

A morte no pensamento de Lúcio Aneu Sêneca

Marcelo Augusto Pirateli^{1*} e José Joaquim Pereira Melo²

¹Av. Euclides da Cunha, 1447, Zona 5, 87015-180, Maringá, Paraná, Brasil. ²Departamento de Fundamentos da Educação, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. *Autor para correspondência. e-mail: marcelopirateli@bol.com.br

RESUMO. O presente trabalho tem como preocupação fazer algumas reflexões sobre o pensamento de Lúcio Aneu Sêneca, político e pensador do século I da era cristã, no que se refere à morte, natural ou provocada por suicídio, que é apresentada pelo pensador latino como parte integrante do conteúdo para a formação do homem ideal, o sábio. Sêneca entende que a morte é um dos deveres da existência, cabendo ao homem ideal, o sábio, ser formado no sentido de tomar consciência dessa condição e, por extensão, romper com o medo por ela despertado, o que se expressa em recorrer ao suicídio quando isto se fizer necessário para preservar a dignidade da pessoa humana. Assim, cabe à filosofia afastar do homem o medo e angústia diante da morte.

Palavras-chave: Sêneca, estoicismo, morte, educação.

ABSTRACT. Death in the works of Lucius Annaeus Seneca. Reflections on death, in its natural form or through suicide, in the works of Lucius Annaeus Seneca, a philosopher of the 1st century A.D., are provided. The Roman philosopher reflects on death as part and parcel to the formation of the ideal wise man. Since Seneca considers death as one of the duties of being, the ideal wise man must be aware of such a condition and should distance himself from the fear that its thought awakes in him. Such conscious awareness leads to suicide if it is necessary so that the dignity of the human being be preserved. Philosophy makes the human being distance himself from the fear and the anguish provoked by death.

Key words: Seneca, stoicism, death, education.

Nenhuma meditação é tão imprescindível como a meditação da morte

Sêneca

Este artigo tem como preocupação fazer algumas reflexões sobre o pensamento de Lúcio Aneu Sêneca (1 a.C.-65 d.C.), filósofo e político do século I da era cristã, no que se refere à morte, natural ou provocada por suicídio, que é apresentada pelo pensador latino como parte integrante do conteúdo para a formação do homem ideal, o sábio, agente social, que, segundo o filósofo, cumpriria o seu papel em sociedade.

Para isso, é necessário compreender o contexto histórico em que Sêneca desenvolveu as suas reflexões; contexto este marcado significativamente pelo helenismo e o estoicismo.

Helenismo e estoicismo

As conquistas militares de Alexandre Magno (356-323 a.C.) desencadearam profundas transformações de ordem política, social, cultural e econômica na Antiguidade, assinalando o fim de uma era e o início de outra, isto é, a passagem da época clássica para a helenística (Fraile, MCMLXV; Reale e Antiseri,

1990), que teve como principal característica a fusão cultural do Ocidente com o Oriente.

El helenismo [...] constituyó una profunda revolución, que trastornó el régimen social y las ideas y costumbres antiguas. Desaparece la *polis* tradicional, que había inspirado la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles. Se forman las grandes monarquías helenísticas, y Grecia queda convertida en simple provincia de un vasto imperio. En los nuevos centros desaparece el sentido de vinculación a la metrópoli, que siempre había caracterizado a las colonias griegas. A la vez que se amplía el horizonte geográfico, se difunde el sentido del ecumenismo y del cosmopolitismo (Fraile, MCMLXV, p. 569).

Nesse novo cenário, originado das conquistas de Alexandre Magno, destacam-se o desmoronamento sociopolítico da *polis* e o rompimento com a filosofia especulativa, característica fundamental da cultura grega.

A perda da independência das cidades gregas tem por primeiro efeito, na ordem espiritual, dissociar a unidade do homem e do cidadão, do filósofo e do político, da interioridade e da exterioridade, da teoria e da prática, em resumo, essa “bela totalidade consigo” que caracteriza, segundo Hegel, a idade

clássica da Grécia, esse tempo em que o homem se sentia em casa na cidade (Aubenque, 1973, p. 167).

Esse quadro de dissolução da *polis* impediu o homem livre de atuar na vida pública, e nesse momento ele deixa a condição de animal político, que participa dos destinos da cidade, e volta-se para si mesmo, num processo intimista. Deste modo, ocorre a substituição da vida pública pela privada. Das preocupações coletivas o homem livre se dirige para as preocupações individuais. Por sua vez, a filosofia, para atender às novas necessidades que se colocam, rompe com o seu caráter teórico e se reveste de praticidade, tendo em vista suprir o vazio deixado pela antiga ordem.

Assim, a filosofia no período helenístico volta-se para a vida interior do homem – de qualquer homem –, pois sua realização na vida exterior, como animal político, está interdita. O que importa agora é a intimidade, a vida privada, regras de conduta pelas quais as pessoas possam viver bem, em qualquer tempo e circunstância. De certo modo, esse tipo de pensamento corresponde ao significado popular de “filosofia”: um receituário da “arte de viver” ou, como se diz, “filosofia de vida” (Abrão, 1999, p. 70).

O novo conteúdo filosófico rompeu com as questões intelectuais fundadas na especulação e enveredou para um quase-misticismo, para atender à vida interior do novo homem livre.

Compreende-se assim que o pensamento helenístico tenha se concentrado sobretudo nos problemas morais, que se impunham a todos os homens. E, propondo os grandes problemas da vida e algumas soluções para eles, os filósofos dessa época [...] propondo modelos de vida nos quais os homens [...] tornaram-se paradigmas espirituais, verdadeiras “conquistas para todo o sempre” (Reale e Antiseri, 1990, p. 230).

Com esta nova orientação, destaque especial merece o estoicismo¹, fundado por Zenão (336-263 a.C.), que propunha a austeridade física e moral, baseada na resistência ante o sofrimento, bem como a participação do homem na vida pública.

Em contato com a cultura grega, os romanos entraram na órbita do helenismo e, sobre aquela complexidade de saberes, redescobriram os seus saberes de modo a atender à praticidade própria da

sua cultura, que se distanciava das grades reflexões filosóficas.

No caso específico do estoicismo, com a sua preocupação com o dever, autodisciplina e a sujeição à ordem natural, esse atendia às antigas virtudes romanas, aos seus hábitos conservadores e à sua insistência nas obrigações cívicas. A sua doutrina do cosmopolitismo ia ao encontro da mentalidade política romana e do orgulho de ser um império mundial. Dessa forma, as discussões teóricas características da cultura grega não tiveram espaço na Estoá romana.

O magistério de Sêneca

Na sua versão romana, o estoicismo colocou em discussão, de maneira não marginal, a pedagogia, a qual, com a concepção de *humanitas*, transformou-se no ponto central da cultura e da formação do homem romano (Cambi, 1999); sendo, portanto, sua mais elevada meta educativa.

Viene a suponer lo mismo que la paideia para los griegos, el gentleman para los ingleses, el honnête-homme para los franceses, el “caballero” para los españoles. La *humanitas* romana no se presenta como un concepto perfectamente delimitado, sino como un complejo de diversos matices, que se han ido uniendo a través del tiempo y con las aportaciones de varios pensadores. [...] Supone, en primer lugar, cultivo de la forma literaria, belleza de expresión. En este sentido, la *humanitas* es hija directa de Grecia, que se sentía empujada a ello desde que Homero asignó a la literatura un tan alto papel en la formación humana. [...] Se requiere también una conducta elevada, digna². Sin virtud no hay humanidad. Este aspecto moral exige una seria disciplina de las propias pasiones para lograr el dominio del propio yo. [...] el hombre no es perfecto si no es bueno, virtuoso, por más sabiduría que haya podido acumular. [...] No puede considerarse lograda la humanidad de un romano si, sobre la perfección literaria y la moral, no coloca la perfección social, la de una entrega consciente en aras del bien común. [...] Deberes para con la sociedad que adquieren su verdadero sentido cuando se concretan en servicio al Estado (Zuluaga, 1972, p. 123-125).

Nesse sentido, o estoicismo responde aos interesses do homem romano, que se entendia revestido de uma humanidade universal, não mais se considerando como apenas um cidadão ligado ao *mos*

¹O estoicismo, que teve sua gênese em Atenas no fim do século IV a.C., foi a maior das escolas filosóficas da época helenísticas. Como Zenão de Citio, fundador da escola, não era cidadão ateniense, não possuía direito de adquirir um prédio. Com isso, Zenão pôe-se a ministrar suas aulas em um pórtico, *stoa* em grego (), daí o nome de escola estoica. O pórtico em que Zenão ensinava era conhecido como Pórtico Pœcile (pœcile significa coberto de pinturas), pois era decorado com a coleção de pinturas de Polignoto, que quisera, através desses ornamentos, purificar o local, porque no tempo dos Trinta Tiranos foi testemunha do massacre de mais de mil cidadãos (Reale e Antiseri, 1990; Hegel, 1997; Vergez; Huisman, 1982).

²Designa os seres humanos que são dignos de serem chamados de homens e não bárbaros, inumanos, incultos. Vai além do significado de cultura e virtude de humanidade, pois também designa um estado de civilização. Diferencia o homem civilizado do homem (selvagem) que vive do cultivo da terra e, o homem bem educado e literato dos integrantes com pouca instrução da classe poderosa que desonram sua classe por sua falta de cultura (Veyne, 1992).

*maiorum*³ e ao papel de *civis romanus*. Assim, são elaborados modelos pedagógicos ligados ao saber mais universal (Cambi, 1999).

Essa preocupação pedagógica teve presença marcante na reflexão filosófica de Sêneca, o qual se tornou uma das figuras romanas mais significativas e importantes em matéria de pedagogia, ao propor um modelo pedagógico que passava necessariamente por um processo de auto-educação (Cambi, 1999). Para o pensador, a chave da formação se radicava no esforço pessoal do indivíduo para se educar:

Ainda resta muito trabalho a fazer. Se desejas atingir este objectivo, careces de muita atenção da minha parte, mas também de bastante esforço da tua. A virtude não se conquista por procuração (*Carta 27, 4*).

Desta forma, Sêneca punha em relevo a capacidade do homem para se autodirigir e, sustentado pela moral e pela razão, identificar-se como parte integrante de um todo (Pereira Melo, 2003b). Nesse processo, no qual a formação somente é possível através do esforço pessoal de cada um, papel significativo tinha a vontade, que era vista por Sêneca como um dos pilares da caminhada autoformativa: “Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti. Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade” (*Carta 80, 4*).

O pensador estoíco estabelece que, no caminho a ser traçado para se atingir a perfeita humanidade, é indispensável o exercício da vontade, sendo esta um fator substancial para que o homem seja qualificado como bom: “Um homem será bom se a sua razão for desenvolvida e justa, e se estiver adequada à plena realização da natureza humana” (*Carta 76, 15*).

Para Sêneca, a vontade guiada pela razão leva o homem a entrar em harmonia com a natureza universal. Assim sendo, a racionalidade possibilita ao homem agir de acordo com as leis do universo e com a vontade do *Lógos*.

A vontade do homem de progredir em direção ao bem toma força quando ele coloca como seu objetivo o progresso moral, independentemente das dificuldades pelas quais tenha que passar: “*E então? – dirás. Tem sido essa a minha vontade!*” (*Carta 34, 3*). Mesmo o homem possuindo instintivamente pré-condições para o bem, é essencial a sua vontade para a concretização de tal determinação.

Não obstante, mesmo com o destaque notório atribuído à vontade no pensamento autoformativo senequiano, esta por si só não seria suficiente se o homem estivesse privado de liberdade, pois para

Sêneca a liberdade estava vinculada à questão do conhecimento (Pereira Melo, 2003a):

Liberdade é colocar a alma acima das injúrias, e conseguir transformar-se a si mesmo de tal maneira, que seja possível extrair unicamente de si mesmo as próprias satisfações (Sêneca⁴ apud Mondolfo, 1973, p. 161).

Em face disto, no pensamento senequiano, o homem, por meio da liberdade, deve procurar o caminho da perfeição e da superação de qualquer forma de opressão que possa enfrentar em relação ao seu corpo, às paixões sensuais, aos bens materiais e até mesmo à morte.

A liberdade, para Sêneca, não passava pela libertação da escravidão, que era tida como natural em seu tempo, mas pela libertação do espírito, que para o pensador era um prisioneiro do corpo. Era a liberdade do espírito para alçar vôo rumo à perfeição.

De facto este nosso corpo é para o espírito uma carga e um tormento; sob o seu peso o espírito tortura-se, está aprisionado, a menos que dele se aproxime a filosofia para o incitar a alçar-se à contemplação da natureza, a trocar o mundo terreno pelo mundo divino. Esta a liberdade do espírito, estes os seus voos: subtrair-se ocasionalmente à prisão e ir refazer as forças no firmamento (*Carta 65, 16*)!

O projeto pedagógico senequiano reservava, juntamente com a vontade e a liberdade, importância a um tempo destinado à reflexão; ou seja, propunha o ócio “útil” como uma instância indispensável rumo à perfeição, ao passo que se constituiu como um espaço privilegiado para a investigação e a reflexão.

Estima quão pouco tempo recebeu o ser destinado a investigar tais coisas, ainda que reserve ele o tempo todo para si: admita-se que nada lhe será conquistado com facilidade, que nada ele deixe escapar por negligência, que administre avarissimamente suas horas, que chegue até o último termo da idade humana sem que a fortuna lhe venha extorquir o que a natureza deu, mesmo assim ele, homem, é demasiado mortal para adquirir o conhecimento dos imortais. Portanto, vivo segundo a natureza se todo a ela me dei, se dela sou admirador e cultor. E a natureza quis que eu fizesse uma e outra coisa: tanto agir como ter tempo para contemplação; faço uma e outra, porque a contemplação nem sequer existe sem ação (*Sobre o ócio, V, 7-8*).

Destarte, esse tempo livre, ócio “útil”, não se constituía simplesmente de um descanso, mas sim, era parte integrante da busca pela formação do homem ideal, o espaço para combater dúvidas e intranquilidades próprias do árduo caminho rumo à perfeição.

³O *mos maiorum*, desde o início até o declínio do Império Romano, constituía uma das bases da vida social e política; mesmo com o desenvolvimento da legislação escrita a *mos maiorum* não perdeu sua importância permanecendo ora como fonte do direito, ora como princípio de interpretação das leis (Studer, 2002).

⁴*Ad Serenum de Constantia sapientis*, XIX, 2.

Era no exercício do ócio que o homem poderia realizar sua autoformação e chegar à sabedoria, e o caminho que levava à sabedoria era a filosofia (Pereira Melo, 2003b). Esta, como “pedagoga da humanidade”, deveria levar o homem a encontrar a harmonia entre o interior e o exterior (Pereira Melo, 2004).

A *meditatio mortis* de Sêneca

Em Sêneca, a filosofia não se limitava a um saber teórico, mas definia-se no exercício da virtude e deveria se manifestar na própria vida, motivo pelo qual era considerada um assunto eminentemente prático (Li, 1995). Não deveria ensinar a fazer discursos, mas levar à ação, assim como a suportar os desgostos da vida com firmeza e caráter (Schöpke, 2002).

O ideal é viver a doutrina estoica ao invés de somente conhecê-la. Sêneca ressalta a importância de se distinguir se a filosofia é simplesmente um meio de conhecimento ou se é sinceramente vivida. Para ele, o saber não se refere apenas ao conhecimento das leis do universo e à busca dos fundamentos da realidade, mas também à formação do homem ideal, o sábio (Li, 1995). Portanto, no pensamento senequiano a sabedoria é entendida como a plena realização da filosofia, ou seja, é considerada uma arte de vida (*Carta* 95).

A filosofia senequiana surge, assim, não como mera especulação, mas sobretudo como uma verdadeira *terapia* [...]. Um homem que, em vez de obedecer à razão, se torna escravo das paixões é, obviamente, uma criatura doente, precisamente porque nela se não desenvolveu, se não actualizou a virtude que todos possuímos em potência. 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. [...] ele entende a filosofia como uma forma de medicina, medicina das almas [...] tendo a alma uma dupla natureza (uma “parte” superior que nos equipara aos deuses, uma “parte” inferior que nos mantém ao nível dos animais) o romano médio (e não só o romano, evidentemente) limita a sua existência ao nível inferior, onde dominam [...] os instintos, as paixões. Em contrapartida, todas as correntes filosóficas visavam a libertar o homem do domínio das paixões e a proporcionar-lhe uma forma superior de “felicidade”. A esse estado de vivência superior de que as paixões estão excluídas chamavam os gregos π ; Sêneca designa-a por *tranquillitas animi* [...]. A função do filósofo, portanto, consistirá basicamente em *ajudar* o “paciente” a obter essa tranquilidade que entregue a si mesmo não consegue

alcançar, mais, de que as tendências da sociedade decisivamente o afastam. Temos, portanto, a filosofia cumprindo o papel de uma pedagogia e também o de uma terapia, implicando este termo um maior empenhamento do sábio no desempenho da sua missão do que uma tarefa meramente pedagógica exigiria. A filosofia deve *curar* os males da alma, e não somente definir em que eles consistem (Segurado e Campos, 2004, p. XXVIII-XXX).

Isto posto, compreende-se que em Sêneca a atividade filosófica tem seu cerne na ação moral, ou seja, as demais questões ficam submetidas ao problema da reforma moral e salvação da alma do indivíduo.

A filosofia é entendida, então, como uma técnica da vida feliz, e ela deve nos levar à reta ação. E já que a filosofia é uma *ars vitae*, e que a moral, portanto, é prática da moral, deve haver perfeita concordância entre doutrina e ação: “que as palavras estejam de acordo com a vida” (*Ep.* 7). Seu estudo, mais que o conhecimento das coisas, é aplicação à virtude e prática do bem. Por isso, diz Sêneca: “não há filosofia sem virtude, nem virtude sem filosofia” (*Ep.* 89). [...] O fim da atividade filosófica é uma vida sábia, e é próprio do sábio realizar uma vida no bem (Li, 1995, p. 17).

Em que pese a isso, essa arte de vida, a filosofia, apresenta uma inflexão, pois Sêneca coloca que a arte de viver também deve ser a arte de morrer, ou seja, o saber-morrer é parte integrante da arte de viver (Schöpke, 2002; Li, 1995; Ullmann, 1996): “Deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer” (*Sobre a brevidade da vida*, VII, 3-4).

Em Sêneca, a atividade filosófica e toda a vida tornam-se uma preparação para a morte – como já consideravam os gregos, especialmente Sócrates (Segurado e Campos, 2004) –, isto porque, para o pensador romano, o homem é um ser que nasceu para a morte⁵.

Uma vez principiada, a vida segue seu curso e não reverterá nem o interromperá, não se elevará, não te avisará de sua velocidade. Transcorrerá silenciosamente, não se prolongará por ordem de um rei, nem pelo apoio do povo. Correrá tal como foi impulsionada no primeiro dia, nunca desviará seu curso, nem o retardará. Que sucederá? Tu estás ocupado, e a vida se apressa; por sua vez virá a morte, à qual deverás te entregar, queiras ou não (*Sobre a brevidade da vida*, VIII, 5).

O homem deve ser compreendido como um ser para a morte, pois a mortalidade se constitui como uma determinação da natureza humana.

⁵Cf. *Consolação a Mécia*, X, 5 e XII, 6. Cf. *Consolação a Políbio*, XI, 2-3. Cf. *Sobre a tranquilidade da alma*, I, 14. Cf. *Sobre a brevidade da vida*, III, 4.

A mortalidade é a tal ponto uma determinação da condição humana, que a palavra “mortal” milenarmente significou “homem”. Em grego (*θνητός*) (*thnetós*) e sobretudo (*βροτός*) [...], oposto a (*θεός*), o qual é “imortal”, *ámbrotos* (daí *ambrosia*); *broτός* é originariamente *mbrotós*, em determinado caso *mortós*, onde transparece a mesma raiz indo-européia que encontramos em *morior*, *mors*, nosso morrer e morte. *Brotoi*, os mortais, são os homens sem mais [...], opostos aos deuses imortais. O mesmo vale para o latim: *mortales* são os homens, o adjetivo *mortalis* significa com freqüência “humano”, *mortalia* quer dizer “as coisas humanas”, os assuntos humanos, *mortalitas* é certamente a mortalidade, a condição de mortal, mas também a humanidade como coletivo, o conjunto dos homens (Marías, 1971, p. 239).

Dessa forma, Sêneca dedica a máxima preocupação com o tema da morte, de sua presença ameaçadora e angustiante; todavia, para o pensador, a reflexão sobre a morte era algo que lhe conferia consolo e paz (Ullmann, 1996), pois a sua presença era compreendida como um alívio, ou seja, um fim para todos os sofrimentos, tristezas e angústias que assolam os homens em vida (Rajj, 1986).

A morte é uma libertação de todas as dores e o término além do qual os nossos males não ultrapassam; ela nos leva de volta àquela tranqüilidade, na qual jazia-mos antes de nascer. [...] Ó ignorantes dos próprios males aqueles pelos quais a morte não é louvada e esperada como o melhor invento da natureza, quer inclua a felicidade, quer afaste a calamidade, quer ponha fim à sociedade e ao cansaço do velho, quer arrebate a idade juvenil em flor, quando se espera o melhor, quer chame a infância antes que chegue estágios mais duros, a morte é o fim para todos [...]. A morte prematura não trouxe, pois, ao teu filho, nenhum mal: pelo contrário, ela o libertou do sofrimento de todos os males (*Consolação a Márcia*, XIX, 5; XX, 1.6).

E acrescenta:

[...] pois, se nenhum sentido resta ao morto, meu irmão livrou-se de todos os incômodos da vida e retornou para aquele lugar no qual estivera antes de nascer e, livre de todo mal, nada teme, nada deseja, nada sofre [...]. Se quiseres crer naqueles que observam mais profundamente a verdade, toda vida é um tormento. Lançados neste mar profundo e agitado, alternado nos seus fluxos e refluxos e que ora nos levanta com repentinos progressos, ora nos derruba com maiores danos e, freqüentemente, nos abala, nunca nos deteremos num lugar estável; andamos perplexos e flutuando, somos lançados um contra o outro e, algumas vezes, naufragamos. Sempre tememos! Nenhum outro porto há, a não ser a morte, para aqueles que navegam neste tão agitado mar e exposto a todas as tempestades (*Consolação a Políbio*, IX, 2.6).

Considerando a morte como presença certa na vida do homem, Sêneca o convoca a caminhar na perspectiva dela, a fim de que aproveite bem o tempo que lhe é disponível e esteja pronto a enfrentar corajosamente essa suprema realidade humana, que transforma todos os homens em iguais (Rajj, 1986).

É preciso ter a alma sempre pronta: insídias ou enfermidades, ou espada inimiga, ou fragor de casas derrubadas, ou destruição da terra [...] quem a quiser que a leve. Que outra coisa devo fazer senão dar-lhe coragem para a saída e entregá-la com bons augúrios? Caminha para ela com coragem, caminha feliz (Sêneca⁶ apud Mondolfo, 1973, p. 164)!

A partir dessa orientação, Sêneca rejeita a possibilidade de se terem motivos para temer a morte, e chega até a advertir o seu discípulo Lucílio sobre essa questão, endereçando-lhe uma carta⁷ em que afirma ser preferível morrer com coragem a morrer com temores, e ainda comenta que até mesmo os seus servos possuem forças para enfrentar a morte sem temor e com desprezo.

Se vês o último dia, não como castigo, mas como que uma lei da natureza, nenhum temor ousará penetrar nessa alma de onde tiveres expulsado o medo da morte. [...] Pensas que um sábio, que tenha colocado todas esperanças em si mesmo e tenha se afastado da opinião popular, possa ser perturbado pela desonra? Mais ainda que a desonra é uma morte desonrosa (*Consolação a Hélvia*, XIII, 3-4).

Para Sêneca, o sábio é aquele que caminha firme e sem medo para a morte.

Velhos decrepitos mendigam em suas orações um acréscimo de uns poucos anos; procuram parecer menos idosos e lisonjeiam-se com mentiras e encontram tanto prazer em enganar a si próprios, que é como se enganassem junto o destino. Mas, quando uma enfermidade qualquer adverte-os de que são mortais, morrem tomados de pavor, não como se deixassem a vida, mas como se ela lhes fosse arrancada. Ficam gritando que foram tolos em não viver e que, se por acaso escaparem da doença, haverão de viver no ócio; então, tomam consciência de quão inútil foi adquirir o que não desfrutaram, e de como todos os seus esforços resultaram em vão. Mas para aquele cuja vida esteve livre de preocupações, por que não haveria ela de ser longa? Dela nada foi transferido a um outro, nada foi atirado a um e outro lado, nada foi dado à Fortuna, nada desperdiçado por negligência, nada foi esbanjado com prodigalidade, nada ficou sem ser empregado: toda ela, por assim dizer, teve proveito. E, deste modo, por mais curta que seja, ela é mais que

⁶Naturalium quaestionum libri septem ad Lucilium . VII, 32, 4-6.

⁷Cf. Carta 24.

suficiente; e portanto, quando lhe vier o último dia, o sábio não hesitará em caminhar para a morte com passo firme (*Sobre a brevidade da vida*, XI, 1-2).

Para não se temer a morte, nos diz Sêneca, é preciso pensar sempre nela (*Carta* 30, 18). Assim procede o sábio, que mesmo diante da morte mantém o seu espírito tranqüilo e encontra uma oportunidade, um meio para buscar a verdade.

Como o centurião, conduzindo o grupo dos condenados, ordenasse-lhe que também se levantasse, ele, convocado, contou as pedras do jogo e disse a seu companheiro: “Vê que não mintas após minha morte dizendo que ganhaste”. Então voltando o rosto ao centurião: “Serás testemunha”, disse-lhe, “de que eu levo a vantagem de um ponto”. Pensas tu que Cano estava jogando no tabuleiro? Ele estava zombando. Tristes estavam os amigos que iam perder tal varão. “Por que estais abatidos?”, disse-lhes. “Vós quereis saber se as almas são imortais; eu agora vou saber”. Em seu próprio fim ele não deixou de escutar a verdade nem de investigar sua própria morte. Seguiu-o seu filósofo, e já não estava longe o túmulo em que se oferecia a nosso deus César o sacrifício diário. “Em que pensas agora, Cano?”, perguntou-lhe o filósofo, “Que tens em mente?”. “Propus-me observar”, respondeu Cano, “se naquele brevíssimo instante da morte a alma há de sentir-se sair”. E ele prometeu que, se descobrisse algo, havia de voltar aos amigos e indicar-lhes qual fosse a condição das almas. Eis a tranqüilidade no meio da tempestade, eis um caráter digno da eternidade, que invoca a própria fatalidade como meio de buscar a verdade, que, posto naquele momento extremo, interroga a alma exalante, que aprende algo não apenas até a morte, mas também a partir da própria morte: ninguém filosofou por mais tempo (*Sobre a tranqüilidade da alma*, XIV, 7-10).

No sentido de reforçar sua postura Sêneca apresenta homens ilustres que não tiveram medo diante da morte, ou seja, registra para a posteridade o exemplo de homens que souberam morrer bravamente e, com isso, alcançaram a imortalidade.

Segue-se uma parte que, não sem razão, costuma contristar e trazer inquietação. Quando são maus os destinos dos bons, quando Sócrates é obrigado a morrer no cárcere, Rútílio a viver no exílio, Pompeu e Cícero, a curvar-se aos seus clientes, e aquele famoso Catão, viva imagem de virtudes, que, lançando-se contra sua espada, fez ver a todos que findavam a um tempo ele e a república, é inevitável que nos venha atormentar a idéia de que a fortuna reserve a esses varões tão iníquos prêmios. E que há então de esperar cada um para si, quando vê os melhores padecerem coisas tão más? Mas que há? Vê de que modo cada um deles o suportou e, se foram fortes, deseja tu a mesma firmeza de alma; se pereceram de modo mulheril e covarde, nada se perdeu. Ou são dignos aqueles cuja

virtude nos encante, ou indignos aqueles em quem se ache covardia. Que é mais vergonhoso do que nos tornar covardes o exemplo desses grandes varões que pereceram bravamente? Louvemos uma e outra vez o digno de louvores e digamos: “Quanto mais corajoso, tanto mais feliz! Escapaste de todas as sortes, da inveja, da enfermidade; saíste da prisão; não pareceste aos deuses digno do infortúnio, mas mereceste deles um abrigo aos golpes da fortuna”. Quanto aos que tratam de escapar e no limiar da morte voltam-se para a vida, cumpre precipitá-los à força. Não chorarei por ninguém que esteja alegre, nem por ninguém que chore: aquele enxugou ele mesmo minhas lágrimas, este com suas lágrimas tornou-se indigno de alguma outra. Choraria eu por Hércules, queimado vivo, ou por Régulo, crivado de tantos pregos, ou por Catão, que dirigiu contra si seus próprios golpes? Todos esses encontraram, a custo de um lapso insignificante de tempo, o modo pelo qual se fizessem eternos e, morrendo, alcançaram a imortalidade (*Sobre a tranqüilidade da alma*, XVI, 1-4).

Sêneca expõe que não foram somente homens ilustres que a encararam com coragem e romperam as barreiras da servidão, mas também pessoas de baixa condição buscaram na morte um porto seguro.

Um dia virá, porém, que há-de pôr-nos diante o problema da morte! 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 tal acto só está ao alcance de um Catão, que para exalar a alma abriu com as mãos a ferida que o punhal deixara estreita. Tem havido homens de mais baixa condição que num ímpeto de coragem alcançaram o porto seguro da morte: impedidos pelas circunstâncias de morrer tranqüilamente, sem possibilidade de elegerem livremente o instrumento do suicídio, lançaram mão do que encontraram e, pela sua coragem, transformaram em armas objectos por natureza inofensivos. Não há muito, um dos Germanos destinados aos combates com feras, enquanto se faziam no circo os preparativos para o espectáculo da manhã, retirou-se para satisfazer uma certa necessidade corporal – a única oportunidade que teve para estar sozinho, longe do olhar dos guardas; então agarrou num daqueles paus com uma esponja atada na ponta que se usam para limpar as imundícies e enfiou-o pela garganta abaixo, morrendo por asfixia. É o que se chama o cúmulo do desprezo pela morte. [...] podes ver como, para morrer, o único obstáculo que se nos põe é a vontade! Sobre o acto tão determinado deste homem cada um pode pensar o que quiser, desde que se assente neste ponto: é preferível o suicídio mais imundo à mais higiénica servidão (*Carta* 70, 19-21)!

Em consonância com os ensinamentos estoicos, Sêneca ressalta que a morte não precisava ser apenas natural, visto a sua indução por meio do suicídio ser

legítima em determinadas circunstâncias e se converter num exercício de virtude libertadora.

La muerte voluntaria puede ser el método de obviar la dictadura y el poder tiránico, la esclavitud, los ultrajes y las vejaciones físicas, políticas y psíquicas, pero en esos casos es una elección voluntaria, consciente, meditada, nunca completamente libre, aunque sea un camino para lograr la libertad (Andrés, 1998, p. 191).

Não obstante, para os estóicos a morte voluntária não era vista como uma fuga e um ato irracional, mas sim, como uma decisão racional que convém ao sábio em circunstâncias nas quais não é possível viver uma vida feliz e conforme a natureza; assim sendo, é conveniente para o sábio, num ato de liberdade, afastar-se da vida (Koutlouka, 1987).

Essa orientação pode ser entendida no pouco valor que os estóicos atribuíram ao corpo. De acordo com esse postulado, Sêneca não hesita em tecer considerações de menosprezo e desdém ao corpo humano (Ullmann, 1996); o filósofo estóico romano em uma de suas cartas consolatórias coloca que o homem nasce mortal e gera mortais, ou seja, o corpo gerado é composto de uma matéria perecível e frágil, sujeita a doenças, e pode se dissolver com o menor abalo.

O que é o homem? Um vaso que pode quebrar-se ao menor abalo, ao menor movimento. Não é necessária uma grande tempestade para que se destrua; bata onde bater, se dissolverá. O que é o homem? Um corpo débil e frágil, desnudo, indefeso por sua própria natureza, que tem necessidade do auxílio alheio, exposto a todos os danos do destino; um corpo que quando exerceu bem os seus músculos, é pasto de qualquer fera, é vítima de qualquer uma; composto de matéria inconsistente e mole e brilhante somente nas suas feições exteriores; incapaz de suportar o frio, o calor, a fadiga e, por outro lado, destinado à desagregação pela inércia da ociosidade; um corpo preocupado com seus alimentos, por cuja carência ora se enfraquece, por cujo excesso ora se rompe; um corpo angustiado e inquieto por sua conservação, provido de uma respiração precária e pouco firme, a qual um forte ruído repentino perturba; um corpo que é fonte doentia e inútil, de contínuo perigo para si mesmo. Admiramo-nos da morte neste corpo, a qual não precisa senão de um suspiro? Acaso é necessário muito esforço para que venha sucumbir? Um odor, um sabor, um cansaço, uma vigília, um humor, um alimento e aquelas coisas sem as quais não pode viver, lhe são mortais; para onde quer que se mova, tem imediatamente consciência de sua fraqueza; incapaz de suportar qualquer clima, torna-se doente pela troca das águas, pelo sopro de ar não familiar e por incidentes e danos de mínima importância; um ser precário, doentio, tendo começado a vida pelo choro (*Consolação a Mária*, XI, 2-4).

Em que pese a isso, Sêneca admite que o corpo é um mal necessário, portanto devemos ter certo cuidado para com ele, tratando-o com moderação, pois não se pode viver sem ele; Sêneca adverte que o que não se pode é viver para o corpo, tornando-se assim seu escravo (Ullmann, 1996).

Admito que é inata em nós a estima pelo próprio corpo, admito que temos o dever de cuidar dele. Não nego que devemos dar-lhe atenção, mas nego que devemos ser seus escravos. Será escravo de muitos quem for escravo do próprio corpo, quem temer por ele em demasia, quem tudo fizer em função dele. Devemos proceder não como quem vive no interesse do corpo, mas simplesmente como quem não pode viver sem ele. Um excessivo interesse pelo corpo inquieta-nos com temores, carrega-nos de apreensões, expõe-nos aos insultos; o bem moral torna-se desprezível para aqueles que amam em excesso o corpo. Tenhamos com ele o maior cuidado, mas na disposição de o atirar às chamas quando a razão, a dignidade, a lealdade assim o exigirem (*Carta 14*, 1-2).

Possuindo o corpo um valor pouco considerável, para Sêneca nada mais normal do que, quando ele causa incômodo, ou para se manter a própria dignidade, desfazer-se dele de maneira voluntária.

Deve ter no pensamento a qualidade de vida, não a sua duração. Se se lhe deparam muitas situações graves, muitos obstáculos à sua tranquilidade, o sábio, retirar-se-á! E não o fará apenas como último recurso, mas, assim que a fortuna começar a mostrar-se hostil para com ele, deverá meditar seriamente se não convém pôr de imediato termo à vida. O sábio considera como indiferente se a sua morte é natural ou voluntária, se ocorre mais tarde ou mais cedo [...]. Morrer mais cedo, morrer mais tarde – é questão irrelevante; relevante é, sim, saber se se morre com dignidade ou sem ela, pois morrer com dignidade significa escapar ao perigo de viver sem ela (*Carta 70*, 5-6).

A partir desse entendimento, o suicídio proporciona a chance de se escapar do perigo de sucumbir frente a situações indignas do homem de bem, de se afastar do sofrimento decorrente de um mal insolúvel, daí ser a morte voluntária um elemento assegurador da liberdade.

Para qualquer lado que diriges o teu olhar, verás o fim dos males: vês aquele precipício? Dele se desce para a liberdade. Vês aquele mar, aquele rio, aquele poço? No seu fundo acha-se a liberdade. Vês aquela árvore?... Dali pende a liberdade. Observas o teu pescoço, a tua garganta, o teu coração? Representam tantos outros meios de libertação da escravidão.

Mostro-te saídas muito penosas, que exigem grande coragem ou força? Perguntas qual é o caminho da liberdade? Qualquer veia do teu corpo (Sêneca ⁸ *apud* Mondolfo, 1973, p. 161).

Em face disso, afirma que tal feito também é legítimo em determinadas circunstâncias, - como a humilhação de um trabalho servil indigno ou o tormento de viver com uma doença incurável -, e consiste em um ato de coragem.

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 (*Carta* 58, 36).

Para Sêneca, o importante não era estar vivo, mas viver com dignidade; portanto, o sábio não prolongará a sua vida enquanto puder, mas a prolongará enquanto dever⁹:

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 (*Carta* 77, 20).

Sêneca exorta o homem sábio e, por conseguinte, os grandes espíritos, a que não se regozijem com uma longa estadia no corpo, mas anseiem por lançar-se para fora, pois a sua alma se inclina para a morte.

Nunca é agradável aos grandes espíritos uma prolongada permanência no corpo: eles anseiam por lançar-se para fora, suportam, a custo, estas angústias, acostumados que estão a vaguear soltos por todo o universo e, do alto, a desprezar as coisas humanas. Onde resulta que Platão exclama: a alma do sábio se inclina inteira para a morte, deseja isto, sobre isto medita, é sempre arrebatada por este anseio, buscando outro mundo (*Consolação a Márcia*, XXIII, 2).

O suicídio não deve ser fruto de um determinismo absoluto, mas um ato livre, motivo pelo qual o filósofo enaltecia a sua prática enquanto vitória do homem sobre problemas intransponíveis encontrados na trajetória moral. Depreende-se que, para Sêneca, o suicídio é uma afirmação da liberdade pessoal, uma maneira de o homem sentir-se vitorioso frente ao destino, de burlar a sorte, quando esta se lhe apresenta traiçoeira.

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. É de notar, quanto a este ponto, a abundância de textos em que Sêneca fala sobre o suicídio e a defesa que faz, sob certas condições, desta forma de abandonar a existência. Sêneca é, em certa medida, um apologeta do suicídio, até porque é talvez a única situação em que o homem se pode mostrar total e absolutamente livre. Como ele diz numa das *Epistulae*, nenhum homem é livre de escolher o momento de nascer, mas cada um tem a liberdade de escolher o momento em que quer morrer. No entanto não defende o suicídio em quaisquer circunstâncias, mas exclusivamente quando o continuar vivo só é possível com o abandono do bem moral. Por isso Sêneca só aceita o suicídio, por exemplo no caso de uma doença incurável, se a doença é de molde a obnubilar a razão, mas já não o aceita se o objectivo for unicamente o de evitar a dor física. Mas fundamentalmente Sêneca defende a morte voluntária quando as condições exteriores, nomeadamente as condições de ordem política, tornarem impossível a vida com dignidade, isto é, conduzida em estrita obediência aos valores morais (Segurado e Campos, 2004, p. XLVI-XLVII).

Sêneca entende que a morte é um dos deveres da existência, cabendo ao homem ideal, o sábio, ser formado no sentido de tomar consciência dessa condição e, por extensão, romper com o medo por ela despertado, o que se expressa em recorrer ao suicídio quando este se fizer necessário para preservar a dignidade da pessoa humana. Assim, cabe à filosofia afastar do homem o medo e angústia diante da morte.

Considerações finais

As presentes considerações podem levar ao entendimento do interesse que têm despertado as reflexões de Sêneca sobre a formação de um homem ideal, o sábio, o agente social capaz de romper com as fragilidades da condição humana e responder às necessidades do seu tempo. Essa preocupação formativa senequiana desembocou num modelo educativo que passava por um processo de autoformação. Dessa forma, para o pensador, a chave da formação se radicava no esforço pessoal do indivíduo para se educar. Neste processo, papel significativo tinha a liberdade, cuja fonte geradora era a sabedoria; e o caminho que levava à sabedoria era a filosofia, que não deveria se limitar a um saber teórico, mas definia-se no exercício da virtude e manifestava-se na própria vida.

Em Sêneca, a filosofia não era apenas a arte de viver, mas se constituía também na arte de morrer. Partindo

⁸ *Ad Novatum de Ira*, V, 15.

⁹ Cf. *Carta* 70, 4-5.

desse princípio, orienta o homem a caminhar na perspectiva dela, a fim de que aproveite o tempo que lhe é disponível e esteja pronto a enfrentar essa suprema realidade, que faz todos os homens iguais. Sêneca ressalta que a morte não precisava ser apenas natural, visto ser legítima a sua indução por meio do suicídio, quando este se converter num exercício de virtude libertadora. Entretanto, Sêneca justifica o suicídio apenas em determinadas circunstâncias, como quando se vive uma vida sem dignidade, quando do tormento de viver com uma doença incurável, dentre outras. Nesse sentido, o sábio não prolongará a sua vida enquanto puder, mas a prolongará enquanto dever. Sêneca entende que a morte é um dos deveres da existência, cabendo ao homem ideal, o sábio senequiano, ser formado no sentido de tomar consciência de que a condição humana está sujeita à mortalidade. Assim, cabe à filosofia formar o homem para não ser atormentado pelo medo e angústia diante da morte.

Referências

- ABRÃO, B.S. *História da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ANDRÉS, G.H. Las designaciones de la muerte voluntária en Roma. *Hypno*, São Paulo, a. 3, n. 4, p. 181-194, 1998.
- AUBENQUE, P. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo. In: CHÂTELET, F. (Ed.). *História da filosofia: idéias, doutrinas – a filosofia pagã: do século VI a.C. ao século III d.C.* Rio de Janeiro: Zahar, v. I, cap. 5, p. 167-198, 1973.
- BRUN, J. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- CAMBI, F. *História da pedagogia*. São Paulo: Unesp, 1999.
- DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: UnB, 1987.
- FRAILE, G. *Historia de la filosofia: Grecia y Roma*. 2. ed. Madrid: BAC, MCMLXV, v. I.
- GRAMMATICCO, G. El hombre y Dios en el epistolario de Sêneca. *Hypno*, São Paulo, a. 2, n. 3, p. 131-149, 1997.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. v. II.
- KOUTLOUKA, M. A liberdade no estoicismo. *Reflexão*, Campinas, a. XII, n. 39, p. 89-100, 1987.
- LI, W. Introdução. In: SÊNeca. *Sobre a brevidade da vida*. 7. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1995. p. 9-22.
- MARÍAS, J. *Antropologia metafísica: a estrutura empírica da vida humana*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.
- MONDOLFO, R. *O pensamento antigo: história da filosofia grego-romana – desde Aristóteles até os neoplatônicos*. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1973. v. II.
- PEREIRA MELO, J.J. O conceito de educação em Sêneca. In: III JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS: TRANSFORMAÇÃO SOCIAL E EDUCAÇÃO, 3., 2003, Maringá. *Anais...* Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2003a. p. 82-94.
- PEREIRA MELO, J.J. O conceito de educação em Sêneca. *Rev. Cesumar*, Maringá, v. 8, n. 1, 2003b.
- PEREIRA MELO, J.J. O sábio e o processo educativo senequiano. *Rev. Cesumar*, Maringá, v. 9, n. 2, p. 50-60, 2004.
- RAIJ, C.F.M. Van. Aspectos da cosmologia senequiana. *Revista Letras*, Campinas, v. 21, n. 1 e 2, p. 129-137, 2002.
- RAIJ, C.F.M. Van. Sêneca, o filósofo. *Reflexão*, Campinas, a. XX, n. 61, p. 194-201, 1995.
- RAIJ, C.F.M. Van. *As consolações de Sêneca*. 1986. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: antigüidade e idade média*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. I.
- SCHÖPKE, R. Uma breve apresentação. In: SÊNeca. *Aprendendo a viver*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. V-VIII.
- SEGURADO E CAMPOS, J.A. Introdução. In: SÊNeca. *Cartas a Lucílio*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. V-LIV.
- SÊNeca. *Cartas a Lucílio*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- SÊNeca. *Sobre a brevidade da vida*. 7. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.
- SÊNeca. *Sobre a tranqüilidade da alma*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- SÊNeca. *Sobre o ócio*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- SÊNeca. Consolação a Hélivia. In: *Cartas consolatórias*. Campinas: Pontes, 1992.
- SÊNeca. Consolação a Márcia. In: *Cartas consolatórias*. Campinas: Pontes, 1992.
- SÊNeca. Consolação a Políbio. In: *Cartas consolatórias*. Campinas: Pontes, 1992.
- STUDER, B. Mos maiorum. In: BERARDINO, A. Di (Org.). *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ULLMANN, R.A. *O estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- VERGEZ, A.; HUISMAN, D. *História dos filósofos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1982.
- VEYNE, P. *Humanitas: romanos e não romanos*. In: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- ZULUAGA, I.G. *Historia de la educación*. 4. ed. Madrid: Narcea, 1972.

Received on March 01, 2006.

Accepted on June 12, 2006.