:

Podes ver pessoas que se gabam de uma idade propecta: mas quem as suportaria se durassem até aos cem anos? 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 quiseres, mas dá à tua vida um fecho condigno! (*Ep.* 77, 20)¹¹⁵

Digamos que o bem moral não seria passível, nessa visão, de acréscimo nem decréscimo, os quais, admitidos, representariam uma inflação que o tempo poderia proporcionar a uma mais perfeita realização daquilo que em si já é perfeito. O bem moral é algo já acabado, estando o dado cronológico afastado dessa consideração. É nesse sentido que um homem habituado a essas considerações não terá como válida a assertiva de que a longevidade da vida pode lhe trazer algum ganho a mais na fruição da virtude (*Ep.* 78, 27). Parte essencial das asserções de que a completude da vida se dá na esfera da moral, mas não na temporal, é o fato de que a simples busca pela morte mais cedo ou mais tarde não afeta a sua perfeita consecução (*Ep.* 77, 4), relacionada mais à validade dos juízos e adequação que mantêm com a virtude requerida.

O mesmo argumento que opõe completude da vida e duração tem sua definitiva aparição na carta 93, que o trata de forma exclusiva. Dada a nulidade da consideração durativa, de que forma se poderia entender uma vida empreendida nos antípodas da virtude? Sêneca a compara à própria morte, experimentada diuturnamente, ainda em vida; um homem morto antes

¹¹⁴ *Nam cum sciam spiritum illius in meo verti, incipio, ut illi consulam, mihi consulere.*

¹¹⁵ *Vides aliquem gloriari senectute longa: quis illam ferre potuisset si contigisset centesimum implere? Quomodo fabula, sic vita: nun quam diu, sed quam bene actia sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco desinas. Quocumque voles desine: tantum bonam clausulam impone.*

mesmo de morrer, escreve. Tornar-se-ia necessário então o aproveitamento do tempo destinado à existência de modo a restabelecer a vida, que se preenche não de espaço de tempo, mas de peso: “Peço-te insistentemente, Lucílio: façamos com que a nossa vida, à semelhança dos materiais preciosos, valha pouco pelo espaço que ocupa, e muito pelo peso que tem. Avaliemo-la pelos nossos actos, não pelo tempo que dura” (*Ep.* 93, 4)¹¹⁶. Esta é a característica da vida eficazmente conduzida ao termo: a sabedoria e o conseqüente cumprimento dos reais deveres com base na perfeição moral que se alcançou. Logrado esse termo ideal, a singularidade de uma vida já exemplar deriva de seu caráter cíclico: os dias passam a ser exatamente os mesmos. O que se objetiva buscar no âmbito do estoicismo senequiano, portanto, é o alcance da vida plena no sentido do aperfeiçoamento da alma, não dos anos.

Um último pensamento ajudaria a cristalizar no espírito a livre aceitação da morte: cabe considerar a discussão que inclui a perspectiva da eternidade (não do corpo, perecível, mas da alma) como possibilidade de destemor quanto ao fim, diga-se, das sensações. Na carta 102 (20-30), Sêneca discorre sobre o argumento, propalando os limites não territorialmente circunscritos da alma (que neste ponto os têm em comum com a divindade):

A alma humana é qualquer coisa de grande e de nobre, e não admite que se lhe imponham outros limites senão os que lhe são comuns com a própria divindade. Desde logo a alma não se contenta com uma pátria diminuta, seja Éfeso, ou Alexandria ou qualquer outra cidade de ainda maior população ou mais esplendorosos edifícios. Para a alma, “pátria” são todos os espaços abarcados pelo universo, é toda esta esfera dentro da qual se encontram os mares e as terras, dentro da qual o ar separa e une ao mesmo tempo o divino e o humano, e na qual inúmeras forças divinas em perfeita ordenação, cumprem atentamente as respectivas funções (*Ep.* 102, 21)¹¹⁷.

A partir da discussão encetada, reverte-se o princípio de comunidade territorial em direção à totalidade universal, sendo que aqui podemos passar a entrever o ideal de utilidade de Sêneca aplicado, mais do que à pátria imediata, à comunidade total do gênero humano: resguardada a vida na hipótese de alguma utilidade ainda propiciável, traz à comunidade de terceiros beneficiados pela vida a comunidade humana em geral – inclusive os pósteros, aos

¹¹⁶ *Obsecro te, Lucili, hoc agamus ut quamadmodum pretiosa rerum sic vita nostra non multum pateat sed multum pendeat; actu illam metiamur, non tempore.*

¹¹⁷ *Magna et generosa res est humanus animus; nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur. Primum humilem non accipit patriam, Ephesum aut Alexandriam aut si quod est etiamnunc frequentius accolis laetiusve tectis solum: patria est illi quodcumque suprema et universa circuitu suo cingit, hoc omne convexum intra quod iacent maria cum terris, intra quod aer humanis divina sacernens etiam coniungit, in quo disposita tot numina in actus suos excubant.*

quais se pode ser de valia pelos escritos, pelo *exemplum*. Sêneca, aliás, reitera o mesmo ideal de “disjunção” do homem de virtude com relação à pátria territorial, terrena e especificamente circunscrita na carta 120, na qual se vê o sábio não mais como cidadão de uma determinada comunidade, mas sim de todo o Universo:

O homem perfeito, possuidor da virtude, nunca se queixa da fortuna, nunca aceita os acontecimentos de mau humor, pelo contrário, convicto de ser um cidadão do universo, um soldado pronto a tudo, aceita as dificuldades como uma missão que lhe é confiada. Não se revolta ante as desgraças como se elas fossem um mal originado pelo azar, mas como uma tarefa de que ele é encarregado. “*Suceda o que suceder*”, – diz ele – “*o caso é comigo; por muito áspera e dura que seja a situação, tenho de dar o meu melhor*”. Um homem que nunca se queixa dos seus males nem se lamenta do destino, temos forçosamente de julgá-lo um grande homem! Tal homem dá a conhecer a muitos outros a massa de que é feito, brilha tal como um archote no meio das trevas, atrai para junto de si todas as almas, dada a sua impassível tranquilidade, a sua completa equanimidade para com o divino e o humano. Tal homem possui uma alma perfeita, levada ao máximo das suas potencialidades, tal que acima dela nada há senão a inteligência divina, uma parte da qual, aliás, transitou até este peito mortal. E nada há de mais divino para o homem do que meditar na sua mortalidade, conscientizar-se de que o homem nasce para ao fim de algum tempo deixar esta vida, perceber que o nosso corpo não é uma morada fixa, mas uma estalagem onde só se pode permanecer por breve tempo, uma estalagem de que é preciso sair quando percebemos que estamos a ser pesados ao estalajadeiro (*Ep.* 120, 12-4 – destaques do original)¹¹⁸.

Tratar-se-ia, então, da etapa final de um processo antecedido pelo aquiescimento às leis dessa nova *pólis* universal, à lei da Natureza.

De toda maneira, assim como não reduzida territorialmente, a alma, na continuidade do raciocínio concreto, não se reduz temporalmente. Passaria, assim, da experiência terrena à volta do convívio com a divindade, reorientando o entendimento da vida como prelúdio ao verdadeiro parto da alma, a partir do qual voltaria esta a integrar-se à própria Natureza. A partir daí, sim, essa nova existência pode ser objetivada como melhor, à qual cabem ambições com vistas à longevidade (*Ep.* 102, 23). Adotando-se, nesse raciocínio, a separação entre corpo e

¹¹⁸ *Numquam vir ille perfectus adeptusque virtutem fortunae maledixit, numquam accidentia tristis excepit, civem esse se universi et militem credens labores velut imperatos subit. Quidquid inciderat non tamquam malum aspernatus est et in se casu delatum, sed quasi delegatum sibi. ‘Hoc qualecumque est’ inquit ‘meum est; asperum est, durum est, in hoc ipso navemus operam.’ Necessario itaque magnus apparuit qui numquam malis ingemuit, numquam de fato suo questus est; fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit advertique in se omnium animos, cum esse placidus et lenis, humanis divinisque rebus pariter aequus. Habebat perfectum animum et ad summam sui adductum, supra quam nihil est nisi mens dei, ex quo pars divinum est quam ubi mortalitatem suam cogitat et scit in hoc natum hominem, ut vita defungeretur, nec domum esse hoc corpus sed hospitium, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est ubi te gravem esse hospiti videas.*

alma, que redundando nos destinos próprios a um e outro, tem-se a dupla acepção da morte, ambas não temerosas: para o corpo, fim, putrefação – que, por findar totalmente essa experiência, não cabe temer; para a alma, renascimento – ou melhor, o verdadeiro nascimento, do qual sai totalmente despida dos revestimentos terrenos, e livre das amarras do corpo, com vistas à sua integração ao Universo.

Esta última reflexão levaria, no estoicismo de Sêneca, a reorientar o entendimento quanto ao termo da existência, ao lançar o olhar para a vastidão que o espera enquanto cidadão não apenas de Roma, da Terra, mas sim do Universo; para a sublimidade da companhia divina. Assim, com vistas a tornar-se um cidadão do Cosmos, passa-se a aperfeiçoar a alma, doravante desimpedida de qualquer temor:

Este pensamento não permite que se instale na alma o que quer que seja de sórdido, de rasteiro, de cruel; afirma-nos que há deuses, testemunhas dos nossos actos; ordena-nos que mereçamos a sua aprovação, que nos preparemos para o futuro, que nos prometamos à eternidade. E a quem concebe no seu espírito a ideia de eternidade, nenhum exército atemoriza, nenhum clarim guerreiro assusta, nenhuma ameaça causa medo! (*Ep.* 102, 29)¹¹⁹

¹¹⁹ *Haec cogitatio nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. Deos rerum omnium esse testes ait; illis nos adprobari, illis in futurum parari iubet et aeternitatem proponere. Quam qui mente concepit nullos horret exercitus, non terretur tuba, nullis ad timorem minis agitur.*

CONCLUSÃO

Notamos, ao longo das *Cartas*, o uso reiterado de efeitos retóricos em busca de uma finalidade específica da parte de Sêneca: propor o aperfeiçoamento espiritual ao seu interlocutor. Nosso estudo centrou-se na escrita sobre a morte e, mais detidamente, sobre o suicídio, como consequências do aprimoramento moral do indivíduo, resgatado, digamos assim, pela Filosofia, do estado no qual o comum dos homens encontra-se comprometido. A relevância de estudar os preceitos sobre a morte, nesse contexto, está no reconhecimento de que subjugar o medo sentido com relação ao próprio fim é um exercício árduo, por ser algo marcadamente humano a busca pela autopreservação. No entanto, reavaliados os temores com base em preceitos racionais, alcança-se uma liberdade que permite não apenas aceitar a morte como devir natural, mas também buscá-la em situações que a exijam.

Desse modo, notamos o emprego de alguns artifícios por Sêneca, tendentes todos à efetivação da argumentação em causa. Em primeiro lugar, a escolha do registro epistolar, que segundo Braren (1999, p. 39) confere ao discurso filosófico um tom mais flexível do que aquele exigido pelo tratado em si – nesse sentido, até mesmo o modo de abordagem dos assuntos pode variar (de uma maneira tópica, na epístola, a uma maneira mais aprofundada, no tratado). Em segundo lugar, um uso, digamos, tático das sentenças epicuristas: tivesse Lucílio realmente ingressado no pensamento filosófico ligado a Epicuro (SEGURADO E CAMPOS, 1999, p. vii), o emprego de suas citações ao longo do conjunto inicial de cartas pode relacionar-se a um viés pedagógico de *captatio benevolentiae* do educando, passo inicial para levá-lo, posteriormente, a trilhar o caminho filosófico sob os preceitos mais estritos do estoicismo.

Também é importante destacar a especificidade das *Cartas* como “artefatos literários” não isentos do impacto do pensamento social de seu tempo de escrita. A própria questão de autoria torna-se problemática ao desejarmos relacioná-la a um eu desvinculado do contexto. É Sêneca quem fala nas *Cartas* ou devemos creditar todos os preceitos nela constantes a um eu para além do autor? De que maneira essas questões podem desviar nossa atenção para discussões intermináveis sobre o aspecto de verdade ou falsidade da obra de arte?

Vasconcellos (2016), por exemplo, argumenta que a estrutura retórica do discurso faz com que o ego que se expressa na obra de arte não seja diretamente associável ao artífice em si, mas também ao aglutinamento de relações nas quais o discurso está inserido enquanto produto de contextos temporal e social específicos. Contextos, façamos o adendo, situados no

continuum histórico, que os localiza espacialmente, mas também os torna partícipes de um processo histórico: sem entender minimamente o passado, dificilmente iremos compreender o presente e as relações que a obra faz com a tradição que a antecedeu. Mesmo o escritor, nesse sentido, encontra-se numa cadeia de tradições genéricas e discursivas que o dotam de uma *persona*, já mais impessoal do que aquele sujeito identificado, sem questionamentos, como o autor. Pode-se passar a questionar, assim, as questões de verdade ou ficção associadas à obra de arte, uma vez que toda escrita, ao realizar-se, passa por âmbitos como o da cultura, das convenções de seu tempo, de seus condicionamentos sociais etc. Mas, e nas *Cartas*, quais seriam esses condicionamentos?

Tendo vivido ao longo da dinastia júlio-claudiana, Sêneca experimentou as contingências que o poder despótico impôs ao exercício da liberdade política e civil. Invejado por Calígula, exilado por Cláudio e preceptor de Nero, a obra de Sêneca ilustra as diferentes maneiras pelas quais ele mesmo lidou com o poder despótico. Na *Consolação a Márcia*, por exemplo, poderíamos ler, nas entrelinhas, a tentativa do direcionamento das ações políticas de Calígula rumo a um governo pautado pela *libertas* (CITRONI *et al.*, 2006, p. 725); e na *Consolação a Políbio*, o objetivo de alcançar, via um terceiro, a clemência de Cláudio (VAN RAIJ, 1992, p. 27). Se esses primeiros escritos em análise mostram um filósofo ainda “condescendente” com a política romana, podemos vislumbrar uma mudança nessa posição nos escritos posteriores. A escrita das *Cartas* circunscreve-se em um momento já de afastamento da vida política pública: perdida a legitimidade moral do governo de Nero, Sêneca se afasta de junto ao poder com o fim de proporcionar através de outros meios um modelo de ação. Por esse viés, as *Cartas* podem ser lidas como formas de crítica ao governo tirânico e de reivindicação da liberdade (VEYNE, 2016, p. 222). Crítica desenhada não apenas nas entrelinhas, mas também através de alusões claras ao contexto neroniano e aos costumes da Roma coeva: alega-se, por exemplo, a inversão dos costumes tradicionais e a onipresença do desejo de riqueza (RIMELL, 2015).¹²⁰ A obra de Sêneca, portanto, legou-nos uma imagem múltipla do Filósofo, que teve a própria vida à deriva da insegurança despótica. Não parece haver um único Sêneca, homogêneo e totalizado, a se extrair da produção filosófica (BRAUND, 2015, p. 27), mas uma *persona* em relação com a sorte do Império.

Vimos que o estoicismo propõe a tripartição de uma filosofia que, no entanto, e em sua aplicação prática, revela-se única (*supra*, pp. 38-9). Física, ética e lógica são desenvolvidas

¹²⁰ Cf. *supra*, p. 69.

segundo uma finalidade moral, que revela o efeito aglutinador desses três vetores na prática cotidiana, regrada também pelos exercícios destinados à interiorização dos enunciados. A Física busca a integração do indivíduo no todo do qual faz parte e ao qual cabe retornar, orientando e justificando a existência ditada pelo bem-estar da Natureza (que, por consequência, será o nosso próprio bem-estar). A Lógica nos ajuda a melhor analisar as representações e suas propriedades intrínsecas. Longe do domínio das opiniões, avaliaremos como bom ou mau aquilo que é bom ou mau no aspecto moral. Ao deixar de agir contrariamente aos princípios da Natureza, nutre-se a alma com os corretos princípios do julgamento, não mais condicionados por falsas sensações.

Já a Ética auxiliará na atribuição do valor e se fará presente na ponderação sobre as tendências e os atos propriamente ditos. A filosofia estoica busca, portanto, uma harmonização dos domínios apresentados primeiramente como separados entre si. Como consequência, reconhece-se o autopertencimento no âmbito de uma racionalidade maior da qual se faz parte: a Razão universal. Por ser a faculdade específica dos seres humanos, em contraposição aos restantes animais, a razão é o instrumento que guiará o estoico rumo à virtude, por meio da qual alcançará os verdadeiros bens.

Assim, seguir a natureza implica posicionar-se fora de qualquer possibilidade de afecção ao se integrar na razão universal, ordenadora do bem coletivo. Ascendendo à razão superior, o ser humano volta, enfim, a ser uma unidade integrante da Natureza, de uma comunidade à qual devotará sua vida e sua morte enquanto possam ser úteis ao bem comum. Trata-se da solidariedade tida com a comunidade em geral, sendo que, admitida a importância que ainda se possa ter para terceiros, pode-se obstar até mesmo uma morte, de outra forma, bem arrazoada. O próprio Sêneca teria experimentado essa “coação à vida” ao ter a injunção de prosseguir na vida em benefício de Paulina (*Ep.* 104,3) e de seu pai (*Ep.* 78, 2).

É essencial para a racionalização estoica a classificação dos acontecimentos na ordem do bom, do mau ou do indiferente: o que se coaduna com o bem moral é bom; o que o rejeita, é mau; o que não for bom nem mau torna-se indiferente. Admite-se, então, o domínio dos preferíveis. Característicos daquilo que é propriamente humano, indicam as ações neutras em si mesmas: o que as colore é antes o emprego que delas se faz que seu caráter intrínseco. Nesse sentido, ainda que vida e morte sejam indiferentes (e mesmo reconhecendo que a primeira seja preferível à segunda), é o uso que torna um bem ou um mal. A virtude, nesse sentido, é a pedra de toque que irá direcionar o prosseguimento da vida ou a sua autoextinção.

O mesmo se passa com aquelas coisas que nós classificamos de indiferentes ou intermédias – riqueza, força, beleza, carreira de honras, poder, ou, inversamente, morte, exílio, problemas de saúde, dor, e outras ainda que, ora mais ora menos, nós receamos: é a vileza ou a virtude que delas faz um bem ou um mal. Uma massa de metal não é em si quente nem fria: se a atirmos a uma fornalha ela aquece, se a deitarmos à água, arrefece. A morte só tem valor moral graças ao valor em si, isto é, a virtude, o desprezo em que a alma tem os condicionalismos externos. (*Ep.* 82, 14)¹²¹

A interiorização e a prática desses preceitos tornam-se elementos classificadores dos seres humanos de acordo com o progresso filosófico. Os *stulti* pouco aprenderam de Filosofia; os *proficientes* já tomaram conhecimento de seus preceitos e aplicam-nos, embora sujeitos à inconstância. São os *proficientes* os que estão mais perto de nós, sendo o *sapiens* um ideal quase inatingível de imperturbabilidade e constância perenes, detentores já da real sabedoria. O sábio, segundo Sêneca, é o ser humano seguro de si, que já não teme e recebe de bom grado os ditames da Fortuna, sabendo-se à altura de qualquer evento vindouro (*Ep.* 72).

Sêneca visa, portanto, ao aperfeiçoamento moral, intento que propõe e ao qual se dedica através dos exercícios que indica como programa. Seu pensamento tem como meta final a tranquilidade da alma, possibilitadora da liberdade em todas as suas gradações: liberdade frente às opiniões do vulgo, frente às paixões, frente ao tirano; enfim, liberdade com relação à própria vida.

“*Medita na morte!*”: com estas palavras Epicuro manda-nos meditar na liberdade. Um homem que aprendeu a morrer esquece o que seja a servidão: está acima, melhor dizendo, está fora do alcance de todo e qualquer poder! Que lhe importam o cárcere, os guardas, as cadeias, se tem diante de si uma porta sempre aberta? Uma única cadeia nos tem manietados: o amor pela vida. Não o abatemos de todo, mas diminuamo-lo de modo a que, se as circunstâncias o exigirem, nada nos detenha ou impeça de estarmos preparados para fazer imediatamente o que, mais tarde ou mais cedo, teremos mesmo de fazer (*Ep.* 26, 10 [destaque no original]).¹²²

Não deixa de ser interessante, no entanto, notar os valores com os quais se revestiu a morte voluntária no contexto do Principado. Ainda que, como vimos, Sêneca explicita a necessidade de uma decisão individual quanto à escolha do método para se autoinfligir a morte

¹²¹ [...] sic istis quae a nobis indifferentia ac media dicuntur, divitiis, viribus, formae, honoribus, regno, et contra morti, exilio, malae valetudini, doloribus quaeque alia aut minus aut magis pertinuimus, aut malitia aut virtus dat boni vel mali nomen. Massa per se nec calida nec frigida est: in fornacem coniecta concaluit, in aquam demissa refrixit. Mors honesta est per illud quod honestum est, id <est> virtus et animus externa contemnens.

¹²² ‘Meditate mortem’: qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit servire dedit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra? liberum ostium habet. Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec inpediat quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere.

(*Ep.* 70, 12), a sociedade romana parece ter hierarquizado as formas de suicídio. Edwards, por exemplo (2007, 108), opõe o enforcamento a uma morte autoinfligida com o uso da espada (esta última característica de uma classe social mais elevada).

De todo modo, um modelo paradigmático e onipresente para o suicídio no contexto pós-republicano será o de Catão – figura a partir da qual o suicídio ordinário doravante será empenhado na cultura romana. Notamos o quanto se fazem presentes no suicídio de Catão alguns elementos importantes para pensar a sociedade romana de então: a filosofia implicada no ato; a teatralização da morte enquanto um evento performático e, ainda, social; a deliberação; o discurso proferido para os remanescentes e para uma posteridade imaginada (EDWARDS, 2007, pp. 154-5).

Em Sêneca, lemos, segundo Inwood (2005, p. 237), a correlação entre o combate ao temor da morte e a interiorização da *lex mortalitatis*. Ao pensar sobre a morte no contexto do reconhecimento das leis da Natureza, teríamos que toda lei colocada em atuação pela razão suprema é aplicada indiferentemente a todos os seres do Universo. Respeitar e aquiescer às leis da Natureza será sinal de piedade da parte dos seres humanos. Indistintamente aplicável, a morte é uma lei necessária à eterna transformação da matéria e sobrevivência do Universo em si.

Não nos admiramos ante nenhuma das casualidades para que nascemos, e de que ninguém deve queixar-se, pois são iguais para todos. É como digo, iguais para todos, pois mesmo quando alguém escapa a um mal nem por isso deixa de lhe estar sujeito. Direito equitativo não é aquele de que todos efectivamente usam, mas sim o que é proclamado para uso de todos. Ordenemos à nossa alma que se mantenha tranquila e paguemos sem queixumes o tributo da nossa condição mortal (*Ep.* 107, 6)¹²³.

Inserindo-se no âmbito do universal e reconhecendo-se como parte da Natureza¹²⁴, há uma mudança na apreensão dos fenômenos: não mais compreendidos apenas através da premissa individual, passamos a reconhecer uma razão maior implicada na execução de todo e qualquer evento. O sábio estoico aquiesceu a essa Lei, usando de seu senso de justiça e razão, e escolherá antecipar-se à morte natural no caso do advento de situações peculiares, que tolham sua dignidade enquanto ser humano e comprometam sua liberdade. A autodeterminação cumprirá, aqui, o seu papel, garantindo um reinado sobre si enquanto elemento íntegro, racional e ainda possivelmente colaborador de uma comunidade maior para a qual se crê de alguma

¹²³ *Nihil miremur eorum ad quae nati sumus, quae ideo nulli querenda quia paria sunt omnibus. Ita dico, paria sunt; nam etiam quod effugit aliquis pati potuit. Aequum autem ius est non quo omnes usi sunt sed quod omnibus latum est. Imperetur aequitas animo et sine querella mortalitatis tributa pendamus.*

¹²⁴ Cf. VAN RAIJ, 1992, pp. 23-4.

valia.

Já não importa, aqui, ponderar sobre a vida a partir de condicionamentos externos, a exemplo da longevidade. A existência passa a ser medida apenas pelo uso que dela se faz. Enquanto indiferente, é a partir da virtude implicada no ato e das ações cotidianamente realizadas que a vida será qualificada como boa ou má.¹²⁵

Nesse sentido, serão três os argumentos que bem arrazoadamente justificarão a morte voluntária no estoicismo, segundo Griffin (1992, pp. 176-9): a impossibilidade em prosseguir a vida de acordo com a Natureza, ocorrida no momento em que os indesejáveis passam a tornar-se mais presentes do que os desejáveis; as relações mantidas com uma comunidade maior, seja amigos ou pátria; a coerção potencial em se realizar ações em desacordo com a filosofia, portanto inapropriadas à performance de um estoico.

Necessário destacar que, segundo Hill (2004), a amplitude do debate acerca da morte voluntária parece caminhar a par com um entendimento maior do que viria a constituir a liberdade: aumentado o número de situações que se contrapõem à vivência segundo a Natureza, aumentam as possibilidades potenciais de ocorrência daquelas situações prejudiciais ao exercício da virtude.

Em âmbito epistemológico, a proeminência do debate sobre o suicídio pode também remeter a uma dificuldade na conciliação de pensamentos conflitantes (HILL, 2004, pp. 200-7): de um lado, pensamentos estoicos quanto à virtude potencial do ser humano e a derivação dos vícios a partir da matéria externa, interpretada pelo ser humano de forma equivocada; de outro, a suspeição quanto à esfera pública e o entendimento das emoções como, elas mesmas, contribuintes para a formação de interpretações inaccuradas.

Como consequência desse conflito epistemológico, a dificuldade em conceber o ser humano enquanto partícipe da Natureza e da coisa pública. Opondo-se o ambiente público ao privado, suspeita-se de qualquer influência externa, sendo que veríamos essa suspeição refletida, por exemplo, no momento em que se advoga o pensamento sobre a autoexecução a partir de uma decisão refletidamente pessoal, para além de toda e qualquer pressão externa. Por fim, tratam-se as emoções como reações ou contribuintes para a percepção? Que papel desempenham elas na cognição? Como afiançar que as decisões estão sendo tomadas com base em critérios seguros e não a partir de eventos já apreendidos de forma passional?

¹²⁵ Cf. *supra*, p. 79.

De toda forma, o exercício de reflexão sobre a morte, para Sêneca, está invariavelmente atravessado pela reavaliação das paixões. Os eventos são tidos em sua justa medida quando pensados pela perspectiva maior da Natureza. Até mesmo a morte, nesse sentido, é um evento necessário a toda existência, e que, na realidade, não atinge, mas ultrapassa todos os seres (*Ep.* 4, 3). Vista pela perspectiva do Cosmos, a própria vida é reavaliada ao se comparar a duração de uma existência humana à duração do Universo.

A velhice, assim, é interpretada como o encaminhamento natural de uma vida que está sendo levada a termo, à qual cabem inclusive alguns encantos: o enlanguescimento natural da concupiscência, a maturação das experiências prévias etc.

Há, porém, uma coisa que te peço tomes em consideração: é que não sinto na alma as injúrias da idade, conquanto as sinta no corpo. Somente envelheceram os meus vícios, tal como o corpo auxiliar desses vícios. O meu espírito conserva-se vigoroso e mostra-se contente de já pouco ter de se ocupar com o corpo, isto é, já alijou uma grande parte do seu fardo (*Ep.* 26, 2)¹²⁶.

Meditar sobre a morte, a partir da perspectiva da velhice, possibilita o reexame da vida como um todo (avaliando-se a conformidade das ações com as proposições), além de ser a pedra de toque para a formação filosófica: já neste momento não apenas são discursos que se endereçam a uma finitude ainda distante, mas sim o combate efetivo contra o maior dos temores, em relação ao qual todo o aprimoramento espiritual fora dedicado (*Ep.* 26, 4-6).

Aplainado o caminho para a reavaliação da morte, tem-se a possibilidade de explorar a sua busca ativa. Lemos, com Inwood (2005, p. 237), a necessária correlação entre a reflexão sobre o destemor da morte e a proposição de uma *lex mortalitatis* no pensamento senequiano. Nas *Cartas*, ressalta-se a naturalidade da finitude, não sendo a morte um castigo, mas, de certa forma, um dever a todo o ser vivente. Trata-se de uma lei necessária, universal, integrante do ciclo da Natureza, através do qual toda matéria fenece de modo a se transformar em outra, mantendo o bem-estar do Cosmos (*Ep.* 30, 8-11).

A morte tem um carácter de inexorabilidade igual para todos, inflexível: quem poderá queixar-se de existir em condições que são idênticas para todos? O primeiro elemento da equidade é a igualdade. É supérfluo defender neste momento a causa da natureza, a qual pretendeu que a nossa lei fosse igual à

¹²⁶ *Gratias tamen mihi apud te ago: non sentio in animo aetatis iniuriam, cum sentiam in corpore. Tantum vitia et vitiorum ministeria senuerunt: viget animus et gaudet non multum sibi esse cum corpore; magnam partem oneris sui posuit.*

sua própria: tudo quanto a natureza formou, ela o decompõe, tudo quanto decompôs, de novo volta a formar (*Ep.* 30, 11)¹²⁷.

Vemos, assim, que o instrumento de revalorização utilizado por Sêneca é nada mais do que a razão, a auxiliar o correto juízo quanto aos temores e a retirada das máscaras com as quais se apresentam os eventos no palco das paixões. Assim também a morte, reavaliada de acordo com a naturalidade intrínseca, passa a apresentar-se despida dos condicionantes que a cercam e que parecem torná-la temível, tais quais os instrumentos de tortura. Retirados todos os acessórios, o que temos acima do palco é o evento em si: a mesma morte indistintamente imposta, a mesma já encarada por seres humanos de todas as extrações sociais. De todos os lados se poderia, segundo Sêneca, recolher exemplos de pessoas que encaram a morte de bom grado, sendo o catálogo desses casos um recurso utilizado pelo Filósofo para promover o aprimoramento do interlocutor.

Se para ganhares coragem necessitas de exemplos, não custa muito arranjá-los: em qualquer época os há com abundância. Em qualquer período da história, seja romana seja de outras nações, depararás com homens dotados de serenidade filosófica, ou ao menos capazes de corajosos arrebatamentos. [...] O problema não é descobrir exemplos, mas sim escolhê-los (*Ep.* 24, 3)¹²⁸.

Trata-se dos *exempla* cujo expoente máximo é a figura de Catão na literatura estoica. Catão representou o papel de um guerreiro que bem dispôs a própria vida ao combate efetivo contra a Fortuna, saindo vitorioso da peleja; performou a firmeza de ânimo a fazer frente às mudanças de sorte da Urbe; e atuou, *in loco*, com base no despojamento total das paixões, pouco temendo a morte, colocando a própria vida a serviço da pátria (*Ep.* 104, 26-33). Trata-se, assim, da materialização do sábio na visão de Sêneca, tendo lutado contra as batalhas reais que acometiam Roma e demonstrado a exequibilidade do fim a que se destina a filosofia do Pórtico.

Mas nem só de *exempla* desse tipo se faz a retórica de Sêneca. Da mesma forma que compõe o catálogo de homens virtuosos que deram provas do destemor da morte e da factibilidade do suicídio, quando necessário, lança luz ao rol de pessoas que, embora irrefletidamente e provenientes de baixa extração social, demonstraram que pela coragem cega

¹²⁷ *Mors necessitatem habet aequam et invictam: quis queri potest in ea condicione se esse in qua nemo non est? prima autem pars est aequitatis aequalitas. Sed nunc supervacuum est naturae causam agere, quae non aliam voluit legem nostram esse quam suam: quidquid composuit resolvit, et quidquid resolvit componit iterum.*

¹²⁸ *Nec diu exempla quibus confirmaris colligenda sunt: omnis illa aetas tulit. In quamcumque partem rerum vel civilium vel externarum memoriam miseris, occurrent tibi ingenia aut profectus aut impetus magni. Singula ista constitue et contemptores eorum cita, qui non quaerendi sed eligendi sunt.*

também se pode alcançar os mesmos resultados.

A coragem que estas almas depravadas ou mesmo criminosas manifestam, não a manifestaremos nós, a quem uma longa meditação, a quem o uso da razão, mestra universal, preparou contra todas as contingências? (*Ep.* 70, 27).¹²⁹

O objetivo de Sêneca, nessa medida, parece ser o de provocar uma reação de seu interlocutor ao colocá-lo na mesma balança de seres não instruídos filosoficamente. Sêneca induz à ação ao mencionar os métodos convencionais e extravagantes utilizados com o fim da morte voluntária (*Ep.* 70, 19-26). Crianças, escravos, gladiadores, todos podem dar exemplo do caráter libertário do suicídio diante de alguma situação opressora, opondo a morte à servidão.

O que esses “espasmos” do exercício da virtude anunciam é o quanto a meditação pode auxiliar o aperfeiçoamento moral no momento em que proporciona o exercício conjunto das virtudes. Ainda mais, se poderíamos encontrar tais exemplos até mesmo em uma sociedade decadente, tal qual, alega-se, seja a romana, quanto mais não seriam capazes os filósofos de exercer uma virtude ainda mais escorreita (*Ep.* 70, 19).

Para fazer-se recurso ao suicídio, desse modo, bastaria aproveitar o momento oportuno delegado pela ocasião, utilizando-se dos meios disponíveis. A facilidade desse recurso, ao qual se pode dedicar meios os mais simples possíveis (quando não higiênicos, também pontuais), demonstra o quanto o recurso à morte voluntária parece ter sido viabilizado a modo de um presente da Natureza, pronta a proporcionar o exício no momento em que a razão mesma o aconselhe (*Ep.* 70, 20-7).

Quando queremos mesmo deixar esta vida não há obstáculos que nos possam impedir: a natureza deixa-nos abertas todas as portas! Quando as circunstâncias o permitem pode eleger-se uma forma de suicídio menos brutal; quando temos à mão muitos recursos com vista a esse objectivo podemos escolher entre eles e pensar qual a forma preferível de conquistar a liberdade; numa situação desesperada, contudo, há que tomar como melhor o meio que está mais ao alcance, por muito extravagante e original que seja (*Ep.* 70, 24)¹³⁰.

De acordo com o pensamento de Sêneca, é necessário, portanto, abandonar a perspectiva individual de modo a se inserir no plano dos problemas comuns (*Ep.* 24, 16-7), ainda mais quando considerados a partir da perspectiva frágil e mortal dos humanos. A vida,

¹²⁹ *Quid ergo? quod animi perditū quoque noxiosī habent non habebunt illi quos adversus hos casus instruxit longa meditatio et magistra rerum omnium ratio?*

¹³⁰ *Nihil obstat erumpere et exire cupienti: in aperto nos natura custodit. Cui permittit necessitas sua, circumspiciat exitum mollem; cui ad manum plura sunt per quae sese adserat, is dilectum agat et qua potissimum liberetur consideret: cui difficilis occasio est, is proximam quamque pro optima arripiat, sit licet inaudita, sit nova.*

assim, é encarada como dom legado a título precário. No entanto, meditar sobre a morte nessa perspectiva não parece trazer como consequência a inteira desvalorização da vida. Ao contrário, ter em conta a precariedade da existência auxilia a sua perfeita utilização: percebendo a exiguidade da vida, temos patente a necessidade de formação da alma; o usufruto correto do tempo restante (percebido como um “ganho” diante da morte onipresente); e a suspeição quanto às paixões que levam à esperança de um futuro incerto (*Ep.* 101, 7-9).

A preparação para a morte tem prioridade sobre a preparação para a vida. Esta dispõe de recursos suficientes, nós é que nos precipitamos com demasiada avidez sobre esses recursos: por isso mesmo nos parece, e sempre parecerá, que alguma coisa nos falta!

Para que a vida seja suficiente, o que conta não são os anos nem os dias, mas a qualidade da alma. Eu já vivi o suficiente, meu caro Lucílio. Posso aguardar a morte plenamente saciado (*Ep.* 61, 4)¹³¹.

Apreendida a ilusão das expectativas que se lança ao porvir, tem-se a justa compreensão da longevidade em si. Neste momento, passar-se-ia à percepção de que pouco acrescentam os anos à perfectibilidade da vida, que apenas pode ser alcançada através de atos virtuosos. Afastadas as possibilidades para a consecução do aperfeiçoamento moral, sejam elas dores, mutilação, doenças ou qualquer outro evento incapacitante, a morte apresenta-se como recurso a uma vida que pouco acrescenta ao bem de si e de outrem (*Ep.* 101, 9-10).

No viés político, Sêneca não se furta a aludir ao momento oportuno de se subtrair da arena. Na epístola 22, ressalta que não se deve pôr a perder o progresso filosófico com o fim único de se manter ativo. Nesses casos, o estoico se furtará da convivência com o vício e das ações potencialmente indignas, retirando-se para um local seguro sem, com isso, virar afrontosamente as costas ao tirano (*Ep.* 22 8-9). Sêneca manterá a oportunidade e a prudência no âmbito de seus escritos, dando provas disso em suas ações concretas. Nesse sentido, mais vale morrer do que manter-se em posição de indignidade em companhia de um governo que perdeu suas bases morais de legitimidade. A morte seria a segurança, a fiadora de uma vida boa, que em hipótese alguma deveria ser trocada por um mero ganho de dias (*Ep.* 22, 3-17).

Não adiemos: ponhamos em dia as nossas contas com a vida! O principal defeito da vida é ela estar sempre por completar, haver sempre algo a prolongar. Quem, todavia, quotidianamente der à própria vida “os últimos retoques” nunca se queixará de falta de tempo; em contrapartida, é da falta de

¹³¹ *Ante ad mortem quam ad vitam praeparandi sumus. Satis instructa vita est, sed nos in instrumenta eius avidi sumus; deesse aliquid nobis videtur et semper videbitur: ut satis vixerimus, nec anni nec dies faciunt sed animus. Vixi, Lucili carissime, quantum satis erat; mortem plenus exspecto.*

tempo que provém o temor e o desejo do futuro, o que só serve para corroer a alma (*Ep.* 101, 8)¹³².

Mas o suicídio não é um recurso a ser utilizado desarrazoadamente em qualquer situação contrária que se apresente. A mesma racionalidade que está implícita na deliberação do ato, está na sua recusa, e eis que as paixões que causam a recusa da morte também podem ser desencadeadoras da sua busca em decorrência do desamor e/ou do tédio em relação à vida (*Ep.* 24, 22-26). Não se trata, nesse sentido, de passar a desinteressar-se pela vida, mas de reavaliá-la segundo critérios racionais. Como vimos pouco acima, perceber a precariedade da existência não implica, de forma alguma, em desaprender a viver. É nesse sentido que a filosofia de Sêneca é uma filosofia que auxilia ao bem viver antes que ao bem morrer. O recurso à morte é a etapa final de uma longa preparação cujos condicionantes primeiros estão na justa apreensão dos valores dos acontecimentos e da existência em si. Apenas quando impossibilitado do exercício de uma vida moralmente válida, em consonância com a real escala de valores atribuída, teremos a morte como recurso preceituado.

Sêneca almeja, nesse sentido, uma posição ativa da parte de seu interlocutor, que saberá utilizar-se da vida como um bem, mas também saberá dela se desincumbir quando a razão assim aconselhar, tendo visualizado a perspectiva totalizante da Natureza. O sábio saberá morrer, mas saberá também, e principalmente, viver. O sábio não deverá ser, de forma alguma, uma vítima das circunstâncias, mas senhor de todas as necessidades.

A natureza, aliás, com as suas alternâncias, torna mais suportável o mundo à nossa volta: a bonança sucede à tempestade; o mar agita-se, mas antes estivera calmo; os ventos não sopram continuamente; o dia segue-se à noite; uma parte do firmamento eleva-se acima do horizonte, enquanto a outra desce abaixo dele: em suma, o ritmo constante do universo é alterno. A esta lei deve conformar-se o nosso espírito; deve ceder, deve obedecer a tal lei. Deve ter a consciência de que tudo o que acontece não pode deixar de acontecer, em vez de se atrever a censurar a natureza. A melhor atitude a tomar é a de aceitar o que não podemos alterar, e conformarmo-nos sem resmungar com os desígnios da divindade que rege o curso do universo: mau soldado é aquele que segue o seu general sempre a queixar-se! [...]

Vivamos assim, falemos desta maneira! Que o destino nos encontre sempre prontos, sempre de boa vontade. Uma alma verdadeiramente grande é aquela que se confia ao destino. Mesquinho e degenerado, pelo contrário, é o homem que tenta resistir, que ajuíza mal da ordem do universo e que acha preferível corrigir os deuses do que emendar-se a si próprio! (*Ep.* 107, 8-9; 12)¹³³

¹³² *Nihil differamus; cotidie cum vita paria faciamus. Maximum vitae vitium est quod imperfecta semper est, quod [in] aliquid ex illa differtur. Qui cotidie vitae suae summam manum inposuit non indiget tempore; ex hac autem indigentia timor nascitur et cupiditas futuri exedens animum.*

¹³³ *Natura autem hoc quod vides regnum mutationibus temperat: nubilo serena succedunt; turbantur maria cum quieverunt; flant in vicem venti; noctem dies sequitur; pars caeli consurgit, pars mergitur: contrariis rerum aeternitas constat. Ad hanc legem animus noster aptandus est; hanc sequatur, huic pareat; et quaecumque fiunt*

O sábio se sobrepõe às injunções do Destino e faz face a qualquer sorte que a Fortuna lhe apresente. E a razão torna-se a chave-mestra de toda e qualquer deliberação, na concepção senequiana, sendo que de bom grado o filósofo se encaminhará à morte quando sugerida por essa instância julgadora suprema.

Passa-se a encarar com tranquilidade, nesse contexto, o destino que se lhe impõe. Há um contrato na ordem da existência, que não multa aquele que se desobriga a viver no meio. A Necessidade se veria despojada de suas armas ao confrontar um ser humano que alcançou a liberdade de dispor livremente de sua vida e que despreza as opiniões alheias no plano das avaliações.

Sêneca propõe, assim, que tenhamos em mente a perspectiva da eternidade da alma de modo a obstar os temores quanto à finitude das sensações. Importa considerar a alma como não restrita territorialmente, mas incluída no âmbito do universal. Subtraída da existência terrena, teríamos o retorno da alma à própria Natureza – ou, mesmo, o seu “verdadeiro nascimento” rumo à reintegração no Cosmos (*Ep.* 102, 21-23). Enquanto cidadão do Universo, o filósofo almeja o aperfeiçoamento de modo a obter preparação para tão grandioso futuro junto ao convívio da divindade. Através do aprimoramento moral teríamos a verdadeira concretização da promessa rumo a uma existência superior – tarefa que tem como premissa fundamental o aprendizado do destemor e o assenhorar-se da própria existência.

debuisset fieri putet nec velit obiurgare naturam. Optimum est pati quod emendare non possis, et deum quo auctore cuncta proveniunt sine murmuratione comitari: malus miles est qui imperatorem gemens sequitur. [...] Sic vivamus, sic loquamur; paratos nos inveniatur atque inpigros fatum. Hic est magnus animus qui se ei tradidit: at contra ille pusillus et deneger qui obluctatur et de ordine mundi male existimat et emendare mavult deus quam se.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TEXTOS ANTIGOS

CÍCERO. **Discussões tusculanas**. Tradução: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014 [livro eletrônico].

MARCO AURÉLIO. **Meditações**: Os Escritos pessoais de Marco Aurélio Antonino, imperador filósofo (*Ta Eis Eauton*). Tradução: Aldo Dinucci. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2023.

PETRÔNIO. **Satíricon**. Tradução: Cláudio Aquati. São Paulo: Editora 34, 2021.

SANTO AGOSTINHO. A Cidade de Deus: Livro I. *In*: SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**: volume I. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução: J. A. Segurado e Campos. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SÊNECA. **Cartas Consolatórias**. Tradução: Cleonice Furtado de Mendonça Van Raij. Campinas: Pontes Editores, 1992.

SÊNECA. **Edificar-se para a morte**. Seleção, introdução e notas: Renata Cazarini de Freitas. Petrópolis: Vozes, 2016.

SENECA. “De Consolatione ad Marciam”. *In*: SENECA. **Moral Essays**: Volume II. With an english translation by John W. Basore. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1932. 10 vol. (The Loeb classical library). pp. 2-97.

SENECA. **Ad Lucilium epistulae morales**: tomus I (libri I-XIII). Edição de L. D Reynolds. New York, NY: Oxford University Press, 1965.

SENECA. **Ad Lucilium epistulae morales**: tomus II (libri XIV-XX). Edição de L. D Reynolds. New York, NY: Oxford University Press, 1965.

TÁCITO. **Anais**. Tradução: José Liberato Freire de Carvalho. Lisboa: Edições Colibri, 2022.

TÁCITO. **Diálogo dos oradores**. Tradução e notas: Antônio Martinez de Rezende, Júlia Batista Castilho de Avellar; apresentação Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

TACITUS. **The Annals**: books XIII - XVI. With an english translation of John Jackson. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1937. 5 vols. (The Loeb classical library)

TEXTOS MODERNOS

ANDRÉS, G. Las Designaciones de la muerte voluntaria en Roma. *Hypnos*, n. 4, 1998. pp.181-194.

ANSART, P. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. (org.) **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. pp. 15-36.

ANTÓN, B. La Epistolografía romana: Cicerón, Séneca y Plinio. *Helmántica*, España, Tomo 47, n. 142-143, p.105-148, 1996.

BOERI, M. Sobre el suicidio en la Filosofía Estoica. *Hypnos*, ano 7, n. 8. 2002. pp. 21-33.

BRAREN, I. Por que Sêneca escreveu epístolas? *Letras Clássicas*, São Paulo, n. 3, pp. 39-44, 1999.

BRAUND, S. “Seneca *multiplex*: The Phases (and phrases) of Seneca’s life and works.” In.: BARTSCH, S; SCHIESARO, A. **The Cambridge companion to Seneca**. New York: Cambridge University Press, 2015. pp. 15-28.

BREGALDA, M. M. *Sapientia e virtus*: princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca. Orientação: Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos. 2006. Dissertação (Mestrado em Linguística), Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

BREGALDA, M. *Tempus* em Sêneca: Abordagem de um conceito-chave. *Phaos*, n. 4, 2004. pp. 39-57.

CITRONI, M; CONSOLINO, F. E.; LABATE, M.; NARDUCCI, E. **Literatura de Roma Antiga**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

DAUBE, D. The Linguistics of suicide. *Philosophy & Public Affairs*, v. 1, n. 4. 1972. pp. 387-437.

DUARTE, R. “Introdução”. In.: SÊNECA. **Tragédias**: Tiestes, Troianas, Agamémnon, Édipo, Fenícias. Tradução de Rodrigo Duarte. Lisboa: Edições 70, 2021.

EDWARDS, C. **Death in ancient Rome**. New Haven and London: Yale University Press, 2007.

FOUCAULT, M. **A Coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. A Cultura de si. In: FOUCAULT, M. **História da sexualidade, 3**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do sujeito**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **O Governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GALVÃO, C. Autocracia, ressentimento e engajamento político no principado romano. *In*: BRESCIANI, S; NAXARA, M. (org.) **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. pp. 311-328.

GILL, C. A Escola no período imperial romano. *In*: INWOOD, B. (Org.) **Os Estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. pp. 35-63.

GRIFFIN, M. “Mors diu meditata.” *In*: _____. **SENECA: A Philosopher in politics**. Oxford: Clarendon, 1992. pp. 367-388.

GRIFFIN, M. Philosophy, Cato, and roman suicide. *Greece & Rome*, v. 33, n. 1. 1986a. pp. 64-77.

GRIFFIN, M. Philosophy, Cato, and roman suicide. *Greece & Rome*, v. 33, n. 2. 1986b. pp. 192-202.

GUIMARÃES, J. **Suicídio mítico**: uma luz sobre a Antiguidade Clássica. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

HADOT, P. As Escolas helenísticas: o estoicismo. *In*: HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. pp. 187-204.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

HILL, T. D. **Ambitiosa Mors**: suicide and the Self in Roman Thought and Literature. New York: Routledge, 2004.

INWOOD, B. Rules and Reasoning in Stoic Ethics. *In*: INWOOD, B. **Stoic philosophy at Rome**. New York: Oxford University Press, 2005. pp. 95-131.

INWOOD, B. Natural Law in Seneca. *In*: INWOOD, B. **Stoic philosophy at Rome**. New York: Oxford University Press, 2005. pp. 224-248.

INWOOD, B. Seneca on Freedom and Autonomy. *In*: INWOOD, B. **Stoic philosophy at Rome**. New York: Oxford University Press, 2005. pp. 302-321.

KER, James. “Forced suicide and the bodily paths to *libertas*.” *In*: KER, James. **The Deaths of Seneca**. New York: Oxford University Press, 2009. pp. 247-279.

KERR, L. S. L. O gênero epistolográfico segundo Plínio o Jovem: epístolas selecionadas. Orientação: Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos. 2017. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

MATSON, W. I. Hegesias the death-persuader; or, the Gloominess of hedonism. *Philosophy*, v. 73, n. 286. 1998. pp. 553-557.

MINOIS, G. **História do suicídio**: a sociedade ocidental diante da morte voluntária. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.

MOTTO A. L.; CLARK, J. R. Philosophy and poetry: Seneca and Virgil. *The Classical Outlook*, v. 56, n. 1, 1978. pp. 3-5.

NETTO, N. B.; CARVALHO, B. P.; ANTUNES, M. A. M. “Da morte voluntária ao suicídio: construção social e histórica de um conceito.” In.: LIMA, L; NAVASCONI, P. V. P. (Orgs.) **(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidades e saberes pluriépistêmicos**. Salvador: EDUFBA, 2022. pp. 19-66.

NOVAK, M. G. Estoicismo e epicurismo em Roma. *Letras Clássicas*, 3, 1999. p. 257-273.

OLIVEIRA, F. Suicídio na Roma Antiga. *Máthesis*, 3, 1994. pp. 65-93.

PAULA, B. Os Romanos e a morte na *História Natural* de Plínio, o Velho (Livro VII, 171-190). Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurelio Pereira. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Letras) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

PUENTE, F. R. (org.). **Os Filósofos e o suicídio**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

REIS, A. H. **História do suicídio**: variações antigas e os domínios do cristianismo. Belo Horizonte: Páginas Editora, 2020.

RIMELL, V. “Seneca and Neronian Rome: in the mirror of time.” In.: BARTSCH, S; SCHIESARO, A. **The Cambridge companion to Seneca**. New York: Cambridge University Press, 2015. pp. 122-134.

SANTOS, M. M. Arte dialógica e epistolar segundo as epístolas morais a Lucílio. *Letras Clássicas*, n. 3, 1999. pp. 45-93.

SCHIESARO, A. “Seneca and Epicurus: The Allure of the other.” In.: BARTSCH, S; SCHIESARO, A. **The Cambridge companion to Seneca**. New York: Cambridge University Press, 2015. pp. 239-251.

SCHIESARO, A. “Passion, reason and knowledge in Seneca’s tragedies.” In.: BRAUND, S. M.; GILL, C. **The Passions in Roman thought and literature**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997. pp. 89-111.

SEDLEY, D. A Escola, de Zenon a Ário Dídimo. In: INWOOD, B. (org.) **Os Estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. pp. 7-34.

SEGURADO E CAMPOS, J. A. Introdução. In: SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Seguro e Campos. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SILVEIRA, F. L. *Cartas a Lucílio*: doutrinação filosófica estoica a partir de Sêneca. *Revista Língua, Literatura e Ensino*, v. 3, Campinas, 2008. pp. 545-553.

SILVEIRA, F. L. *Praecepta e decreta* na Epístola 94 de Sêneca. Orientação: Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso. 2014. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

SOARES, M. Eutanásia e suicídio na cultura clássica greco-romana. *Humanística e Teologia*, 38, 1, 2017. pp. 23-37.

STAROBINSKI, J. **A Tinta da melancolia**: uma história cultural da tristeza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016.

TRAPP, M. **Greek and Latin Letters**: an anthology with translation. Cambridge [Inglaterra]; New York: Cambridge University Press, 2003.

VASCONCELLOS, P. S. **Persona poética e autor empírico na poesia amorosa romana**. São Paulo: Editora Unifesp, 2016.

VENDRAMINI, D. N. S. La Construcción social de la propia muerte. El suicidio y el habitus aristocrático de la élite del Imperio Romano: una reflexión a partir de ejemplos de Plinio el Joven y Tácito. *Revista M: Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer*, v.2, n.4. jul./dez. 2017. pp. 396-411.

VEYNE, P. Suicídio, fisco, escravatura, capital e direito romano. *In*: VEYNE, P. **A Sociedade romana**. Lisboa: Edições 70, 1993. pp. 73-155.

VEYNE, P. **Sêneca e o estoicismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.