

Da reflexão filosófica sobre a morte à questão da eutanásia

MARIA MANUELA BRITO MARTINS*

Resumo: O objetivo deste estudo consistiu, essencialmente, numa exposição com carácter de indagação, sobre a morte, tendo como ponto de partida a especulação filosófica grega antiga, apoiando-nos, em primeiro lugar, na *Apologia de Sócrates* e no *Fédon* de Platão. De seguida, expomos alguns elementos da doutrina de Epicuro sobre a morte e tentamos traçar algumas filiações dessa doutrina na reflexão heideggeriana do ser-para-a-morte, a partir de *Ser e tempo*. Por último, efetuamos o 'trânsito' para uma leitura compreensiva da eutanásia tal como foi inicialmente entendida na Antiguidade, inserindo-a depois numa linha de continuidade com a que é exposta por Tomás Moro na sua *Utopia*, para finalmente terminarmos com a de Francis Bacon.

Palavras-chave: filosofia; morte; completude; eutanásia.

Abstract: The aim of this study was essentially an inquiry explanation on death, starting with ancient Greek philosophical speculation, relying primarily on the *Apology of Socrates* and Plato's *Phaedo*. We then discuss some elements of Epicurus' doctrine on death and try to trace some of the affiliations of this doctrine in the Heideggerian reflection of being-to-death, from *Being and Time*. Finally, we carry out the 'transit' for a

* Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia – Porto. CEFi.

comprehensive reading of euthanasia as it was initially understood, in antiquity, inserting it later in a line of continuity with that which is exposed by Thomas More in his *Utopia*, finally ending with that of Francis Bacon.

Keywords: philosophy; death; completeness; euthanasia.

1. A morte em questão

Desde os alvares da especulação filosófica grega que a questão da morte se instituiu no seio da sua reflexão, sob o olhar das diversas áreas disciplinares da filosofia, em particular, na ética e na antropologia, mas também na retórica e na metafísica. De facto, a especulação filosófica experimenta *ab ovo* dois limites que se lhe impõem como um dado natural no ato de filosofar: a vida e a morte. Eles são o alfa e o ómega de toda a especulação, não só porque o ato de filosofar decorre *entre* a vida e a morte, mas mais ainda, e sobretudo, porque a morte se torna a 'matéria' da sua própria reflexão. E quando assim acontece, ela torna-se o centro dessa especulação. A morte (θάνατος) ou a degeneração enquanto fenómeno biológico, físico e cósmico, é transversal ao mundo psíquico, religioso e espiritual. De facto, no pensamento grego todas as coisas vêm à existência e se dão, em contínua transformação e necessária destruição (φθορά). Porém, nem todos consideram que o nascimento e a morte existam verdadeiramente na natureza, tal como pensam, por exemplo, Anaxágoras de Clazómenas (500/499-428/7 a. C.) e Empédocles de Agrigento (485-430 a. C.)¹. De facto pode ler-se em Anaxágoras que o nascer e o morrer não existem, verdadeira e realmente, na φύσις:

"Os gregos estão errados ao admitir o nascimento (γίνεσθαι) e a morte (ἀπόλλυσθαι); pois nada nasce ou morre, mas tudo se une e se separa, a partir das coisas que existem. Por isso, estariam corretos chamarem ao que nasce composição (συνμίσγεται) e ao perecer dissolução (διακρίνεται)"².

Na perspetiva de Anaxágoras a lei que rege o mundo natural é a união e a separação e não o nascimento e a morte, pois estas não senão aparências qualitativas de uma natureza, onde tudo devém, em função da união e da separação dos elementos num todo. Na sua doutrina tem importância a ideia segundo a qual todas as coisas têm uma porção de tudo em todos, existindo

¹ EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO – Fr. 11: PLUTARCO – *Adversus Colotem*, 12, 113.

² ANAXÁGORAS DE CLAZÓMENAS – Fr. 17, SIMPLÍCIO – *Physica* 163, 20. *Commentaria in Aristotelis Graeca*. Edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. IX. Berlin: Reims, 1882.

apenas um *voûs* que se separa de tudo o resto. Se prolongássemos a reflexão de Anaxágoras, poderíamos ter a seguinte consequência, relativamente ao nascimento e morte nos seres humanos: a união e a distinção conduziriam à existência de uma eterna mistura e separação, ou seja, uma porção (*μοῖρα*) de tudo em todos³, e assim a morte e o nascimento seriam apenas o que surge por diferenciação (*διακρίνεθαι*) e por união (*συμμισγεται*); por consequência existiria uma simetria entre a não existência *ante-natalis* e a *post mortem*⁴. A única exceção é para o *voûs*, que é uma substância infinita separada, e que permite a mistura e a separação, e a porção (*μοῖρα*) de tudo em todos; nos seres puramente naturais há uma subsistência onde verdadeiramente o nascimento e a dissolução não são senão alterações do próprio movimento natural e em devir⁵. James Warren, no seu estudo *Facing Death* sobre Epicuro, demonstra os *symmetry arguments* que explora a partir de duas secções do poema *De rerum natura* de Lucrécio († 54 a. C.), e no qual, se podem encontrar elementos aditados à doutrina de Epicuro, para além de uma clara influência de Empédocles. São esses elementos, que se prendem, particularmente, com o nascimento e a morte, que se podem encontrar anteriormente na doutrina de Anaxágoras⁶.

Mas o legado filosófico mais significativo sobre a questão da morte é-nos dado por Platão no diálogo *Apologia*, onde é narrado o processo de condenação de Sócrates à morte pelos juízes da cidade. A especulação socrática não é a única que aflora o problema da morte a partir de um facto pessoal, mas a morte é parte integrante da doutrina socrática. De igual modo, assim é também para Platão e Aristóteles. Enquanto para o primeiro a morte não significa um

³ Lembremos que a expressão grega *moira* significa não só porção, ou parte, mas também destino, *fatum* e *mors*, morte. Cf. FORCELLINI, Aegidio – *Lexicon Totius Latinitatis*. Patavini: Typis Seminarii, 1930, p. 292.

⁴ Esta posição teórica de Anaxágoras de Clazómenas é dada por Platão para expor um argumento filosófico em favor da imortalidade da alma, no *Fédon*, T2c.

⁵ Vejam-se, por exemplo, os fragmentos em SIMPLÍCIO: in *Pysica* 164, 24 e 156, 13; 157, 7; 300, 31; 164, 25.

⁶ WARREN, James – *Facing Death and his Critics*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 68-69. Os argumentos simétricos entre o passado e o futuro, ou seja, entre o nascimento e a morte, ou entre a não existência do período pré-natal e a não existência do *post-mortem*. Este testemunho é dado por ESTOBEU 4.52b 39 (A 34 DK): "Anaxágoras diz que há duas lições para a morte: o tempo antes do nascimento e o adormecimento". Os argumentos simétricos admitem uma correspondência entre a não existência pré-natal e a não existência *post mortem*. Damos aqui uma pequena síntese dos argumentos simétricos explicitados por James Warren, para melhor elucidação, sendo Pi o argumento do passado, Fi o argumento do futuro e Sym o termo médio do raciocínio simétrico: "Pi. Our pre-natal non-existence was nothing to us before were born. Sym: Prenatal non-existence is relevantly like the post mortem non-existence. Fi. Our post mortem non-existence will be nothing to us after death", *op. cit.*, p. 62.

mal temível, nem um impedimento à vida, já para o segundo a morte implica o temível limite (πέρας) imposto ao eudaimonismo teleológico da vida humana. A morte é, portanto, para Aristóteles o que há de mais temível na nossa vida⁷. Ela torna-se, assim, um termo para a vida, e por isso mesmo, só ela põe fim à perfeita felicidade humana. Os estoicos e os epicuristas abordam a morte com posições distintas, no interior das respetivas doutrinas. A morte para os estoicos é considerada sob três aspetos fundamentais: 1) uma fenomenologia dos afetos (πάθει) que distingue as 'paixões' em quatro géneros: a aflição (λύπη), o medo (φόβος), o desejo (ἐπιθυμία) e o prazer (ἡδονή). É a partir do domínio destas paixões que o sábio mantém por um lado, a ἀταραξία, e por outro, a garantia de que poderá ter uma existência pós-morte⁸; 2) a morte, considerada sob o prisma da ética, integra o conjunto de bens indiferentes (ἀδιαφορα), ou seja, que não são nem bons nem maus⁹; 3) por último, os estoicos definem a morte na senda da definição platónica como a 'separação da alma do corpo', dando-lhe o seu cunho próprio.

Na contemporaneidade, a reflexão filosófica sobre a morte com um pendor claramente estoico encontra-se na obra de Martin Heidegger *Ser e Tempo*¹⁰. A analítica do *Dasein* conduz-nos indubitavelmente ao *Sein-zum-Tode*, que foi antecipadamente delineado pelo programa da analítica ontológica do 'aí do ser', onde a afeção (*Befindlichkeit*) revela o modo autêntico e próprio da angústia (*Angst*) como abertura do *Dasein*. É esta fenomenologia dos afetos, tão conscientemente 'compactada', que faz da angústia a interpretação

⁷ ARISTÓTELES – *Ética a Nicómaco*, III, 1115a 26. Tradução e notas de Dimas de Almeida. Introdução de Manuel J. do Carmo Ferreira. S.l: Edições Lusófona, 2012, p. 136. Também utilizamos a tradução francesa: A. Gauthier; J. Y. Jolif – *Éthique à Nicomaque*, vol. I. Louvain-Paris: Publications Universitaires, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958, p. 75.

⁸ DIÓGENES LAERCIO – *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 155. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Paris: Librairie Générale Française, 1999, p. 881: "L'âme est une nature douée de sensation. Elle est le souffle qui est connaturel. C'est pourquoi elle est aussi un corps et survit après la mort. Cependant elle est corruptible, alors que celle de l'univers est incorruptible, cette âme dont sont des parties les âmes qui sont dans les êtres vivants. [...] Maintenant, Cléanthe dit que toutes les âmes survivent jusqu'à la conflagration (universelle), mais Chrysippe dit que seules les âmes des sages (survivent ainsi)".

⁹ DIÓGENES LAERCIO – *Vies et doctrines des philosophes illustres*, p. 854. De igual modo em Estobeu. Cf. AB ARNIM, Ioannes – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I., Stuttgart: Teubner, 1978, p. 47; cf. STOBÆUS, Ec. II, p. 57, 18 W.

¹⁰ Contrariamos aqui a posição de Phillip MITSIS, que, no seu artigo Happiness and Death in Epicurean Ethics. *Apeiron*. 35: 4 (2002), refere na nota 2 da p. 42 que, mesmo nos escritos de Heidegger e Sartre, há uma parca análise da morte em favor de uma descrição sobre a morte como mal e como fonte de ansiedade. Na nossa perspectiva poderá isso acontecer em Sartre, mas não no caso de Heidegger, onde a questão é seguramente significativa, pelo menos quanto ao alcance do conceito-limite de morte.

fenomenológica do *Dasein*¹¹. Na verdade, o *ser-para-a-morte* (*Sein-zum-Tode*) não se deixa captar por meio de uma simples compreensão antropológica e ética. E porque ela não se pode reduzir a estas duas expressões, a reflexão filosófica proposta por Hannah Arendt, como contraponto à de Heidegger, assenta primordialmente numa especulação que tem como base essencial o 'nascimento'; por isso, é uma filosofia que exalta preferencialmente a vida e submete-a uma rigorosa análise a partir das 'condições' da existência humana na terra, tal como se pode constatar na sua obra *The Human Condition* ou sobre a filosofia da vontade, na obra *Vie de l'Esprit*.

Alguns estudos sociológicos fazem uma diagnose da sociedade contemporânea, descrevendo os diversos fatores sociológicos e culturais que levam os indivíduos, na sociedade ocidental, a uma perda do sentido da existência e à valorização da morte face à vida, considerando esta perda "uma das consequências normais do desenvolvimento da modernidade ou, se se prefere, como um dos efeitos perversos"¹².

Facto mais curioso é o que aventa Phillip Mitisis no seu estudo sobre a ética epicurista (de que vamos falar mais à frente), quando declara:

"Poucos filósofos contemporâneos na linha da reflexão moral têm dado ao tema da morte qualquer espécie de proeminência nas suas teorias. Não é feita nenhuma menção na *Teoria da Justiça* de John Rawls, por exemplo, e isto teria sido impensável para qualquer escritor antigo, como teria sido provável para Hobbes e Locke. Nem os filósofos contemporâneos se apoiaram na análise do medo da morte como base dos seus argumentos éticos. A grande maioria, de facto, parece ter-se contentado em silenciar as potenciais dificuldades levantadas pelo tópico da morte mesmo em relação com questões (tais como as teorias do raciocínio prático, prudência, etc.) que poderiam ser consideradas como dependendo diretamente das atitudes dos agentes, na forma e dimensão das suas vidas"¹³.

O nosso estudo não pretende particularmente avaliar o impacto significativo da morte nas nossas sociedades atuais, mas refletir sobre a questão da morte com base na especulação filosófica e, se possível, dar alguma matéria

¹¹ Esta forma que designamos por 'compactada' diz respeito a uma exploração complexa de uma fenomenologia dos afetos que é utilizada por Heidegger a partir de diversas tradições: aristotélica, estoica, epicurista, bíblica, agostiniana, pascaliana e scheleriana. Veja-se por exemplo a nota n.º 3 do § 29.

¹² FERNANDES, António Teixeira – Modernidade e Eutanásia. *Revista da Faculdade de Letras. Sociologia*, Série I, vol. (1991), p. 68.

¹³ MITISIS, Phillip – Happiness and Death in Epicurean Ethics. *Apeiron*. 35: 4(2002), p. 42.

de reflexão para a atualidade, tendo em conta que certas questões estão hoje na ordem do dia, como o problema do sofrimento na doença grave e prolongada ou os casos de doenças graves e no fim da vida. A este respeito merece ser mencionado o filósofo francês, especialista na área da filosofia moral e ética, recentemente falecido, Ruwen Ogien. Na sua última obra, *Mes Mille et Une Nuits: la maladie comme drame et comédie*, expõe claramente o problema das doenças graves e a crueldade social em face deste sofrimento¹⁴. Ogien fala da necessidade de compreender o sofrimento sem recurso a qualquer metafísica, isto é, sem que haja uma pretensão de justificar o *sentido* do sofrimento na doença. O filósofo reflete a partir da sua experiência pessoal enquanto doente e descreve, num registo mais biográfico, as condições da sua fragilidade sob o domínio da doença e do sistema de saúde que, segundo o filósofo, gere de forma prepotente, em muitos aspetos, a situação do doente, em particular no caso de doença grave. Ogien quer dar voz, através deste registo que é pessoal mas filosoficamente interpelador, a um sentimento que o aproxima de Platão quando este associava a palavra a um ato simultaneamente persuasivo e terapêutico, a ponto de se poder dizer que o 'Logos é uma espécie de *pharmakon*'¹⁵. Talvez a narrativa, na primeira pessoa, tenha sido, para Ogien, o derradeiro esforço para aliviar a sua dor. Por isso, o filósofo levanta a questão: o que provoca a doença ao pensamento? Esta pergunta teve certamente o efeito de uma «logoterapia», mas, é bem mais do que isso, pois a obra mostra o que a reflexão filosófica pode trazer para a compreensão do sofrimento, levando-o a concluir que o sofrimento não eleva a alma, mas vai tomando a tarefa do doente cada vez mais difícil.

Tendo em conta o largo espectro aqui brevemente traçado como forma de breve introdução ao tema, o propósito do estudo que aqui apresentamos é bem mais limitado: visa, em primeiro lugar, aflorar a questão da morte em relação ao ato de filosofar, no pensamento socrático-platónico, para nos esclarecer

¹⁴ OGIEIN, Ruwen – *Mes Mille et Une Nuits: la maladie comme drame et comédie*. Paris: Albin Michel, 2017. É um filósofo que tem dado lugar a muita controvérsia sobre algumas das questões éticas, mas que nesta última obra expõe o seu drama, pois teve um cancro no pâncreas. Ogien propõe uma ética minimalista assente em três princípios fundamentais: 1) a indiferença moral em relação a si próprio; 2) o não-poder em relação a outrem; 3) a consideração igual de cada um. Para Ogien há uma assimetria entre a relação consigo próprio e a relação com outrem.

¹⁵ PLATÃO – *Górgias*, 456a. Neste contexto, Platão, através da personagem Górgias, compara o retórico com o médico: "Aconteceu-me muitas vezes acompanhar o meu irmão ou outros médicos a casa de algum doente que recusava o remédio ou que não queria fazer-se operar através do ferro ou do fogo e aí quando as exortações do médico eram vãs, eu persuadia os doentes unicamente através da minha arte retórica." No *Fedro*, 270b, uma vez mais se compara a arte do retórico com a arte do médico: o primeiro cuida da alma e o segundo cuida do corpo, cada um usando o seu *pharmakon*.

sobre a importância ética desta reflexão; em segundo lugar, efetuar uma abordagem da ética epicurista, que apresenta uma doutrina sobre a morte e o medo da morte das mais pertinentes da Antiguidade clássica grega, como base de um sistema que assenta na ideia da felicidade humana como fim último. A partir da reflexão filosófica antiga, analisamos o sentido do ser-para-a-morte em Heidegger e vemos em que medida alguns elementos da especulação filosófica antiga, particularmente estoica e epicurista, poderão ser perspetivados no conceito ontológico de morte, em *Ser e Tempo*. Por último, faremos uma breve apreciação do surgimento do conceito antigo de eutanásia e indagaremos o sentido da expressão usada por alguns autores pré-modernos, sem pretendemos dar uma resposta a este problema, que parece já tão antigo como moderno. Toda a nossa reflexão é manifestamente uma reflexão pessoal com carácter indagativo e não normativo.

2. Morte e filosofia

2.1. Sócrates e Platão

De facto, na *Apologia* assistimos a um crescendo indagativo e expositivo sobre o problema da morte que teve como pretexto a defesa de Sócrates diante dos juízes que o condenavam à morte. Este facto marcará definitivamente um dos episódios mais significativos da história da filosofia, muito particularmente no que diz respeito à relação entre filosofia e política, filosofia e ética. Na verdade, a atuação do filósofo diante dos seus juízes tem a vantagem de poder expressar a sua doutrina filosófica e de mostrar que o verdadeiro filósofo é aquele que enfrenta a morte com serenidade, sem medo, nem angústia. Por esta razão é que, em forma de pergunta, Sócrates interroga, no decurso da sua defesa, os seus interlocutores, que são os seus mais diretos acusadores:

"Mas talvez alguém me pergunte: «Não te envergonhas, Sócrates de teres entregado a um género de ocupação que te põe agora em risco de morrer?» A isto poderia eu, com razão, responder: «Estás em erro, meu amigo, se pensas que um homem possuidor de algum mérito, deve calcular os riscos de viver ou morrer, em vez de, quando age, considerar apenas se o que faz é justo ou injusto, é obra de um homem de bem ou de um perverso. A acreditar em ti seriam desprezíveis aqueles semideuses que morreram à frente de Tróia, entre outros o filho de Tétis para quem o perigo pouco era em comparação com a desonra. Quando a sua mãe, que era deusa, vendo-o ansioso por matar Heitor, lhe falou, segundo creio, mais ou menos nestes termos: 'meu filho, se

vingares a morte de Pátroclo, teu companheiro, matando Heitor, tu próprio morrerás; pois, acrescentou, imediatamente após a morte de Heitor seguir-se-á a tua morte'. Ele porém, ouvindo isto, desprezou a morte e o perigo, e receando muito mais uma vida sem honra, se renunciasse a vingar os seus amigos, exclamou: 'Que eu morra imediatamente, depois de ter punido o culpado, para não ser aqui objeto de riso junto das naus recurvas, peso inútil sobre a terra'». Julgas tu que ele se preocupou com a morte e o perigo? É que assim é que na verdade deve ser, Atenienses: quem escolhe um posto, por julgar que é o melhor, ou o ocupa às ordens de um chefe, deve em minha opinião, permanecer nele contra todos os riscos, não atendendo nem à morte nem a nenhuma outra coisa que não seja a desonra.¹⁶

Sócrates, dando o exemplo de um episódio da *Ilíada* de Homero, compara a atuação corajosa do herói com a do filósofo, pois tanto um como outro não devem fazer a sua opção de vida em função dos riscos que poderão vir a correr, de vida ou de morte, mas antes em função da ação justa ou injusta, que trará claras consequências sobre a opção que tomarem. Sócrates insiste na sua 'missão' de filósofo, e nem com um suposto apelo por parte dos seus acusadores de que o absolveriam caso renunciasse à filosofia e ao tipo de pesquisa a que se dedica, é demovido do seu modo de viver e da sua vocação filosófica, tal como ele diz:

"Se apesar de tudo isto, me dissésseis: «Sócrates, não daremos crédito às acusações de Ânito, mas só te absolvemos com uma condição, a de não mais te entregares a este género de pesquisa e de renunciarees à filosofia. Se fores apanhado nestas actividades morrerás; se isto que acabo de dizer fosse a condição que me impusésseis para me absolver, dir-vos-ia: «Atenienses, tenho por vós consideração e afecto, mas antes quero obedecer ao deus (τῷ θεῷ) do que a vós e, enquanto tiver um sopro de vida, enquanto me restar um pouco de energia, não deixarei de filosofar e de vos advertir e aconselhar, a qualquer de vós que eu encontre"¹⁷.

A condenação de Sócrates é o reflexo de uma atitude perante a vida e a existência. As três acusações são díspares, mas não são insignificantes. Ele é acusado de não acreditar na existência dos deuses (23d); de corromper os jovens e de os induzir ao mal (25d); e, finalmente, de não se ter dedicado

¹⁶ PLATÃO – *Apologia de Sócrates*, 28b-d. Tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa, Edições 70, 2015, p. 33. Veja-se ainda o texto bilingue na edição da Belles Lettres, PLATON – *Apologie de Socrates*. Paris: Belles Lettres, 1946.

¹⁷ PLATÃO – *Apologia*, 29c-d, pp. 34-35.

aos assuntos públicos (31d-e). As acusações levam-no a pronunciar-se sobre a sua dedicação ao saber e ao exercício da virtude. Adverte, por isso, o filósofo de que é mais importante cuidar da sua alma e torná-la virtuosa do que se preocupar com o corpo e com as riquezas. É precisamente o facto de filosofar que, agora, o conduz à condenação e à morte. Mas Sócrates afirma que não teme a morte nem ela o incomoda absolutamente nada (32c-d). O filósofo é, pois, aquele que não teme a morte, pois sabe que não é imortal. Não há, pois, para a prática filosófica de Sócrates uma incompatibilidade entre morte e filosofia. Pelo contrário, não é digno para o sábio temê-la e considerá-la como um mal. É neste preciso momento que há uma relação entre a prática filosófica de Sócrates e a morte, como consequência do seu próprio modo de viver. Na verdade, o filósofo ateniense, para obedecer ao oráculo divino que lhe ordenara viver filosofando (φιλοσοφούντ᾽ ἑῆν), examinando-se, a si próprio e aos outros, levou-se, inevitavelmente, a este desfecho, pois os seus acusadores tê-lo-iam poupado da morte, caso ele renunciasse à prática filosófica. E se assim tivesse feito, Sócrates, por medo da morte, desobedeceria ao deus que lhe ordenara filosofar e, por outro lado, manifestaria acreditar ser sábio quando não o era. E o que é temer a morte senão considerar-se um saber que não se tem (29a-b)? O medo da morte consiste, precisamente, em pensar que se sabe, quando se ignora. Daí que a sua indagação sobre a morte, como consequência da sua prática filosófica, o deva conduzir à ideia de que ela não é um mal:

"Vou dizer-vos o que penso. É que muito provavelmente isto que me acontece é um bem e estamos certamente longe da verdade quando julgamos que a morte é um mal. O que se passou comigo é a melhor prova deste facto. Efectivamente a minha voz interior habitual não teria deixado de se opor, se eu estivesse para praticar algo que não fosse bom. Pensemos agora na esperança que há de que a morte seja um bem. Na realidade, com a morte tem de acontecer uma de duas coisas: ou o que morre se converte em nada e, portanto, fica privado para sempre de qualquer sentimento, ou, segundo se diz, a alma sofre uma mudança e passa deste para outro lugar"¹⁸.

A atitude de Sócrates perante a morte é a de que ela é compreendida num sentido último, a de uma esperança (ἐλπις) pós-morte. Para o filósofo, há a possibilidade de existir uma esperança na morte, ou melhor dizendo, *diante da morte*. Este *pros thanatos* tem o sentido de um viver bem com a morte no decurso da vida, e é como possibilidade desconhecida que a morte poderá trazer uma existência para além dela. No *Fédon* de Platão, cuja narrativa

¹⁸ PLATÃO – *Apologia*, 40c, p. 49.

descreve o último dia de vida de Sócrates, é expressamente referido que o verdadeiro fim da filosofia consiste em se dedicar ao exercício de morrer (ἀποθνήσκειν) e de estar morto (τεθνάναι)¹⁹. Ora, se assim é, será que este exercício não levará a uma inevitável contradição entre a filosofia como ato de exercitar o morrer e estar morto e a possibilidade de exercer violência contra si próprio, justificando-se assim o próprio suicídio (ἀπαλλαγὴν)? De facto este exercício de 'morrer' e 'estar morto' consiste mais numa forma de purificação e de separação da alma do corpo, ainda no decurso desta existência. Este é o exercício de que nos fala Platão no *Fédon*, de forma a poder resgatar o conceito de morte no exercício do próprio ato de filosofar. O suicídio é avaliado em função da relação de si consigo próprio, mesmo que o exercício filosófico consista no desejo de morrer e de estar morto²⁰. Há, por assim dizer, uma relação de si a si, que o próprio exercício filosófico exige.

Mas há um sentido negativo da morte, quer na *Apologia*, quer no *Fédon*. Na *Apologia* a acusação desferida pelos seus acusadores teve como fim último causar mal (βλάπτειν) a Sócrates. De facto, Sócrates não morreu por doença, mas antes porque o condenaram à morte, em virtude da maldade e da falsidade dos outros. Este princípio é contra toda a regra humana natural. Ele consiste na relação ética já não de *si para si* mas de *si para com o outro* e do *outro para comigo*. O princípio é de que ninguém tem o direito de fazer mal a outrem e que outrem faça mal a alguém. No *Fédon* o princípio é de que ninguém deve fazer mal a si próprio, porque há uma relação de si consigo próprio que o verdadeiro filósofo deve manifestar, independentemente do princípio desiderativo que o filósofo experimenta em *morrer e estar morto*.

2.2. Epicuro

O filósofo Epicuro (341-270 a. C.) na sua doutrina ética expõe algumas das suas ideias fundamentais sobre a morte. Uma delas é a de considerar que o desconhecimento acerca da morte leva a que a maior parte das pessoas mantenha, nesta vida, medo e ansiedade sobre o que ela representa para a vida humana. Mas, na verdade, a crítica de Epicuro a este temor infundado,

¹⁹ PLATÃO – *Fédon*, 64a. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: INIC, 1983, p. 49; Plato I. – *Phaedo*. English Translation by Harold North Fowler. Cambridge, Mass. London: Harvard University Press, William Heinemann, 1982, p. 222.

²⁰ Os estoicos estão entre os filósofos que admitiam a possibilidade do suicídio em certos casos. Por exemplo, encontramos em Séneca uma certa glorificação do suicídio como ato supremo de liberdade: cf. *De Ira*, III, 15.3-4; *Ep.* 77, 14-15. Consulte-se ainda: INWOOD, Brad; DONINI, Perluigi – Stoic Ethics. In ALGRA, Keimpe [et al.] – *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 675-738.

deve-se, essencialmente, ao facto de que a morte não é nada em relação a nós. A morte não é nada porque tudo o que é bom ou mau acontece na sensação. Ora, a morte implica a cessação da sensação. Logo, a morte não é nada. O que aproxima Sócrates de Epicuro é que ambos consideram que não se deve temer a morte. Mas, ao contrário de Epicuro, o sábio Sócrates não sofre com a angústia da vinda da morte, porque o decurso da sua existência é feita com a morte. Por isso, a morte é para Sócrates alguma coisa que não é nem boa nem má. Para além disso, como temer o que não se conhece? Já para Epicuro "o sábio não tem medo de não-viver pois nem o viver lhe pesa, nem ele considera como um mal o não viver"²¹. A morte é, portanto, para Epicuro, nada (οὐδέν); um nada, quer para a vida, quer para a não vida. Em clara oposição a esta ideia está a reflexão contemporânea de M. Heidegger ao considerar o ser para a morte como totalidade e completude. Para além disso, Heidegger, ao colocar o Cuidado (*Cura*) a partir da angústia que funda o ser face à morte, dá clara importância a uma angústia que constitui decisivamente e resolutamente o ser para a morte, orientando a sua reflexão numa linha bem mais estoica do que epicurista.

Para Epicuro e segundo as palavras de Lucrécio, o medo e a angústia da morte aumentam a aflição em face dela. Daí que, quer o medo, quer a inquietude quer a angústia não realizem a verdadeira vida, nem deem felicidade.

"E frequentemente o medo da morte introduz de tal maneira um tal ódio à vida a todos os humanos que eles dão-se voluntariamente a morte no excesso da sua angústia, esquecendo que a fonte das suas penas (*curae*) é este temor mesmo"²².

O filósofo do jardim mostra até à saciedade que a morte não é um mal e não provoca nenhum mal, nem deve ser fonte de infelicidade para a nossa vida. Este é um dos pontos mais significativos do sistema ético de Epicuro. Não temer a morte é o princípio fundamental da ética epicurista, que sustenta que o "prazer é o princípio e o fim da vida feliz". Não temer a morte e afastar todo o medo que ela possa trazer é o propósito epicurista, de modo que se pode afirmar com Phillip Mitsis que a "thanatologia de Epicuro está muito directamente relacionada com a felicidade"²³. O argumento de Epicuro, exposto na *Carta a Meneceu*, pode ser visto de forma analítica, retirando-lhe as ilações que se seguem:

²¹ EPICURO – *Lettre a Ménécée*, 126, p. 219.

²² LUCRÉCIO – *De Rerum Natura* III, 79-84.

²³ MITSIS, Phillip – *Happiness and Death in Epicurean Ethics*, p. 47.

"Habitua-te a pensar que a morte não é nada em relação a nós, pois todo o bem e todo o mal (πάν ἄγαθόν και κακόν) estão na sensação. Ora a morte é a privação de sensação. Logo, o verdadeiro conhecimento de que a morte não é nada em relação a nós torna feliz a condição mortal da vida, não pelo facto de acrescentar um tempo infinito, mas retirando-lhe o desejo de imortalidade. Com efeito, não há nada de terrível na vida para quem compreendeu verdadeiramente que não há nada de terrível na não vida. É insensato, portanto, aquele que diz temer a morte, não porque ele sofrerá quando ela estiver aí, mas porque se angustia (λυπει) com a sua vinda. Na medida em que algo não nos causa nenhuma perturbação, ao estar presente, faz sofrer para nada ao esperá-la. Assim, o mais terrível dos males, a morte, não é nada em relação a nós, visto que, quando nós somos, a morte não está aí e, quando a morte está aí, nós não somos mais"²⁴.

[A] Todo o bem e todo o mal estão na sensação

[B] A morte é privação da sensação

[D] Logo, a morte não é bem nem mal

[E] Não há nada de terrível na vida e na não vida

[F] A morte não é nada quando estamos aí

[G] A morte quando está aí, não somos mais

[H] Logo, não há nada de terrível na morte, nem na vida nem na não vida

Já o filósofo romano Séneca inverte de alguma maneira o raciocínio de Epicuro dando um cunho ligeiramente diferente ao argumento; insinua-se, aqui, uma certa inspiração estoica, mantendo, contudo, a ideia de que a morte não traz nenhum mal: "O nosso Zenão diz neste argumento: «nenhum mal é glorioso. Ora a morte é gloriosa. Logo, a morte não é nenhum mal»"²⁵. Séneca inverte o raciocínio de Epicuro, pois, embora o siga, em parte, na medida em que também não aceita que a morte seja um mal, admite no entanto que ela seja algo de glorioso. Ora, não será esta forma de pensar contrária à doutrina de Epicuro, para quem a morte não é nada relativamente a nós? Por outras palavras, para Epicuro, a morte não é nada para nós, podendo subsistir ainda a questão de saber se a morte poderá ser algo para outros que não nós. De facto, o projeto epicurista consiste não somente em dizer que a morte não é nada como também em considerar que se deve erradicar o medo da morte da existência humana. Por outro lado, a mortalidade não é algo a lamentar, de modo que também não há necessidade de desejar a imortalidade (ἀφελομνη πόθος τῆς ἀθανασίας).

²⁴ EPICURO – *Lettre a Ménécée*, 124-125, p. 218.

²⁵ AB ARNIM, Ioannes – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, op. cit., p. 48.

Há no entanto, uma ideia que é partilhada quer por Sócrates, quer pelos estoicos, quer por Epicuro: é a ideia de que a morte não traz nenhum mal. A singularidade do sistema ético epicurista é a de considerar que a morte não diminui ou não deve diminuir a nossa felicidade enquanto vivemos. Esta posição é contrária à de Aristóteles, pois este é o único que sustenta a ideia de que a morte implica uma clara diminuição da felicidade humana (εὐδαιμονία) e de que ela põe claramente um fim à perfeição da nossa felicidade. O *tetrapharmakos* epicurista expõe os quatro pilares do seu sistema, dando expressão máxima à doutrina de Epicuro:

"Não tenhas medo do deus
A morte não é para ser temida
O que é bom é fácil de obter
O que é mau é fácil de suportar"²⁶.

Esta combinação dos quatro fármacos podem ser recuperados de forma mais completa e desenvolvida nas quatro primeiras máximas capitais (κύρια δόξαι)²⁷.

2.3. Heidegger: *Sein zum Tode*

Até aqui vimos como a morte é entendida no contexto do diálogo socrático e platónico, bem como na doutrina de Epicuro. A especulação filosófica grega antiga caracteriza-se por fazer uma especulação física, dialética e ética sobre a morte. Já o pensamento de Martin Heidegger introduz o tema da morte na sua obra *Ser e Tempo*, onde é uma chave de leitura fundamental. Heidegger não vai seguir a linha epicurista, como já dissemos atrás, pois seguirá predominantemente a linha estoica e platónica, e em certa medida aristotélica, quanto ao problema da importância dos existenciais autênticos e inautênticos para a determinação ontológico-existencial do *Dasein*. A análise heideggeriana não

²⁶ PHILODEMUS – *Herculaneum Papyrus*, 1005, 4, 9-14.

²⁷ EPICURO – *Maximes Capitales*, p. 230: "I. O ser que é feliz e incorruptível não tem preocupações e não as causa a outros; de modo que ele não está sujeito nem à cólera nem à benevolência, pois tudo o que é assim é próprio de um ser que é fraco. II. A morte não é nada em relação a nós, pois o que é aniquilado não sente e o que não sente não é nada relativamente a nós. III. O limite da grandeza dos prazeres é a eliminação de toda a dor. Onde se encontra o prazer, durante o tempo que ele dura, não há lugar para a dor, ou tristeza, ou para ambos. IV. A dor não dura indefinidamente na carne, mas aquela dor que é extrema só dura um certo tempo e aquela que ultrapassa apenas o prazer corporal não dura muitos dias; quanto às doenças de longa duração, elas acompanham-se de mais prazer do que dor na carne".

visa propriamente uma compreensão do fenómeno da morte no sentido estritamente antropológico, mas obedece antes a um critério de elucidação da morte como compreensão ontológica do ser do *Dasein* no seu todo. Mas é neste preciso aspeto que podemos aproximar a perspetiva de Epicuro à de Heidegger, quanto ao facto de o primeiro considerar que a morte não é nada (incluindo neste nada, quer a vida, quer a não vida), quando o segundo a entende como o todo do *Dasein*. Podemos assim antever dois alinhamentos possíveis entre a perspetiva de Epicuro e a de Heidegger: a primeira é uma totalidade em que a morte não é nada, quando ela é tudo, pois a morte não é nada nem para a vida nem para a não vida. Epicuro sustenta a ideia de uma 'completude' relativamente à existência humana, tal como sustenta Heidegger, quando procura justificar o fim (*das Ende*) do *Dasein* enquanto morte: "a morte como fim do *Dasein* é a possibilidade mais própria, absoluta, certa e como tal indeterminada, inultrapassável do *Dasein*. A morte é, enquanto fim do *Dasein*, no ser deste ente para o seu fim"²⁸.

Na verdade, a morte significa para o *Dasein* atingir a sua totalidade. De facto, a análise existencial que tinha sido efetuada na primeira secção de *Ser e Tempo* tinha posto em evidência que a interpretação ontológico-existencial do *Dasein* se completava com os três modos essenciais que constituem a abertura do *Dasein*, enquanto ser no mundo: a afeção (*Befindlichkeit*), o compreender (*Verstehen*) e o falar (*Rede*); e no modo quotidiano do ser da abertura que se caracteriza pelo falatório (*Gerede*), a curiosidade (*Neugier*) e o equívoco (*Zweideutigkeit*). Estes traços característicos que determinam a existência do 'aí' do ser radicam-se numa "interpretação conjuntural (*zusammenfassende*) do ser do *Dasein* enquanto Cuidado"²⁹. Mas qual o sentido do 'Cuidado' no projeto integral de *Ser e Tempo* enquanto totalidade originária da estrutura total do *Dasein*? E qual o alcance e sentido do 'Cuidado' para a compreensão do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*)? De facto, o Cuidado (*Sorge*) faz a articulação do todo estrutural do *Dasein* como horizonte de todas as possibilidades. Mas simultaneamente o Cuidado é o que melhor determina antecipadamente o 'aí' do ser. Com o pressuposto adquirido da ontologia aristotélica, que procura "a ciência do ente enquanto tal", Heidegger faz um recuo na ontologia aristotélica para determinar o sentido do "enquanto tal" do ser, orientando a sua investigação para as estruturas antecipadoras do 'enquanto tal' (*ens qua ens*), que se revelam nos existenciais e, muito em particular, na abertura do ser no mundo.

²⁸ HEIDEGGER, Martin – *Sein und Zeit*, (Gesamtausgabe 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 259.

²⁹ HEIDEGGER, Martin – *Sein und Zeit*. Utilizaremos também a tradução francesa: *Etre et temps*. Traduction par Emmanuel Martineau. Paris: Autentica, 1985.

Portanto, o ente 'enquanto tal' é determinado pelos diferentes existenciais que são postos a descoberto em substituição dos 'categoriais' aristotélicos. Assim sendo, o Cuidado revela ser a estrutura de sentido que articula os existenciais numa antecipação de si mesmo e na sua projeção, enquanto poder ser.

"A totalidade formalmente existencial do todo estrutural ontológico do *Dasein* deve portanto ser apreendida na seguinte estrutura: o ser do *Dasein* quer dizer ser-já-em avanço de si no mundo como ser-perto (do ente fazendo ainda à maneira intramundana). Este ser preenche a significação do título de Cuidado, que utilizamos aqui de maneira puramente ontológico-existencial"³⁰.

"Mas o cuidado enquanto totalidade do todo estrutural exige, na sua constituição, uma constante não-totalidade"³¹. O Cuidado não pode assegurar o ser todo próprio do *Dasein*, na medida em que há manifestamente uma contradição efetiva a essa totalidade do ser todo possível desse ente, em virtude do cuidado como antecipação de si mesmo e em projeção manifesta um constante inacabamento (*Unganzheit*). De facto, vivemos existencialmente em constante reconhecimento de que o todo do *Dasein* no seu poder-ser (*Seinkönnen*) não pode ser apreendido no seu todo. Por isso, a tarefa que é preciso cumprir é a de responder à questão da totalidade do *Dasein*, no seu poder ser todo existencial e na sua constituição do ser do fim (*Ende*) e da totalidade (*Ganzheit*), que só pode ser feita através de uma análise positiva como é o fenómeno da morte. Porém, a totalidade, que parecia ser inicialmente assegurada pelo Cuidado, passa a ser, agora, realizada pela morte. Heidegger dá uma definição ontológico-existencial de morte que expressa o carácter próprio do *Dasein*: "A morte é uma maneira de ser, que o *Dasein* assume desde que ele é. «Desde que um homem vem à vida ele já é muito velho para morrer (sterben)»"³². Mas a morte enquanto todo do ser do *Dasein* não pode ser apreendida por uma compreensão superficial do que é a totalidade, que, como já verificamos, está sempre em falta. Em primeiro lugar, pela totalidade que o Cuidado poderia dar à compreensão ontológica do *Dasein*. Em segundo lugar, porque a totalidade que o ser para a morte pode assegurar também se revela pendente e em falta, face ao que se pode entender por totalidade ou limite. O triplo sentido do todo do *Dasein* exige um esclarecimento, enquanto completude, fim e *Ausstand* (excedente). O *Dasein* deve ser entendido na sua existência completa, que só

³⁰ HEIDEGGER, Martin – *Sein und Zeit*, p. 256.

³¹ MARTINS, Maria Manuela Brito – A morte enquanto «excedente». In *Desenvolvimentos da Fenomenologia na Contemporaneidade*. Coord. M. J. Cantista. Porto: Campo das Letras, p. 281.

³² HEIDEGGER, Martin – *Sein und Zeit*, p. 326; cf. *Der Ackermann aus Böhmen* [O camponês da Boémia]. Editado por A. Bernt e K. Burdach, vol. III.

o ser para a morte dá, mas apontando simultaneamente para algo pendente e em dívida, ou como aquilo que excede³³. É de facto este *Ausstand* que suscita mais interrogações quanto à completude do *Dasein*, como ser para a morte e ser-para-um-fim. "No centro de tais considerações se mantêm a caracterização ontológica do ser-para-um-fim (*Zu-Ende-seins*) à medida do *Dasein* e a obtenção de um conceito existencial de morte"³⁴. Mas, por outro lado, ninguém pode tirar (*abnehmen*) o seu morrer aos outros, como ninguém pode assistir à sua própria morte porque ela é um fenómeno intrinsecamente imanente a cada um. Estes são os dois limites negativos da morte, que se experimentam através da sua inevitável totalidade mas também da sua inevitável não totalidade.

3. A eutanásia (εὐθανασία) em questão

No pensamento antigo a expressão grega εὐθανασία, eutanásia, traduz à letra: boa morte. O termo deriva do verbo εὐθανάττω (bem morrer) que é utilizado em contexto estoico, nos *Extractos (Eclogae)* do célebre compilador João Estobeu (fl. séc. V. d. C.). Nesta sua compilação sobre os filósofos gregos, e muito em particular os filósofos estoicos, Estobeu fala de uma velhice e de uma morte feliz que deve pertencer unicamente ao sábio³⁵. Parece ser corrente, na Antiguidade greco-latina, a ideia de que há um sentido para morrer de forma condigna e sem grande sofrimento. Esta mesma ideia está associada também a uma morte honrosa ou nobre, para aqueles que combateram no campo de batalha. Encontramos, portanto, na Antiguidade, dois sentidos possíveis para o conceito de eutanásia: pelo primeiro, ele designa uma 'bela morte' cuja expressão grega pode ser a seguinte: καλῶς ἀποθνήσκειν. Na sua obra *Antiguidade Judaica*, de Filão de Alexandria, encontramos este mesmo sentido, quando em tom interrogativo o autor expressa dois bens que pertencem exclusivamente ao homem: a existência de uma bela velhice e de uma bela morte.

"Quem portanto ignora que uma bela velhice e uma bela morte (εὐθανασία μέγιστα) são os maiores bens do homem, quando a natureza não

³³ O termo alemão «Ausstand» foi traduzido por Emmanuel Martineau como 'excedente'. Já uma outra tradução francesa, de François Vezin (*Être et Temps*. Paris: Gallimard, 1976), traduz como "rester en attente". Por sua vez a tradução portuguesa em edição bilingue, realizada por Fausto Castilho – *Ser e Tempo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012, traduz como "faltante".

³⁴ HEIDEGGER, Martin – *Sein und Zeit*, p. 316.

³⁵ ESTOBEU – *Eclogae* II, p. 236.

tem parte nem numa nem noutra, visto que ela não conhece nem a velhice nem a morte?"³⁶.

A mesma expressão ocorre em Cícero numa das suas cartas, dirigida ao seu amigo Atico. O contexto da carta-resposta de Cícero é o da sua viagem a Leucopetra, num momento em que, sem o saber, era alvo de acusação política. É o seu amigo Atico quem o encoraja a deixar Roma, quando agora, na carta que lhe escreve, parece sustentar o contrário. Na sua resposta, Cícero expressa a ambiguidade da situação quando lhe diz: "Não pude deixar de admirar o que tu escreveste por meio destas palavras: «és tu que desejas uma boa morte (εὐθανασίαν), foste tu que deixaste a pátria!»"³⁷. Também o historiador Políbio (200-118 a. C), nas suas *Histórias*, utiliza a forma verbal εὐθαντῆσαι para expressar a vontade de alguém de ter uma boa e nobre morte. Este mesmo verbo ocorre igualmente em Flávio Josefo com o mesmo sentido³⁸.

No segundo sentido, a boa morte (*bona mors*) é entendida no quadro de um ato médico, perante uma doença grave. É em Plínio, o Jovem, que se encontra relatado o caso de Velleius Blésius, que, na sua doença e querendo alterar o seu testamento, pedia aos médicos para lhe prolongarem a vida. Porém, a atitude do paciente logo se modifica, assim que, tendo alterado o seu testamento, se dirige aos mesmos médicos: "Até quando deixareis o pobre homem atormentado de dores? Porque recusais uma boa morte a quem não podeis dar a vida?"³⁹.

Em pleno século XVI, Tomás Moro escreve na sua *Utopia* sobre aqueles que sofrem no caso de doença grave prolongada. No contexto da obra trata-se de aflorar, na sociedade utópica, aqueles indivíduos que estão sujeitos a alguma dependência social e que sofrem com uma doença grave, como é o caso dos indivíduos da classe social servil. Nesta passagem, embora Tomás Moro não utilize a palavra *eutanásia*, está lá o mesmo sentido que se lhe deu na Antiguidade, como acabámos de verificar, e que irá corresponder à que hoje se tem:

³⁶ FILÃO DE ALEXANDRIA – *De sacrificiis Abelis et Caini*. Introduction, traduction et notes par A. Mésson. Paris: Éditions du Cerf, 1966, p. 154.

³⁷ CÍCERO – *Lettres a Atticus*, III. Traduction nouvelle avec introduction et des notes par Edouard Bailly. Paris: Librairie Garnier Frères, p. 364.

³⁸ FLÁVIO JOSEFO – *Antiquités Juives*, 9, 4, 5.

³⁹ PLÍNIO, O JOVEM – *Lettres*, II, 20. Texte établi et traduit par A.-M. Guillemin. Paris: Les Belles Lettres, 1969, p. 20.

“... se a doença não é apenas incurável, mas também se prolonga de forma acabrunhadora e intolerável, então, os sacerdotes e os magistrados, atendendo a que o doente já não consegue corresponder às funções vitais e que se tornou um fardo para os outros ou que está apenas a sobreviver penosamente à sua própria morte, aconselham-no a que não pretenda ele estar por mais tempo a prolongar uma situação de doença que é um peso e um risco, nem hesite a assumir a morte, já que a vida é para ele um tormento; que, por outra parte, sem se deixar possuir pelo desespero, ou seja ele a libertar-se da vida, que é como que um cárcere e um instrumento de tortura ou, por um acto de sua vontade, deixe que sejam os outros a livrá-lo; uma vez que pela morte não rompe com uma vida feliz, mas com um suplício, seria de todo sensato que assim procedesse, e que, por outro lado, se nesta matéria seguir os conselhos dos sacerdotes, que são os intérpretes da divindade, estará a fazer acto sacrossanto de religião. Os que se deixam convencer com estas razões ou terminam a sua vida tomando a iniciativa de não comer ou deixam-se sucumbir até se esvanecerem sem sentirem a morte. No entanto, por eles, os utopienses não forçam ninguém a isso nem diminuem o que quer que seja dos cuidados que antes lhes prestavam. Há, contudo, respeito por quem se deixar persuadir para morrer desta forma”⁴⁰.

Tomás Moro faz uma reflexão sobre os indivíduos da sociedade utópica que estão muito fragilizados, em virtude da sua doença. A sua linha de pensamento é indubitavelmente a de um humanista e de um crente. Ao perspetivar uma espécie de «eutanásia» a certos indivíduos da sociedade utopiense, o autor justifica esta razão última, com base numa reflexão sobre o sofrimento e a morte e de como é possível mitigar o sofrimento ao doente em casos extremos.

Nos séculos XVI-XVII, o filósofo Francis Bacon discute questões de ordem médica sobre a *prolongatio vitae* e a *euthanasia* no contexto da sua filosofia natural. A obra *De augmentis scientiarum* é onde Bacon expressa precisamente o conceito de eutanásia. A obra foi censurada e colocada no *Index Librorum Prohibitorum*⁴¹. Na verdade, no contexto da referida obra, Bacon utiliza três fontes clássicas antigas para justificar a *euthanasia exterior*: 1) o relato da morte de Augustus por Suetónio⁴²; 2) o exemplo de Antoninus Pius na *Historia Augusta*⁴³;

⁴⁰ Morus, Thomas – *Utopia*. Edição crítica, tradução e notas de comentário por Aires do Nascimento. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, pp. 583-85.

⁴¹ FATTORI, Marta – *Prolongatio vitae and Euthanasia in Francis Bacon*. In GIGLIONI, Guido; LANCASTER, James, A. T. et al. – *Francis Bacon on Motion and Power*. London/Bucharest: International Archives of the History of Ideas Archives Netherlands, Springer, 2026, p. 115.

⁴² Cf. SUETÓNIO – *De vita Caesarum*. Transl. and ed. by J. C. Rolfe, 2 vols. London: Heinemann, 1914.

⁴³ HISTORIA AUGUSTA, XII. Ed. and transl. by David Magie, 3 vols. London: Heinemann, 1921.

3) o comentário à morte de Epicuro por Diógenes Laércio⁴⁴. É nesta obra que Bacon dá a sua perspectiva sobre a medicina e é onde o filósofo oferece pela primeira vez uma completa análise desta disciplina, que antecipa algumas das discussões tidas posteriormente por Descartes e outros. O texto de Bacon expressa a ideia que se segue sobre a eutanásia, sendo o último parágrafo uma espécie de aditamento que foi retrabalhado no texto latino a partir de um outro texto deste filósofo: *Advancement of Learning*, que precede cronologicamente o *De augmentis Scientiarum*.

"E além do mais, eu considero que o ofício do físico é não só para restaurar a saúde mas também para mitigar o sofrimento e a dor; e não somente quando tal mitigação pode levar à recuperação mas também quando serve para se produzir uma correta recuperação. Ao contrário, quando desvanecida toda a esperança de saúde, que se ofereça tanto quanto possível uma vida pacífica e calma, pois não foi pouca a felicidade (com que Augustus Caesar foi obrigado a desejar ele próprio), esta mesma eutanásia, e que foi conhecida especialmente na morte de Antoninus Pius, cuja morte foi depois a forma e o tipo de agradável sono. Assim também se escreveu sobre Epicuro, cujo estado de doença era desesperado; ele terá afogado e ingurgitado o seu estômago e sentidos com uma grande quantidade de vinho; donde, o epigrama que se lhe fez: *Hinc Stygias ebrius hausit aquas*; ele não estava sóbrio o suficiente para provar qualquer pequena quantidade de água Stygian. Mas, na nossa época, para os médicos, é quase uma espécie de religião, quando são obrigados a assistir o paciente, depois de uma doença sofredora; na minha opinião, se eles não querem faltar ao seu ofício e por isso à sua [prática] humana, deverão assistir e aprender a arte de forma diligente, de modo a tratarem mais fácil e suavemente aqueles que sofrem, e todas aquelas coisas que retiram a vida [as agonias da morte]. Chamamos a esta parte que se inquire a eutanásia exterior (relativamente diferente da eutanásia que concerne a preparação da alma), e que colocamos entre os desideratos"⁴⁵.

⁴⁴ DIOGENES LAÉRCIO – *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 16.

⁴⁵ BACON, Francis – *De augmentis scientiarum libri IX*. Amsterdam: Johann Ravestein, 1662, pp. 258-59: "Item, paulo ulterius insistam; etiam plane censeo ad officium medici pertinere, non tantum ut sanitatem restituat, verum etiam ut Dolores et cruciatos morborum mitiget; neque id ipsum solummodo cum illa mitigatio doloris, veluti symptomatis periculosi, ad convalescentiam faciat et conducat; imo vero cum, abjecta prorsus omni sanitatis spe, excessum tantum praebeat et vita magis lenem et placidum. Siquidem non parva est foelicitatis pars (quam sibi tantopere precari solebat Augustus Caesar) illa Euthanasia; quae etiam observata est in excessu Antonini Pii, quando non tam mori videretur quam dulci et alto sopore excipi. Scribitur etiam de Epicuro, quod hoc ipsum sibi procuraverit; cum enim morbus ejus haberetur pro desperato, ventriculum et sensus meri largiore haustu et ingurgitatione obruit; unde illud in epigrammate, *hinc Stygias ebrius hausit aquas*. Vino scilicet Stygii lacticis amaritudinem sustulit. At nostris temporibus medicis quasi religioni est,

A intenção de Bacon neste texto é, por um lado, ver qual a possibilidade, na prática médica, de prolongar a vida. Por outro, Bacon faz uma distinção entre a eutanásia simplesmente, que é aquela, segundo o filósofo, que prepara a saída da alma do corpo, e a eutanásia exterior, que diz respeito àquela que se pratica quando há um grande sofrimento físico, que não permite uma existência minimamente aceitável. De facto, Bacon retoma a tradição da Antiguidade e mantém o desiderato de uma morte pacífica e serena que, como afirma Marta Fattori, implica uma "optimal completion of one's course life"⁴⁶. Contudo, não se deve desligar a ideia de eutanásia, em Bacon, do principal propósito da prática médica, tal como ele expressa em algumas das suas obras: "primum est conservativo sanitatis; secundum Curatio morborum, tertium Prolongatio vitae"⁴⁷. Por outro lado, segundo Marta Fattori, há a necessidade de se compreender melhor a posição de Bacon tendo em conta outros textos do autor, como por exemplo a *Historia vitae et mortis*. Para além disso, para se melhor entender o que é que Bacon pretende dizer com 'eutanásia exterior', será necessário avaliar a sua doutrina sobre o «espírito» ou sobre a alma de forma a melhor compreender a sua posição teórica. Francis Bacon mantém-se, portanto, numa linha da tradição antiga quanto à eutanásia propriamente dita, mas, por outro lado, a sua teorização é também já moderna. Há, certamente, necessidade de se perceber melhor a posição teórica de Bacon que está ainda longe de ser completamente esclarecida. Para isso, será necessário a leitura compreensiva de outras obras do autor.

4. Algumas conclusões

Sócrates diz na *Apologia* que devemos 'cuidar da nossa alma'. Esse cuidado é aquele que deve acompanhar a vida do filósofo. É esta intenção fundamental que deverá presidir à nossa vida e à existência dos seres humanos, em particular. A especulação filosófica socrático-platónica dá uma grande importância à questão da morte. A prática filosófica exige do filósofo que ele exercite a arte de morrer e de estar morto durante a sua vida. Mas a morte é indício de

aegrotis postquam deplorati sint assidere; ubi meo iudicio, si officio suo atque adeo humanitati ipsi desse nolint, et artem ediscere et diligentiam praestare deberent, qua animam agentes facilius et mitius e vita demigrent. Hanc autem partem, inquisitionem de Euthanasia exterior (ad differentiam ejus Euthanasiae quae animae praeparationem respicit) appellamus, eamque inter Desiderata reponimus". Tradução nossa aproximada.

⁴⁶ FATTORI, Marta – *Prolongatio Vitae and Euthanasia in Francis Bacon*, p. 127.

⁴⁷ FATTORI, Marta – *Prolongatio Vitae and Euthanasia in Francis Bacon*, p. 123. Cf. *De augmentis scientiarum*, IV, 2.

esperança; por isso, Sócrates afirma no *Fédon*, 64a que há uma boa esperança quando o filósofo 'está morto'.

Por sua vez, Epicuro considera que a morte não é nada relativamente a nós, ou seja, a morte não deve ser, nem temida, nem ser considerada a fonte do mal. À partida, esta posição parece ser bastante positiva, na medida em que a felicidade humana existe à sua própria medida. Mas a morte impõe um limite à existência e ao suposto ilimite que vem da carne e da sensação. Por isso, o raciocínio de Epicuro é mais engenhoso quanto ao 'hedonismo' praticado, bem como quanto à ideia de morte. Nas *Máximas capitais*, o filósofo afirma:

"A carne (σὰρξ) considera os limites do prazer como ilimitados, e o ilimitado (ἄπειρος) é o tempo que ele lhe quer dar [à carne]. Mas o pensamento, que se deu conta do fim (τέλους) e do limite (πέρας) da carne, e que fez desaparecer os medos, a respeito da eternidade, procura a vida perfeita, e não tem necessidade, ademais, de um tempo infinito; mas nem ela foge do prazer nem, quando as circunstâncias levam a deixar a vida, ela morre como se lhe faltasse alguma coisa de melhor na vida"⁴⁸.

De facto, para Epicuro a mortalidade impõe um limite e um fim à vida feliz e perfeita (παντελής). A morte é, portanto, para Epicuro paradoxalmente um todo que é nada, e um 'acabamento'. Como conviver com isto mesmo? É esse mesmo limite e fim que é discutido por Heidegger em *Ser e Tempo*, quando o filósofo apresenta o ser-para-a-morte como a completude do *Dasein*, que não pode ser apreendido simplesmente como totalidade. Também o morrer, para Heidegger, expressa o paradoxo de uma existência ekstática do *Dasein* que, ora se dá como totalidade antecipadora sob o modo do Cuidado, ora se efetiva como projeto e num «transitus» que se traduz numa transcendência própria do *Dasein* e por isso ultrapassa a totalidade. A reflexão heideggeriana mantém certamente elementos da filosofia platónica.

É porque a morte se nos afigura como uma experiência que encerra em si uma estranheza e uma incerteza que se dá continuamente na vida, que há a necessidade de uma reflexão sobre ela. Mas a morte por si só não é a única questão que nos perturba, é também o que por vezes acompanha a própria morte: o sofrimento e a fragilidade. Eles são muitas vezes a expressão externa e visível da proximidade da morte. Daí que na nossa existência haja necessidade de se compreender a relação que o 'eu' e o 'tu' experienciam diante da morte e do sofrimento, embora saibamos que o 'lugar' donde se percebe a experiência própria de cada um seja irredutível.

⁴⁸ EPICURO – *Maximes capitales*, 20, p. 238.