

# O SUICÍDIO COMO FORMA DE AÇÃO POLÍTICA E SOCIAL NO CÉTICISMO DE MONTAIGNE E HUME

Cesar Kiraly

## Introdução

*Le monde social nous semble alors aussi naturel que la nature, lui qui ne tient que par magie. N'est-ce pas, en vérité, un édifice d'enchantements, que ce système qui repose sur des écritures, sur des paroles obéies, des promesses tennes, des images efficaces, des habitudes et des conventions observées, – fictions pures?*  
Valéry, 1924.

No *Fédon* de Platão, o tema da morte é um problema central. O confronto entre Símiias e Sócrates dá-se no sentido de localizar a morte. Localizada no corpo, a morte é a tensão de elementos desarmônicos, os quais são harmonizados pela vida. Esta é a posição de Símiias. Na alma, onde Sócrates a localiza, a morte deve ser enfrentada pela capacidade de não ser temida. Por certo, bem relacionar o medo da morte com a atividade filosófica naturaliza

*Artigo recebido em 07/09/2011*

*Aprovado em 03/06/2014*

a capacidade do filósofo de pensar diante do abismo. E essa é uma boa coisa.

De alguma forma, o risco de morte pelos efeitos da enunciação sempre esteve presente nas relações entre a filosofia e a experiência. Entretanto, a autenticidade, estando ligada à dimensão consciente desse risco, como nos lembra Montaigne, parece colocar o problema da morte em outras bases.

No contexto grego, a coragem diante da morte depende de certa evidência da ordenação intrínseca do mundo, independentemente isto da localização da morte. Em outras circunstâncias, a coragem do conceito diante da morte passa a assumir um risco muito maior. Isto porque se a ordenação não está garantida, como ocorre entre os gregos, a coragem diante da morte desafia a constituição mesma do mundo.

Parece que esse é um dos temas do ceticismo. Da mesma forma, parece que esse tema possui um veículo, o ensaio, como se outro gênero não fosse capaz de suportar o vínculo entre (1) a falta de

ordem intrínseca aos objetos, (2) uma forte necessidade de criar ordem por crenças e (3) a coragem diante da morte enquanto evento capaz de afetar a composição mesma do mundo. O ensaio é o meio pelo qual a filosofia cética insere na vida pública a cláusula suicidária, um *conteúdo mínimo de moralidade* para a presença da natureza humana, segundo a qual nem tudo vale, nem toda imposição de vida, nem toda ideia, como diriam os antigos juristas, o pacto com a vida é *rebus sic stantibus*. Ele é alterado se forem alteradas as condições de vida.

Na escritura filosófica dos ensaios para os céticos, a morte é o nome da questão. Nossa investigação tem como objeto uma percepção da dimensão conceitual da morte nos ensaios de Michel Montaigne e David Hume. Ao estabelecer controle sobre os conceitos de morte nos dois autores, pretendemos responder às seguintes perguntas: (1) Que tipo de problema filosófico a morte é para o cético? (2) No caso de afirmativa a resposta: Qual a relação, para o cético, entre a filosofia política e o medo da morte? (3) Existe alguma relação entre o pensamento da morte e a *crudelis*?<sup>1</sup>

A busca pelas respostas a esses três questionamentos se justificaria na medida em que, de posse delas, julgamos ser possível o início do estabelecimento da relação entre a reflexão cética e a dimensão política da experiência da morte, tema de nossa investigação. A consequência de termos clareza sobre tal relação traria uma nova abordagem não somente da temática da morte, mas também dos sentidos da vida, tanto no sentido individuado (ensaio de Hume sobre o suicídio condenado), no sentido coletivo (ensaio de Hume sobre a imortalidade da alma), e para a criatividade filosófica (ensaio de Montaigne sobre a filosofia como aprendizado da morte).

Vimos que, no *Fédon* de Platão, Símiias localiza a morte no corpo e Sócrates na alma. Que, em Símiias, ela é a tensão de elementos desarmônicos, harmonizados pela vida e que, em Sócrates a localiza, a morte é enfrentada quando não é temida. Vimos também que o ato de manifestar coragem está contido na ordenação do mundo. E que, se não está garantida a ordenação do mundo, a coragem, porque não está contida nela, implica um risco maior, pois traduz-se em ato que atenta contra ela.

O diagnóstico do ceticismo parece apontar para a localização da morte no corpo, mas apenas como ponto de partida. Isto porque o sentido completo da morte é eminentemente social. Quando nos referimos a um sentido social, queremos dizer que, no enfrentamento individuado do medo da morte, a relação com o Outro está sempre preservada. Ela se dá através do medo *do* outro ou pelo medo *no* outro. É na tomada de consciência da coragem diante da morte que se estabelecem os modos de compreensão sobre a proporção medo do e no Outro. Neste ponto surge a relação do tema da morte com o da *crudelis*. Esta se apresenta como a necessidade de pensar a morte para além das hipóteses de imortalidade da alma. Nesse sentido, a *crudelis* é o espelhamento da própria morte.

A prática cética diante da morte é uma prática cruel. Ao romper com as superstições, o ceticismo diante da morte expõe a natureza humana, e sua sociabilidade, ao medo do desaparecimento. Contudo, a prática cruel é a fundação do respeito ao medo, cuja agência política se constitui no medo do Outro. Uma das muitas acepções da *crudelis* pode ser descrita enquanto o medo de ter medo. A prática filosófica, como enfrentamento do medo da morte, configura o modo como as crenças são estabelecidas tanto quanto a formação das instituições políticas. A instituição que não enfrenta o medo da morte permite a prática da morte. Por seu turno, a instituição que enfrenta o medo da morte, e impede a prática da morte, realiza modos de não temer o Outro, ainda que inexoravelmente precários.

O cético grego adere ao fenômeno, o moderno adere ao discurso. Qual a diferença? A pressuposição ou a não pressuposição do princípio de ordem. Por certo, o cético moderno não se confunde com o sofista, porque não existe cosmologia em torno do seu discurso. Por este motivo, a temática da investigação da morte faz sentido apenas no contexto do ceticismo moderno. Porque a ordenação intrínseca às coisas fornece à morte uma naturalidade que não poderia ser desfrutada no estilhamento das cosmologias do mundo moderno. Sem ela, só há naturalização. E esta deve ser perscrutada se desejamos manter o bom vínculo entre filosofia, autenticidade e coragem diante do futuro.

Partimos de uma exposição da forma cética dada ao tratamento do tema da morte para indicar a razão da escolha do ceticismo filosófico como objeto e fundamento da abordagem dada ao tema neste artigo. Exploraremos a imprevisibilidade da política como condição para a servidão de homens cuja vida pública é previsível e a passagem da necessidade maquiaveliana de previsibilidade para o hábito de servidão. O tema da morte nos ensaios Michel de Montaigne é estudado com vistas a identificar a forma pela qual sua filosofia cética percebe a lida com a morte como enfrentamento. O vislumbamento é, então, apresentado como meio para a superação da servidão voluntária.

Nossos objetivos não incluem uma reconstrução histórica do tema da morte, ou uma nova interpretação dos autores. Pretendemos, entretanto, interpelar um problema que atravessa o tempo e o pensamento. Era presente entre os antigos e está entre nós. Trata-se do problema da ação do homem na vida pública. E procuraremos pensar nele desde o tema da morte, porque supomos tratar-se de um tema cujo controle faz muito pelo seu esclarecimento do problema da ação. Entendemos que fazê-lo desde a tradição cética moderna pode ser esclarecedor. E esperamos, após realizado o percurso a que nos propusemos, ter meios de construir o ponto de que é possível falar na morte como ação política e social.

## A imprevisibilidade da morte

### *Da previsibilidade ao hábito de obediência*

A previsibilidade, ou sua ausência, é um dos problemas mais importantes para a política. As estratégias de sociabilidade por demais previsíveis são completamente vulneráveis. De fato, a dimensão do tempo em face da política pode parecer um pouco pragmática demais. Mas, caso não haja qualquer precipitação antes do tempo, ou a despeito do tempo, a relação entre autoridade e sociabilidade torna-se muito desigual, favorecendo a concentração de poder.

Existe pouca coisa mais simples do que extrair a liberdade de muitos, como diria La Boétie, se es-

ses muitos são, na vida pública, demasiado previsíveis. Na tradição da filosofia política, poucos comentam a vulnerabilidade do previsível melhor do que Maquiavel. O soberano é sempre envolto pelo esforço de imaginação para antecipar os atos de resistência dos menores. Mas o exercício do poder e a prática de hábitos de obediência parecem dispensar o soberano de seus esforços de imaginação. Porque, uma vez que é conhecida a religião, os sentimentos e os medos, muito pouco de inovador no resistir poderá surpreender o soberano. Para o soberano, investido na tradição de produzir a obediência, a imaginação se torna uma faculdade quase que supérflua, porque tem, antes de qualquer esforço, a geografia completa dos medos de seus súditos.

Por outro lado, a geografia completa de medos, ao estabelecer para o soberano previsibilidade, torna a vida dos súditos um universo de estranhamentos. O dar-se a ver completo, transparente, em contrapartida, faz do poder soberano, na perspectiva do súdito, um ser completamente opaco. Não é sem coerência que o estabelecimento do soberano absoluto é, por vezes, atrelado à dificuldade em vê-lo, à proibição de ouvi-lo, de tocar em seu corpo, pois um simples aperto de mão pode ser fatal.

O ser plenamente transparente torna a existência do ser opaco pura previsibilidade, pois, o ser opaco torna a existência do ser transparente pura imprevisibilidade. La Boétie é de muitas formas amigo de Montaigne e descreve esse fenômeno pelo conceito ao qual deu o clarividente nome de *servidão voluntária*. A política é historicamente passível de ceticismo. Sua constituição depende sobretudo da decisão – ou ao menos da admissibilidade – da obediência.

Para a plena existência da soberania política, os homens lídios, originalmente bravos e imprevisíveis, devem ser feitos em dóceis e previsíveis. Os lídios devem ser transfigurados em lúdicos. O desafio político, posto desde La Boétie, é pensar a política, ou, ainda, transfigurá-la, sem que a servidão seja o fundamento, mas tão somente fundação, para a organização de instituições. A pulverização do poder também consiste na pulverização da previsibilidade. Com efeito, todos são igualmente imprevisíveis uns para os outros, e, igualmente previsíveis, como se todos fossem potencialmente portadores do igual direito de imprevisibilidade. A inevitabilidade

de esferas hierárquicas de poder, ao mesmo tempo em que depende da imprevisibilidade e opacidade, como nas decisões urgentes, acaba por demandar, numa outra mão, forte transparência e justificação.

A política não pareceria ter muito que ver com a morte se atentássemos apenas para os problemas de burocracia. Mas a morte é constitutiva da política, e, da mesma forma, é um dos temas constitutivos da filosofia política. A opacidade é o domínio da imprevisibilidade. Sua aceitação assume forma de poder na autoridade política e possui como contrapartida o medo da morte. Quão mais transparentes e, logo, quão mais previsíveis, mais temerosos são os homens com relação à morte. Os homens previsíveis são temerosos de que alguma forma de morte violenta, ainda que hipotética, venha interromper o regime de imprevisibilidades. O contrato básico da servidão voluntária consiste, dessa forma, na cessão de todo o domínio da previsibilidade da vida, em troca de uma pequena previsibilidade acerca da morte produzida pela autoridade política. O pressuposto para o pacto de medo é que se tenha medo, medo da vida, medo da morte, medo de qualquer coisa, medo do antes, do *durante* e medo do depois. Mistura de proteção e cativo.

#### *Do medo como fagulha alucinatória até a desobediência*

O medo visto pelo prisma do poder não é uma paixão humana das mais elogiosas, mas Montaigne – e este procedimento inicia a sua abordagem da *crudelis* – o torna a paixão mais importante para a filosofia. Para Montaigne, o medo é, sobretudo, alucinatório. Como paixão filosófica, capaz de mover a experiência, o medo permite ter alucinações. O medo, por si só, torna qualquer experiência capaz de empurrar a natureza humana para a imobilidade. Homens perdem batalhas. Pensadores perdem a invenção. Por isso o filósofo pensa numa mistura de medo e *crudelis*. Se, por um lado, o medo induz a natureza humana à experiência, pois até mesmo desviar do medo é olhar para ele, por outra perspectiva, ele pode submeter a natureza humana *a-si-mesma*.

Montaigne – na dimensão alucinatória do medo – transforma a fórmula do medo em duplicidade. “O medo é a coisa de que mais medo tenho

no mundo. Ele ultrapassa, pelos incidentes agudos que provoca, qualquer outra espécie de acidente” (Montaigne, 1972, p. 46). Mas de qual acidente Montaigne fala? Além de eventos relatados, o presente medo dos amigos de Pompeu, Montaigne fala do incidente da alucinação produzida pelo medo. Nesse caso, o medo faz a natureza humana colocar em cena algum novo elemento capaz de significar toda a imagem. Antes do medo, ele monta a paisagem, tínhamos apenas pés, depois do medo, existe a necessidade incontrolável de termos asas nos pés; antes do medo, tínhamos apenas pés, depois do medo, temos pregos a prender nossos pés ao chão. O medo, numa imagem pictórica, é o personagem invisível no *ladscape* produzido pela dramaticidade, sem o qual o drama não faz sentido (*Idem, ibidem*).

Montaigne é capaz de relatar infinitudes sobre o medo. Porque infinitas são as alucinações causadas. Entretanto, nenhuma alucinação é tão significativa quanto a presença da morte no *ladscape*. Em qualquer disposição pictórica, onde se pronuncie a morte, com densidade pronuncia-se a forma humana. A inversão retórica é ainda mais verdadeira, toda vez em que se coloca a forma humana, quando o conjunto pictórico é invadido pelo sentido da morte. Trata-se de um forte elemento predominantemente invisível, alucinatório e essencial. À maneira pela qual a experiência filosófica lida com a morte, pelo seu efeito significativo, não é pela negação do sentido da morte, ou de seu objeto, mas pela afirmação compulsiva que o medo é vislumbrado em *crudelis meditatio*. A morte, associada ao medo, é alucinatória. Montaigne propõe, ao invés da defesa, a afirmação do medo, em eco, refletido, o medo duas, três, vezes; o medo de ter medo. Alucinação sobre alucinação, sobreposição pictórica, na qual uma camada esconde a outra, e a ela se soma, para permitir a inventividade filosófica, em detrimento da paralisia biográfica, *no-si-mesmo*. Para Montaigne, o medo da morte, a alucinação deixada a si, é pior do que a morte. Se a morte exerce efeitos significativos isolados, associa-se ao medo, e transforma a vida no processo de negação da própria vida. O medo da morte é pior do que a morte. Assim, estabelece o imperativo filosófico no *medo de ter medo da morte*, o medo ativo é distinto do medo passivo. Por isso, alucinar é distinto de ser tomado pelo sig-

nificado da alucinação do medo. Montaigne insiste na distinção entre o medo e o pânico. Este, o pânico, é atingido quando o medo de ter medo é substituído em favor do *medo pelo medo*. O primeiro medo é *autarkéia*, conceito, o segundo medo é *autorictas*, outrossim, soberania (*Idem, ibidem*).

Igualmente, como existe o que é pior do que a morte, existe a escapadela pela morte. Uma nova fundação política não contratual. O suicídio pode ser um ato de bravura, de enfrentamento compositivo com o medo de ter medo, contra o medo pelo medo. “Certo cruel imperador romano, falando de suas vítimas, dizia que queria fazer com que sentissem a morte; e acerca de uma delas, que se suicidara, observava: ‘essa me escapou!’ Quisera que sofressem com a morte, através dos tormentos que essa provoca. Vimo-lo vivo em um corpo mortificado, cuja agonia prolongavam com requintes de crueldade” (*Idem*, p. 284).

O medo da morte paralisa, porque consiste no encarceramento biográfico da natureza humana em si mesma, na opacidade, mais do que isso, espécie de enclausuramento da natureza humana na individualidade, em detrimento da individuação. “Disso se deduz que damos excessiva importância a nós mesmos; é como se tudo sofresse, de algum modo, com o nosso desaparecimento, e se apiedasse de nós, pois nossa visão perturbada faz-nos ver as coisas diferentes do que realmente são. Parece-nos que elas se afastam de nós, quando nossos olhos é que fraquejam” (*Idem*, p. 283). Porque do lado do medo da morte está o fechamento biográfico em si, o medo pelo medo, certa alucinação perturbada, e, do outro lado, o Eu como abertura despertencida à experiência, o medo de ter medo, a produção de alucinações e a produção de perturbações.

O Eu, para Montaigne, no medo de ter medo, é assaz perturbador e não perturbado. Montaigne cita César como exemplo de homem fechado em si: “Se o céu se recusa a conduzir-te às costas da Itália, segue sob meus auspícios. Se tens medo é porque ignora quem conduzes; com meu apoio, enfrenta sem receio a tempestade” (*Idem, ibidem*). César busca, pela *autorictas*, o que os gregos possuíam pela *physis*. O medo da morte, para os gregos, se expressa pela dissociação entre *physis* e *logos*. Com efeito, ele se dissipa pela convicção de participação

da *physis* pela memória.

Assim, pelo diagnóstico montaigneano, a característica do enfrentamento ao medo da morte está no exame exaustivo: “não fugir, mas sim enfrentá-la”. O mesmo ocorre no exemplo de Marcelino, de Kafka, com o jejum e o desfalecimento contínuo de alguém a quem o autor se refere, ironicamente, como o artista da fome: aquele que vê a aproximação da morte esperada com certo prazer. Igualmente, no exemplo de Catão, o mais virtuoso dos homens, ainda que o sangue diga não para a morte, e a carne lute contra essa resolução final, o ato de lutar é na direção da morte, no arrancar as próprias entranhas.

#### *Da crudelis como necessário aprendizado da morte*

No ensaio, *Somente depois da morte podemos julgar se fomos felizes ou infelizes em vida*, a morte assume condição de requisito investigativo da *eudaimonia*. Para se conhecer, na *crudelis*, a *eudaimonia*, ou a miséria, é preciso conhecer o medo da morte. Donde, para se compreender Montaigne, e o ceticismo moderno, é preciso distinguir a *crudelis* da crueldade. A crueldade existe na provocação da dor no Outro, mas não se trata da dor da visão do cruelmente verdadeiro, mas da dor provocada ao Outro, como requisito, nem sempre presente, para a consecução da maldade. A *crudelis*, por outro lado, não se relaciona com a consecução da maldade, muito embora envolva alguma sorte de dor. A *crudelis* diz respeito ao contraste pictórico cético, aplicado sobre alguns dispositivos da experiência, para os quais o comportamento ordinário é dogmático. A vida ordinária é superior à filosófica porque é capaz de ver coisas que os filósofos não veem; contudo, mesmo na confusão do espírito imerso em discursos, a vida filosófica é superior à vida ordinária no que diz respeito à vitória sobre a imobilidade. Esta reside no medo de ter medo da morte. A vida ordinária é dogmática, não consegue ver a evidência da *crudelis*. A filosofia mostra a *crudelis* para impedir a decantação de seus efeitos dogmáticos sobre a vida comum. A disposição da *crudelis* pode ser percebida em Maquiavel, antes de Montaigne, e na filosofia cética do *bon David*. Sem ceticismo, as práticas da crueldade são naturalizadas, ou, histori-

camente cristalizadas, como pudemos ver, sem que a *crudelis meditatio* transforme essa sorte de fenômenos em evidências, em impressões.

Assim, Montaigne, sob o curso da dor, escolhe olhar para o fenômeno da crueldade. O olhar moral sobre a crueldade, aquele que escolhe o sofrimento do olhar, para impedir os efeitos de imoralidade sobre a vida comum, essa é a visada da *crudelis meditatio*. O medo da morte, na sua dimensão de imobilidade, é crueldade *de-si-para-si*, ou, de outrem contra o Eu. O medo de ter medo, reação alucinatória contra o isolacionismo biográfico, em solilóquio, da alucinação por si, consiste na *crudelis* a tornar contrastante a crueldade.

Apenas depois da morte podemos afirmar a felicidade, porque, além da morte ser matéria de opinião, como nos lembra Brahami, no transcurso da vida existe a constante tensão entre a *crudelis* do olho e a crueldade (Brahani, 2001, p. 69). Para Montaigne, a *crudelis* consiste em aguardar a queda da máscara da farsa da vida, para que possa julgar o quanto custou sustentá-la. A felicidade, porque virtude aflorada, ou resultado da virtude, somente pode ser predicada mediante uma *crudelis meditatio*, predicação essa que padece, invariavelmente, do peso do juízo pós-judicativo. Aquele que é estabelecido em virtude daquilo que não existe, do completamente inatural, como uma pressão do futuro contra o atual. Dessa forma, a felicidade é senão um não existente, um não objeto, segundo o qual a predicação depende de acontecimento virtual, a felicidade demanda o último ato da farsa da vida: “Mas na última cena, a que se representa entre nós e a morte, não há como fingir, é preciso explicar-lhe com precisão de linguagem clara e mostrar o que há de autêntico e bom no fundo de nós mesmos: então a necessidade arranca-nos palavras sinceras, então cai a máscara e fica o homem” (Montaigne, 1972, p. 47).

O homem se dá a ver feliz, apenas, quando não está mais em relação de atualidade com a felicidade. A busca da felicidade é uma ilusão, porque inatural, apenas a busca do medo de ter medo da morte é capaz de produzir alguma liberdade, porque se refere à felicidade possível, a que se exerce como não existência a preencher de sentido o presente. A necessidade de clareza, diante da última cena far-

sante, imediatamente nos remete ao incidente relatado por Adam Smith a respeito da morte do bom Hume, incidente que certamente faria orgulho a Montaigne; muito perto da morte, Hume, lendo os *Diálogos da morte* de Luciano de Samósata, exercitara a imaginação procurando algum argumento cético contra o dogmatismo de Caraonte, barqueiro do Aqueronte, para que esse tardasse um pouco a levá-lo. Argumentos que são inventados, se esse fosse o caso, mais para aborrecer o dogmatismo do barqueiro do esquecimento, do que para prolongar a vida. Com efeito, Caraonte não refuta Hume, apenas ignora os argumentos sob a pecha de que as correções às obras são infundáveis, bem como, o completo esclarecimento das mentes envoltas em ilusões, ignora, pois, os dois argumentos. Hume imaginara, então, a sentença de Caraonte: – Pule nesse barco seu farsante!

Montaigne concluiria pela felicidade de Hume, pela presença obsessiva do medo de ter medo, virtude essa, pela sua inaturalidade, nunca aproveitada pelo escocês. Por isso, a síntese montaigneana da necessidade do aprendizado da morte, como atitude passível de ser confundida, ativamente, com o próprio filosofar. Com efeito, as duas sentenças de Montaigne expressam o sentido da inaturalidade da morte: “Nossa vinda ao mundo foi para nós a vinda de todas as coisas; nossa morte será a morte de tudo”; ainda, “[e]m relação à morte, viver pouco ou muito é a mesma coisa, pois nada é longo ou curto quando deixa de existir” (*Idem*, p. 53). A *eudaimonia* é o juízo virtuoso sobre o destino do existente, quando deixa de existir.

#### *Que a previsibilidade da ação pela imprevisibilidade da morte não é necessária*

A imprevisibilidade da morte é um problema apenas quando o medo é o juiz das ações. A constituição da autoridade se dá no manejo, como vimos, da suportabilidade do que é imprevisível. Montaigne parece oferecer alternativa à concessão dogmática do poder à autoridade, aquela concedida pelo tremor e temor, muito embora não pareça negar a autoridade, como nem La Boétie se atreve, pelo humor. Não é possível deixar de rir, ao sabermos da morte de Ésquilo: “advertido de que morreria

da queda de uma casa, embora dormisse em campo de trigo, foi esmagado por uma tartaruga caída das garras de uma águia” (*Idem*, p. 50). Imersos no humor da morte do trágico Ésquilo, temos o tremor reduzido na admissibilidade do imprevisível, pela postulação de novas previsibilidades e novos tremores. Uma espécie de *autarkéia sobre os próprios medos*, essa é a fórmula do medo de ter medo.<sup>2</sup>

O medo de ter medo não é, igualmente, uma virtude heroica. Pode-se dizer, pois, que as formas filosóficas modernas do ceticismo são avessas ao estabelecimento de qualquer ética do heroísmo. Se a morte fosse um inimigo contra o qual a fuga fosse um bom remédio, então, Montaigne nos adverte, deveríamos fugir sem nenhum tipo de embaraço. Mas como não existe labirinto no qual possamos nos esconder, Montaigne enuncia o axioma da *cru-delis* da morte: “Tiremos dela o que tem de estranho; pratiquemo-la, habituemo-nos a ela, não pensemos em outra coisa; tenhamo-la a todo instante presente em nosso pensamento e sob todas as suas formas” (*Idem*, p. 50).

O Eu de Montaigne não ajuda a constituir senão um homem de areia.<sup>3</sup> Um homem de areia que aceita a sua fragmentação – porque existe uma estreita relação filosófica entre o ceticismo e o *ver-o-mundo-como* pluralidade – mas que luta contra a desintegração. Na fragilidade, numa certa dimensão, passividade, do Eu diante da experiência – inexorável e inegociável – surgem atos de força: inscrições – deve-se chamá-las de instituições – de sentido no tempo.

### *A previsibilidade da morte*

*Hamlet – Oh! Se esta sólida, completamente sólida carne pudesse ser derretida, ser evaporada e dissolvida num orvalho! Por que o eterno fixou suas leis contra o suicídio? Ó Deus! Ó Deus!*  
Shakespeare, 1978, p. 210.

Não há modo mais previsível de morrer do que o suicídio. Até porque, como nos diz Hume: “[e]ntre a alma e o corpo, tudo existe em comum. Os órgãos de um são também os órgãos do outro. Portanto, a existência de um é necessariamente dependente da existência do outro” (Hume, 2004a, p. 823). O que torna o suicídio um pleno exercí-

cio de decisão, ainda que não seja um exercício de vontade. Ele não encerra uma relação, no sentido de terminar, contratualmente, para uma das partes, certo encarceramento da alma pelo corpo, mas é uma cisão completa entre o corpo e a dúvida. O suicídio não pode ser uma instituição, ou, ao sê-lo, exerce esta característica sem pretensa abertura às camadas de regularidade.

Assim, faz-se necessário distinguir o suicídio do “clube dos suicidas”.<sup>4</sup> No suicídio está em questão o fim da experiência, por uma ação derradeira. No suicídio existe o que se poderia denominar de precipitação na não existência, capaz, entretanto, de repercutir nos sistemas de crenças, independentemente à consciência. No clube dos suicidas existe um esforço discursivo sistemático de desvalorização da experiência enquanto ideia, tanto no sentido de apostar com a vida, de relativizá-la, quanto de se inventar na vida máquinas de morte. Um clube de suicidas está ligado *necessariamente* ao assassinio.

### *Suicídio como afirmação antissoberana*

Hume faz uma defesa cética do suicídio, que seria, na verdade, uma forma suicidária do pensamento, capaz não de matar um dogma, mas capaz de envolvê-lo com uma membrana dos sistemas de crenças do suicídio, e fazê-lo matar a si mesmo; nesta defesa cética do suicídio, cujo núcleo é a condenação completa a qualquer forma de assassinato, atrela-se, também, o combate à condenação moral sofrida pelo suicida nos contextos do século XVIII. Para Hume, sobretudo, o suicídio é uma experiência a ser pensada, ou seja, parte da autenticidade do pensamento está ligada à capacidade cética de fazer o suicídio um objeto do pensamento. Por essa razão, ainda que não faça muito sentido se distinguir modos de suicídio, como fez Durkheim, cabe dizer que a forma que é denominada de suicidária lida com a dimensão pública do envolvimento do dogma, ainda que nem toda forma suicidária tenha um objeto civil. Todavia, consiste sempre numa morte de efeitos políticos. Ainda, mesmo, que por humor ou ironia. Mas de nenhuma forma concerne ao cinismo.

Fica bastante claro que existe relação entre a defesa de um pensamento que problematiza o suicídio e a percepção de que a condição da autenticidade se

dá numa sorte de sobreposição pictórica ao medo, posto ser impossível fugir do medo, contida da fórmula “medo de ter medo”. A principal relação consiste numa afirmação antissoberana: (1) à forma soberana da participação teológica ou (2) à forma do impulso necessário diante da aceitação do axioma “ter medo da morte violenta”. Um pensamento que admite a forte necessidade metafísica do desaparecimento não cede às formas teológicas convencionais da soberania. Pode-se, todavia, conceber, ao modo cético, como uma crença é capaz de reunir em si o delírio de unificação do medo sob um nome. Para isso, é necessário um pensar capaz do vislumbamento da plena necessidade da experiência e da reduzida necessidade do existir não predicado.<sup>5</sup>

Mas quais são as fundações de um pensamento instituinte de formas ativas suicidárias contra o dogma? Para Hume a superstição – que pode ser entendida como certa figuração irrefletida da crença – é uma prisão duplamente reforçada. (1) Ela inventa uma vida miserável e (2) impede que o miserável ponha fim à sua própria desgraça. Hume não está a propor a extinção do miserável, mas desenvolve um pensamento capaz de dar fim às formas de miserabilidade. Ou seja, ele propõe o suicídio da forma de pensar que inviabiliza o pensar. Assim, o vício da superstição é capaz de produzir, nos sistemas de crenças, modalidades de morte em vida, pois tira do viver a possibilidade do prazer do pensamento (Hume, 2004c, p. 801). A superstição, cujo correlato conceitual seria o dogma, estabelece-se numa incapacidade das estruturas enunciativas caminharem na direção da morte, de estabelecerem com relação a elas uma contundente *crudelis*, perseverando nas causas dessa meia vida. Cabe dizer, o cético é aquele que pensa a desejável condição suicidária do dogma, como aplacamento de certo tipo de amarração a uma existência odiosa.

Tão grande é o nosso medo da morte que, quando ela se apresenta sob alguma forma diferente daquela que nos esforçávamos para acomodar na nossa imaginação, ela adquire um novo terror, superando toda a nossa frágil coragem. E não é surpreendente que, quando à ameaça da superstição se soma esta timidez natural, os homens se vejam completamente privados de qualquer poder sobre suas vidas, ainda que a maioria dos prazeres e diver-

timentos, aos quais somos induzidos por uma forte inclinação, nos seja arrancada por esta desumana tirania (*Idem*, p. 802).

Cabe, pois, a seguinte pergunta: qual a diferença entre a morte de uma ideia e a morte d’alma? A rigor essas mortes são equivalentes. O medo da morte é tão intenso e sobre ele age tão veementemente a imaginação, a cada nova tentativa suicidária sobre uma ideia ou uma alma, que, frustrada, a imaginação interpõe um medo completamente outro ao espírito, o medo de permanecer vivo. Existem, portanto, muitos medos para muitas mortes em vida e um único medo para uma única morte (*Idem, ibidem*).

Afora isso, Hume faz parte de uma tradição de filósofos que opõem à condenação do suicida a *diaphonia* do discurso. Deve-se dizer, ele opõe ao trato preconceituoso do suicídio a suspensão do juízo perante asserções dogmáticas e pondera que o conhecimento do suicídio se dá no tempo. Nela, na experiência, nem Deus, nem o Outro, nem o Eu têm razões para o medo da morte ao se voltar contra uma ideia. Nem no que concerne às múltiplas mortes dos muitos medos, nem da única morte relacionada com o grande medo. Existe alguma relação entre a defesa conceitual de uma forma suicidária do pensamento por Hume e a defesa do medo de ter medo? Ambos os artifícios inventam sobre o medo algo de completamente novo capaz de escapar da tradição soberana do medo. Existe, portanto, uma plasticidade possível para o medo, que também é válida para o medo da morte.

Portanto, qual é o sentido de afirmar que um homem que cansado da vida, vítima do sofrimento e da desgraça, triunfe corajosamente de todos os temores naturais da morte e se liberte de todo este cenário cruel; que este homem, dizia, seja objeto da indignação de seu criador por ter abusado do favor da providência divina e perturbado a ordem do universo? (Hume, 2004c, p. 805)

*De que não há princípio de ordem que anteceda a experiência, não há razões contrárias ao suicídio que lhe sejam anteriores*

Hume parte da dissolução cética de qualquer princípio de ordem que seja intrínseco ao mundo,

e, nesse contexto, apenas um deus doente pode ser contrário a um ato que se circunscreve pela possibilidade da finitude da dor e do sofrimento. O suicídio nos faz humanos, pois é o estatuto de possibilidade do prazer e da felicidade. Apenas ao se pensar o suicídio é possível singularizar a experiência, de modo a permitir a felicidade: certa amarradura do presente. O suicídio dos pequenos medos viabiliza o fato de que por mais que soframos, podemos dar fim ao que sentimos. Apenas a verdadeira finitude, como objeto do pensamento, é capaz de permitir algum tipo de *eudaimonia* numa experiência sem *physis*. Por isso, o suicídio põe fim à sucessão das mortes.

Da mesma forma, não se pode condenar o suicídio por ser contrário às leis da natureza. Porque, em seu rebatimento na experiência, a natureza dota os homens com a capacidade de poder instituir, em um mundo sem ordenação intrínseca, muito embora descrito por leis, princípios de ordem. A moralidade deve condenar a retirada da vida de outrem, mas não pode condenar o desvio de “algumas gotas de sangue de seus canais naturais”. Como ocorre com qualquer animal, o homem dispõe da própria vida apenas como pode. O suicídio não é uma voluntariedade, mas um ato de necessidade perante a certos sistemas de crenças. Ele é a contrainstituição diante do medo da morte, um forte medo de ter medo de ter medo..., cuja possibilidade no pensamento é capaz de relativizar quaisquer séries soberanas. O suicídio não suspende o contrato, ele é a afirmação de que não há contrato. Ele é a asserção de que não existe nenhum contrato a ser rompido.

A ideia de obrigatoriedade de uma conduta perseverante na existência acaba por ligar a natureza humana a formas de lamentação: “e se não tivéssemos medo”. Mas o fato é que, sem lamento, temos medo e temos medo do medo. A forma suicidária no pensamento, com razão, é pessimista acerca do conhecer e otimista sobre a necessidade do cotidiano. Por isso, não se deve lamentar a nossa própria miséria, porque sempre nos é dado a possibilidade de interromper o indesejável. Assim, é-nos dado sentir medo, bem como, desfrutar de nossas próprias misérias. Porque a morte é ao mesmo tempo plenamente previsível e imprevisível. Em outro sentido, a possibilidade do suicídio acaba por tornar o homem disponível a todo conteúdo da ime-

diaticidade da experiência, o que seria dizer, em último caso, que estamos disponíveis a viver toda a vida apenas quando sabemos, pelo conceito, que podemos deixá-la.

Com efeito, se a experiência é sempre violenta e inegociável, esta forma suicidária cria argumentos para se resistir às formas de mediação política com o desconhecido, trata-se de uma vedação da dramaturgia. Contudo, não se trata de usar o suicídio como fuga, mas como uma possibilidade real que torna o homem inalcançável às formas de mediação. Por certo, um pacto mefistofélico com a soberania e com o medo é sempre possível; talvez, sob certas condições, até desejável, mas o suicídio nos coloca na posição de unilateralidade social de suspensão do contrato, no sentido de uma *epoché* definitiva. Ou acrescentamos algum pigmento ou morremos. Mas não lamentamos. Afora isso, acabar com o próprio sofrimento não se confunde com acabar com o sofrimento alheio, este nome próprio atende ao chamado da alteridade da experiência, mas esta não responde ao nome próprio, por essa razão, sempre nos é dado preferir sofrer. Todavia, este medo de ter medo evita a captura do futuro: “Se é assim, então tampouco a minha morte [...] acontece sem o seu consentimento; e, todas as vezes que a dor ou a aflição ultrapassa a minha capacidade de suportá-las, a ponto de eu ser levado a dar cabo de minha vida, posso concluir que estou sendo chamado a deixar o meu lugar, nos termos mais claros e explícitos possíveis” (Hume, 2004c, p. 809).

“Do ponto de vista da totalidade, não existirá diferença maior do que se, em vez de estar em meu aposento, eu estivesse ao ar livre” (*Idem*, p. 810). Porque nada muda o ponto de vista da totalidade, este é um ponto de vista cego, porque só temos fragmentos e vertigens. Assim, a relação do pensamento cético sobre o suicídio pode esclarecer algo sobre o pensamento soberano. Ele é firmado por uma forte captura do futuro pelo presente, por essa razão: o que justifica o pensamento soberano é um certo medo de viver o presente sem a mediação do futuro, analogicamente figurado como o lugar do infinito, de Deus, do soberano etc., até mesmo a ideia do governo dos mortos sobre o vivos nada mais é do que a conclamação de um novo avalista para a servidão exercida no presente pelo futuro.

A admissibilidade do suicídio produz vínculo direto do pensamento com a sua cotidianidade. Todavia, o suicídio poderia ser compreendido como uma forma de covardia. O caso do torturado que interrompe o sofrimento pelo suicídio poderia ser tido como um ato de fraqueza. Porque seu dever poderia ser o de infinitamente aceitar a dor produzida pelo soberano, apenas assim desafiaria o soberano com a sua resistência. A despeito de a resistência envolver algo como uma forte moral do sacrifício, deve ser dito que o suicídio não *resolve* a relação de mediação soberana, com relação a qual o medo é compreensível e necessário, mas *extingue* essa relação. Apenas o medo de ter medo é capaz de interromper relações, em outras palavras, de interromper certa imagem do mundo. A possibilidade do suicídio e das formas suicidárias do pensamento colocam a dimensão de confronto por uma imagem de mundo disputada, nela, não há que se lamentar a dor.

Apenas por vício, que também pode estar presente no reconhecimento, pode a sociedade exigir que se lute num combate não reconhecido nos sistemas de crenças. Apenas por vaidade a vida social pode exigir que uma miserável vida permaneça na existência. Apenas por imoralidade pode a vida social pedir a aceitação de uma realidade, cuja relação com fundações não existe. Se temos apenas fundações, e nunca fundamentos, podemos optar pela imediatividade da experiência, ou seja, por sua irrealidade. Estar vivo por exigência é um mal. Apenas a imediatividade, uma certa urgência da vida, pode exigir que vivo se permaneça, porque viver ou morrer não possui mediações. Inclusive, o deixar uma vida miserável, ou deixar uma vida por um motivo público, muito embora a vida não possa exigí-lo, não é senão uma virtude. Hume comenta o exemplo bastante maquiaveliano de Filippo Strozzi, que se opôs aos duques de Médici em Florença, Alessandro e Cosimo. Pois bem, Strozzi se tornou líder dos exilados florentinos e quando capturado, e ameaçado de tortura, sabendo que o segredo lhe seria arrancado, suicida-se (Hume, 2004c, p. 811). Não deixa de ser semelhante ao forte exemplo de Walter Benjamin. Não se trata de dizer sim à morte, mas de dizer não a certa configuração da vida. Trata-se da dissolução da possibilidade dos acordos entre miseráveis e servis. Consiste numa interrupção imediata de todas as formas de mediação.

O suicídio é muitas vezes compatível com o interesse e com o dever conosco mesmos. Acredito que nenhum homem já ameaçou tirar a própria vida enquanto ela era digna de ser vivida. Pois tal é o nosso horror natural à morte que motivos fúteis nunca nos farão aceitá-la, e, ainda que possa acontecer de a saúde de um homem ou de a fortuna de um indivíduo não parecer exigir este remédio, podemos ao menos estar seguros de qualquer um que, sem uma razão aparente, tenha recorrido ao suicídio afligido de maneira incurável por uma angústia tão sombria e miserável que é como se tivessem caído sobre as suas costas todas as desgraças do mundo (Hume, 2004c, pp. 812-813).

O suicídio é um ato de bravura que nos libera de uma vida miserável. Da mesma forma, ele, ou sua possibilidade, marca a fronteira de distinção entre o sujeito (Eu) e a soberania. A soberania pode exigir obediência, mas não pode exigir que se permaneça vivo. O único apelo pela vida é aquele proveniente da forte imediatividade da experiência. A política não pode restar distante de tal forma de pensamento. Por essa razão, as condenações ao suicídio não podem evitar o suicídio, mas podem, de maneira comum à política, condenar a possibilidade de associação entre soberania e vida. Ou, o que parece mais virtuoso, consolidar uma captura da soberania pelos motivos da imagem. Por isso, o ceticismo pode falar de uma quebra do pensamento soberano, porque vislumbra a composição da política. A política é um artilho da imediatividade a inventar formas de mediação, mas o componente ontológico da política é sempre pictórico; com alguma potência suicidária do pensamento, capturar a soberania pela imagem, o que significaria não o abandono da política do medo, mas a contraposição inventiva do medo do medo.

## Conclusão

Neste artigo, vimos que a ausência de cosmologias coloca questões para o cético moderno que interpela o tema da morte que eram ausentes para os antigos. Não há previsões fornecidas por meio de máximas reconfortantes como a morte é enfrentada quando não é temida. Da mesma forma, como

a coragem está contido na ordenação do mundo, porque esta não existe ainda, no ato de manifestar coragem a ordem passa a existir no desrespeito a ela que a coragem representa.

A morte como ato de coragem torna a ação imprevisível e se alinha ao desafio político, posto desde La Boétie, de pensar a política sem que a servidão seja seu fundamento. Para tanto, o medo deve deixar de ser o juiz das ações, isto é, estas não podem mais ser determinadas pela imprevisibilidade da morte. Isto vira a mesa da autoridade. Esta já não está fixada, pois o hábito de obediência foi interrompido pela capacidade de suportar o imprevisível.

Vimos que não há heroísmo nisso, mas coragem e, ironicamente, sobrevivência. O homem de areia de Montaigne não é herói, mas também não sucumbe. Em Hume, o suicídio coloca a possibilidade pública de envolvimento, com dogma. Como se dá pela ruptura, é afirmação antissoberana. E é, pela interrupção do medo de ter medo, tanto em Hume como em Montaigne, uma condição da vida autêntica.

A soberania é relacionada ao medo, seja um grande medo ou muitos pequenos medos. Contudo, a política é estabilizada pela soberania, mas não pode se identificar completamente com ela, porque, na política, para além da soberania existe o dissenso. Assim, tanto a soberania pode significar a invenção do espaço do dissenso, como a soberania pode ser compreendida como a invenção do dissenso para criar algum operador de estabilização retórica. Dessa forma, o dissenso soberano é orientado pela prova, enquanto o dissenso político é orientado pelo possível da crueldade.

Partindo dessa hipótese é necessário indagar acerca do estatuto do medo soberano e perceber se é comparável ao que se entende na linguagem cotidiana como o medo. O medo soberano é percebido em Bodin, Austin e Hobbes. Gil denomina essa forma de pensar de soberana, porque todas elas, de modos um pouco distintos, fazem do medo um fundamento (Gil, 2000). Ou seja, algo que possui alguma analogia no tempo, mas que se formaliza ao sair do tempo e vinculá-lo. A estratégia da “analogia como fundamento” compreende o dissenso como “inventor” ou “impossibilitador” da soberania. Todas as formas de pensamento soberana

no compreendem que a soberania é possível desde que exista uma ideia além da qual não possamos temer. O medo para o pensamento soberano é o limite do medo. Trata-se de pelo índice do medo cotidiano, fundamentar a política por um medo que não é cotidiano, mas que funciona como o limite à cotidianidade do medo.

Ao sermos filosoficamente céticos temos que perceber que o medo como ideia soberana não coloca limites ao medo cotidiano, simplesmente porque não pode. A cotidianidade do medo não possui limites. Como lidar com o medo em sua cotidianidade? Os céticos para enfrentar a questão abordam o medo da morte e o suicídio e organizam formas suicidárias do pensamento. Por exemplo: o medo da morte violenta não é uma paixão, mas um axioma, cuja origem pode ser remontada ao medo cotidiano de que ocorram violências, e, até, riscos reais de morte, mas apenas retirado esse componente da cotidianidade e levado para o fundamento é que esse argumento pode ser ocasionador de contratos.

Existe diferença, então, entre o “requite de crueldade” e o “cruelmente verdadeiro”. O discurso do ceticismo é aquele do cruelmente verdadeiro, por isso consiste n’algo colado ao cotidiano, um pensamento colado no espanto, no susto: uma *crudelis meditativa*. Sem ela não se pode pensar o medo da morte ou o suicídio. Tampouco reinventar as cores da soberania.

## Notas

- 1 Sobre o tema da *crudelis*, ver Kiraly (2008).
- 2 “Um homem que é feliz não deve ter nenhum medo. Nem mesmo diante da morte” (Wittgenstein, 1984, p. 74) ou “O medo diante da morte é o maior sinal de uma vida falsa, ou seja, de uma vida ruim” (*Idem*, p. 75) e ainda “Somente o homem que vive não no tempo, mas no presente, é feliz” (*Idem*, p. 74).
- 3 Refiro-me aqui, de modo impróprio, porque atento mais à imagem do que ao conteúdo, ao conto de Hoffman *Der Sandmann*, publicado em 1817.
- 4 *Clube dos suicidas*, obra de Robert Louis Stevenson composta por três contos nos quais é descrito um clube de suicidas, cujos membros não possuem coragem para cometer o suicídio. Foi publicado pela primeira vez em 1882.

- 5 Deve-se lembrar de que Hume, no *Tratado da natureza humana*, comenta que a existência não acrescenta, ou modifica, nada à ideia, o que pode nos levar a pensar que o problema da existência é sempre uma questão de predicado.

## BIBLIOGRAFIA

- BRAHAMI, F. (2001), *Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*. Paris, PUF.
- GIL, F. (2000). *La conviction*. Paris, Flammarion.
- HUME, David. (2004a), “Da imortalidade da alma”, in D. Hume, *Ensaaios morais, políticos e literários*, Rio de Janeiro, TopBooks.
- \_\_\_\_\_. (2004b), “Da origem do governo”. in D. Hume, *Ensaaios morais, políticos e literários*, Rio de Janeiro, TopBooks.
- \_\_\_\_\_. (2004c), “Do suicídio”, in D. Hume, *Ensaaios morais, políticos e literários*, Rio de Janeiro, TopBooks.
- KIRALY, Cesar. (2008), “*Crudelis meditatio*: marcas, perversão e trauma”. *Revista Ciências Humanas*, 1 (1): 1-49.
- MONTAIGNE, Michel de. (1972), *Ensaaios*. Trad. de Sergio Milliet. São Paulo, Abril Cultural.
- SHAKESPERE, William. (1978), *Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Trad. de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes São Paulo, Abril Cultural.
- VALÉRY, Paul. (1924), “Préface aux lettres persanes”, in \_\_\_\_\_, *Variété I et II*, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1984), *Notebooks, 1914-1916*. Oxford, The University of Chicago Press.

**O SUICÍDIO COMO FORMA DE  
AÇÃO POLÍTICA E SOCIAL NO  
CETICISMO DE MONTAIGNE  
E HUME**

Cesar Kiraly

**Palavras-chave:** Suicídio; Ação; Ceticismo; Montaigne; Hume.

Neste artigo, abordamos o tema da morte explorando as dimensões política e social do suicídio nas filosofias céticas de Michel de Montaigne e David Hume. Não pretendemos identificar os condicionantes naturais, sociais e psicológicos do suicídio, mas investigar a centralidade da morte na definição dos limites da soberania, bem como examinar o sentido cético do suicídio como ato de resistência política.

**SUICIDE AS A FORM OF  
POLITICAL AND SOCIAL ACTION  
IN MONTAIGNE'S AND HUME'S  
SKEPTICISM**

Cesar Kiraly

**Keywords:** Suicide; Action; Skepticism; Montaigne; Hume.

The article approaches the subject of death, exploring the political and social dimensions of suicide in the skeptical philosophies of Michel de Montaigne and David Hume. Not intending to identify the natural, social and psychological determinants of suicide, its proposal is to investigate the centrality of death in defining the limits of sovereignty, examining as well the skeptic meaning of suicide as an act of political resistance.

**LE SUICIDE EN TANT QUE  
FORME D'ACTION POLITIQUE ET  
SOCIALE DANS LE SCEPTICISME  
DE MONTAIGNE ET DE HUME**

Cesar Kiraly

**Mots-clés:** Suicide; Action; Scepticisme; Montaigne; Hume.

Nous examinons, dans cet écrit, le thème de la mort pour explorer les dimensions politiques et sociales du suicide sur les philosophies sceptiques de Michel de Montaigne et David Hume. Nous n'avons pas l'intention d'identifier les déterminants naturels, sociaux et psychologiques du suicide, mais d'enquêter la centralité de la mort pour la définition des limites de la souveraineté, ainsi que d'examiner le sens sceptique du suicide comme un acte de résistance politique.