

Lúcio Vaz

Uma argumentação em torno do suicídio

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Telma Birchal

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2014

100 V393a 2014	<p>Vaz, Lúcio Uma argumentação em torno do suicídio [manuscrito] / Lúcio Vaz. - 2014. 256 f. Orientadora: Telma de Souza Birchal.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia</p> <p>1. Filosofia – Teses. 2. Morte – Teses. 3. Suicídio – Teses. I. Birchal, Telma de Souza. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia

A tese *Uma argumentação em torno do suicídio*, de Lúcio Vaz foi _____ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof^ª Dr^ª Cinara Nahra

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes

Prof. Dr. Fernando Rey Puente

Prof^ª Dr^ª Telma Birchal

Prof^ª Dr^ª Telma Birchal
Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG

Belo Horizonte, 2014

Para Raquel e Kátia, ainda que em atraso.

Agradecimentos

Agradecimentos plenamente justos cobririam todas as linhas da tese, porque se refeririam ao auxílio que de outras pessoas fora colhido não apenas em quatro anos, mas ao longo de todos os anteriores. Mas, em resumo, sou grato aos arrolados abaixo que seriam mais gravemente feridos sem o meu reconhecimento:

Ao prof. Fernando Rey Puente, por me ter permitido ouvinte de seu curso sobre a questão ética do suicídio, no segundo semestre de 2006.

Aos funcionários do Programa de Pós-graduação em Filosofia, nomeadamente, Andréa, André, José e Amanda.

Aos prof.s. Rogério Antônio Lopes e Ulysses Pinheiro pelos comentários críticos durante o exame de qualificação.

À CAPES, pela bolsa de estudos.

A alguns de meus alunos, pela atenção, questões e comentários críticos.

À prof^a. Telma Birchal, pela orientação atenciosa, partilha e amizade.

A Cláudia, Clarissa e Guido, pelas vivências, convivência e paciência.

“Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide.
Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à
la question fondamentale de la philosophie.”

CAMUS, Albert. *Le Mythe de Sisyphe*, p. 17.

Resumo

A presente tese tem, em suas linhas gerais, um duplo propósito: primeiro, realizar uma taxonomia dos diversos argumentos acerca do suicídio; segundo, avaliar os argumentos e apresentar uma posição crítica própria. Para realizar esses dois propósitos, é feito um mapeamento conceitual do suicídio e dos possíveis enfoques sobre a questão, apresentando o problema central da tese como: pode haver alguma escolha racional, no aspecto prático, pelo suicídio? A taxonomia apresenta três agrupamentos resultando em posicionamentos práticos de indiferença, aquiescência ou rejeição. Como a aquiescência e a rejeição comportam matizes, temos quatro tipos basilares de postura prática sobre o suicídio: a indiferença, o sim incondicional, o sim condicionado e o não incondicional. Essas posturas, por seu turno, subdividem-se em diferentes argumentos e motivações. No que concerne à minha avaliação crítica, propugno, por um lado, uma argumentação moral de inspiração deontológica, por outro, uma argumentação que se refere a uma esfera prática não pautada pela moralidade, de natureza existencial e prudencial. A conclusão da tese consiste em notar que o suicídio pode ser considerado aceitável em diferentes níveis de racionalidade, tais como no respeitante à coerência entre atos e crenças, entre premissas e conclusões. Contudo, suicidar-se não pode ser racional nos níveis mais exigentes de racionalidade prática, seja moral, seja prudencial, pois eles dizem respeito também à aceitabilidade das premissas e crenças. Para essa avaliação incondicionalmente negativa, contribuem alguns pressupostos explicitados ao longo da tese, entre eles: uma visão sobre intencionalidade que incorpora a aceitação de consequências previsíveis da ação; uma concepção sobre identidade centrada sobre a pretensão de continuidade psicológica futura; a predileção do olhar de um indivíduo sobre si mesmo e não da sua imagem frente os outros.

Palavras-chave: Morte. Suicídio. Moralidade. Existencial.

Abstract

The thesis has, in general terms, a twofold purpose: to establish a taxonomy of the several arguments about suicide; to assess these arguments and present a critical position. In order to accomplish these two purposes, I try to work out a conceptual mapping of suicide and of possible approaches to the issue concerning the following question: could there be any rational choice for the suicide, from the practical point of view? The taxonomy presents three clusters resulting in practical attitudes: indifference, agreement or rejection. Since agreement and rejection involve different shadowings, we have four basic kinds of attitude toward suicide: indifference, unconditional acceptance, conditioned acceptance and unconditional rejection. These attitudes, in their turn, multiply themselves into various arguments and motivations. With regard to my critical assessment, I propose, on one hand, a moral deontologically inspired argument, on the other, one grounded on a practical field not guided by morality, a field that is existential and prudential. The conclusion affirms that suicide can be considered acceptable at different levels of rationality, such as with regard to consistency between actions and beliefs and between premises and conclusions. However, suicide cannot be rational at the most rigorous levels of practical rationality, either moral or prudential, because this level also is related to the acceptability of assumptions and beliefs. Some assumptions that are unfolded and defended throughout the thesis contribute for this unconditionally negative evaluation of suicide. I could refer among others to a claim of intentionality that incorporates the acceptance of the foreseeable consequences of the action; to a conception of identity centered on the intention of future psychological continuity; to a preference for the individual regard about himself and not for his image before other people's eyes.

Keywords: death, suicide, morality, existential.

Sumário

Introdução.....	11
À procura por definições.....	11
Diversidade de enfoques.....	27
Considerações metodológicas.....	30
Parte 1: Indiferença.....	40
Capítulo 1: Epicuro.....	42
Capítulo 2: Irrenunciável imortalidade.....	46
Capítulo 3: Parfit.....	48
Parte 2: O sim incondicional.....	52
Capítulo 4: Hegésias e Mainländer.....	52
Capítulo 5: Cabrera.....	60
Parte 3: O sim condicionado.....	63
Capítulo 6: Honra.....	63
Seção 1: Vingança.....	68
Seção 2: Autopunição ou arrependimento.....	72
Capítulo 7: Curiosidade.....	76
Capítulo 8: Confiança ou esperança.....	77
Capítulo 9: Liberdade.....	79
Capítulo 10: Dor e sofrimento.....	96
Primeira: sinto dor.....	98
Segunda: não quero mais sentir dor.....	101
Terceira: vou continuar sentindo dor, se continuar vivendo.....	101
Quarta: se morrer, não vou mais sentir dor.....	110
Capítulo 11: Saciedade.....	122
Capítulo 12: Desejabilidade da morte.....	128
Parte 4: O não incondicional.....	141
Capítulo 13: Princípio de autoconservação.....	141
Seção 1: Tomás de Aquino.....	142
Seção 2: Spinoza.....	148
Seção 3: Rousseau.....	154
Seção 4: Schopenhauer.....	160
Seção 5: Críticas mais gerais.....	165
Capítulo 14: Pertença.....	169
Capítulo 15: Ética do dever.....	181
I.....	182
II.....	187
III.....	191
IV.....	193
V.....	196
VI.....	197
Capítulo 16: O valor da continuidade da própria existência.....	200
Conclusão.....	223
Níveis de racionalidade.....	228

Deveres para consigo mesmo.....	230
A caminho do outro.....	233
Referências.....	237

Introdução

À procura por definições

O que é suicídio? Aqui como em tantos temas, a ingenuidade de respostas simples e imediatas pode se defrontar com aporias socráticas a cada tentativa de definição. Pretendo, então, por ora somente estabelecer de maneira geral e aproximativa os conceitos fundamentais do tema com que se ocupa este trabalho, assim como paulatinamente delimitar o centro de gravidade das questões nele debatidas.

O primeiro termo a ser esclarecido é ‘morte’¹. Há quatro significados basilares que, de um modo ou de outro, estão envolvidos com ele: primeiro, a perda completa dessa vida (tal como a vemos e vivemos sobre a terra); segundo, o estado de ausência dessa vida, após o momento de perda; terceiro, os instantes finais de proximidade à perda completa; quarto, o morrer intravital² (degeneração gradativa até chegar à morte no primeiro sentido). Parece-me que o recorte temporal dessa distinção é exaustivo e qualquer aceção mais específica sobre ‘morte’ fatalmente recairá em, pelo menos, um deles.

Digo que a morte é a perda dessa vida, pois mantenho em aberto uma eventual vida pós-morte, embora eu acredite que é pouco provável que possa haver razão e pessoa onde já não há um cérebro vivo³. Também não me é necessário definir tal perda, como faz Harris, com as qualificações de “permanente e irreversível”⁴, uma vez que também não pretendo descartar de antemão a possibilidade de reencarnações. Quanto aos casos de “ressurreição” de uma pessoa dada como morta por meio de mecanismos mais propriamente denominados de reanimação, basta dizer que a pessoa simplesmente ainda não estava morta e que, com isso, não agride a definição oferecida de morte.

A delimitação acima sob o critério da partição territorial do tempo não é suficiente para esclarecer o conceito de morte envolvido nesse trabalho. Morte de quem? Ou: morte do quê? Trata-se da morte daquele que pode optar por ela, de uma pessoa (o que envolve um

¹Opero aqui uma reformulação da minha delimitação de sentidos no livro *A simulação da morte*, 2011, p. XXIV.

²Expressão cunhada por Jankélévitch (1977, p. 47).

³Opinião já apresentada por Charron, p. 79.

⁴Cf. HARRIS, 2007, p. 242: “the permanent and irreversible loss of life.”

sujeito e potencialmente um agente moral) ou a morte, pelo menos, do organismo dele. Entenda-se que o agente moral é aquele ser que reside em um organismo, mas que de algum modo não se reduz pelo menos semanticamente a ele. Assim, é com proveito que Parfit⁵, McMahan⁶ e vários autores contemporâneos distinguem a morte do organismo da morte da pessoa que o possui ou está no organismo. Pessoa é um ser dotado de desejos, vontade e razão capaz de julgar suas ações e agir ou, na impossibilidade de agir, de comunicar seu julgamento a outrem⁷. Não sendo requisito para a definição de pessoa a efetividade da valoração positiva, a capacidade de valoração discursiva a respeito da própria vida é, então, precisamente o que nos distingue em relação a, pelo menos, grande parte das outras espécies de seres vivos⁸. O problema sobre a possibilidade de outros animais cometerem suicídio a meu ver é secundário, pois não me é dada a capacidade de convencê-los de que devem ou podem se matar ou não. Não estou fazendo, portanto, um juízo sobre os animais não-humanos, mas sim sobre os limites de nossa relação com eles.

Cabe agora explicitar o conceito de morte voluntária. Para uma primeira definição, simples e clara e sem avaliações emocionais prévias, basta dizer: ato de um indivíduo de consciente e voluntariamente (ou intencionalmente) dar fim à própria vida como organismo em sua totalidade e unidade, seja por mãos próprias, seja por intermédio das de terceiros⁹; o que interessa aqui é a vontade, decisão ou aceitação de um indivíduo em não mais viver. O suicida ou, pelo menos, aquele que se questiona sobre sua possível morte percebe seu organismo como uma unidade e como seu, não necessariamente no sentido de uma posse social ou juridicamente outorgada, mas seu como numericamente distinto de outros corpos e de outros indivíduos e como algo atribuível àquele que decide morrer. Mesmo que alguém queira morrer por avaliar algum de seus membros – o sexual, por exemplo – como um corpo estranho, o suicida mata seu organismo como um todo, o que é diferente da mutilação

51987, p. 470-471.

6MCMAHAN, 2002, p. 32. Para Douglas (1967, p. 288), nas culturas em que não há distinção semântica entre o sujeito e o corpo, não há suicídio ou, havendo, ele assume um significado completamente diferente. “In this sense, suicide is a spiritual action”.

7Cf. WITTGENSTEIN, *Notebooks*, 27.7.16.

8Cf. HARRIS, 2007, p. 16-17.

9Modalidade da qual Tereza, em *A insustentável leveza do ser*, estava para se servir, dado seu receio e incapacidade em usar as próprias mãos. Diante do executor da eutanásia, munido de um rifle, Tereza oscila entre o sim e o não, encostada de pé junto a uma árvore. KUNDERA, Milan, 1995, quarta parte, cap. 12 e 13.

de um membro ou órgão. A atribuição de que estou falando (da totalidade do próprio organismo à pessoa) não implica uma relação de positivamente absoluto domínio cognitivo e ativo de um sujeito sobre todas as funções de seu corpo. O suicida se percebe como possuidor (ainda que temporário) do organismo cujo funcionamento integral considera poder suprimir.

Bem entendido: a morte à qual me refiro aqui é fundamentalmente a saída dessa vida ('morte' no primeiro sentido). Um sinônimo perfeito da expressão morte voluntária é 'opção pela morte', a ser também usada ao longo desse texto. Decerto, essa paráfrase não agradaria a Comte-Sponville por ele pensar que, na verdade, não podemos escolher a morte, mas apenas o momento de sua ocorrência, dado que vamos morrer de qualquer modo¹⁰. Mesmo aceitando que a morte do organismo seja um fato inexorável e certo, parece-me que devemos, no entanto, asseverar que, quando alguém se mata, escolhe não estar vivo no intervalo de tempo a transcorrer entre seu suicídio e o que seria sua morte natural. Isso legitima dizer que houve uma escolha pela morte ou pelo perecimento.

Os conceitos de 'opção', 'intenção' ou 'vontade' por sua vez seriam, para alguns, passíveis de ambiguidades e contendas. A questão da liberdade de escolha e da vontade, tema a meia distância entre a ontologia e a ética, não será detidamente trabalhada aqui, porquanto faria perder-me em um campo demasiadamente amplo de estudo. Força é dizer, contudo: é precisamente na pressuposição da existência da liberdade em algum grau e em algum sentido que não só esse trabalho, mas toda ética se assenta. Mesmo que haja, como pensa Spinoza¹¹, causas aos agentes completamente desconhecidas atuando sobre sua vontade, não podemos negar que o reconhecimento de nossa liberdade aparente permite-nos lidar com parte do que somos e nos fornece algum espaço de manobra. Até Spinoza teve que admitir que alguns de nossos atos podem ser explicados "de modo claro e distinto" a partir de nós mesmos como agentes e não precipuamente pelo modo como somos afetados por causas externas¹².

Ademais, dificilmente conseguimos nos desvencilhar da ideia de que somos livres. Tanto o fatalista, crente que, a despeito de nossas decisões, o curso de eventos será o mesmo e foi predeterminado, quanto o determinista, para quem nossas decisões são causadas,

10COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 564.

11*Ethica*, II, prop. xxxv.

12*Ethica*, III, def. ii. Cf. IV, prop. lxxviii: "Illum liberum esse dixi qui sola ducitur ratione". "Disse que é livre aquele que se conduz apenas pela razão". Essa formulação estabelece uma disjunção simples e, como veremos à frente, exagerada: ou somos livres quando guiados pela razão ou simplesmente não somos livres.

devem, pelo menos, reconhecer que têm liberdade (aparente que seja) de acreditar naquilo que lhes aparenta justificado – o fatalismo ou determinismo e tantas outras crenças cotidianas – e não simplesmente coagidos pelos fatos a crer; pelo menos, não pelos fatos. Quando prestamos nosso assentimento a uma proposição, baseados em razões, parece-nos ao mesmo tempo que não estamos sendo impelidos por uma força externa nem que estaríamos, ante tais razões, justificados em escolher crer na proposição contraditória¹³.

Não percebemos todo e qualquer movimento de nossas mentes (por exemplo, mudança de crença) como resultante de um movimento corporal ou de causas¹⁴, em que pese a provável verdade disso. E quando paramos para refletir sobre como, em dada situação, fomos compelidos a agir ou pensar de determinada maneira, não percebemos nosso próprio ato de reflexão como sendo o efeito inexorável de uma causa identificável. Se nos imaginamos apenas como mais uma entre tantas coisas, inseridas no espaço e no tempo, é razoável concluir que não nos furtamos ao fluxo causal incessante¹⁵; porém, partindo do fato de que somos nós mesmos que nos representamos essa imagem, como seres conscientes, pensamos nos inarredavelmente seres de volição e escolha¹⁶. Se me represento o tempo como uma linha, na qual cada ponto é um evento causado e causador, já estou me colocando fora dessa linha. Minha consciência está sempre à parte das representações imaginativas que ela formula, ainda que versem sobre o próprio lugar dela no mundo. O conteúdo de minha representação sobre vínculos causais inexoráveis pode ser verdadeiro, mas também é verdade que sou eu que estou tendo essa representação e me oponho a ela. E, como afirma Sartre, tomar-se exclusivamente a partir de um olhar de fora ou como coisa é apenas uma fuga à angústia de ter que escolher por si mesmo¹⁷.

13Parfit (2011, vol. 1, p. 48 e 118) propugna que raramente escolhemos responder a razões. Amiúde, pensa Parfit, temos uma crença ou a mantemos sendo involuntariamente levados por elas. Parece-me que quão raro isso é depende da frequência com que estamos dispostos a mudar de crenças e, refrear-nos da opiniaticidade, isto é, de uma teimosia em sustentar opiniões, mesmo contra razões.

14Isso desafia a hipótese levantada por Schopenhauer (*Die Welt...*, I, §18, p. 157) de que todo ato da vontade é imediatamente percebido como movimento do corpo.

15Parfit (1987, p. 211; 252) chega a dizer que poderíamos, em princípio, até mesmo fazer uma descrição exaustiva da realidade sem o uso do conceito de pessoa, substituindo-o por pronomes demonstrativos. Não obstante, pronomes demonstrativos giram em torno de um centro de referência – o enunciador do discurso.

16Cf. SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Anhang, p. 657, com o detalhe de que Schopenhauer não afirma que, como autoconscientes, escolhemos, mas somos seres de vontade (*Wollendes. Vorstellendes*). Em *Die Welt...*, II, Kapitel 2, diz: “Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum.” “Em verdade o espaço está apenas na minha cabeça, mas empiricamente minha cabeça está no espaço.”

17SARTRE, 1943, p. 81.

O aspecto nomeado como negativo¹⁸ de nossa consciência significa precisamente um ato de seu contínuo deslocamento frente aquilo de que somos conscientes. Assim, se me sei influenciado por algo, o fato de me perceber como uma coisa do mundo já me distingue dessa coisa. Afasto-me de mim mesmo como daquele que foi influenciado e escolho continuar sendo ele ou não¹⁹.

Tais ponderações sobre a liberdade que transparece à minha consciência não são, a meu ver e diferentemente de Sartre²⁰, uma prova contra o determinismo, porém apenas de sua parcial esterilidade para uma filosofia prática.

Duas condições fundamentais para imputação de responsabilidade moral explicitadas desde Aristóteles aqui também são exigidas: consciência e deliberação voluntária do agente²¹. Algumas das complicações tidas por conceituais anexadas à definição de responsabilidade e responsabilização provêm tão-somente da necessidade de especificar a natureza da consciência e deliberação em praticar o ato, bem como da motivação que as propulsiona. Nisso incluem-se casos, deveras frequentes, nos quais o potencial, ou antes, aparente suicida na verdade não quer se matar, mas sim que alguém manifeste o desejo de mantê-lo vivo²².

A recusa de Durkheim em conceituar suicídio servindo-se da palavra ‘intenção’ foi por ele argumentada em dois pontos: primeiro, intenções dificilmente são apreensíveis exteriormente; segundo, há casos de morte voluntária (identificada pelo sociólogo francês ao suicídio) que são considerados pelo próprio agente não como uma escolha intencional, mas como a aceitação de uma morte inevitável, por exemplo o sacrifício heroico de um soldado²³. O primeiro ponto se deve estritamente às injunções da especificidade do enfoque sociológico,

18Até onde sei, a terminologia começa com a dialética de Hegel, mas estou baseando-me em Sartre (1943, p. 78 *et passim*).

19SARTRE, 1943, p. 515.

20Embora inicialmente diga que não quer usar a angústia para refutar o determinismo (1943, p. 71), o pensador francês acaba por ousar dizer que a causação produz apenas relações de exterioridade e não seria capaz de produzir uma consciência (p. 518).

21ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, livro III.

22Beauchamp e Childress (2001, p. 189): “In a typical circumstance, the potential suicide plans how to end life while simultaneously holding fantasies about how rescue will occur, not only rescue from death but from the negative circumstances prompting the suicide.” Cf. POZ, 2000, p. 111.

23Cf. DURKHEIM, *Le Suicide*, p. 4-5.

tanto mais especificamente, do tipo de enfoque positivista que Durkheim quer imprimir à sociologia, injunções essas que me são estranhas e desnecessárias, por visarem uma suposta objetividade científica inadequada e quiçá estéril à investigação de uma filosofia prática, esterilidade que permite que ele confunda matar-se com suicidar-se²⁴, conceitos a serem distinguidos mais à frente. Além disso, o próprio Durkheim acabou por admitir em sua definição pretendidamente objetivista um elemento de quase tão difícil averiguação exterior: o conhecimento por parte do agente dos efeitos letais de seus atos²⁵. Quanto ao segundo ponto, a observação de que um soldado não tem a intenção de morrer merece uma consideração: dizer que um indivíduo tem a intenção de agir de tal forma não necessariamente significa que ele prefira essa ação em contraste ao mais amplo conjunto possível de ações, mas sim que ele escolheu aquele curso de ação por contraste a outros cursos de ação que numa situação concreta e precisa lhe pareceram possíveis e aceitáveis²⁶. Se não pudéssemos asserir que o soldado teve a intenção de morrer, pelo mesmo raciocínio diríamos que Werther também não a teve, porquanto preferia viver com Lotte; mas, na situação em que se encontrava, ele – o jovem sofredor – acreditava que essa possibilidade jamais se concretizaria. Nossas intenções sempre se realizam em situações concretas.

Argumentar que o vocábulo psicossocial ‘intenção’ não inclui em nossa linguagem cotidiana aceitação de consequências indesejáveis é escorar-se na insuficiência de nossa terminologia para rejeitar um conceito apropriado de responsabilização e imputabilidade²⁷. Se não temos uma palavra única para designar tanto intenções diretamente almejando um ato ou efeito quanto a mais ampla aceitação de consequências elegíveis, essa limitação nominal não implica que não devamos formar tal conceito unificado de imputação de responsabilidade a um agente, conceito imprescindível para a compreensão do suicídio.

O problema da consciência especificamente nesse assunto não aparenta ser de notável complexidade: como já disse, trata-se do conhecimento dos efeitos mortais de certos

24Como bem aponta Van Vyve (1954, p. 598).

25Essa crítica foi feita por Douglas (1967, principalmente Appendix II), onde o leitor pode encontrar um exame cuidadoso da pretensa objetividade da definição e do estudo de Durkheim.

26A ideia de uma oposição entre classes extrema e modesta de contraste para falar da liberdade de ação está em: SINNOTT-ARMSTRONG, 2005, p. 94ss.

27Parfit (2011, vol. 1, p. 297) chega a distinguir intencionalmente, visando com a última expressão o mesmo que estou procurando dizer no corpo do texto.

meios de que se faz uso (facas, cordas, lâminas, drogas, pessoas²⁸); mesmo que sua eficiência possa ser tecnicamente contestada, como o caso do senhor que deseja afogar-se desastradamente pulando na rasa piscina das crianças, e mesmo que o intervalo de tempo entre o ato e o resultado seja extenso²⁹ (fumar e morrer de câncer no pulmão). Desse modo, é desnecessário me basear aqui em uma visão superlativada de consciência e de um sujeito substancial.

O requisito mínimo para que possamos identificar uma intenção suicida é a intenção de morrer ou, pelo menos, a aceitação da morte, entendendo essa como um perecimento ou uma perda irreversível do substrato corporal. Obviamente, sempre podemos imaginar uma crença religiosa, tão estapafúrdia a nossos olhos céticos, a qual persuade seus membros a optarem pela morte e, ao mesmo tempo, demole nosso conceito dela. Tal seita assentar-se-ia sobre o dogma fundamental de que o ato de se imolar com a faca sagrada permite a seus fiéis um retorno imediato entre os vivos, com os seus próprios corpos idênticos aos anteriores ao ritual (ou com corpos aprimorados por operações plásticas e lipoaspirações divinas). Uma crença tão otimista sobre os poderes do que para nós é um reles instrumento cortante borraria de tal maneira as fronteiras entre vida e morte (pelo menos, o tipo relevante dela) que posso dizer que seus (então) seguidores não teriam sido suicidas. Eles nem poderiam entrar na categoria do que abaixo chamarei suicídio por confiança, por negarem a possibilidade de que seu ato resulte no nível mais elementar de não funcionamento biológico, efetivamente perceptível externamente, do organismo³⁰. As religiões efetivamente existentes, até onde sei, reconhecem a facticidade da morte orgânica e, sob pena de insucesso entre os ainda vivos, devem reconhecê-lo.

Em contrapartida ao exemplo hipotético acima, consideremos o feito de Egeu de Atenas, pai de Teseu. Egeu decidira se matar, caso o filho, que partira em viagem marítima, estivesse morto. O sinal previamente combinado entre os dois para o reconhecimento da morte do filho foi a permanência da vela escura no barco com que o rapaz fora para a ilha de

28Cumprir deixar claro que a possibilidade de usar uma pessoa como meio é elemento na definição do suicídio. Na "Conclusão", estabelecerei parte do problema moral desse uso.

29FAIRBAIRN, 1995, p. 141: o tempo entre as ações do suicida e a sua morte pode ser curto ou longo.

30Esse parágrafo é uma especificação da exigência de Fairbairn (1995, p. 73-4) de que, para ser entendido como suicida, uma pessoa deve ser capaz de ter uma compreensão mínima do estado irreversível da morte, acrescento, da morte biológica.

Creta. Estando ainda lá no retorno da embarcação, a vela escura levou Egeu a acreditar erroneamente que o filho já não vivia. Fairbairn pensa que Egeu não cometeu suicídio, uma vez que sua autonomia não teria sido plena em consideração à falsidade de uma de suas crenças³¹. Ao contrário de Fairbairn, parece-me que Egeu realmente cometeu suicídio, ainda que motivado por crenças falsas; pois elas não versavam sobre a natureza da morte de seu próprio corpo, mas antes sobre certos eventos outros do mundo. Se qualquer crença falsa motivadora de um ato autodestrutivo inviabilizasse a sua rotulação como suicídio, alguém que se matasse por pensar que sua ex-namorada era a mulher mais bela do mundo não cometeria suicídio, o que me parece contraintuitivo e excessivamente restritivo tanto da parte do suicida quanto da do teórico sobre o ato³².

Pode haver uma decisão pela morte, ainda que à consciência do agente não corresponda o alcance do propósito, e isso já torna o ato digno de interesse para essa pesquisa, mesmo que não possamos estritamente classificar tentativas de suicídio como suicídios. A ideia atribuída por Cholbi a Fairbairn de que ‘suicídios falhos’ e ‘suicídios tentados’ seriam também suicídios³³ se esteia na facilidade com que a língua de ambos, a inglesa, cria associações que sugerem a inclusão dos dois como subclasses. Em português, ‘suicídios tentados’, malsoante, pode evocar erradamente um auxílio ou influência demoníaca e não é usado corriqueiramente. Apesar das construções facilitadoras ou enganadoras, não acredito que o pensar em se matar e a mera tentativa de praticá-lo sejam efetivamente suicídio, mas é exatamente tal pensamento que importa para a filosofia prática. Na verdade, Fairbairn também elegeu a intenção como centro de sua definição de suicídio³⁴, mas sua abordagem parece estar em larga medida ocupada com a possibilidade de reconhecimento exterior das intenções suicidas de um agente³⁵, o que se compreende decorrer de seu trabalho de assistência social. A argumentação em torno do suicídio com que este texto se ocupa está na

31FAIRBAIRN, 1995, p. 151. Minha descrição do exemplo está baseada nessa exposição. Na página seguinte, o autor diz: “Though his [de Egeu] act was intentional the result was not what he wished for, or even what he intended [...] the result of his act was that his son was alive and he was dead.” É estranho que Fairbairn não perceba que o fato do filho não estar morto não é resultado do suicídio do pai.

32O excesso de Fairbairn (1995, p. 154) torna-se mais claro ao concluir: “I do not think a person can suicide by mistake”.

33‘Failed suicide’, ‘attempted suicide’ (CHOLBI, 2009). Talvez essa descrição do pensamento de Fairbairn não seja completamente apropriada, ver a respeito: FAIRBAIRN, 1995, p. 40.

34FAIRBAIRN, 1995, p. 2 *passim*.

35Isso fica mais claro nos arredores da p. 8.

soleira da porta de saída da existência, às voltas do ato de se matar, o fato em si pouco me interessa.

Tanto a criança que se afoga na piscina dos adultos sem o conhecimento do risco que corria quanto o adulto tomado pelo delírio que vê na janela externa de um prédio a entrada do banheiro ou o fumante que descrê nos futuros danos causados por sua prática³⁶ não podem ser classificados como suicidas. Também não é suicida alguém que, padecendo de tamanho transtorno de múltipla personalidade, resolve matar por uma armadilha uma pessoa que ele erradamente julgava não ser ele mesmo³⁷. Ocorre nesses casos uma morte autoinfligida, mas não voluntária³⁸, sendo precisamente essa a confusão de Durkheim a que me referi acima.

A definição a ser oferecida de suicídio deve requerer que o agente confie que suas ações o conduzirão à morte e não apenas creia num vínculo de alta probabilidade entre aquelas e essa. O fumante que julga que há tão somente uma grande probabilidade de a fumaça que sorve nos pulmões fazê-lo mais próximo da morte, ao contrário do que defende Michael Cholbi³⁹, não é um suicida. Portanto, parece-me que a proveitosa distinção aceita por Fairbairn e pelo próprio Cholbi entre comportamento suicida e gesto suicida pode ser redefinida em termos da pretensa certeza do agente em chegar à morte pelas suas ações e não em termos da crença na alta probabilidade de que isso ocorra. O comportamento suicida é uma ação conscientemente dirigida com a suposta certeza de que os atos levarão à morte. Quiçá o adulto que mergulha na piscina infantil não deseja sua morte, mas apenas a atenção das outras pessoas (inclusive, das crianças) ou manipular o comportamento alheio⁴⁰ e, dessarte, realiza um gesto suicida, pois talvez ele saiba que não morreria dessa forma.

Fairbairn rejeita a condição de certeza de ligação entre ações suicidas (ou para-suicidas) e a morte, por entender que um suicida pode efetivamente não terminar morto⁴¹. Sem embargo, em acordo com o tom geral de sua abordagem, o autor de *Contemplating Suicide*

36Cf. FAIRBAIRN, 1995, p. 111.

37Exemplo imaginado por Bennett para explicar a visão espinosista sobre o suicídio. Citado por Pinheiro (2008, p. 229).

38Cf. VAN VYVE, 1954, p. 595.

39CHOLBI, M. 2009, 1 “Charaterizing suicide”.

40FAIRBAIRN, 1995, p. 101: a melhor forma de descrever a intenção dos que realizam gestos suicidas não é “pedido de ajuda” (*cry for help*), mas tentativa de manipular os outros.

41FAIRBAIRN, 1995, p. 82.

deveria ter reconhecido que, diferentemente do que ele chama de ‘roleta cósmica’ – sujeitar-se espontaneamente a situações desnecessárias em que há uma probabilidade adicional de morrer⁴² –, o agente suicida acredita que certamente vai morrer, a despeito da possibilidade de essa crença ser falsa. O conceito de roleta cósmica certamente não se aplica a casos em que há um jogo com uma arma – roleta russa –, se ele tem por fim certo a morte do participante que livremente decidiu incluir-se nele, no caso de girar o tambor até encontrar a bala colocada. Um exemplo cabal seria aceitar participar de um duelo, a depender das habilidades do oponente. Outro exemplo pode ser colhido em Flávio Josefo. Já não conseguindo convencer seus companheiros encurralados pelos inimigos romanos a não se matarem, Josefo propôs-lhes um pacto em torno de um sorteio: o primeiro nome a ser escolhido pela fortuna ou pela providência seria morto pelo segundo sorteado, o segundo pelo terceiro e assim sucessivamente até que os dois últimos restantes se matassem mútua e simultaneamente. Embora a proposta soasse aos ouvidos dos presentes uma concessão à morte sem que sob ela caísse a peja de um pecado – pois seriam outros os assassinos e Deus aquele que escolhia o momento de morrer e matar –, não haveria, nesse jogo, outro resultado que não a morte, desde que exaustivamente seguidas as regras – o que tornaria o ato um suicídio assistido⁴³.

A reciprocidade poderia ser adicionada à assistência no que se nomeia suicídio assistido ou homicídio consentido. Então, seja nesse caso (de mortes infligidas pelo outro, mas aquiescidas pela vítima) seja em episódios de mortes em larga escala diretamente infligidas ao agente por si mesmo, teríamos um suicídio coletivo. Bem diferente disso seria a extinção não planejada, nem consciente de toda a humanidade por atitudes irresponsáveis ou insanas⁴⁴. Lobos que fôssemos uns para os outros não seríamos suicidas.

Casos de ambivalência interior, isto é, de indeterminação entre efetivamente se matar e chamar a atenção ou manipular o comportamento alheio, como já disse páginas atrás,

42FAIRBAIRN, 1995, p. 87-8: “Suicide should [...] be distinguished from potentially self destructive self harming in which, rather than setting out to take their lives, people take a gamble by intentionally giving up their fate to God or the cosmos”.

43JOSEFO, III, xiv. Que o próprio Josefo com o penúltimo sorteado tenham ambos e sozinhos pactuado pela vida e pela suspensão das regras do jogo é algo que nos faz desconfiar da lisura e imparcialidade do sorteio. Assim e ao contrário do que pensa Stäudlin (1824, p. 22), talvez Josefo na verdade não fosse mais favorável ao assassinato mútuo do que ao suicídio.

44Tal extinção é o que Dussel (2000, p. 197) denomina “suicídio coletivo”, expressão que poderia ser apropriada ao caso apenas metaforicamente.

não desafiam a própria distinção entre comportamento e gesto suicida e nem mesmo a definição de suicídio.

Se, por uma infelicidade – parcial que seja e de certo ponto de vista – no trato com alguns instrumentos, aquele que para si deseja apenas um gesto suicida concretamente morre, temos simplesmente uma morte acidental, não propriamente um suicídio, em que pese os registros médicos e legais, baseados exclusivamente nos rastros exteriores, gravarem o contrário⁴⁵.

As suspeitas de Freud e seus discípulos sobre a possível presença de uma inconsciente pulsão de morte nos seres humanos não mancha minha colocação do problema. O fato é que, mesmo sendo difícil separar a consciência da inconsciência, a questão ética mais uma vez se coloca, estando definida a consciência e me parece não haver um só psicanalista ou psiquiatra em estado mental sadio que negue inteiramente a possibilidade de que ela possa existir.

Em larga medida, uma morte voluntária depende da presunção de conhecimento concernente ao que sobrevém ao ato. Essa ponderação pode entrar a favor ou contra sua legitimidade, mas não pode pretender cortar o requisito da consciência, dado que, a despeito da justeza desse conhecimento sobre a vida pós-morte, agir rumando intencionalmente para ela já deve ser classificado como opção pela morte. Talvez até mesmo não seja humanamente possível desejar a extinção de um estado presente sem alguma visada sobre o porvir, ainda que apenas um futuro próximo ou imediato sem mais futuros. Todavia, as fantasias de imortalidade que Freud teria mostrado serem motivações frequentes entre suicidas não fazem com que não possamos classificar os atos assim praticados como atos conscientes⁴⁶.

A carga negativa adicionada ao termo ‘suicídio’ se deve, em certa medida, à sua composição intencionalmente forjada por associação com ‘homicídio’, procurando igualar o primeiro ao segundo no aspecto violento e criminal⁴⁷. Ainda que, no que segue, use ‘suicídio’ e seus cognatos, não há por minha parte associação imediata com tais valores pejorativos. Existem também, sem dúvida, usos metafóricos do termo ‘suicídio’, mormente, ao tentar

45Assim, discordo de Cholbi (2009, 1), que afirma que tal caso exige uma categoria intermediária entre suicídio intencional e morte acidental.

46Ao contrário do que pensa Juliana González (1996, p. 101).

47Ver ANDRÉS, 1998, p. 192.

desqualificar as atitudes de alguém que, segundo terceiros, conduziriam fatalmente à morte: como o tabagismo e o uso de drogas. Entretanto, como já observado, se o próprio agente não está consciente dessas consequências letais, não temos nisso uma decisão pela morte, ou seja, um suicídio em sentido literal. Igualmente fora do presente debate encontram-se as tentativas de eliminação apenas parcial do corpo e da vida, isto é, casos de extração de órgãos ou mutilação de membros, como o de Édipo com seus próprios olhos, casos esses chamados de suicídio tão somente por uma imperfeita analogia⁴⁸.

Têm surgido recentemente outras contestações à delimitação nítida do conceito de suicídio. Muitas delas na verdade concernem ao conhecimento sobre as efetivas intenções e possibilidades do agente e não ao próprio conceito. Ao contrário do que afirma Battin⁴⁹, não apresentam “dificuldades conceituais” ocorrências em que uma pessoa é responsável pelo acidente de carro do qual foi vítima. Isso simplesmente é um problema empírico, mais exatamente, de investigação policial e medicina legal. De modo análogo, casos como o de Barney Clark não manifestam uma vagueza conceitual de ‘suicídio’. A Clark foi concedido um coração artificial dotado de uma chave com a qual poderia optar entre a vida e a morte. Todas as opções pelo falecimento, sejam ações, sejam omissões (rejeitar tratamento, desligar a chave etc.), seriam formas de suicídio⁵⁰.

Sendo ‘morte voluntária’ um termo mais geral, cabe agora distinguir cabalmente duas variedades suas. Certas intuições arraigadamente presentes no senso comum e na literatura sobre a morte voluntária procuram traçar uma distinção especial entre suicídio e autossacrifício. Por ‘autossacrifício’, intenciono significar a escolha da morte ou, pelo menos, a sua aceitação por parte de um agente sendo tal escolha eventualmente necessária à consecução de um fim em favor de outras pessoas⁵¹, ao passo que o *suicídio consiste na escolha consciente de um ato ou da omissão de agir*⁵², escolha que é, do ponto de vista do

48A denominação de morte arbitrária ou suicídio parcial encontra-se em: KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*, p. 421, 423.

49BATTIN (2001, p. 1563).

50Beauchamp e Childress (2001, p. 188) parecem sugerir erroneamente que essa pluralidade de opções torna o conceito vago.

51Indubitavelmente, isso é parte do que Durkheim chamou ‘suicídio altruísta’, porém uma diferença marcante reside em que a distinção que estou traçando centra-se sobre o pretendido beneficiário do ato de se matar, não sobre a origem ou direção (externa ou interna) dos valores do agente, como o faz Durkheim (*Le Suicide*, p. 238).

52Contra a inclusão de omissões, ver: VAN VYVE, 1954, p. 596.

*agente, causa suficiente, mesmo que não imediata*⁵³, *da morte de seu organismo, ou seja, da abreviação de sua vida, sendo tal escolha motivada pelo desejo de se livrar de um mal ou de buscar um bem maior para si mesmo*⁵⁴.

Não seja eu julgado infiel à minha terminologia, quando ocasionalmente me permitir, nas páginas que seguem, o recurso a expressões mais gerais que ‘suicídio’. Variações estilísticas previnem o leitor do sono, desde que suficientemente claras no contexto.

Poder-se-ia, em princípio, tentar apresentar outra diferença como marcante: o autossacrifício residiria não no caráter essencial da morte do agente, mas apenas na aceitação dela em prol de algo maior, dito de outro modo, seu fim é um segundo efeito não intencionado de uma ação tendo por propósito um primeiro efeito (primeiro não necessariamente em ordem temporal). Assim, apenas no suicídio, a morte seria diretamente intencionada como indispensável para a realização do ato⁵⁵. Conquanto cubra uma vasta variedade de ocorrências, essa marca não é satisfatória, em vista de exemplos de autossacrifício nos quais não há apenas um risco de morte do agente, mas ela é propriamente aquilo que permite algo de bom ser alcançado para outrem. Dois exemplos podem ilustrar essa possibilidade: o caso de uma vítima de doença transmissível pelo ar que prefere o próprio fim a contaminar terceiros; e o de um conspirador que, uma vez pego por seus inimigos, decide-se pela morte para evitar a revelação dos segredos que guarda⁵⁶. Também não se trata de uma mera busca pelo risco, pois ele é gradacional e pode ser mensurado por um cálculo de probabilidades (como bem sabem as companhias de seguros), havendo certo grau de risco até mesmo em sair de casa no sábado à noite ou ler uma tese de filosofia. O que importa no autossacrifício não é que a morte seja uma possibilidade menos provável, mas sim que o agente esteja consciente dela e a aceite em favor de uma motivação (uma pessoa, instituição, crença, reivindicação etc.) considerada justa

53Cf. VAN VYVE, 1954, p. 608, sobre formas “indiretas” de suicídio.

54Cf. McMahan (2002, p. 456): suicídio ocorre quando “[...] an agent brings about his own death because he believes death would be better for him than continued life.”

55Tese subscrita por Fairbairn (1995, p. 32). Uma discussão dessa formulação conceitual em termos de duplo-efeito está em: MCMAHAN, 2002, p. 456.

56Esse exemplo real de Strozi de Florença é fornecido por Buonafede (1783, p. 101), repetido por Hume (“Of Suicide”, p. 566) e com alterações por Fairbairn (*loc. cit.*) defendendo seu ponto, mas me parece que é precisamente tal exemplo que evidencia que o autossacrifício pode sim visar à morte e não apenas aceitá-la. Na p. 132, Fairbairn chega a considerar, para manter seu critério de distinção, que os monges budistas que se queimaram em protesto contra a guerra do Vietnam cometeram suicídio e não um autossacrifício, o que parece deveras inapropriado.

e digna de sua morte. Para o herói, seu fim não é o mais alto valor positivo, mas também não é o mais baixo valor negativo.

Por outro lado, também não podemos dizer que o suicida visa a sua morte como fim em si mesmo, uma vez que em grande parte dos casos ele quer com seu ato algo a mais do que morrer, por exemplo, vingar-se de alguém⁵⁷. Visar à própria morte dificilmente pode ser um fim em si mesmo, tanto para o suicida quanto para aquele que se sacrifica.

A obsessão por incluir avaliações morais favoráveis ao autossacrifício já na definição causa confusões e vagueza desnecessárias. Marcel chega a dizer que o suicídio é uma “irradiação de si” e o autossacrifício uma afirmação daquilo pelo que o sacrificado pretende morrer⁵⁸. O que ele quer dizer com ‘afirmação’? A confirmação ou a preferência de um valor? Ora, o suicida também pode afirmar um valor, como sucede quando por arrependimento, vergonha ou autopunição. Van Vyve, por seu turno, propõe que o suicídio é o ato de se matar contra o dever de se manter vivo e o autossacrifício, quando há uma causa justificada para morrer⁵⁹. Além do prejulgamento ser danoso à própria colocação do problema ético, resta o questionamento: se alguém se sacrifica por um tirano que intenciona massacrar seus súditos dissidentes, seria isso, de acordo com a definição de Van Vyve, um suicídio ou um autossacrifício?

Depois do que foi exposto, podem imediatamente acorrer à mente do leitor outras denominações, como ‘ato de coragem ou de heroísmo’. Todas as expressões disponíveis foram carregadas por juízos valorativos que impedem em grande medida uma nomeação neutra. Entretanto, ‘ato de coragem ou heroísmo’ envolve uma avaliação adicional e desnecessária sobre a virtude do agente e, no entanto, nem todo autossacrifício é acompanhado e feito por virtude⁶⁰. Uma desvantagem, força é admitir, persegue o termo escolhido: as evidentes origens e conotações religiosas. Em que pese tal desvantagem etimológica, ‘autossacrifício’ é preferível, em consideração às extensões metafóricas que a palavra adquiriu com os anos, afastando-se de suas raízes religiosas e ritualísticas. Esse trabalho, em respeito a seu título, ocupar-se-á tão somente do problema do suicídio.

57Como bem observa Douglas (1967, p. 376) em refutação à definição de Schneider.

58Marcel, citado por VAN VYVE, 1954, p. 602.

59VAN VYVE, 1954, p. 613.

60Cf. ARISTÓTELES. *The Eudemean Ethics*, VIII, 1279a10.

Dois tipos de opção pela morte poderiam, dirá alguém eventualmente, desmanchar o caráter nítido ou exaustivo da minha distinção entre suicídio e autossacrifício: primeiro, o suicídio por vingança seria direcionado a outrem, mas não para lhe fazer bem e, segundo, o suicídio por autopunição ou, num vocabulário teológico, autopenitência almejaria um mal para a própria pessoa. Em qualquer um dos casos, aparenta não haver a busca de um bem qualquer. Sem embargo, é preciso ponderar, sem fazer disso uma cama de Procusto, que mesmo nesses casos o agente pretende algum bem para si ao se satisfazer, respectivamente, com a expectativa de um sofrimento alheio ou com a expectativa de ser enfim premiado, reconhecido ou compreendido pela sua penitência.

Também não contribuiria para apagar a distinção entre suicídio e autossacrifício a ideia de que todas as nossas ações, mesmo as que aparentam maior dose de abnegação pessoal, como a do soldado que deseja morrer no campo de batalha pela pátria, são na verdade manifestação de um egoísmo que, no caso dos autossacrifícios, partem o próprio agente entre algo mais amado (morrer por uma coletividade) e uma presa que se submete ao ato de sacrificar-se⁶¹. Com efeito, não elimina a distinção conceitual entre suicídio e autossacrifício a crença de que, no fundo, só existe o primeiro. Sem que se possa dizer que explodam a distinção entre o autossacrifício e os suicídios por vingança ou esperança, os homens-bomba acumulam quiçá confusamente em seu ato motivações destrutivas direcionadas a suas vítimas, esperanças de recompensa divina (orgasmos paradisíacos) e senso de heroísmo em defesa de seu povo. Todavia, indo mais além e sem querer me tornar um disco quebrado, urge repetir que a abordagem desse trabalho foca-se sobre as justificações conscientemente fornecidas pelos próprios indivíduos. A pretendida profundidade do olhar de Nietzsche deve-se defrontar com o fato de que as pessoas fornecem justificações diversas para os seus atos e que, assim, deve haver uma separação, pelo menos, entre níveis de afirmação egoística.

Ainda é possível observar que motivações altruístas podem estar mescladas em iguais proporções a motivações não altruístas, como parece ocorrer no filme *A vida de David Gale*, em que dois dos personagens optam pela morte tendo essa duplicidade de motivos. Na análise de casos que tais devemos proceder a uma investigação, nem sempre exequível

61NIETZSCHE, *Menschliches...*, I, 2, §57, ver também 9, §630. Ideia semelhante está suposta em: NIETZSCHE. *Die fröhliche Wissenschaft*, §131; §338.

diretamente, sobre se o agente cometeria ou teria cometido seu ato ainda que um conjunto de motivações altruístas não se colocasse na situação ou se o faria mesmo sem as motivações egoísticas – questionamento que provavelmente desmancharia as aparências de conjunção e ajudaria a separar os elementos envolvidos. No caso das ações de Antígona, por exemplo, deixam-se perceber dois momentos diversos: no primeiro, sua decisão de enterrar o irmão, aceitando o risco de sua morte como pena; no segundo, não tendo sido condenada propriamente à morte, sua decisão de se matar. A primeira atitude foi um autossacrifício em favor do irmão (embora morto) e a segunda, um suicídio. De qualquer modo, não é obstáculo à distinção entre suicídio e autossacrifício a possibilidade de existirem conjuntamente e nem se trata aqui fundamentalmente de avaliar os comportamentos alheios. A distinção não exige uma separação nem uma oposição. Pode ser que em algumas culturas a vinculação entre valores e interesses coletivos e interesses e valores individuais seja tão estreita que não haja, para certas situações, separação possível entre suicídio e autossacrifício. Faz parte, inclusive, das estratégias civilizacionais conferir sentido à vida (e não raro, à morte) dos indivíduos ao fornecer motivações egoísticas – vida pós-morte, por exemplo – para o que pode ser de utilidade social – por exemplo, arriscar-se para manter um povo livre. Ademais, para muitos, a construção de modos de vida nos quais os interesses altruísticos e próprios não somente não sejam conflitantes entre si, mas também sejam favorecedores uns dos outros seria um ideal justo e altamente desejável de felicidade humana.

Da possibilidade de que haja interesses distintos (próprios e alheios) vetorialmente unidos e coerentes entre si, surge a necessidade de diferenciar tipos de interesse. E dentre os possíveis tipos, são dignos de destaque, para a questão que ora nos toca, os interesses que um indivíduo tem de reconhecimento de si por outrem, pois neles há um pretendido endereçamento de ações ao par até aqui radicalmente oposto do agente e da alteridade. Essa comunidade de meios e harmonia de fins, no entanto, não pode ser tida por invariavelmente repartida em divisões iguais.

Mesmo que a distinção entre suicídio e autossacrifício comporte sobreposições, posso manter a definição centrada sobre o pretendido beneficiário do ato de escolher cursos de eventos que conscientemente resultam na morte do organismo do próprio agente.

Diversidade de enfoques

Podemos compor uma extensa galeria de suicidas. Poderíamos ainda encontrar para seu ato motivações muito diversas e o senso comum atualmente as remete ao desespero e sua solução ao domínio da psicologia ou, com maior frequência, ao da religião. Os sociólogos, por sua vez, requereram para si um quinhão de sua explicação. As ciências, precipuamente as humanas e a genética, acumularam em suas gavetas diversos estudos das causas do uso desse estranho poder de eliminar o próprio poder. Mas é no campo das razões aduzidas para a aprovação ou desaprovação da morte voluntária que a filosofia pode ter algo a contribuir⁶². O enfoque de uma filosofia prática, mais precisamente da ética, de igual modo se distingue daquelas ciências por não se contentar com uma mera descrição de fatos e dos vínculos causais entre eles: urge avaliar nossas ações e a solidez das justificações sobre sua validade moral ou prudencial e não as explicações causais de sua ocorrência. Conquanto as bases orgânicas da minha personalidade sejam suscetíveis eventualmente a descrições a partir de um olhar externo, não podemos resolver as questões práticas de primeira pessoa estritamente a partir de descrições pretensamente objetivas, pois as primeiras concernem à decisão sobre nossas próprias ações.

Schopenhauer⁶³ admoestava tanto aqueles que, como os fisiólogos franceses de seu tempo, restringiam-se à descrição do intelecto como “ser representado”, quanto aqueles, como Kant, que se limitavam a uma perspectiva do sujeito representante. Em verdade, alguém que se coloque a questão sobre a continuidade em vida tem o que se chamou “enraizamento no mundo”⁶⁴, isto é, um conjunto de descrições originadas em outros e assumidas por ele próprio – ter nascido em tal lugar, haver feito isto ou aquilo e assim por diante. Entretanto, devo salientar que é, principalmente, a partir da perspectiva de dentro, nomeadamente, do olhar do próprio suicida sobre si mesmo que se coloca o problema acerca do qual este trabalho se debruça.

62Demarcação que foi estabelecida claramente, até onde sei, pela primeira vez por Agostinho. *De Civitate Dei*. I, 22: “Non modo quarimus utrum sit factum, sed utrum fuerit faciendum.”

63*Die Welt...*, II, kap. 22, p. 307.

64A expressão, muito usada na filosofia continental contemporânea, já está em Schopenhauer: *Die Welt...*, II, kap. 22, p. 328.

A distinção entre explicação causal e justificação de razões, conquanto clara, não impede que sejam traçadas algumas relações entre elas estudadas a seguir:

Supor a capacidade humana de deliberação voluntária, como fiz acima, significa também supor que as razões têm algum poder causal, em que pese haver, em muitos casos, uma lacuna (às vezes, até um abismo) entre aquelas e esse, assim como a “esquiva”⁶⁵ que o corpo faz evitando o suicídio que certas razões recomendam – ou o inverso. Por outro lado e descendo um degrau a mais de profundidade, as razões aduzidas por um agente podem ser meras racionalizações, isto é, não serem os reais motores de sua ação. Alguns, suspeitos quanto ao adotado enfoque centrado sobre as razões, diriam que essas nada mais são do que uma camuflagem de causas, as quais efetivamente merecem toda nossa atenção. Em resposta, há que se observar, como primeiro ponto, que esse trabalho não se destina a uma avaliação específica de casos, pois neles, sem dúvida, estarão emaranhados fatores vários que não cabem à filosofia deslindar. Como segundo ponto, note-se que qualquer teoria descritiva como também qualquer atuação terapêutica sobre as causas deve também levar em conta as razões aduzidas pelo próprio sujeito, ainda que não creia nelas. Como terceiro ponto, escuso-me de lidar com o problema da eficácia de preceitos morais ou prudenciais. Precisamente pela possibilidade de que em casos específicos haja a esquiva a que me referi há pouco, procuro investigar exclusivamente os critérios de moralidade e pertinência prática sobre a questão do suicídio. Em quarto e último ponto, observe-se que essa intervenção terapêutica supõe de algum modo a resposta à questão justificacional, centrada sobre as razões. A atuação do sociólogo ou psicólogo supõe uma resposta às questões filosóficas: devo continuar vivendo? Devo permitir que uma pessoa se mate?

Minha inquirição não se destina, pois, ao tratamento terapêutico daqueles que tentaram e, esquivando-se, não conseguiram ou que intencionam tentar cortar os pulsos, em que pese a utilidade secundária ou ocasional que ela possa ter a eles ou aos que se pretendem, nem sempre com mérito, seus terapeutas.

Continuando a divisão de campo e utilidade entre as contribuições das ciências (notadamente, sociologia e psicologia) e a da filosofia, devo admitir ainda que a explicação causal e a descrição empírica das mais diversas ciências têm um valor, sobretudo, negativo

65CAMUS, 1942, p. 23.

contra as prescrições e a investigação acerca da legitimidade sobre as quais a filosofia se debruça; uma vez que algumas constatações factuais impõem limites de aplicação às prescrições. Para fornecer um exemplo simples, a regra ‘devemos manter a porta fechada agora’ pode ser rejeitada como inútil ou despropositada em consideração ao fato de que não há porta para fechar. Não obstante, não se há de inferir uma regra exclusivamente a partir de uma constatação factual: do fato de que há uma porta que pode ser fechada não decorre a obediência à regra de que devemos fechá-la.

Resta outra delimitação de fronteiras com outras formas culturais. É inegável a contribuição que autores como Shakespeare, Goethe, Plath e outros podem fornecer à compreensão do suicídio. A ficção e a poesia de modo geral são capazes de alargar as dimensões de nossa imaginação, as quais, se excessivamente estreitas, podem produzir conclusões precipitadas. Todavia, a literatura não procura resolver problemas e, quando procura, em geral com prejuízo a si mesma, não o faz. Ela apenas oferece exemplos, vivências e, muitas vezes, casos-limite que exibem de modo extremo os problemas, explorando seus aspectos emocionais, sociais e relacionais. Por vezes se nutrido do estudo das obras ficcionais ou poéticas, meu trabalho não se quer uma investigação de literatura comparada ou crítica literária. No entanto, dar-me-ei a vênua de, ao longo do trabalho pretendidamente filosófico que se segue, deixar escaparem aqui e acolá comentários sobre arte e literatura sem a intenção de lhes designar uma essência, nem sentidos, mas apenas usos e interpretações.

Outra abordagem surgiu, mormente no século vinte, dir-se-á filosófica, mas não direcionada a razões, por intencionar o estudo de estruturas fundamentais da experiência tal como ela nos aparece. Essas descrições fenomenológicas também serão dignas de atenção, porém em fim de análise deverão ser canalizadas ao problema maior, da justificação e da decisão. Um fenomenólogo, por exemplo, analisou a vertigem como uma angústia e, ao mesmo tempo, uma atração para a queda, cuja consequência pode ser um querer entregar-se⁶⁶. A vertigem seria um componente estrutural da experiência de se matar. Em que pese a possibilidade de adoção dessa teoria, o que importa é saber se devemos ou não nos matar, uma vez arrebatados pela vertigem.

⁶⁶Análise feita por Sartre, em *L'Être et le Néant*, p. 66-68.

Considerações metodológicas

A classificação que forma o corpo da tese não se refere a tipos de suicida⁶⁷, mas a justificações para ou contra o suicídio. Metodologicamente, ela não toma como unidade de inquirição o agente em suas disposições passionais e virtudes. Pretendo analisar a ação a partir da máxima que a conduz, de um conjunto de crenças coadjuvantes e dos argumentos embasando a máxima, análise que independe até mesmo da realização do ato⁶⁸; o suicídio bem-sucedido ou, para evitar rimas e confusões, o suicídio consumado não é mais importante do que o malgrado.

Esse atomismo metodológico⁶⁹ ou principialismo parece-me mais preciso e com mais propriedade se submete ao crivo da consistência interna e de uma reconstrução argumentativa e é tomado como pedra de toque à qual são submetidos, inclusive, as conclusões e raciocínios de enfoques, na falta de outro adjetivo, mais holísticos. A totalidade ou maioria da ética antiga foi marcada por uma ponderação sobre o todo da vida de um indivíduo. Esse bloco – englobando passado, presente e futuro – formava o objeto central a que se reportava uma arte de viver entre estoicos, platônicos, epicuristas e outros. A meu ver, o passado, o caráter, as disposições passionais esculpidas pelo costume da época e pelos hábitos são importantes traços nas nossas reflexões sobre a vida. Mais que isso, a análise pontual por ações não pode restringir-se ao puro fazer⁷⁰, pois há suposições ontológicas, portanto mais panorâmicas, sobre o ser que age e em que ele pode tornar-se ao agir; suposições que aos poucos serão explicitadas neste trabalho. Sem embargo, a tentativa de abarcar, desde logo, paisagens mais amplas pode incorrer na hipermetropia da desconsideração do ser humano em situação. O olhar pontualmente direcionado às crenças do agente em situação deve ser um ponto de partida para as perspectivas holistas.

Deliberar acerca do fim da própria vida refere-se a nosso porvir. Devemos nos colocar a questão sobre o nosso suicídio como algo que se nos impõe agora (nome breve,

67Como faz Farias Brito (BRITO, “O suicídio como...”, p. 345).

68Nisso também diverge meu enfoque em relação ao de Durkheim (*Le Suicide*, p. 4-5), que se debruça apenas sobre os atos consumados de suicídio.

69Como bem nota Aranguren (1993, p. 28) sobre o enfoque de Kant (entre outros) em contraposição ao de Aristóteles, que se direciona sobre uma “vida entera”.

70Como Sartre (1943, p. 507) diz, com certa dose de impropriedade, da ética de Kant. De fato, na *Vorlesung über Moralphilosophie* (p. 293), Kant profere a crença de que o ser humano sente sua vida, quanto mais age, não quanto mais sente. Sem ações, ele é presa fácil de um “horror vacui”.

embora confuso para o futuro mais próximo) e no tempo a vir; para que não sucumbamos ao peso crescente de nosso passado, nós que somos um presente em constante trânsito ao porvir. A unidade menor dessas reflexões éticas são juízos valorativos. Assim, em meu ponto de partida devem estar princípios valorativos, ainda que, ao cabo de nossas investigações, superemos o que possa revelar-se miopia para dar em algo mais amplo.

Por rejeitar falácias genéticas, creio que a análise de Foucault do processo histórico de “juridicização” da ética com o cristianismo⁷¹ não pode ser usada em defesa de um pretensão saber viver retido na mente de um grupo de homens presumivelmente sábios a serem seguidos por seus discípulos-satélites, nem de uma impossibilidade constitutiva de que a conduta humana seja apropriadamente avaliada pela expressão linguística de regras. Ainda que aceitemos que a origem do enfoque filosófico centrado em máximas de ação tenha sido a expressão da vontade divina em mandamentos, daí não se segue que tal enfoque esteja errado ou se relacione com sua matéria como um Deus ditador.

Outra contestação bem distinta do enfoque centrado em máximas de ação foi elaborada por Derek Parfit. Ele pondera que eventualmente uma pessoa pode fornecer uma máxima inapropriada para a própria ação caso desconsidere os aspectos moralmente relevantes do seu agir⁷². A réplica me lembra um manual de história da filosofia que, por laconismo ou tergiversação, descreveu o fim de Giordano Bruno da seguinte forma: “morreu em um incêndio”. A sucinta narrativa oculta o fato de o fogo ter sido ateado pelo tribunal da Inquisição. O carrasco ou o executor que se prontificasse a amordaçar o réu e queimar-lhe o corpo forneceria uma máxima inexata se dissesse para si que só estava provocando um incêndio. Sem dúvida, racionalizações não são bem-vindas, se estamos falando em boa vontade e não em uma necessidade de aceitação meramente externa de nossos atos. O que Parfit deveria, no entanto, ter afirmado é que os efeitos previsíveis da ação com qualidade moral devem ser considerados pelo agente na formulação de seus princípios de conduta. Disso tudo resulta que, conquanto a máxima seja um princípio subjetivo de ação, é perfeitamente possível que terceiros formulem a regra do agir efetivamente seguida por uma pessoa com mais exatidão do que ela própria.

⁷¹FOUCAULT, 2001, p. 108-109, 316-317.

⁷²PARFIT, 2011, vol. 1, p. 298; vol. 2, p. 176.

Embora bastante típica nos debates sobre os fundamentos da bioética, a discussão de casos será realizada apenas na medida em que se remeter a formulações teóricas com intenção de validade universal, isto é, como busca de princípios coerentes e aplicáveis a todos os casos. A importância dos exemplos singulares é particularmente válida no que a história e a literatura nos legaram como paradigmas, por exemplo, o suicídio de Catão. A exigência de coerência de princípios também está presente no chamado “equilíbrio reflexivo”, parte também da metodologia consagrada entre filósofos morais recentes. Trata-se de uma constante confrontação das convicções (por alguns, denominadas ‘intuições’) cotidianas buscando uma coerência interna, sem que essa busca de equilíbrio reflexivo venha a se sujeitar aqui à autoridade das convicções do senso comum. Por exemplo, o senso comum tende a fazer uma distinção entre autossacrifício e suicídio, imediatamente de cunho moral. Acatar essas convicções pode ser um partido tomado precisamente acerca daquilo que está sendo colocado em xeque⁷³, mas devo, pelo menos, levá-las em conta.

As convicções iniciais conflitam. Como um casal que disputa centímetros a mais de um cobertor ao longo da noite, muitas das tensões provindas do tema da morte se devem a essa procura de coerentemente cobrir outros temas correlatos, como as questões do aborto e da pena de morte. Entretanto, não serão estudadas as contrapartidas para a argumentação sobre outros temas, por exigência de delimitação do problema e da limitação do tempo.

Gostaria de detalhar uma nota característica da demarcação de território do presente trabalho. Restrinjo-me ao problema da escolha pela morte em situações em primeira pessoa e de primeira ordem, quais sejam, as relativas ao que devo fazer. Nisso, incluem-se igualmente questões sobre o que eu deveria empaticamente fazer se fosse outra pessoa (ou estivesse na mesma situação que ela), mas mantivesse os valores e normas que reputo por corretos; bem como questões sobre o que devo fazer comigo mesmo, inclusive, meu corpo, por meio de outras pessoas. Deixo, portanto, para oportunidades vindouras a investigação sobre a questão em terceira pessoa, ou seja, sobre as atitudes (auxílio, convivência, indiferença e assim por diante) a adotar diante das escolhas alheias, inclusive, na qualidade do referido meio na execução das decisões alheias. Bem entendido: essa distinção não recobre a separação entre ações relativas a um agente (por exemplo, ações de pai para filha) ou neutras

⁷³Exemplo disso encontra-se em: VAN VYVE, 1954, p. 603.

a ele, pois não se trata do grau de envolvimento emocional ou relacional com o objeto ou pessoa a que se dirige a ação. Espero haver deixado claro também que não estou qualificando as questões em terceira pessoa como exclusivamente descritivas a partir do olhar de um observador externo. As máximas prescrevendo permissão, convivência, proibição e similares comportam valorações, mas não se restringem ao raciocínio moral do tipo “se eu fosse ele ou ela”, dado que tais máximas concernem a atitudes que levam em conta o fato (ou hipótese) “não sendo ele ou ela”. A terceira pessoa pode ser às vezes tomada como segunda pessoa, ou seja, não apenas como assunto de meu discurso, mas também como seu interlocutor.

É com reserva que as ideias, opiniões e raciocínios que se seguem poderão ser usados em segunda ou terceira pessoa, ou seja, em contato direto com outras pessoas que estão às voltas com os pensamentos autodestrutivos ou na avaliação moral de seus atos. Creio que as questões sobre o suicídio em primeira pessoa possam fornecer, no máximo, maior clareza conceitual para as questões em terceira ou segunda pessoa (suicídio assistido e eutanásia, por exemplo), sendo provavelmente menos frutífero o movimento inverso. É inapropriado encarar, até onde posso compreender, a resolução dos problemas de terceira pessoa como simplesmente derivada da resolução dos de primeira, sendo esse o procedimento, por exemplo, daqueles autores que tentam fundamentar a legalização da eutanásia a partir da defesa da moralidade do suicídio ou a proibição da primeira a partir da rejeição do segundo.

A seguir, cumpre ainda enfrentar uma dificuldade adicional no trato com as questões psicológicas, sociais, políticas e econômicas da bioética originárias dos problemas em terceira pessoa, dificuldade que se encontra além dos problemas em primeira pessoa. Explico:

A distinção acima entre morte da pessoa e morte do organismo suscita impasses gradativamente mais complicados sobre a relação entre as questões em primeira e terceira pessoa nas quatro situações seguintes: primeira, a de alguém consciente que reflete sobre suas condições de vida e tem a capacidade de se matar; segunda, a de alguém consciente que reflete sobre suas condições de vida, mas por algum motivo não tem a capacidade de se matar, e sim apenas de comunicar sua decisão de fazê-lo a outrem; terceira, a de alguém consciente que reflete sobre suas condições de vida, porém não é capaz de agir, nem mesmo de

comunicar a sua decisão a outrem; quarta, alguém já não dotado de nenhuma consciência ou que funciona apenas como organismo vivo, por exemplo, por meio de mecanismos artificiais de sustentação da vida. As quatro situações escalam um grau decrescente de autonomia (principalmente, sobre o próprio corpo) e crescente de dependência de outrem tanto para a perpetuação da vida como para o término dela. Há com isso uma dependência ascendente da decisão alheia sobre o agente (ou já não mais agente) moral.

Em termos clínicos e exteriormente recognoscíveis, a morte da pessoa é comumente superveniente à morte do organismo, mas, bem o salienta McMahan, ela pode ocorrer antes da morte do organismo, como nos casos de coma julgados irreversíveis; sendo insondável à capacidade humana conhecer a possibilidade de aquela ser posterior a essa. Dito de outro modo, é possível cessar de existir e de ter uma biografia antes de morrer⁷⁴. Não dispomos, de acordo com a opinião de alguns, de teorias científicas satisfatórias sobre o vínculo causal entre morte do organismo e morte da pessoa. Singer vai além e ousa dizer que qualquer critério para a morte de alguém que se encontre antes do cadáver frio e duro é um julgamento ético⁷⁵, o que representa um notório exagero, pois se trata, a meu ver, de uma questão descritiva e conceitual, não valorativa.

Atualmente a medicina tem o poder de retardar quase indefinidamente a morte do organismo de um paciente, dadas certas condições. O médico detém, destarte, a autoridade e o poder de determinação da morte. A primeira situação é paradigmática para que saibamos se, nas situações dois e três, outras pessoas podem e devem ser auxiliares na execução de determinada escolha. Na quarta situação, só há terceira pessoa, não há supostamente um sujeito que se questiona sobre sua vida e, por isso, a questão da eutanásia não voluntária aí presente não será discutida nesse texto⁷⁶.

A terceira situação ou, mais exatamente, a possibilidade dela encerra uma dificuldade peculiar. Se uma pessoa fosse questionada sobre a escolha futura de terceiros pela sua morte em caso de coma irreversível, qual deveria ser sua resposta? A partir de certa perspectiva, essa questão não é diversa fundamentalmente da problemática girando em torno do suicídio. Em primeira pessoa, delegar a outrem a decisão sobre se eu sou ainda uma pessoa

⁷⁴MCMAHAN, 2002, p. 425.

⁷⁵MCMAHAN, 2002, p. 444.

⁷⁶Procurei tratar do tema da eutanásia em outro texto: VAZ, L. 2009.

ou coisa é quase o mesmo que destinar a outrem a escolha sobre minha morte como pessoa. Todavia, o fato é que, independentemente dessa delegação bem como da possível persistência de alma pessoal sem a continuidade das funções orgânicas do corpo, a sociedade ao meu redor deverá decretar, com base no conhecimento empírico do corpo humano, um momento a partir do qual meu organismo não mais pode voltar a ser pessoa. O conhecimento clínico e externo é falível e um exemplo disso é o que se tem relatado sobre a síndrome de Guillain-Barré, na qual uma pessoa manifesta todos os sinais da morte cerebral, mas está internamente consciente⁷⁷; o que aparenta ser o ápice do enclausuramento individual, um estar enterrado no próprio corpo – uma completa secção entre primeira e terceira pessoa. Assim, impasses sobre quando, por exemplo, desligar aparelhos (ortotanásia, eutanásia não voluntária) não dependem estritamente da questão em primeira pessoa. Há sempre um abismo entre a possibilidade inimaginável da morte em primeira pessoa e a descrição objetiva da morte alheia. Para que o suicídio ocorra, é necessário que haja um eu com uma extensão física a ser morto pela decisão do eu interior, pois o ato comporta a tentativa consciente e intencional de um sujeito pensante de absolutamente eliminar o funcionamento, pelo menos, de seu corpo.

Os textos que os grandes filósofos dedicaram à morte voluntária, em geral, nada configuram além de uma pequena gleba em meio ao imenso país que construíram. Muitos opinaram a respeito do suicídio, mas comumente apenas deixaram impressões digitais sobre o tema. Na maioria das ocorrências, seus comentários são derivações de um sistema ético ou metafísico mais amplo. O presente trabalho poderia ser para alguns um mero capítulo de ética aplicada, como se eu estivesse apenas trazendo a um campo filial uma batalha que velhos inimigos teóricos já travam em terras maiores ou, em todo caso, mais abstratas. Entretanto, parece-me que o suicídio serve como pedra de toque ou mesmo como teste de resistência dessas filosofias. Uma dupla tarefa se impõe: cotejar a argumentação de um pensador sobre o suicídio com sua filosofia moral e comparar os argumentos dos vários pensadores entre si.

Essa investigação não assume contornos estritamente historiográficos sobre a origem de tais ou quais argumentos, pois a preocupação precípua não é a hermenêutica de um

⁷⁷A confiar na informação fornecida por McMahan (2002, p. 433), mas, mesmo que seus dados médicos estejam inexatos, mantém-se a possibilidade de que alguma outra enfermidade produza efeitos similares.

texto, filósofo ou período. A revisão de literatura se faz por um encaixe crítico do passado em esquemas de argumentação, os quais, por sua vez, podem ser obviamente alterados no confronto com o passado. Volto à história qual aquele que recorre a um depósito de opiniões e argumentos. Contra essa forma de olhar para o passado, uma objeção poderia ser erigida: esses argumentos e opiniões fizeram parte de estratégias retóricas dentro de algo mais amplo – uma forma de vida. Diante dessa consideração, a questão que me parece relevante é, não a estratégia social que pretendiam, mas: em que eles (pensadores do passado) realmente acreditaram?

Por que ser estoico? Por que adotar ou não a posição estoica acerca do suicídio? Responder a perguntas como essas envolve, a meu ver, sobretudo, crenças e argumentos. Retorquir-se-á que, nos argumentos, estão implicitamente injetados modos de vida, os quais cabe à análise historiográfica investigar. Todavia, devo insistir que os modos de vida podem ser explicitados a partir também das crenças e dos argumentos que os constituem. O pano de fundo cultural por trás da filosofia são premissas ocultas de um entimema.

Remeter uma filosofia inteiramente ao universo de sentido de suas raízes históricas dificulta-nos tanto mais na tarefa de dela colher algo para nosso proveito. Ir aos estoicos, por exemplo, com o exclusivo objetivo de ver neles algo da nossa origem é restringir em certa medida o poder que os estoicos podem ter sobre nós, além do que eventualmente já possam ter tido. Ao estoico provavelmente pouco ou nada teria sido dado da possibilidade de ser como somos, mas a nós cabe a pergunta: por que ser estoico (agora)? O movimento essencial a que muitos historiadores se comprometeram é o deslocar-se ao passado empaticamente. O que proponho, como atitude filosoficamente legítima de investigação (historiográfica ou não), é que desloquemos o passado para o nosso convívio. Este texto fala para seu tempo e lugar, embora talvez venha a se fazer ouvir um pouco mais alto e longe. Critico e avalio a partir do que eu sou e do que posso ser. O que os outros são pode servir de contraponto ao que eu sou ou pretendo ser. Tais observações metodológicas não necessariamente me comprometem com assunções ontológicas mais ousadas sobre a existência anistórica de regras, valores, teorias e assim por diante. Todavia, minha busca é confessadamente transistórica, há uma intenção de validade universal dos comentários e das crenças no que vai dito aqui.

Não ter lido tudo sobre o assunto é uma falha compreensível e espero que até o leitor que o tenha conseguido possa me perdoar. Em contrapartida, sentirei uma viva necessidade de reparo se for encontrado algum argumento, efetivamente defendido ou não, que pudesse escapar da taxonomia que apresento à frente; tanto mais em consideração ao fato de que, até o presente momento, não encontrei um método de demonstração de que a classificação oferecida seja realmente exaustiva. Ainda como potencial alvo de críticas, vejo também na desmontagem dos argumentos que procuro reconstruir ou com os quais tento combater alguma posição uma refutação cabal do esqueleto deste trabalho. Na taxonomia escusei-me de adicionar argumentos falaciosos de um ponto de vista estritamente lógico, por exemplo, por autoridade: “Vários povos concederam alguma permissão ao suicídio, logo ele deve ser permitido moralmente”.

A insegurança sobre o caráter exaustivo de minha taxonomia é tanto maior em atenção ao fato de que minhas descrições de motivações, desejos e crenças das pessoas que escolhem ou rejeitam se matar são falíveis. Tais descrições baseiam-se em relatos e, em larga medida, num esforço por me colocar no lugar daqueles que passam por adversidades e desafios e que, então, colocam-se a questão sobre a continuidade de suas vidas. Dado que uma descrição minuciosa dos estados mentais e contextos relacionados ao ato do suicídio, imaginado ou praticado, é impossível e, se tentada, contraproducente; procuro restringir-me à descrição das motivações, desejos e crenças mais notadamente relevantes e dignas de avaliação crítica.

Não importando o período em que tenham sido sustentados ou atacados, o estudo acompanha e coloca frente a frente os argumentos concernentes à questão: pode haver alguma escolha racional, no aspecto prático, pelo suicídio? A racionalidade prática, que se refere à ação ou – mais precisamente – às crenças referentes ao agir, divide-se em moral e em prudencial. Por prudencial, entenda-se o tipo de ponderações que fazemos sobre como agir não em consideração à correção moral de nossas ações, mas sim aos possíveis ganhos e perdas a serem decorrentes de uma ou outra forma de agir; o que não se limita a um cálculo de natureza estritamente econômica. Com a própria formulação da pergunta coloca-se uma especificação dos contextos dignos de exame. Não se trata apenas de observar

comportamentos humanos exteriormente e sentenciar o que é ou não racional. A racionalidade do colocar-se da questão também se faz necessária no agente; condição que estabelece uma forte restrição de cenários possíveis de aplicação do que se pode afirmar aqui.

Alguns (talvez muitos) autores adotam uma atitude algo selvagem em sua argumentação: valem-se de toda e qualquer premissa que lhes apareça à mão para uso imediato. Daí impõe-se a exigência de eliminar a poluição retórica e agrupar devidamente os argumentos envolvidos em tipos, sempre avaliando a força que têm. Por minha parte, deixei à mostra, aqui nessa Introdução, alguns pressupostos, sobretudo, conceituais. Não há um princípio único do qual, com certeza, todos os meus argumentos são derivados. Nem todos meus pressupostos ontológicos, cognitivos e éticos serão apresentados agora. Achei melhor fazê-lo quando estiverem em ação pela primeira vez ao longo do texto. Além do mais, uma introdução que alcance uma extensão excessiva impolidamente deixa o leitor aguardando na soleira da porta sem convidá-lo a entrar.

Há fundamentalmente quatro respostas possíveis concernentes à questão do suicídio: indiferença, o sim incondicional, o sim condicionado (comportando em si o não condicionado) e o não incondicional. Analisarei cada uma delas a partir dos argumentos que as embasam. A precaução de Camus segundo a qual não devemos responder tão simplesmente ‘sim’ ou ‘não’ à questão deve ser entendida como a necessidade de consideração conjunta do problema do sentido da existência⁷⁸, a ser julgado como fundamento para a resposta, mas não como supressão das respostas positiva ou negativa.

Os argumentos de uma mesma resposta não são interexcludentes, em consideração ao fato de que diferentes motivações e justificações para morrer ou para manter-se vivo podem estar presentes em um único ato.

Há uma justificativa mais específica para esse trabalho referente à importância que os temas ditos existenciais (vitais ou mortais) – outrora julgados colônia da filosofia europeia continental – têm tomado no ambiente anglo-saxão. Uma das razões do aprofundamento nesses temas é a investigação a respeito das bases ontológicas, epistemológicas e éticas dos problemas da bioética – terreno da ética setorial ou aplicada que

78CAMUS, 1942, p. 21-22.

tem despertado enorme interesse mesmo para o grande público. Autores como Thomas Nagel, Bernard Williams, Jeff McMahan e outros têm contribuído com maior clareza (embora nem sempre originalidade) para equacionar o estabelecimento do problema e apontar soluções. Entretanto, em muitos dos textos desenvolvidos por esses nomes tem se ausentado um diálogo mais intenso com importantes linhagens da história da filosofia que já refletiram sobre o tema (tais como o estoicismo, a filosofia cristã e o existencialismo) a não ser em raros e breves momentos nos quais o modo como aqueles filósofos analíticos se referem, por exemplo, aos existencialistas, soa como uma conversa sobre antepassados, estranhos ancestrais longinquamente perdidos no tempo. No ambiente acadêmico brasileiro, tem-se apresentado com intensa força uma tentativa de formação de um pensamento filosófico próprio e independente da forte tradição historiográfica de origem francesa ou alemã que se sedimentou entre nós. Meu trabalho, sem se furtar aos debates temáticos mais atuais, intenciona não desprezar a história da filosofia e incorporá-la a eles.

Por outro lado, as contribuições que os autores antigos e mesmo contemporâneos continentais muito deram ao tema da morte e do suicídio podem ainda fazer sob camadas de uma linguagem vaga e até confusa. Sendo assim, força é operar uma redescritção de vocabulário no aproveitamento de suas teses para a filosofia atual; sem que isso signifique que a linguagem dos filósofos citados forçosamente padeça de uma obscuridade somente curável pela intervenção da filosofia analítica. Portanto, é minha aspiração, se gradativamente as brigas entre continentais e analíticos não se desfizerem, que, pelo menos, esse trabalho auxilie a desmanchar sua ignorância mútua no que concerne ao tema do suicídio.

Não bastando boas intenções e uma política de compreensão e boa vizinhança entre facções acadêmicas, impõe-se como parte de minhas tarefas, a um tempo, o rigor conceitual e a percepção da eventual especificidade dos conceitos a respeito do suicídio que desfilaram pelos séculos e que podem aqui e ali não se encaixar em meu esquema conceitual previamente definido. Meu conceito de suicídio procura evitar arbitrariedades valorativas prévias. Assim, ele engloba em si um conjunto de atos cuja semelhança creio ser ilícito desconsiderar e dissociar.

Parte 1: Indiferença

Infrequentes ou não, posições diversas devem ser debatidas. As raras, não apenas por exigência acadêmica e pela arquitetura da razão, mas também por desafiarem pressupostos profundamente arraigados e eventualmente falsos. A indiferença à própria morte e, talvez mais ousadamente ao próprio suicídio, é uma dessas teses filosóficas, ventiladas por vezes ao longo da história e destoantes do rumo mais comum das opiniões. Nesses diferentes momentos da história, propugnaram-se diversas bases para semelhante atitude: determinismo absoluto, ignorância ao fato ou possibilidade da morte, epicurismo, tédio, caráter ilusório da identidade pessoal.

A primeira forma seria, mais amplamente, uma indiferença a qualquer tomada de decisão alegadamente sobre as bases de uma adesão, a meu ver, ingênua ao mais estrito determinismo ou então ao fatalismo. A respeito disso, é desnecessário repetir os comentários tecidos na “Introdução” em favor de uma liberdade, pelo menos, aparente. De qualquer modo, mesmo um determinista no plano teórico e metafísico não está forçado a aderir à indiferença no plano prático ou teórico das ações. Daí eu ter chamado de ingênua aquela forma de adesão ao determinismo. Poderíamos aderir a uma concepção determinista da causação e, não obstante, reconhecer que, conquanto ilusoriamente, tomamos decisões.

Ilusões, no entanto, têm seus limites de aplicação. Outra forma de aparente indiferença ao suicídio consistiria no não reconhecimento da perecibilidade do corpo, como seria o caso dos adeptos da religião da faca sagrada.

Gostaria de dar um segundo passo neste capítulo com um comentário introdutório que concerne à centralidade que a epígrafe escolhida conferiu ao tema. A possibilidade da morte sempre nos acompanha⁷⁹. Conquanto não tenhamos escolhido o fato de havermos nascido, ou seja, que não tenhamos conscientemente decidido por viver a partir de dado momento e por um período da vida⁸⁰ no qual nos é vedado atuar sobre nós mesmos, a todo o momento, escolhemos entre a morte e a vida: ao optarmos entre tomar café ou chá, está senão

⁷⁹HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §49, p. 250-1.

⁸⁰Fato esse que Cabrera (1985, p. 95) conceitua como uma “humilhação ontológica”.

inconsciente⁸¹, pelo menos, logicamente implícita a escolha por continuar vivendo. Ela não necessariamente está atrás do meu pensamento, mas sim abaixo de seu conteúdo, isto é, das máximas que constituem minha ação e das crenças fáticas supostas por elas; ou seja, a despeito do fato de que nem sempre explicitamos nossas justificativas sobre uma classe de contraste mais ampla de ações – a qual sempre inclui a opção pela morte –, a classe de contraste de ações que levamos em conta em nossas escolhas supõe a continuidade da vida de cada um de nós, ainda que por mero costume ou por um impulso irracional e não refletido⁸². Inclusive, o deixar o tempo passar é também uma escolha⁸³. Nosso viver é uma morte adiada⁸⁴.

Quando usamos escolha, geralmente nos referimos a um plano racional de decisão. Não obstante, por ora devemos levar em conta a possibilidade de que haja em nós uma faculdade volitiva que, antes mesmo que disso nos demos conta, deseja e opta por algo e por um curso de ação. Essa possibilidade se manifesta de modo mais claro em situações que exigem ação imediata e nas quais, em geral, agimos irrefletidamente. Exemplifiquemos, se nos ameaçar um animal feroz (mesmo que seja outro ser humano)⁸⁵, ou reagiremos contra ele ou, menos provável, simplesmente nos deixaremos levar. Assim, é razoável admitir que, já nessas manifestações irrefletidas, existe um conhecimento intuitivo da relação entre causa e efeito e uma escolha pela manutenção da própria vida ou pela morte (no caso da entrega).

O caráter implícito da escolha pela continuidade da vida – escolha que, como disse, está “abaixo de” várias escolhas cotidianas – não se refere estritamente a uma conexão causal. Algumas escolhas incluem elementos causalmente conectados a elas, conquanto não conhecidos e, por isso, não podemos dizer que há uma escolha por esses elementos. Por exemplo, quando uma pessoa opta por tomar refrigerante em vez de suco natural, sua opção

81 Talvez seja referindo-se ao que posteriormente se chamou o inconsciente que Schopenhauer (*Die Welt...*, I, Viertes Buch, §54, p. 380) dissera que toda vontade é vontade de viver.

82 “Afinal, é o costume de viver /Que nos faz ir vivendo para a frente”. LEONI, R., p. 79. Cf. NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente*, NF-1882, 3 [1] §32 e *Also Sprach Zarathustra*, I, “Von den Freunden- und Leidenschaft”: “wir lieben das Leben, nicht, weil wir an’s Leben, sondern weil wir an’s Lieben gewöhnt sind.” (“amamos a vida, não porque estejamos acostumados a ela, mas sim ao amar.”).

83 Jankélévitch (1977, p. 115): “Le devenir est une espèce de grand choix continué, mais non dirigé, un choix spontané mais très lent...”

84 Cf. SCHOPENHAUER. *Die Welt...* I, Viertes Buch, §57, p. 427.

85 A discussão mais detalhada da existência dessa tendência volicional pré-reflexiva será realizada na seção “Princípio de autoconservação”, no capítulo 4.

inclui a ingestão de conservantes; porém, se ela desconhece a composição química do refrigerante, não podemos dizer que escolha ingerir conservantes. A opção pela morte está sempre disponível e, ainda que nem sempre (ou quase nunca) reflitamos sobre ela, nós sabemos que a continuação da vida está conjugada às nossas opções sobre o que fazer, como, preferencialmente, tomar refrigerante. Essa tese da ubiquidade da opção pela morte foi contestada por alguns autores⁸⁶, entretanto, em que pese a eventual raridade da reflexão sobre tal opção, sua existência e relevância é inquestionável.

O problema sobre optar entre morrer e continuar vivendo é, sem dúvida, fundamental na reflexão moral⁸⁷, pois quaisquer preceitos de conduta que possam ser oferecidos forçosamente supõem uma resposta a ele. Assim, não há de nos convencer a doutrina de Tales de que morte e vida são indiferentes e que igualmente indiferente é matar-se ou não⁸⁸. Se nos alimentamos e sabemos que precisamos nos alimentar para viver, não estamos sendo indiferentes à nossa morte. Verdade que é possível comer apenas por prazer, porém ainda assim aceita-se a consequência de continuar a viver, pelo menos, enquanto se goza dele. Em outro extremo, alguém que se entregue a prazeres cuja consequência breve é a sabidamente a morte (como ocorre com alguns entorpecentes), também não estão sendo indiferentes à questão. A completa indiferença à própria morte só pode ser um posicionamento teórico e transitório ao qual nosso estômago, se não outro órgão, em breve faz objeções.

Talvez tenhamos alguns uma dificuldade em aplicar o vocabulário de opção ou escolha a elementos secundários; e tanto maior será essa nossa resistência, quanto menos desejáveis por si mesmos forem esses. Sem embargo, ela se explica pela tentativa de nos desvencilharmos da responsabilidade de fazermos escolhas difíceis e ter que colocar em um mesmo lado da balança elementos mais desejáveis e outros indesejáveis.

Capítulo 1: Epicuro

O núcleo da ideia de Tales parece ter sido mais desenvolvido, entre outras, pela escola epicurista. Epicuro e, mais claramente, Lucrecio apresentam, em suma, três

86Como, por exemplo, VELLEMAN, 2007, p. 85. Procurei refutar o posicionamento de Velleman em: VAZ, Lúcio. Sobre algumas objeções..., 2009.

87Como bem diz Wittgenstein: “[...] der Selbstmord ist sozusagen die elementare Sünde.” (*Notebooks*, 10.1.17).

88LAÉRCIO, Diógenes. Livro I, 35. Bayle (“Pyrrhon”, *Dictionnaire*, p. 108-9) atribui essa mesma opinião a Pirro.

argumentos e algo entre um argumento e uma prática: argumento da insensibilidade, da simetria, argumento da rotatividade natural e uma atitude de moderação no uso dos prazeres.

O que foi ulteriormente cunhado como argumento da insensibilidade consiste em afirmar que a morte nada significa para nós ou que não nos atinge, pois não poderia haver dano a quem não mais existe. Já muitas vezes repetida, a refutação mais cabal ao citado argumento lembra que é precisamente por nos privar da existência e de tudo o que ela pode conter de bom (ou de mal) que a morte não pode ser um evento nem um estado indiferente. Essa refutação não necessariamente implica que a continuidade da vida seja sempre positiva, mas apenas que ela não pode ser julgada de valor neutro para o próprio agente.

O argumento da simetria afirma que deveríamos ser indiferentes ao prospecto de nossa futura inexistência assim como o somos acerca de nossa inexistência prévia (antes do nascimento). Mainländer, sustentado sobre premissas semelhantes, conclui uma atitude diversa: nós não apenas não somos indiferentes ao nada futuro, nós o desejamos por havermos tido contato com ele, mais que isso, por termos sido o nada antes do nascimento⁸⁹. Em direção oposta, grande parte das refutações ao argumento da simetria enfatiza a distinção entre os dois nadas e o fato de que nossas ações e afecções estão fortemente, irrefreavelmente voltadas ao futuro. Parfit acredita que a ausência dessa dimensão direcionada ao futuro é concebível, mas os exemplos que aduz como possibilidades são, a meu ver, facilmente interpretados como ainda envolvendo a futuridade. Eles consistem em casos de preocupações ou desejos sobre algo que teria ocorrido no passado: se uma amiga moribunda recebeu minha carta antes de morrer, se Van Gogh pôde obter algum sucesso ainda vivo e se não fiz alguma bobagem na noite de ontem enquanto estava bêbado. Em todos eles está presente um desejo futuro por saber, ainda que os fatos a serem conhecidos sejam passados. E ao terceiro acrescenta-se a preocupação egoística por eventos futuros (desejo de não ser multado por uma infração de trânsito já cometida e de não se prestar a chacotas por um comportamento ebriamente ridículo)⁹⁰.

O argumento do que chamo rotatividade natural baseia-se na afirmação de que o mundo como um todo persiste sem alterações significativas e que a morte de um indivíduo,

⁸⁹MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 9.

⁹⁰1987, p. 174. Mais à frente (p. 183), Parfit distingue simpatia, que pode referir-se ao passado, de preocupação (*concern*), que sempre está apontada ao futuro.

qualquer que seja, nada representa a essa totalidade ou é um evento necessário à continuidade da infinita série de mutações dentro da natureza. Minha dificuldade em aceitar essas palavras esteia-se sobre o ponto de vista que, como já disse, é o do próprio indivíduo; ponto de vista que de modo semelhante opõe-se a outra forma de ver a totalidade, já não de uma natureza imutável e cíclica, mas da história humana, que mergulharia o que ora escrevo no esquecimento de milhões de anos. Assim, de um modo ou de outro, minha morte não é indiferente a mim mesmo, em que pese a indiferença ou preferência da natureza ou da história por ela.

Os três argumentos e, mormente, o segundo foram retomados e reformulados diversas vezes na história da filosofia. Entre esses diversos momentos de releitura, conta-se a argumentação de Schopenhauer contra a assunção pelo intelecto humano de um medo da morte que é natural, pré-reflexivo e instintivo⁹¹. No lugar da absoluta inexistência do composto atômico de que somos constituídos na visão epicurista, Schopenhauer coloca a Vontade⁹², sem consciência e sem individuação.

Acredito que há dois passos ou, antes, saltos na argumentação de Schopenhauer decisivos para se chegar à ideia de uma ilusão sobre a existência de sujeitos e à ideia de uma Vontade prévia e posterior às nossas vidas: primeiro, que é impossível que a coisa em si também esteja submetida ao tempo; segundo, de que o sujeito conhecedor está fora do que Kant chamara formas puras da intuição (tempo e espaço)⁹³. Em negação ao primeiro, diria que a incognoscibilidade da coisa em si não nos permite avançar sobre o seu território a ponto de nem mesmo podermos dizer o que lhe falta⁹⁴. Nossas vontades individuais e o mundo fenomênico são tudo a que temos acesso⁹⁵.

Contradizendo o segundo passo, cabe afirmar que percebo minha consciência bem como meu querer fundamentalmente como deslocamentos e, por vezes, descolamentos

91SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 41, 532-535; 545-547.

92Ao falar da filosofia de Schopenhauer usarei a palavra com inicial maiúscula para designar aquilo que, para ele, é a coisa em si; e com minúsculas, 'vontade' referir-se-á às manifestações individualizadas do querer. Deixo claro, entretanto, que essa forma de diferenciação não é utilizada pelo próprio filósofo, dado que em alemão todos os substantivos trazem sempre a inicial em caixa alta.

93SCHOPENHAUER. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, Erstes Buch, §2.

94É particularmente claro em *Die Welt...*, II, kap. 18, p. 218, que Schopenhauer passa de "pode não ser a coisa em si" para "não é a coisa em si".

95Já o dizia Mainländer (1876, "Anhang", p. 478-479).

sucessivos em relação aos fenômenos sentidos ou imaginados. A própria consciência é uma *ek-stase*, como apontam Heidegger e Sartre. O que me parece particularmente reprovável na feição que Schopenhauer imprimiu aos argumentos é a afirmação de que apenas o tempo presente é real⁹⁶. Tal consideração vê como irrealidade a preocupação com o futuro, sobre a qual obviamente o medo da morte está calcado e que tem imensas dificuldades para lidar com a vinculação entre os agoras imaginadamente discretos⁹⁷.

Quanto ao exercício de moderação, Epicuro e seus seguidores propuseram um comedimento nos desejos e nas paixões de forma a, entre outros objetivos, fazer com que criássemos uma retenção no desejo de viver. Podemos questionar igualmente a coerência interna das ideias de Epicuro e seus ideais: os epicuristas aquiesceriam que a insensibilidade pós-morte tem a mesma qualidade que a impassibilidade e a imperturbabilidade em vida, não indiferentemente descritas, mas positivamente almejadas? Se não, ainda que insipidamente imperturbável, uma forma de existência – tranquila, eu presumo – teria algum valor em confronto com a inexistência. Se há, para o epicurista, um objetivo na vida, é razoável inferir que há algum valor na vida (ou, pelo menos, em um tipo de vida) em oposição à morte.

Com o tédio, algo da apatia estoica ou epicurista parece ser alcançado, mas alguma forma de insatisfação do sujeito consigo mesmo diferencia aquele estado psíquico da almejada imperturbabilidade dos filósofos helenistas, sem que, em outra ponta, toque o aspecto repulsivo, o enojamento, onde habita a náusea⁹⁸. Entediados, permanecemos temporariamente suspensos, na mente e nas emoções conscientes, do fluxo de desejos, objetivos e estímulos de primeira ordem. Mas esse estado aéreo pode se ver interrompido tão logo se ouça o clamor dos próprios órgãos, em geral, do estômago.

96SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, §54, p. 384. Visão também compartilhada por Mainländer (1876, “Analytik des Erkenntnißvermögens”, 10).

97A solução de Mainländer (1876, “Analytik...”, 13-14) consiste em delegar à razão o papel de unir em uma linha imaginária a sucessão de presentes. Em outro trecho, Mainländer (1876, “Anhang”, p. 390) vê o que seria a forma do tempo, sem a intervenção da razão, como um “ponto fluente”, mas logo depois diz que “o tempo não é uma forma da sensibilidade”.

98Pelo menos, em *O ser e o Nada*, o modo como Sartre (1943, p. 404) define a náusea parece pouco diferenciá-la do tédio: “Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d’un goût *fade* et sans distance qui m’accompagne jusque dans mes efforts pour m’en délivrer et qui est *mon* goût [...]”.

Capítulo 2: Irrenunciável imortalidade

Em princípio, seria impossível ser indiferente ao suicídio, pois se trata de um ato e não meramente de um fato ou um estado. No entanto, a completa indiferença sobre o suicídio talvez ocorreria caso fosse julgado pelo próprio agente ou de um ponto de vista pretensamente objetivo como inteiramente irrelevante ou irrealizável; por exemplo, se houvesse uma perfeita continuidade psicológica e situacional entre antes e depois do ato, como criam os seguidores da Religião da Faca Sagrada ou se qualquer evento no tempo fosse integralmente reversível. Não adepto de tais credos, não me permitiria indiferença à minha morte, voluntária ou involuntária. Todavia, variações plausíveis ou meramente fictícias da continuidade da identidade pessoal se propuseram ao longo da história e, mais por divertimento do que por obrigação acadêmica, ponho-me a pensar sobre elas e sobre sua relação com a indiferença.

O grande atrativo de algumas ficções encenando a eternidade terrena é o poder que têm de criarem metafísicas (ou cosmologias) próprias em suporte a suas ficções. Esses mundos possíveis, ainda que infinitamente variados, devem ser agrupados estruturalmente em tipos de ontologias ficcionais alternativas, pois é forçoso que nosso laboratório imaginativo nos conduza a conclusões universalmente abrangentes e bem delimitadas. O objetivo aqui não há de se restringir a algo como um estudo de literatura comparada, contrastando personagens entre si. Devo procurar, antes de tudo, uma demarcação conceitual criteriosa pela qual possam ser mais bem compreendidos os formatos de ficção da imortalidade que podem ser circulares ou lineares. Debaterei as lineares no capítulo “Desejabilidade da morte”.

As configurações circulares da imortalidade exibem alguma forma de repetitividade ao infinito não apenas de aspectos da vida, mas também dos próprios acontecimentos objetivos ou do leito do tempo ao longo do qual os acontecimentos fluem.

Segundo a doutrina de Nietzsche⁹⁹ sobre o eterno retorno do mesmo – uma espécie de correspondente ou antípoda imanentista e vitalista da teoria dos contrários e transmigração da alma no *Fédon* de Platão¹⁰⁰ –, a vida como um todo é repetida sem acumulação linear da memória ou consciência do indivíduo. Ele só se torna consciente do ciclo do universo no momento (apenas um determinado momento de sua existência) em que o

⁹⁹Die *Fröhliche Wissenschaft*, §341.
¹⁰⁰70c-72e.

demônio lhe profere a sentença. É interessante notar que o eterno retorno é contemplado linearmente pela mente do diabo e, no momento de seu proferimento, pela daquele a quem ele se comunica. A pretensa consciência que Nietzsche e seus adeptos teriam do eterno retorno furaria os ciclos como uma flecha.

É comum entre comentadores não tomar o eterno retorno como tese cosmológica, mas sim como “imperativo ético”¹⁰¹. Apesar dessa questão, importa analisar as consequências para o problema do suicídio. No eterno retorno, o suicídio seria possível e não indiferente, uma vez que a continuidade possível dessa vida seria cortada pela morte apesar da repetição infinita e intermitente do bloco de tempo dela transcorrido até determinado ponto. Ademais, eu não sou nenhum dos infinitamente numerosos Lúcius futuros e passados na linha imaginária do eterno retorno.

Nos filmes *Feitiço do Tempo* (*Groundhog Day*) e *4 Passos*, pelo menos nas premissas de suas histórias, embora não em seus respectivos desenlaces, os personagens passam por situações que objetivamente se repetem, mas eles (e, no caso de *Feitiço do Tempo*, apenas o protagonista) têm uma memória linear cumulativa das repetições e consciência de sua imortalidade, como se fosse a transmigração da alma para a mesma situação. Daí decorre que o personagem tem algum poder privilegiado¹⁰² de intervenção causal sobre os acontecimentos, porém não sobre estado inicial deles e, mais importante, nem sobre o estado final que reinicia o ciclo. Assim, ele é, a princípio, incapaz de sair do redemoinho sempiterno em que fora colocado, sendo precisamente essa a sua opção devido à monotonia da situação e à tentativa de reparação de seus erros e defeitos. A realização da imortalidade ocorreria, por um lado, através de um ciclo de repetições do estado objetivo do mundo e, por outro, pela linearidade da consciência do protagonista. Esse descompasso é, para Phil – o personagem principal – espantoso, em seguida, proveitoso e propício e, por fim, insuportavelmente monótono. Entretanto, optar pela morte é uma saída interdita (embora tentada), visto que, matando-se, ele acaba por acordar em situação idêntica à inicial. Com isso, esse tipo circular de imortalidade é relevante apenas para o problema da aceitação da morte involuntária e não

101Contra os quais se volta Marton (1992, p. 207), num texto lúcido em que debate criticamente a legitimidade da teoria de Nietzsche nos dois planos, metafísico e ético.

102Em *O Feitiço do Tempo*, a memória dos outros personagens é estacionária (acumulada até o dia 1º de fevereiro), mas se esvazia circularmente a cada início de um novo 02 de fevereiro.

para o da morte voluntária¹⁰³. É um caso de indiferença ao suicídio, precisamente porque o agente, não menos que o crédulo da Religião da Faca Sagrada, não crê que seja possível se matar.

Uma ideia semelhante e recorrente na literatura e no cinema é a capacidade de uma personagem, em geral, o protagonista de retorno na linha do tempo. Se nos fosse dado o poder de alterar nosso passado e as condições do presente que nos são oferecidas, e sempre nos servíssemos desse poder, seríamos potencialmente imortais, pois sempre poderíamos alterar as condições empíricas que nos levaram à morte. A opção pela morte seria possível e até uma das soluções para os problemas pelos quais os personagens passam, mas, dada a reversibilidade do tempo, o suicídio está longe de ser a melhor escolha, pois eles poderiam com relativa facilidade mudar qualquer configuração desfavorável dos fatos que pudesse eventualmente ser motivo para o autoextermínio.

Parece, então, que as concepções circulares da imortalidade tornam o suicídio uma solução ou impossível ou inútil.

O que está notoriamente em jogo nas hipóteses de continuidade infinita com variações é um eventual núcleo da identidade pessoal; e esse problema é o alvo maior das reflexões de Parfit em *Razões e Pessoas*.

Capítulo 3: Parfit

Derek Parfit, em seu livro de estreia, argumentou em favor de, entre outras conclusões, uma maior indiferença quanto à própria morte. Grande parte de sua estratégia argumentativa baseia-se na imaginação de exemplos – alguns deveras fantasiosos, outros mais prováveis – que põem à prova algumas intuições mais basilares sobre nossa identidade.

A máquina de teletransporte de Parfit – classificada entre os fantasiosos – consistiria em um leitor ótico, captando exaustivamente todas as informações de uma pessoa, bem como em uma espécie de impressora alhures, capaz de dar forma a outra massa de matéria com as informações previamente captadas. O que há de mais curioso no dispositivo é que a matéria não é transportada, mas apenas a forma, informacionalmente armazenada e

¹⁰³Também é o caso do romance de Beauvoir, sendo digno de nota que a premissa maior do mais famoso silogismo seja, por redução ao absurdo, “demonstrada” pela história à qual ela serve de título.

realizada em outra massa corpórea, supostamente inerte, não viva e até então inconsciente. Munido com o aparelho, o filósofo britânico imagina várias possibilidades: a morte daquele que inicialmente entrou na máquina, a sua permanência em vida; a impressão de outros eus em mais de uma máquina receptora e assim por diante. Além de tais casos que muitos críticos sentenciaram excessivamente distantes do mundo tal como o conhecemos, Parfit fornece de maneira cabal o exemplo concreto de pessoas que passaram por uma divisão dos hemisférios cerebrais; todavia, mesmo a essa possibilidade mais palpável são acrescidas alternativas imaginárias sobre o transplante de cada um dos hemisférios a corpos diferentes. Todas essas alternativas e exemplos nos levariam, conclui Parfit, a pensar que identidade numérica não é o mais importante, mas sim a continuidade ou conexão psicológicas, e que não devemos nos preocupar tanto pelo nosso próprio futuro mais do que por outras pessoas.

Aceitando, para bem do argumento, a exequibilidade mesmo de seus casos mais criativos, gostaria de reafirmar, até certo ponto, a impossibilidade de completa indiferença à própria morte.

Um dos meus pontos de partida é a tese, já exposta por Sartre, de que cada sujeito é diferente por trazer em si um mundo, isto é, por estar numa posição única no tempo e no espaço¹⁰⁴. E cada uma das minhas possibilidades sempre ocorrendo em situação – inclua-se a alternativa de escolher a minha morte – é sempre minha¹⁰⁵. Supondo que as informações acerca dos pensamentos singulares distribuídos no tempo desde minha mais longínqua memória até o presente momento fossem estocadas e impressas em um indivíduo numericamente diferente, mas indiscernível de mim mesmo, ainda assim haveria uma oposição entre mim e ele, caso eu – bem entendido: aquele que entrou na cabine de teletransporte – continuasse a existir. E se eu tivesse o prospecto de morrer, mas me fosse assegurada a sobrevivência de minhas características psicológicas em outro corpo, isso seria, no máximo, uma consolação, porque, como toda consolação, promete continuidades onde se enxergam cortes. No entanto, tal prospecto não me seria inteiramente indiferente, pois eu teria pavor, receio e angústia sobre a possibilidade de que o equipamento não funcionasse ou de que um inseto se imiscuísse ali no início do processo ou teria a esperança de que tudo desse

104SARTRE, 1943, p. 354.

105SARTRE, 1943, p. 618.

certo. A oscilação entre o medo e a esperança dependeria do quão apegado a minhas especificidades eu seria bem como da confiança depositada na máquina e nos técnicos que a operam. Alguém que tivesse concentrado suprema atenção aos prazeres sexuais, por exemplo, pouco se sentiria satisfeito em saber que existe ou existirá uma réplica sua com as mesmas taras. Talvez até se incomode com a concorrência¹⁰⁶. Em outra direção, uma pessoa que dê valor a projetos intelectuais ou trabalhos sociais verá em outrem igual a ele uma esperança de multiplicação ou continuidade de seus esforços.

Os referidos sentimentos não poderiam ser julgados como irracionais. Por um momento, Parfit coloca-se a questão da confiabilidade do teletransportador, considerando-o eficiente em somente alguns casos. Isso, retruca o autor, não é relevante para seu argumento. Em seu modo de entender, seria racional submeter-se ao teletransporte, mesmo se exitoso em poucos casos¹⁰⁷. Eu me pergunto se desconsiderar a desconfiança (junto com ela a angústia de ter que decidir, o medo do malogro, a perspectiva de descontinuidade) sobre entrar no teletransportador não é um ponto de partida a que Parfit acaba por tomar por ponto de chegada.

(Curiosamente, tanto maiores as esperanças!, o teletransportador – algo como um transmigrador de almas – também poderia ser empregado para alcançar um alongamento indefinido de um indivíduo. Com o perecimento da matéria, poderíamos sempre e infinitamente executar a informação armazenada em outra massa corpórea, espera-se, mais sadia).

Para Parfit, a ausência de uma linha demarcatória clara entre as cadeias de variação física ou psicológica para fixar até onde vai ou a partir de onde começa minha identidade conduz-nos à conclusão de que identidade não é o que importa¹⁰⁸. De tudo o que foi dito sobre a filosofia de Parfit até aqui, posso concluir numa direção oposta: identidade é o que importa, desde que não a entendamos privilegiadamente como a continuidade numérica com o passado, mas antes como a pretendida continuidade ou conexão com o futuro. O que

106Parfit (1987, p. 311) admite não dispor de argumentos suficientes para rejeitar a “visão moderada” segundo a qual a continuidade ou a conexão psicológicas com causas apropriadas (isto é, sem o intermédio de uma máquina de teletransporte, por exemplo) nos fornecem razões para preocupação egoística, o que abre certo espaço para a teoria do interesse pessoal que Parfit pretende combater.

107PARFIT, 1987, p. 286-287.

108PARFIT, 1987, p. 241.

mais interessa é o ser de projetos que sou. O corpo, variável como um sorites e variavelmente este ou aquele, é apenas a forma contingente que fornece um substrato que esse ser inescapavelmente exige.

Das considerações acima poderíamos inferir que também e forçosamente não somos indiferentes à nossa possível morte aos mil anos de idade? E aos novecentos e noventa e nove? Não pensamos nisso, pois, fiando-nos nas estatísticas de expectativa de vida, cremos que, não importa com que cuidado nos conduzamos, muito provavelmente não passaremos dos, diga-se, cento e vinte e um anos. Contudo, chegados aos cento e vinte e dois anos, não seríamos indiferentes ao que nos ocorreria no próximo ano, salvo se o nosso poder de ação sobre nós mesmos fosse tão reduzido a ponto de nos tornar impotentes quanto à nossa vida ou nossa morte.

Parte 2: O sim incondicional

O embasamento do suicídio incondicional encontra-se claramente num terreno metafísico, isto é, não depende, em princípio, das condições contingentemente variáveis da vida humana, mas de uma relação supostamente constitutiva e necessária entre ela e a morte.

Capítulo 4: Hegésias e Mainländer

Até onde se sabe, o primeiro a propugnar o suicídio irrestrito foi Hegésias, de quem nada resta salvo relatos esparsos e breves de terceiros¹⁰⁹. Pelo que nos noticiam Diógenes Laércio e Cícero, Hegésias partiu da prescrição hedonista de buscar prazer e de, mais importante, evitar a dor. Como o prazer maior não poderia ser alcançado, seria melhor morrer para evitar desde já todos os sofrimentos¹¹⁰. Saídas possíveis ao argumento de Hegésias são várias: rejeitar o preceito hedonista, satisfazer-se com os prazeres que são possíveis ao ser humano, resignar-se perante os sofrimentos e assim por diante. É curioso, mas não gratuito que Hegésias tenha sido alcunhado o “persuasor da morte”. Não lhe seria próprio tentar matar os outros ou simplesmente se matar. É provável que, para Hegésias e tanto mais para Mainländer, persuadir alguém à morte – sublinhe-se: a partir de razões – tinha algum valor. Talvez haja uma tensão aí, conquanto não uma contradição¹¹¹. Viver por algum tempo, pelo menos, para fazê-lo seria um valor para o herói sábio, segundo Mainländer, nomeadamente no intuito de fazer com que sua redenção final ocorresse mais rápido¹¹².

E é precisamente Philipp Mainländer o segundo autor de quem me ocupo nesse capítulo. No que segue procurei adentrar um pouco sua filosofia, cotejando-a com a de Schopenhauer, forte e reconhecida influência no trabalho de Mainländer.

Por vezes, Schopenhauer simplesmente pretende despachar o conceito de coisa em si, como algo confuso e enganoso¹¹³; em outras o filósofo assere que ela, ou seja, a realidade para além de nossas percepções ilusórias, é um ser sem individuação, estável e único, o qual

109Citados por PUENTE, 2008, p. 20-21.

110Cf. PUENTE, 2008, p. 21; CICERO, *Tusculanae*, I, xxxiv, 83.

111PERRY, 1926, §250, p. 625: “[...] pessimism is as rational as optimism. If Hegesias [...] was mistaken in proclaiming the gospel of suicide it was not because of selfcontradiction, but because of a failure to recognize the positive interests abouting in himself and in the world about him.”

112MAINLÄNDER, 1876, “Ethik”, 30; “Anhang”, p. 519, 579-580.

113Algo como um fogo fátuo (“Irrlicht”): *Die Welt...*, I, Erstes Buch, §1.

lhe aprouve chamar ‘Vontade’. A própria individualidade da consciência que se vê no corpo nada mais seria que uma ilusão, uma representação da Vontade. A visão de Schopenhauer consiste em depositar a individuação na vitrine das ilusões ou, melhor, dos fenômenos¹¹⁴.

Ainda que concordando nesse tópico com Schopenhauer, Mainländer acredita que por trás das aparências fenomênicas há forças¹¹⁵ (e não uma só Vontade), cujo cerne é a vontade de viver¹¹⁶ e que transcorrem em um processo histórico e cosmológico¹¹⁷. O processo cosmológico descrito pelo autor partiu de um só Deus, indiferenciado, estático, sem dimensões, identificado como o nada absoluto. As premissas em que Mainländer se escora para defender tais qualidades são: primeira, uma necessidade intrínseca à própria razão em busca de unidade¹¹⁸; segunda, por negação às características próprias à razão humana – nomeadamente, tempo, espaço e causalidade –, ele supõe que o ser que precedeu a existência da razão era absolutamente destituído de tais características¹¹⁹. Aqui temos claramente uma instanciamento da falácia por recurso à ignorância, o que me parece ser decisivo para as conclusões e ações finais de Mainländer, como procurarei mostrar a seguir.

Ainda no capítulo intitulado “Física”, Mainländer defende a busca racional pela unidade, mas admite que, pelo decoro de pesquisador, é necessário reconhecer a pluralidade. Sua solução então é pensar a pluralidade de forças e ideias como geradas – emanadas, em um vocabulário neoplatônico – a partir da unidade primordial. A linha de desenvolvimento que podemos imaginar para trás no tempo só poderia ser tida como infinita, diz Mainländer, por uma razão perversa¹²⁰. Esse esforço teórico de Mainländer por estancar a regressão infinita depende de uma distinção, a meu ver, confusa entre séries causais, que constituem cadeias de várias coisas, e séries de desenvolvimento, que são um conjunto de mudanças aplicadas a uma mesma coisa. A separação é confusa, pois em última análise deveríamos admitir que as mudanças aplicadas a algo como uma substância são causadas por outras substâncias. Em

114A primeira referência ao “véu de Maia” em *O Mundo como Vontade e Representação* está em: I, Erstes Buch, §3.

115MAINLÄNDER, 1876, “Analytik...”, 23.

116MAINLÄNDER, 1876, “Analytik...”, 33.

117MAINLÄNDER, 1876, p. vi: Deus não é coexistente à sua criação.

118MAINLÄNDER, 1876, “Analytik...”, 24.

119MAINLÄNDER, 1876, “Analytik...”, 25; “Physik”, 37.

120MAINLÄNDER, 1876, “Analytik...”, 26. A acusação de perversidade está em: 31.

outro trecho do livro¹²¹, na crítica direta a Kant, Mainländer informa que perversa é a razão que conclui a existência do infinito (mesmo que só como forma da intuição) a partir de vivências banais, como a contemplação de uma paisagem vasta. Ainda que concordássemos que nossas primeiras noções do espaço e do tempo são invariavelmente finitas, daí não decorre que o regresso infinito no tempo racionalmente não deva ser feito nem que ele realmente não possa existir. A interdição à chamada perversidade da extensão indefinida do tempo, na verdade, provém de um desejo de encontrar um estado originário de quietude.

O nada absoluto não apenas seria a origem, mas também o destino de todos os seres. Em toda a natureza, Mainländer nota um processo de aumento da pluralidade de indivíduos, luta entre eles e conseqüente enfraquecimento de cada um e de todos. No âmbito inorgânico, toda matéria tenderia a se expandir, diluir-se e se perder. E o reino orgânico faria esse processo acelerar-se, pois a luta pela autoconservação, mais renhida, acarretaria mais rapidamente a decomposição na pluralidade e o enfraquecimento dos indivíduos¹²². Mesmo com a vitória dos mais fortes, eles serão sempre mais fracos do que os fortes da geração anterior¹²³.

Embora Mainländer tenha um ponto de partida, por assim dizer, metafísico-biológico semelhante ao de Schopenhauer – a vontade de viver é o cerne de qualquer ser –, o autor de *A Filosofia da Redenção* não acredita na existência de um instinto de conservação da espécie, pois essa é meramente um construto conceitual¹²⁴ e nossos instintos são radicalmente nominalistas – para eles, só existem indivíduos. Só existiria, portanto, um impulso de autopreservação, do qual derivaria a procriação, uma vez que se reproduzir seria prolongar a existência da ideia individual de que somos formados. A crítica a Schopenhauer é acertada, mas a pretensão de uma perfeita continuidade entre pais e filhos é insustentável diante das evidências empíricas de diferença entre as gerações e diante do fato, admitido por Mainländer¹²⁵, de que um indivíduo mescla características diríamos hoje genéticas dos dois genitores (e não somente de um).

121MAINLÄNDER, 1876, “Anhang”, p. 396-395.

122MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 11.

123MAINLÄNDER, 1876, “Physik”, 33. Todo o capítulo “Politik” é dedicado a isso.

124Como veremos na seção dedicada a Schopenhauer em “Princípio de autoconservação”. A crítica de Mainländer está em: 1876, “Physik”, 4; “Anhang”, p. 481.

125MAINLÄNDER, 1876, “Anhang”, p. 632.

Paralelamente à vontade de viver, o egoísmo natural seria também formado por um desejo de felicidade, isto é, por satisfação dos desejos. Nesse tópico, o pessimismo de Schopenhauer em nada difere do de seu sucessor, pois ambos esposam a doutrina de que a felicidade é impossível, não somente por não conseguirmos satisfazer nossos desejos, mas também porque eles concorrem entre si mesmos na linha do tempo¹²⁶. Ademais, a oscilação entre tédio e sofrimento para ambos tornaria a vida sem valor. Nessa afirmação de uma impossibilidade da felicidade plena, Hegésias e Mainländer se encontram. O conhecimento de nosso “verdadeiro bem”, diz o último nos conduz à negação da vontade de viver¹²⁷. O pessimismo do moderno persuasor da morte sente um gosto amargo até no que para alguns seria doce: o sono e a infância seriam males, pois o primeiro nos toma grande parte do tempo de vida e a segunda reduzir-se-ia a uma preparação¹²⁸.

No contexto das reflexões acima expostas, Mainländer introduz a noção de “entusiasmo ou inflamação moral” da vontade. Essa epifania poderia, a seu ver, provir de um duplo movimento: por um lado, pela oscilação entre prazer e desprazer e, por outro, pela paz de espírito¹²⁹. A afirmação de uma vontade de morrer reaparece quando um ser humano é agraciado ou acometido pela inflamação moral. Em outros passos do livro, Mainländer afirma que cada indivíduo (humano ou não) tem um esforço – algo como um conato – em direção ao não-ser¹³⁰; o que difere de suas análises cosmológicas, físicas, biológicas e históricas que constataavam um resultado geral a caminho do nada, resultado não pretendido pelos indivíduos, ainda que necessariamente decorrente de suas ações em favor da autoconservação. Parece haver, portanto, uma tensão entre constatar um impulso global de morte resultante dos instintos individuais de autoconservação e a afirmação de um impulso individual por morrer. A descrição da inflamação moral encontrar-se-ia no último polo. Trata-se de uma tensão, pois, contrariamente às esperanças de Mainländer, é em princípio possível dentro dos pressupostos de sua filosofia que, ao refrear a própria vontade, um indivíduo (humano, especialmente) contribua a uma maior longevidade do todo (seja apenas da sociedade humana, seja do universo). Mainländer chega a dizer que é indiferente se a hecatombe humana ocorre como

126MAINLÄNDER, 1876, “Ethik”, 3: não pode haver uma “glatter Aneinanderfügung erfüllter Wünsche”.

127MAINLÄNDER, 1876, “Ethik”, 9; “Anhang”, p. 574.

128MAINLÄNDER, 1876, “Ethik”, 23.

129MAINLÄNDER, 1876, “Ethik”, 19.

130MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 7.

um “grande sacrifício” coletivo e simultâneo ou por uma impotência gradativa¹³¹. Conquanto creia que o criminoso sofra imensamente com os próprios crimes, Mainländer vê nele também um instrumento em favor do itinerário cósmico¹³². Dessarte, nada impede que um discípulo da filosofia redentora queira dizimar o maior número possível de pessoas antes de se matar.

A solução do filósofo à tensão acima é afirmar, sem argumentos cabais, que a vontade de viver é apenas uma aparência fenomênica ilusoriamente apresentada ao espírito de cada ser do que, na verdade, é a vontade de morrer¹³³. A planta “quer” morrer e sua morte não resulta apenas de uma interação com o meio. O animal, por seu turno, só teme a morte porque vê um perigo, ou seja, pela intervenção do espírito; não o tivesse, ele não teria medo de morrer. E então Mainländer dá um salto e conclui: mais que isso, o animal deseja a morte¹³⁴.

Enquanto a morte de cada ser vivo é conceituada por Schopenhauer como um despimento do véu de Maia pela Vontade, Mainländer vê o morrer como a dissolução no nada de uma força que até então vinculava forças químicas entre si (bem entendido: as partes materiais que compõem um corpo)¹³⁵ e de sua ideia individual, caso o falecido não tenha deixado filhos¹³⁶.

Ora, se a morte voluntária (qualquer uma) for um modo de desfazer (ou desfazer-se de) uma ilusão, caberia perguntar por que, em proveito de quem ou para que o ato de despojamento dessa ilusão deve ser realizado. A posição de Schopenhauer desembaraça-se de tais problemas ao considerar a morte como indiferente do ponto de vista da Vontade e da natureza – se é possível falar em ponto de vista de algo inteiramente cego – e o suicídio como uma reafirmação da vontade e não sua negação. Em consideração à metafísica de Schopenhauer, poder-se-ia pensar que a maneira mais rápida e eficiente de alcançar o uno primordial seria o suicídio. Todavia, pondera Schopenhauer, tal atitude também redundaria em engano. Segundo Béziau, o suicídio seria uma negação ilusória da vontade e entravaria o caminho da verdadeira negação, pois o suicida pensa rejeitar o fenômeno por si mesmo e desconhece que nele se realiza a luta entre a Vontade como coisa em si e a vontade como

131MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 19.

132MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 23; “Anhang”, p. 576.

133MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 10.

134MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 11-12.

135MAINLÄNDER, 1876, “Analytik...”, 27.

136MAINLÄNDER, 1876, “Physik”, 28.

fenômeno¹³⁷. O intérprete está considerando que, para Schopenhauer, a morte não é o fim dos sofrimentos pelo fato de permanecer a Vontade de viver: “[...] a morte não é uma escapatória, pois, aos nos despertar do sonho da vida, de novo nos tornamos a vontade cujo desejo íntimo é viver [...]”. A formulação comporta um deslize: ao morrer, não voltamos a ser vontade de viver, pois nunca, na visão de Schopenhauer, deixáramos de ser Vontade. A leitura de Béziau faria sentido se houvesse uma reencarnação, mas isso não é possível no sistema schopenhaueriano, porquanto não há a perpetuação de uma alma entre o término do corpo e a perpetuação da Vontade.

Duas questões adicionais se apresentam agora: o que o próprio Schopenhauer reputa como a origem dos sofrimentos e as motivações conscientes que ele atribui ao suicida. Todos os sofrimentos, para Schopenhauer, provêm da vontade de viver individuada e não do querer viver da Vontade. O suicida ainda quer o que essa vida fenomênica oferece, mas julgando-se incapaz de consegui-lo, destrói-se como fenômeno¹³⁸. Desse modo, a mortificação do querer e não o suicídio é oferecida como fim dos sofrimentos. No entanto, talvez o processo e as motivações que levam ao suicídio não sejam as mais adequadas ao projeto de Schopenhauer e ao do próprio suicida – isto é, não mais sofrer –, mas o resultado final obtém de modo mais pleno esse mesmo propósito. A saída para a tentativa de Béziau de fundamentar a coerência entre o intento de mortificação da vontade e a rejeição ao suicídio seria fazer, como o intérprete fez, afirmar que após a morte carregamos as chagas de nossa carma; porém, como mostrei, essa hipótese não se aplica.

Excepcionalmente o suicídio por inanição gozaria de um prestígio na filosofia de *O Mundo como Vontade e Representação*, pois só ele alcançaria a completa rejeição da vontade¹³⁹. Esse retraimento ante o suicídio é duramente criticado por Mainländer que vê uma perfeita coerência entre o ato e o caminho teórico aberto e defendido por Schopenhauer, precisamente porque o que é dito do suicídio por inanição seria para Mainländer válido para todo e qualquer suicídio¹⁴⁰. Na visão do Hegésias moderno, caberia se não uma ressalva, uma única reserva. Qual seria?

137BÉZIAU, 1997, p. 128. Béziau quer se basear em *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 449 para dizê-lo, onde Schopenhauer só escreve que “aquele que se dá a morte queria viver.”

138BÉZIAU, 1997, p. 133; SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I, p. 499.

139SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, §69. Cf. EBELING, H. 1971, p. 498.

140MAINLÄNDER, 1876, “Anhang”, p. 546.

Explicitemos que há, na *Filosofia da Redenção*, duas motivações para a proposta de suicídio: o adiantamento do itinerário rumo ao nada e o término dos sofrimentos advindos da individuação (“Quem não mais pode suportar os fardos da vida, que os jogue fora”¹⁴¹). Verdade que os dois intentos se relacionam. Todavia, a julgar pelo primeiro motivo, não basta se matar, é preciso não procriar¹⁴², dado que a reprodução perpetua a existência da ideia de um indivíduo. A radicalização da negação da vontade chega ao ponto de não apenas rejeitar a vida, mas também exigir a castidade¹⁴³. Até onde consigo entender a filosofia da redenção, tendo a pensar que Mainländer não leva em conta a alternativa de ter relações sexuais sem procriação.

A referida dualidade de motivos conduz Mainländer a vacilar entre o desejo de um suicídio imediato e a afirmação de um processo preparatório. Em um dado momento de suas divagações químico-metafísicas, Mainländer ousa asserir que todos os corpos líquidos e sólidos estão prontos para o nada¹⁴⁴.

Um contra-argumento óbvio consistiria em reputar as doutrinas de Mainländer como pouco aceitáveis, uma vez que a humanidade seria exterminada. Contudo, é precisamente esse um dos objetivos e pressupostos de Mainländer, pois não só a humanidade, como também todo o universo estaria, a seu ver, caminhando para o nada¹⁴⁵. Mainländer acredita que a individuação levará a um enfraquecimento gradativo e dará lugar a uma unidade indistinta. Aqueles que, através do suicídio imediato, se subtraírem às partições espaciais que sentem constituir sua existência estarão devidamente adiantando-se nesse itinerário e diluindo-se no nada com antecedência.

Assim como Schopenhauer, Mainländer preconiza um valor cognitivo e metafísico de uma aproximação estética de um estado de quietude plena, uma espécie de

141MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 22: “Wer die Bürde des Lebens nicht mehr zu tragen vermag, der werfe sie ab”; “Anhang”, p. 545.

142MAINLÄNDER, 1876, “Anhang”, p. 536: é inútil a uma pessoa buscar a redenção e a negação da vontade, se ela já se reproduziu.

143MAINLÄNDER, 1876, “Ethik”, 29; “Metaphysik”, 21; “Anhang”, p. 579. Em “Metaphysik”, 18, Mainländer reafirma o ideal de virgindade, citando Montaigne, como “o mais nobre de todos” os votos (*Essais*, III, 4, p. 861); mas o filósofo francês está falando no trecho especificamente da virgindade feminina e não necessariamente compactua com a prática, pois a obstinação casta nada mais é que um aguilhão das investidas masculinas.

144MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 10.

145MAINLÄNDER, 1876, “Ethik”, 26.

preparação para a redenção só completada pelo conhecimento¹⁴⁶. Obras como *Veronica Gambara*, de Correggio, unanimidade entre os dois, ocasionariam um sentimento de contemplação, uma nostalgia do silêncio¹⁴⁷ e um distanciamento das atribulações, similar à almejada quietude só possível com o absoluto nada. O belo propiciaria uma suspensão momentânea do interesse, mas afirma Mainländer, mais uma vez em contraposição a Schopenhauer, não da vontade. Por outra parte, o estado sublime, em alguns mais acentuado do que em outros, permitiria uma oscilação da vontade entre medo e desprezo da morte¹⁴⁸. Mainländer, então, valoriza aqueles caracteres em que o desprezo da morte venceu – o herói, o sábio e o herói sábio. O último está disposto a oferecer sua vida em favor dos outros, sabendo do valor dela¹⁴⁹.

Curiosamente, Mainländer confessa que não podemos nos representar a quietude absoluta, mas infere disso que ela existiu num passado “pré-mundano” e que retornaremos a ela. O filósofo alemão deveria, em vez de saltar pela falácia da ignorância ao início e ao fim do universo, haver admitido que seu anseio por “paz do coração”, calma, tranquilidade, não pode ser jamais realizado sem a presença de um sujeito que é, pelo menos, espectador: não sem sentido, ele diz “Eu vejo a aurora de um belo dia”¹⁵⁰. Também contraditória com o inimaginável nada seria a perspectiva de “ganhar”, “colher” algo com a morte absoluta¹⁵¹.

O ideal de quietude no nada absoluto aproxima Mainländer de Ludvig Blackfeldt, personagem de B, pseudônimo de Kierkegaard¹⁵². Blackfeldt se mata para alcançar uma contemplação direta do infinito. Sendo assim, a grande diferença é que Mainländer busca um vazio e Blackfeldt, o cheio. Quiçá outra analogia não completamente jocosa possa ser traçada com Lucien Fleurier, o protagonista de um conto de Sartre¹⁵³, tentando provar a todos que nada existe através de seu suicídio. Ressalve-se, porém, que Mainländer não incorre na autocontradição de afirmar que nada existe, embora tenha adotado método prático semelhante ao proposto por Fleurier.

146MAINLÄNDER, 1876, “Aesthetik”, 36.

147MAINLÄNDER, 1876, “Aesthetik”, 22, 35.

148MAINLÄNDER, 1876, “Aesthetik”, 11-12.

149MAINLÄNDER, 1876, “Aesthetik”, 13.

150MAINLÄNDER, 1876, última frase do capítulo “Physik”: “Ich sehe das Morgenröthe eines schönen Tags.”

151MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 17: “ermtet”, “Lohn”.

152“The Balance...”, p. 245.

153“L’enfance d’un chef”, 1939, p. 178.

Que indícios poderiam nos assegurar sobre a existência desse trajeto cósmico? Acima critiquei a pretendida demonstração de Mainländer de que o universo proveio de um nada absoluto, porém não devemos descartar a hipótese, extremamente plausível cientificamente, de que o universo explodir-se-á e que qualquer forma de vida e de consciência será completamente extinta. E uma vez aceito tal fim, seria melhor adiantar-se a ele e abreviar sua chegada? Por que o nada teria algum valor? Por que não retardá-lo tanto quanto possível ou individual ou coletivamente? Por que o herói sábio não se limita a dar a vida por alguém, caso necessário, em vez de correr pelo suicídio em busca do nada?

Num trecho do seu livro, Mainländer chega a admitir a possibilidade de que suas teorias metafísicas sejam sempre parciais e que seus resultados também o possam ser¹⁵⁴. Ter-lhe-ia sido razoável esperar um pouco mais antes de se lançar ao pretendido nada para se dar a possibilidade de ser dissuadido de sua parcialidade. Cabe redarguir que nossos anseios humanos fundamentais envolvem um desejo de sermos concernidos e ouvidos. A permanência futura de uma plateia ao que fazemos e produzimos (por meio da música, poesia, filosofia e outras formas culturais) é uma aspiração central da natureza dialógica de nossa linguagem. Não podemos desejar racionalmente a dizimação completa e irrestrita de toda a humanidade. Nossos anseios de sermos ouvidos, ainda que apenas através de nossas produções culturais, deixariam de ecoar pelos séculos.

Capítulo 5: Cabrera

Julio Cabrera defende a alternativa de um suicídio ontológico bem como a coerência dele internamente e em relação à humilhação fundamental. O suicídio ontológico opor-se-ia aos suicídios vulgares, motivados onticamente por perdas, dores e medos contingentes¹⁵⁵. A opção da morte na qualidade de rejeição do que lhe parece uma humilhante imposição inicial da vida seria uma atitude condizente com a verdade descoberta metafisicamente de que não escolhemos ter nascido. Os filósofos que, em contrapartida, procuraram criar argumentos em favor da vida estariam falaciosamente defendendo o amor

154MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 1; ao que se contrapõe a afirmação de que sabemos, com certeza, que vamos para o nada, em “Metaphysik”, 22.

155CABRERA, 1985, p. 100.

por algo que na verdade não escolhemos e, assim o entende Cabrera, só pode haver amor se há escolha¹⁵⁶.

A meu ver, Cabrera está sobrevalorizando o dado bruto do nascimento e avaliando sem qualquer justificação cabal esse dado como “humilhação”, “imposição”. Outras descrições dele seriam igualmente possíveis e mais plausíveis, como a de gratuidade da existência¹⁵⁷. É certo que a possibilidade do suicídio (e apenas sua possibilidade, não sua execução) deixa patente que de fato podemos escolher a continuidade da vida, embora não mais nosso passado, tanto menos o fato de termos um passado. Ademais, é razoável supor que instaurar sobre a terra um ser humano não necessariamente acarreta a aplicação de “culpa” – noção de culpa que está suposta no conceito de humilhação e vem à tona na descrição cabreriana da atitude de “sobrevivência”¹⁵⁸, a saber, a manutenção da vida com o mínimo de culpa. A proposta dessa solução por assim dizer intermediária entre o suicídio ontológico e uma atitude ingenuamente afirmativa mostra que Cabrera está no fundo preocupado com o que seria uma relação intersubjetiva com o doador ou impositor da vida, seja um deus sejam genitores biologicamente mais palpáveis. Acredito que não há estrutura ontológica que esteie os sentimentos de vergonha, humilhação, culpa e conseqüente rebeldia, os quais são contingentemente as bases das propostas de Julio Cabrera, e nem mesmo o de gratidão.

O próprio emprego das expressões ‘imposição’ e ‘humilhação’ é tão inapropriado quanto dos termos ‘dádiva’, ‘favor’, ‘doação’¹⁵⁹ ou ‘empréstimo’. Todos supõem a preexistência de algo ou alguém que é recebedor ou depositário de alguma coisa ou qualidade que lhe é, em um primeiro momento, externa e, depois, interna ou constitutiva; como se fôssemos arquivos virtuais a serem impressos com o nascimento ou com a concepção. Então, Heyd chega a asserir que a aplicação das expressões acima ao fato de ter nascido é simplesmente sem sentido, logicamente incoerente¹⁶⁰. Por minha parte, parece-me menos presunçoso reconhecer tão-somente que as citadas expressões dependem da crença numa

156CABRERA, 1985, p. 98.

157Cf. HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, p. 22: “Das Dasein ist mir zugeworfen, damit mein Selbst das Dasein sei.” (“A existência é lançada a mim para que meu si seja a existência.”)

158CABRERA, 1985, p. 101.

159Noção presente na frase de Sêneca, expressão de uma tese comum a vários autores antigos: “Vitam nemo acciperet si daretur scientibus” (citado em: CHARRON, p. 222).

160HEYD, 1992, p. 109 e 122.

existência pré-natalina, crença de cuja verdade não temos comprovações empíricas nem demonstrações racionais suficientes. Mais que isso, é razoável supor que, se o evento fortuito pelo qual foi criado o ente referenciado por meu nome ocorresse um pouco antes ou um pouco depois de meu efetivo nascimento, isso tornaria o quarto filho de meus pais muito diferente do que sou¹⁶¹.

O antinatalismo pregado por Schopenhauer – a tese de que seria melhor não ter nascido¹⁶² –, o qual aparenta fundamentar a ideia cabreriana de uma “humilhação ontológica”, depende da tese de que a vida é um sonho, de que existíamos como uma vontade antes de aparecermos no mundo fenomênico e voltaremos a esse estado quando acordarmos com nossa morte¹⁶³. Ainda que aceitássemos essa tese, dela não decorreria qualquer sentimento de culpa ou de humilhação, pois o surgimento de um ser fenomênico (cada um de nós como se vê e se percebe como indivíduo) é o ponto de partida desse mesmo indivíduo. Ele não pode se sentir responsável por ter nascido. Assim, para que Schopenhauer continue acreditando que “nosso maior crime foi ter nascido”, só lhe restam os mitos judaicos e cristãos de um pecado original. Não é natural e universal a toda espécie humana a absoluta vergonha ante o ato pelo qual nascemos¹⁶⁴, ou, caso haja tal envergonhar-se universal, ele não necessariamente se deve ao fato de ser a causa de nosso nascimento.

Admitido que preferíssemos com coerência não haver nascido, não seria incoerente querer viver¹⁶⁵; dado que morrermos ou continuarmos vivendo em nada altera o fato de nosso nascimento.

161Cf. PARFIT, 1987, p. 351-352.

162SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, §51, p. 354, onde o autor cita Calderón: “Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido.”

163SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I, Erstes Buch, §5, p. 49. Cf. SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §54, p. 380, onde o autor diz que o ponto de partida (antes do nascimento) e de chegada é o nada.

164A pretensão de Schopenhauer sobre essa naturalidade e universalidade encontra-se em: *Die Welt...*, II, kap. 45, p. 653, onde cita Montaigne (*Essais*, III, 5) em apoio. Todavia, foi justamente o filósofo renascentista um dos primeiros a denunciar a artificialidade da vergonha sobre o corpo e o ato sexual. Cf. SARTRE (1943, p. 641) afirmando também e sem argumentos que sempre assumimos o fato de havermos nascido como vergonhoso ou digno de orgulho. Lamento, sou uma completa exceção.

165Como acertadamente diz Glover (1977, p. 53), embora tentando mostrar que a opinião que as pessoas têm de que suas vidas são dignas de serem vividas não necessariamente é verdadeira.

Parte 3: O sim condicionado

Nesta parte, estão presentes, embora implícitos, os argumentos condicionalmente contrários ao suicídio, pois, com certeza, cada premissa estabelecendo condições em que o ato seria permitido, aconselhável ou obrigatório tem por contraparte condições opostas nas quais ele não o seria. Nem sempre me ocuparei, contudo, em debater detidamente esse outro lado da argumentação pelo não condicionado, em consideração à trivialidade de suas premissas e aos argumentos a seguir pelo não incondicional.

Acredito poder enfeixar os argumentos a favor do sim condicional nos seguintes tipos: honra, curiosidade, confiança, liberdade, sofrimento, saciedade e deseabilidade.

Capítulo 6: Honra

Assim como ocorre com a esperança, a honra não pode ser exaustivamente diluída em outras motivações ao suicídio, embora esteja subjacente em várias delas.

Glória e honra são extensões da imagem de si nos olhos e na opinião dos outros. Todavia, diferentemente da glória, a honra não é a promoção do próprio nome, mas sim a conservação das características tidas por respeitáveis e nobres. Defender a honra é manter a dignidade da identidade ou um dos traços exteriormente reconhecíveis do agente. Portanto, alguém pode realizar um autossacrifício por amor, principalmente, à glória; ao passo que, por honra e não por glória, poderá vir a cometer um suicídio.

A defesa da honra com a própria morte sempre se dá frente a uma mácula, efetiva ou possível, praticada por si próprio ou por outrem. Sob a categoria da defesa da honra, pura e simples, enquadram-se os casos de uma mancha considerada pelo próprio agente como não real, o que pode ocasionar que ele se imole ou pretendendo evitar uma ofensa ainda não concretizada ou objetivando desmanchar a imagem de uma desonra que falsamente lhe fora atribuída ou ainda mostrar a terceiros que o estigma que sobre ele colocaram não é justo.

Dadas tais definições, podemos questionar, o que teria movido, por exemplo, o suicídio de Ajax: a defesa da honra ou o anseio por glória? Com a oferta das armas de Aquiles a Odisseu e não a ele, o esposo de Tecmessa não concebe que possa haver um zero na sua

relação com os gregos: ou eles deveriam ter promovido seu nome conferindo-lhe as armas ou o ato deles de as granjear a qualquer outro deveria ser interpretado como uma afronta ao suposto valor de Ajax. Assim, sua morte autoinfligida consuma-se como uma defesa de sua pretendida honra¹⁶⁶, embora ele em alguns momentos ressinta-se pelo dano que causou aos gregos ao atacar as ovelhas e também pareça pensar seu suicídio como a reparação de uma falha, ou seja, como uma autopunição¹⁶⁷.

Quando a mancha no caráter ou em sua imagem foi efetivamente praticada por outrem, o ato se reveste com o aspecto da vingança. Por outra parte, quando o próprio agente se reconhece como efetivo agressor e produtor de uma chaga que se fez não só sobre uma vítima, mas sobre ele mesmo, temos um suicídio por autopunição ou arrependimento¹⁶⁸. A cada um desses dois últimos casos darei a atenção e uma seção que lhes é própria, mas não sem antes deslindar suicídios por honra pura e simples, ou seja, nos quais ideais vingativos ou autopunitivos não se fazem valer.

A história das sociedades humanas está repleta de exemplos de suicídio dessa primeira espécie, mormente, de mulheres que se mataram antes que um inimigo, na iminência de estuprá-las, concluísse o seu intento. Exemplos históricos ilustrativos da morte voluntária por rejeição a uma chaga falsamente atribuída ao agente teriam por ventura ocorrido a Sócrates e Sêneca. Até onde podemos saber, com base em alguns dos testemunhos históricos que nos restaram, ambos teriam aceitado a imposição do suicídio pelos seus governantes, conquanto não as acusações que lhes foram imputadas. Se aceitaram matarem-se em favor da estabilidade das leis e, com isso, das sociedades em que viviam – o que parece, a confiar no relato platônico do *Crítion*, ser mais provável de Sócrates do que de Sêneca —, trata-se apenas de autossacrifícios. Por outro lado, se aquiesceram com a morte tão-somente para evitar uma pena mais atroz e cruel – muito mais provável de Sêneca do que de Sócrates –, trata-se de suicídio, mas não por autopunição.

Os exemplos dos dois célebres filósofos me incitam a outra precaução. Não devemos nos confundir a respeito do tipo de destinação a que o ato visa. O suicídio por honra

166Em seus últimos instantes, Ajax evoca as Fúrias para que se abatam sobre os atridas: *Ajax*, v. 841.

167SÓFOCLES, *Ajax*, v. 654. Uma fala do coro é ambivalente a esse respeito: “[...] ele se foi com a melhor decisão / de fazer as pazes com os céus.”

168Para Poz (2000, p. 116), o suicídio, entre os sorowaha, pode ser motivado tanto como afronta a outrem (por uma ofensa) quanto por autopunição, como forma de se atribuir a responsabilidade por algo.

não é um autossacrifício¹⁶⁹. O outro é meu pretendido destinatário, quando procuro satisfazer as suas expectativas a respeito do meu comportamento, por exemplo, quando me mato porque se espera, explícita ou implicitamente, que eu o faça. Porém, se em retorno, eu sou pretendidamente beneficiado por tal satisfação, por exemplo, por intencional minha boa imagem social; então eu sou o pretendido destinatário (final).

Um dos problemas mais gerais com que me ocupei na “Introdução” retorna aqui: se munidos com todas as informações empíricas necessárias, poderíamos sempre distinguir nitidamente motivações altruisticamente direcionadas das egoisticamente direcionadas nos casos de suicídio e autossacrifício? Um das primeiras objeções à resposta positiva seria que a pergunta supõe etnocentricamente a universalidade de uma separação moderna entre o indivíduo e seu agrupamento social (comunidade ou sociedade). Cansados, porém não satisfeitos com meus comentários relativos à participação do eu e dos outros nos atos em favor da honra, meus leitores podem manter-se questionando: seria verdade que o opróbrio e a desonra, fundamentados ou não, são sempre facilmente dispensáveis por recursos outros que não a morte? Talvez alguma configuração do contexto social não contenha outro meio plausível de redenção ou, em todo caso, de salvação da imagem. Suponhamos de fato que não. Restaria a alternativa de evasão da comunidade. Dado que o nascimento, que supostamente ou por definição só nos ocorre uma vez na vida, não é algo pelo que possamos ser responsabilizados, deslocar-se do lugar onde ele se deu não seria em princípio uma falha moral. Se também a evasão não é possível (caso de algumas ilhas) ou não é permitida (sob sanções que vão de olhares severos à pena de morte), a pessoa deve-se colocar questões de natureza técnica sobre como escapar.

Todavia, possível e permitida que seja, o que fazer, se for inaceitável a evasão da comunidade, na qual se supõe não poder viver sob o peso da ignomínia? Ou seja, e se há internamente às crenças do indivíduo um sentimento de perfeita integração com a comunidade? Quão presos estamos (e estão membros de outras culturas, ditas não ocidentais ou não modernas) ao olhar de outras pessoas? Essa hipótese quiçá nos leva ao âmago do suicídio por autopunição em muitas sociedades (como o antigo Japão, que de resto é uma ilha) e talvez confira mais realidade e sentido aos suicídios por honra supostamente por motivações

169Confusão que o Kant das lições sobre ética comete: *Vorlesung über Moralphilosophie*, p. 282.

internas. O jogo de vozes e olhares nos espelhos – do olhar do outro sobre mim e meu olhar sobre os outros – reverberaria sinfonicamente em comunidades nas quais a independência individual supostamente ainda não foi proclamada e, quiçá, nem mesmo reivindicada.

João Dal Poz em um interessante artigo buscou realçar alguns traços da cultura *sorowaha* que denotam um espaço para a individualidade e não apenas para a pessoa social. Em que pese a presença de traços de individualidade ínsitos nessa comunidade ameríndia do alto Purus, seus membros jamais se conseguem imaginar isolados na floresta e não convivendo em sociedade. E em razão disso e de outras motivações, episódios de busca de vingança ou de autopunição não poderiam, a julgar pela exposição de Poz¹⁷⁰, serem resolvidos com o simples afastamento da comunidade.

Não é possível fechar os olhos para as diferenças substanciais entre, por um lado, uma civilização estruturada em torno de, entre outros aspectos, processos de subjetivação e de individuação e, por outro, culturas em que havia exclusiva ou suprema ênfase na feição pública das ações humanas, como talvez tenha sido o caso dos gregos antigos. Mesmo em sociedades modernas, pluralistas e secularizadas, caberia questionar: em que medida o olhar do outro, especialmente dos outros significativos, não seria decisivo para meu olhar sobre mim mesmo? Ou, pelo menos, não seria um olhar realmente importante? Creio, por exemplo, que o que meus filhos pensarão sobre mim é algo muito importante pra mim desde já. O olhar do outro, mais ainda, as lágrimas nos seus olhos nos conformam ou nos condoem.

As respostas de origem kantiana afirmando uma autonomia individual ou de tipo sartriano em favor de uma autodeterminação do para-si frente o olhar do outro devem ser colocadas à prova nesta escolha extrema da vida: a própria morte. E justamente aí elas devem ser contrabalançadas à inspiração hegeliana de uma dialética do reconhecimento na própria constituição dos processos de subjetivação e no que seria seu cume.

Sendo assim, surgem novas questões: quais os limites do campo de realização de uma carência humana por reconhecimento? Por outro lado, até que ponto é razoável defender a autoafirmação individual para além ou contra os episódios de não-reconhecimento pela alteridade que nos constituiu?

170POZ, 2000, p. 120.

Numa tentativa de resposta a todos os questionamentos acima, tenho a dizer que, em qualquer sociedade, por um processo intersubjetivo e humanamente natural de aculturação, somos levados a nos ver a partir do olhar dos outros e, em larga medida, o aprendizado moral e de uma língua o exige. Numa situação de interação social, desejamos não apenas agir ou crer em algo, porém mais que isso, sermos reconhecidos pelo outro como dignos, legitimados em o querer. Desejamos inicialmente o reconhecimento de outro em específico. E esse desejo posteriormente se torna uma reivindicação. O intelecto, mais que isso, a razão surge da disputa entre desejos convivendo em um mesmo espaço e tempo. O espaço justificacional das razões surge da guerra no espaço deles. Por um processo histórico da modernidade, fomos ensinados a nos desprender em alguma medida das exigências alheias sobre nós e a nos tornarmos, tanto quanto racionalmente sustentável, independentes do que os outros pensam a nosso respeito. A única limitação racionalmente moral refere-se à possibilidade de que nossos atos possam lesar ou fazer uso indevido de outras pessoas na qualidade de afetadas, mas não na qualidade de aprovadoras, segundo seus gostos empiricamente variáveis, do que somos ou pensamos.

Talvez aquele que pune a si ou outros com a própria morte engane-se em crer que a defesa da própria imagem é uma espécie de legítima defesa¹⁷¹, isto é, que operações de limpeza ou manutenção da sua aparência social concirnam ao que realmente é. A honra ou, mais exatamente, a glória justificaria a morte em contextos em que dos indivíduos eram amiúde requeridas atitudes de autossacrifício em favor da comunidade frente a ataques externos. O transporte da noção de um ataque provindo de fora para a de uma ofensa ou afronta aos princípios valorativos internos parece ser a origem do aspecto de nobreza que sobredoura os atos suicidas que são uma luta por reconhecimento, para se reconciliar e ser restituído como membro, ainda que em memória apenas, no seio da comunidade.

Com o que disse nessa seção suponho que não apenas o suicídio por honra é reprovável como também parte dos argumentos em favor da pena de morte, mas em consideração às limitações conceituais desta tese não me ocuparei em demonstrar meu posicionamento sobre esse último tópico¹⁷².

171Cf. ROUSSEAU. *Julie*, I, lvii.

172Cf. HUME, "Of Suicide", p. 566. Hume defende o suicídio por autopunição com base na decisão do magistrado em aplicar a pena de morte a um criminoso.

Seção 1: Vingança

Algum leitor poderia reclamar da falta neste texto insofrito de litros do sangue quente que tantos já teria afogado na morte. Que entrem agora em cena: os insultos, o opróbrio, o ultraje e coisas do gênero.

A tentativa de justificação de uma morte voluntária como vingança contra alguém é, segundo vários psicólogos e psiquiatras, muito assídua¹⁷³. Ao se matar, uma pessoa pode querer exibir a outrem seu ódio e as consequências insuportavelmente negativas de algo que fora feito a ela ou a outros por quem nutria afeição e consideração. Por exemplo, o vingativo Ájax via como injusta a entrega das armas de Aquiles a Odisseu.

Antes de analisar o emaranhado de sentimentos e crenças aqui entrelaçados, definamos as personagens do drama: vingador é aquele que efetiva a vingança (no caso que aqui nos interessa, matando-se). O vingado é aquele em nome de quem a vingança é perpetrada, muito frequentemente nos casos de suicídio, o próprio vingador. Agressor é aquele que, segundo alguma narração (do vingador, do vingado ou de testemunhas), ofendeu ou ultrajou o vingado num momento anterior ao da vingança. A vítima da vingança é aquele a quem se intenta que essa seja aplicada, geralmente a pessoa do agressor. Os espectadores são aqueles que testemunham o ato da vingança, sem necessariamente coincidirem com as testemunhas da agressão anterior. Chamar o destinatário da notícia de um suicídio sua vítima soa estranho, porém é adequado usar o termo, pois ele é a vítima direta (pretendidamente) da ação de se vingar – o que incorpora em si, com sucesso ou não, a notícia do ato.

Excetuando as ações exclusivamente classificadas como gestos suicidas, a vingança por suicídio não exhibe à vítima apenas uma demonstração de risco do vingador. Isso refuta a crença de Vuillemin de que toda vingança comporta um risco exposto frente a vítima¹⁷⁴; qualidade que me parece válida especialmente para o intuito vingativo de matar ou ferir o agressor, pois, no mais das vezes, não basta eliminá-lo (sem vestígios e sem memória, fazendo-o não mais sentir)¹⁷⁵, mas também e precipuamente transmitir uma mensagem. No caso dos suicídios por vingança, não há risco, mas exclusivamente a simples certeza da morte.

¹⁷³Ver a respeito: FAIRBAIRN, 1995, p. 129.

¹⁷⁴1948, p. 158.

¹⁷⁵CHARRON, p. 192.

O vingador supõe a existência do imperdoável, de algo que tem marca em sua própria memória e que, pelo próprio ato de se despicar, pode e deve ser marcado na memória de outro ou outros. Quem quer vingar remói suas memórias com frequência sem a elas poder imediatamente dar a plena vazão externa; o que amiúde ocorre por solilóquios ou até mesmo alucinações. Vingarse envolve o ato de criar um signo de lembrança da vinculação da vítima e do vingador às suas respectivas posições no passado¹⁷⁶. Há certa similitude com um ato de nobreza, pois o vingador reivindica uma capacidade de desprezo do outro¹⁷⁷ ou, pelo menos, uma repressão ao desprezo da vítima a respeito do vingado. Não obstante, uma vingança seria impossível sem a raiva e um acontecimento desperta a última pelo fato de que o vingador se sente pessoalmente envolvido.

Tortamente um ato vingativo procura motivar em outrem a empatia pelo que foi feito ao vingador (ou a outrem significativo) e ensinar-lhe a incorreção de um erro cometido no passado. Sem embargo, independentemente dessa pretensa função pedagógica com que se queira revestir esse corrosivo ressentimento, a própria ideia de uma vingança encerra uma possível incoerência ética: agir em relação a outrem com o mesmo ato abominável (ou ato mais grave) que o próprio agente vingador julgou de igual teor maléfico. E, assim, à parte da questão do suicídio, a vingança parece ser eticamente insustentável, tanto mais, quando, indo além de uma reivindicação de justiça e de reconhecimento, aguça-se pela crueldade, que é um prazer no exercício da própria força sobre o sofrimento alheio¹⁷⁸. Um ato de vingança não necessariamente tem o objetivo reparador ao futuro, muito menos, à eternidade futura¹⁷⁹ e, mesmo que o tenha, talvez não seja o melhor meio de alcançar tal propósito. A vingança possivelmente está aquém da reivindicação de justiça quando se destina a um desejo de reconhecimento da singularidade da ofensa (justificada) e não a uma causa universalmente aceitável.

Tais considerações supõem de minha parte uma visão sobre a justiça não vinculada estritamente à vingança. A justiça corretiva, acredito, não deve ter a função de

176SARTRE, 1943, p. 159: o rancor é uma reprovação do passado de alguém ainda presente, passado pelo qual ele é julgado responsável.

177Bem o diz Vuillemin (1948, p. 154). Não apenas pela etimologia, vingança é uma reivindicação: Cf. TOMÁS, II-II, q. 108, a. 1.

178Esse prazer da crueldade é também visível na fala de Ajax, v. 108.

179Como pensava Schopenhauer (*Die Welt...*, I, Viertes Buch, §64, p. 489).

satisfazer os sentimentos vingativos da vítima ou dos seus próximos, mas sim e apenas: primeiro, restituir a vítima tanto quanto possível ao estado inicial antes da ofensa; segundo, impedir que o agressor (e, pelo caráter público da sentença, outras pessoas) repita a ofensa. Se, além do objetivo em favor de uma pretensa justiça humana, a vingança se declara posicionada em favor de uma compensação cósmica ou divina, devemos questionar com que clareza e correção poder-se-ia saber acerca dos desígnios do universo e de supostas criaturas sobre-humanas¹⁸⁰. Esse comentário é válido, notadamente, no espaço de uma comunidade constituída e justa em que há dispositivos institucionalizados para a reparação das falhas bem como para uma integração reconstrutiva dos ímpetos agressivos¹⁸¹; o que nem sempre pode ser o caso. É possível que, nos contextos em que o vingador não alcança dos outros fazer-se ouvir, seu ato possa tomar uma feição simbólica a qual funda, na melhor das hipóteses, uma sensibilidade coletiva à sua reivindicação. E nesse caso, em vez de um suicídio talvez possamos ver no ato de se matar um autossacrifício. Nossos impulsos destrutivos precisam ser de algum modo descarregados, mas onde e como? Além de uma carência psicológica, há também uma necessidade coletiva: em contextos sem a garantia do pleno trânsito da palavra e da luta por direitos, se todos se retraíssem em seu desejo de vingança, a efetivação da justiça talvez não teria lugar. A morte voluntária, dessarte, poderia causar um estarecimento da submissão coletiva.

É certo que, diversamente de vinganças não consumadas por suicídio, o vingador precisa deixar claro à vítima o ato e o endereçamento da notícia¹⁸². Todavia, mesmo por razões prudenciais, a desforra através do suicídio pode não alcançar seu maior intuito, qual seja, a consciência por parte da pessoa-alvo da ofensa outrora infligida ao vingado. Ou, ainda que consciente, o destinatário da notícia do suicídio talvez não se arrependa do que fizera. E, conquanto arrependido, o afetado pela vingança pode esquecer-se do que fizera bem como do suicídio em pouco tempo, dar de ombros e tocar a vida normalmente, com ou sem visitas

180A licença para a tentativa de fazer, “segundo o grau de sua ordem”, a justiça de Deus é defendida por Tomás (II-II, q. 108, a. 1). Igualmente em dúvida deve se colocar a afirmação de Schopenhauer de que nossa justiça punitiva é um indício fenomênico da justiça eterna (*Die Welt...*, I, Viertes Buch, §64, p. 489).

181Essa noção de “integração reconstrutiva” encontra-se em: PERRY, 1926, §235.

182Segundo Klages (citado por VUILLEMIN, 1948, p. 155) por um antigo costume chinês o vingador se matava na entrada da casa da vítima.

periódicas ao cemitério. Menelau¹⁸³ e Agamenon pouco se ressentem pela morte de Ajax e querem jogar seu cadáver às aves sem qualquer honraria fúnebre. Mesmo Odisseu, o principal alvo da vingança do pai de Teucro, apenas reconhece o valor e a nobreza do falecido, sem aquiescer com seus reclames¹⁸⁴.

Por fim, poder-se-ia ainda afirmar que, mesmo sendo a vítima da vingança tomada de ressentimentos vários ao ponto de ela mesma querer se matar, o vingador já não mais terá acesso à consciência e aos eventuais sentimentos de arrependimento que sua vítima possa ter. Desse modo, nem mesmo seria satisfeito com o prazer sobre o sofrimento alheio o desejo corretivo de crueldade que moveu esse suicida.

Sem embargo, talvez exista um notável exagero nessa última refutação. Ela, como consequência, fecha os olhos para o valor que a consideração da posteridade e da glória possa ter na vida de um homem¹⁸⁵, em ações mais positivas do que o ato vingativo. Não quiséssemos que os nossos ou quaisquer outros bem nos vissem após a morte pelos bons feitos que realizáramos ao longo da vida, o que mais nos proveria com a motivação necessária, para a arte, a filosofia e todas as outras obras da cultura? Como então diferenciar esses dois tipos de ações orientadas à posteridade?

A resposta mais plausível é que o suicida vingativo usou sua própria morte não como fim em si mesmo, mas como meio ao que lhe parecia a pior punição a outrem, a despeito sobre se tal punição possa visar ou alcançar algum valor futuro. Em contrapartida, o cientista ou o escritor que se debruçam dedicadamente a seus campos de investigação e criação estão apenas preenchendo suas vidas com ocupações que, se for o caso, direcionam-se a um valor – a despeito sobre se o que produzem de fato tenha valor. Expressões tais como ‘dedicou sua vida a’, ‘usou sua vida para’, as quais pululam em biografias laudatórias, comportam um uso inapropriado da palavra ‘vida’, pois na verdade o que se quer dizer é que tal ou qual personagem empregou grande parte de seu *tempo* com essas ou aquelas atividades, sem que necessariamente ele se tivesse sacrificado por elas. Além disso, acaso déssemos nossas vidas por uma atividade como a descoberta científica (o que eventualmente teria feito

183SÓFOCLES, *Ajax*, v. 1060.

184SÓFOCLES, *Ajax*, v. 1345.

185O termo ‘homem’ significa na presente tese sempre o ser humano e não apenas o membro macho da humanidade, salvo especificação em contrário.

Marie Curie), nisso residiria não um suicídio, mas sim um autossacrifício. Também havemos de notar que a própria ocupação com tais assuntos e atividades é algo que amiúde suscitava naquelas pessoas um prazer que, pelo menos parcialmente, não dependia do prazer da antecipação do reconhecimento ulterior do valor de seu trabalho. E tal prazer, intrínseco à própria atividade, parece não se dar em um suicídio por vingança em cujo bojo só pode residir um prazer pela antecipação do sofrimento alheio.

O mais importante a reter ainda é que o vingador que se mata está buscando para si um pretense bem a partir do imaginado olhar e memória de outros, testemunhas ou vítimas pretendidas de sua vingança. Aquele que por um autossacrifício oferece a vida também imagina a perspectiva dos que lhe forem sobreviventes, mas coerentemente (o que não implica dizer corretamente) em favor deles e não de si mesmo. E se há um bem para si mesmo em ser lembrado após a morte, isso não implica que alguém deva se matar para tanto.

Seção 2: Autopunição ou arrependimento

Os acontecimentos que ocasionam uma autopunição são os mais diversos, porém em todas as suas ocorrências estão presentes sentimentos de sofrimento, culpa e vergonha ou um medo por uma ignomínia ainda maior. Não se trata meramente de um sofrimento, em que pese de fato haver sofrimento no fardo de uma culpa ou de uma mácula no nome; pois o que se procura em muitos casos não é apenas o alívio de uma moléstia interior, mas muito antes o perdão por uma falha. Enquanto o suicida por vingança visa indiretamente punir outra pessoa, o suicida por autopunição o faz diretamente a si mesmo, precipuamente, no intuito de que outros o absolvam. A vergonha de que falei consiste no reconhecimento do olhar do outro sobre o que eu sou ou fui¹⁸⁶.

Não obstante, visando a “dessolidarizar-se” desse ser passado¹⁸⁷, a autopunição se efetiva como forma de uma pessoa tentar se livrar desse sentimento e, em parte pelo menos, da avaliação negativa que alguém (Deus ou familiares, por exemplo) possa ter sobre ela; ou ainda, como tentativa de reafirmar para os outros a crença em valores que porventura teriam sido transgredidos. Em defesa de sua honra, o suicida, nesse caso, imagina-se a partir do ponto de vista daqueles outros significativos e pensa a sua viagem dessa vida como uma

186SARTRE, 1943, p. 275.

187O verbo e sua aplicação em contexto mais amplo estão em Sartre (1943, p. 159).

transformação moral, quase uma peregrinação. Ele reivindica sua derradeira liberdade de intervir sobre a valoração que outros lhe atribuíram¹⁸⁸. Farias Brito parece defender que a única forma de um criminoso alcançar compaixão da opinião pública é se matando¹⁸⁹. É de fato uma doutrina cujos ecos milenares se fazem ouvir em diferentes culturas de que a pena é menos grave que uma falha, devido ao caráter, a um tempo, retrativo, profilático e purificador da punição¹⁹⁰, embora a última seja realmente um mal por si só¹⁹¹. A punição, de forma geral, intenta estancar a reincidência ou proliferação do ato, social ou individualmente ao longo do tempo. Aquele que se pune quer pôr fim à chaga. Clímacus, pseudônimo de Kierkegaard, repara que a pena autoinfligida visa tornar a culpa finita e mensurável¹⁹². É muito arraigada em nossas mentes a crença de que uma culpa se repara com uma punição, mas isso se deve a uma confiança infantil de que, no fim, tudo vai terminar bem e à opinião não menos infantil de que a punição é maior que a culpa. É ingênuo autopunir-se com o intuito de isentar-se da culpa¹⁹³.

Seria possível imaginar, em princípio, que o suicida por autopunição intencione exclusivamente uma relação consigo mesmo, como um ato de purificação perante um eu desdobrado. Parece-me que, caso realmente essa pessoa prescindisse inteiramente da imagem de um juiz ou de juízes externos, ela, pelo menos, crê que sua purificação resultará na perpetuação de algo mais limpo após sua morte, já que não ante os olhos de alguém. Nesse caso – se possível, muito raro –, à autopunição dever-se-ia adicionar, em maiores porções, o ingrediente básico da esperança e essa forma de agir deve ser tratada como um suicídio por confiança, a ser debatido a seguir. A morte seria uma reconciliação. Contudo, por introspecção, essa hipótese de uma relação estritamente individual com o castigo não me

188SARTRE, 1943, p. 320.

189BRITO, “O suicídio...”, p. 351-2.

190Exemplo dessa doutrina está em: TOMÁS, *Summa*, I, q. 48, a. 6; II-II, q. 25, a. 4, com o detalhe: Tomás não acredita que alguém possa ativamente punir-se sem o julgamento de uma autoridade (II-II, q. 64, a. 5; q. 108, a. 1), muito menos matar-se para evitar cometer pecado, mas pode querer e “praeeligere” sua morte (Supp., q. 98, a. 3), assim como Sócrates teria feito. Não obstante, enviar ao tribunal um projeto de pena de morte a si mesmo (pré-escolher) está, a meu ver, entre suicídio por autopunição e roleta cósmica, a depender da sinceridade da solicitação.

191TOMÁS, *Summa*, I, q. 49, a. 2.

192KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript...*, p. 473 (paginação da edição dinamarquesa).

193KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript...*, p. 478.

parece provável. Se opero uma pena exterior a mim, estou visando ainda que de modo confuso o perdão de meu pecado por outrem.

Fairbairn nomeia o suicídio por autopunição ‘judicial’¹⁹⁴. Penso que o adjetivo aparenta supor uma relação juridicamente estabelecida, como se necessariamente houvesse ocorrido um julgamento e uma sentença institucionalmente legitimados. Isso nem sempre ou quase nunca é verdade. Também não me parece adequado, como faz Fairbairn na mesma página, chamar de racional o suicídio que se baseia numa crença verdadeira sobre a culpa do agente. A eventual racionalidade do ato não se esgota na veracidade do enunciado descritivo do que houvesse ocorrido ao agente.

Essa motivação ao suicídio vale tanto quanto vale seu objetivo de redenção ou purificação – talvez nada; e quatro grupos de objeções podem a ela ser feitos: primeiro, a autopenitência, bem o diz Kant¹⁹⁵, não elimina o fato de que algum erro tenha sido cometido, caso tenha sido. Segundo, a despeito do fundamento objetivo do sentimento de culpa, a hipótese de uma redenção através da morte esbarra na possibilidade objetiva de sua não realização. Pode ser que a “opinião pública” não absolva um criminoso suicida, talvez por considerar que seu crime (muitos assassinatos, uso de crueldade) sobrepuja em maldade sua própria morte ou que seu ato final não demonstra arrependimento, mas sim a tentativa de evitar uma punição que o suicida julgara pior que a morte¹⁹⁶. Essa refutação depende de elementos culturais variáveis. Entre os sorowaha, por exemplo, o suicídio por autopunição é motivador do perdão por parte de parentes e amigos próximos. Em todo caso, ainda que se admita que o suicídio é tomado em dada cultura como expressão legítima do arrependimento, esse mesmo ato pode ser praticado por motivações diversas ou ser interpretado pelos próprios membros da comunidade como tendo tido motivações diversas.

Terceiro, a própria exigência de redenção perante uma coletividade pode ser colocada em dúvida. “Sacrifica-se corriqueiramente muito pela boa imagem: nomeadamente, si mesmo”¹⁹⁷. Isso seria dar demasiado valor e reduzir-se à descrição que os sobreviventes, testemunhas ou confidentes, fazem dele e, até mesmo, abdicar da possibilidade de se desvelar

194FAIRBAIRN, 1995, p. 133.

195KANT, *Anthropologie...*, p. 236; *Briefwechsel*, 283 [510].

196Desconfiança expressa como certeza por Tomás (II-II, q. 64, a. 5): não é demonstração de bravura, mas sim de “molitia” evitar as penas aplicadas por outros. Vários juizes romanos (segundo Stäudlin, 1824, p. 78) puniam, por exemplo, com a não realização do testamento o condenado à morte que se matava antes da pena.

como sujeito a outrem¹⁹⁸. Não que qualquer preocupação a respeito do olhar de outrem sobre nós seja rejeitável. O ato de observar-se no espelho, em geral, tem a função de separar a pessoa que vê daquele objeto, seu corpo, que é visto (por outrem)¹⁹⁹; com a diferença de que o olhar de outrem comporta certa indeterminação que não é intrínseca ao ato de se observar no espelho²⁰⁰. Assim, ao se deixar guiar pelo olhar do outrem, uma pessoa submete-se à variabilidade de sua visão. O problema consiste em optar por reduzir-se à descrição alheia e não, por assim dizer, retornar a si no processo de reflexão. O agente que se sente culpado deve se redimir perante sua consciência e sua vítima, ou só perante a primeira, caso a última já não se faça presente. E se ele não se perdoa, tem em si o desejo de prová-lo a outrem. Se a expiação fosse apenas interna, não teria a necessidade do olhar de outrem.

Quarto, embora a aplicação de uma pena de morte a si mesmo elimine a possibilidade de repetição do mal perpetrado, obviamente também elimina a escolha por efetivamente não o cometer. Findar a possibilidade de deliberação de agir incorretamente não encerra, por si só, uma manifestação de honra nem de outro valor moral do agente ou da ação, porquanto esse valor só pode ser atribuído se há responsabilidade e só há responsabilidade, se há deliberação. Desse modo, não cabe aqui a discussão sobre se a honra tem precedência valorativa sobre a vida²⁰¹, dado que, em princípio, há formas mais apropriadas de demonstrar publicamente a própria honra, se isso fosse mesmo necessário. Isso nos ensina que o recurso ao suicídio parece provir, em larga medida, de um horizonte limitado de possibilidades de expressão e reconhecimento frente outros significativos; por uma visão restrita seja do próprio agente, seja da cultura como um todo.

As objeções acima igualmente se aplicam ao que me parece equivaler conceitualmente a um suicídio por autopunição, embora praticado de modo mediado. Trata-se da escolha pessoal ou aceitação da escolha alheia da pena capital aplicada por outros ou por si

197NIETZSCHE, *Nachgelassene*, NF-1882, 3 [1] §61: “Für seinen guten Ruf opfert man gewöhnlich zu viel: nämlich, sich selber.” Cf. §207: “Man lädt sich gerne einen Zeugen ein, wenn man von sich selber reden will” (“Aprecia-se convidar uma testemunha, quando se quer falar de si mesmo”).

198SARTRE, 1943, p. 358; 415; 626.

199Numa breve nota, Douglas (1967, p. 334) sugere que, contemplando-se através de um espelho, algumas pessoas passam a suspeitar de suas tendências suicidas latentes, precisamente por causa dessa separação.

200SARTRE, 1943, p. 320.

201Como pensa Kant (*Metaphysik der Sitten*, p. 333-4), para quem um homem que cometeu um crime deve preferir a morte a qualquer outra pena.

mesmo sob a determinação de outros. Isso deve ser dito dos casos em que o réu admite e julga correta sua sentença, mas não daqueles nos quais o acusado reputa-se inocente, já analisados anteriormente.

Resta considerar a situação daquele que, querendo livrar-se de um vício, já não mais se acredita capaz de consegui-lo e pretende dar cabo da vida. Portanto, prescindindo da quiçá ingênua crença de Fichte de que querer o certo já é ser capaz de realizá-lo²⁰², podemos reiterar o afirmado de que a eliminação da vida não é asserção de valor moral nem de virtude, pois essa e aquele supõem capacidade de deliberação. Talvez seja melhor, do ponto de vista do próprio agente procurar auxílio de terceiros ou, pelo menos, viver com um vício do que simplesmente não viver. Ao contrário do que propõe Schopenhauer, arrepender-se não é exclusivamente (ou: às vezes nem mesmo é) uma mudança de conhecimentos²⁰³. Uma pessoa viciada em craque pode saber que não deve consumir a droga agora, mas o faz por ser impelida por um desejo incontrolável. Seu arrependimento segue-se não a uma descoberta, mas sim ao término daquele desejo pela satisfação.

Capítulo 7: Curiosidade

Alguns homens se aventuraram a morrer por curiosidade²⁰⁴. É indubitavelmente motivação pouco frequente, à qual investigadores sobre a morte e o suicídio, mais do que suicidas comuns, estão eventualmente tentados. No entanto, o mero desejo de saber como é estar morto pode nem mesmo ser satisfeito, caso nada reste de nossa identidade e capacidade sensitiva, cognitiva e comunicativa. Ademais, a curiosidade humana pode melhor se exercitar sobre outros assuntos de nosso mundo antes de procurar satisfazer-se com o outro que, a despeito de nossos atos em sua direção, há de se revelar cedo ou tarde. Dessarte, paciência é um bem-vindo antídoto a tão obsessivo e destrutivo anseio de saber, bem como à agonia gerada em alguns pela sua ignorância a esse respeito²⁰⁵.

202FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, p. 263.

203SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §55, p. 407-408.

204Há exemplos referidos por MONTAIGNE. II, 6, p. 371a e WINLOW, 1840, p. 116.

205Winlow (1840, p. 105) acredita que a dúvida cética sobre a vida pós-morte amiúde é acompanhada por uma agonia da qual se tenta fugir pela morte. No entanto, não fornece dados comprobatórios de tal frequência. Ainda relacionando ceticismo e suicídio e também sem dados nem argumentos, ver: BUONAFEDE (1783, p. 162).

Por ventura adentrando uma camada a mais no tema, se aceitamos que a curiosidade não consiste em um inocente desejo de saber e conseguimos enxergar em sua base a angústia acerca da possível destruição do próprio ser humano curioso e (ou) do mundo, evidencia-se tanto mais estranha a tentativa de entregar-se por adiantamento ao desconhecido em nome da supressão da ignorância.

Capítulo 8: Confiança ou esperança

Se a mera curiosidade é motivação demasiado frágil para justificar uma pesquisa de campo sobre o além, um móvel mais seguro talvez possa melhor servir de razão ao suicídio. A opção de morrer pode ser eventualmente motivada pela confiança sobre o que há de ser encontrado após essa vida, por exemplo, para rever alguém ou reaver algo que já partiu ou para melhor realizar em outras paragens o que supostamente mal pôde ser feito nessa terra (como a contemplação do ser²⁰⁶ ou a metamorfose em uma borboleta colorida).

A confiança pura e simples na vida póstuma se encontra em motivações de suicídios, como os inspirados no *Fédon*, de Platão²⁰⁷. Tamanha fecundidade do livro se deve à sua pretendida demonstração da imortalidade da alma e às suas promessas de plenitude e felicidade pós-morte. Se o suicídio por curiosidade salta num escuro que reconhece não conhecer, por confiança um suicida acredita ver luzes onde, a meu ver, só há opacidade²⁰⁸. Com isso, confesso, baseado nas antinomias de Kant²⁰⁹, uma pressuposição: não podemos dispor de conhecimentos seguros sobre a existência ou não de vida pós-morte, muito menos sobre a imortalidade da alma. Portanto, são confianças infundadas, pelo menos, estritamente do ponto de vista da “razão pura teórica”, as crenças religiosas em uma perpetuação póstumular e as fantasias pós-morte dos suicidas, a saber, de que serão capazes de perceber o que as outras pessoas, sobreviventes, dirão, farão e pensarão tendo consumado seu ato ou como darão pela sua falta.

206Como criam os gimnosofistas, segundo Porfirio. *Sobre la abstinencia*, I, 32*passim*.

207Catão é exemplo de suicida-leitor do *Fédon* e não leitor-suicida, pois já estava determinado a se matar, segundo Montaigne. Esse nos oferece exemplos de leitores-suicidas em II, 3, p. 360 A e II, 12, p. 445 A. Tal inspiração, importa lembrar, é proibida pelo próprio texto platônico.

208Cf. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, p. 261-2.

209Refiro-me exclusivamente ao Kant teórico do conhecimento: KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, p. 275 *passim*.

Indo mais além, Camus chega a declarar que as esperanças religiosas de uma além-vida são “esquivas mortais”, que dão sentido à existência precisamente ao “traí-la”, isto é, ao remetê-la a outra coisa que não a ela mesma²¹⁰. Em geral, as metafísicas atraídas pela morte pensam que a corporeidade, a sexualidade e o telúrico são uma lama da qual cumpria a alguns purificarem-se e livrarem-se, ou gradativamente – por uma dieta e pela ação de uma doutrinação lenta – ou por um ato imediato de livramento – como a autoincineração dos gimnosofistas²¹¹.

A confiança completa ou, pelo menos, algum grau de esperança está presente em maior ou menor medida em outras formas de justificação para o suicídio, pois há sempre uma visada²¹². A vingança e a autopunição, por exemplo, norteiam-se por fantasias pós-morte a pulular a mente do suicida sobre o que devem pensar e fazer os outros por causa de sua ausência. Quanto a outros exemplos de motivação (para ou contra o suicídio), que ao leitor não baste esses comentários sobre a esperança. O conceito voltará a ser debatido de modo geral mais à frente para ter em conta outros usos dele.

A respeito do suicídio por confiança, cumpre não ociosamente observar que ele põe em relevo uma eventual impropriedade terminológica do conceito elaborado por Durkheim de suicídio altruísta, o qual amarra em um mesmo feixe variedades assaz distintas entre si. Segundo o autor de *O Suicídio*, tanto o ato daquele que, movido por suas esperanças, mata-se para realizar sua supostamente mais verdadeira essência quanto daqueles que buscam a honra ou evitar a vergonha constituiriam suicídios altruístas, pois o “polo” de ação encontra-se fora do suicida, mais precisamente, na sociedade em que está inserido²¹³. Ora, não me parece adequado chamar de altruísta um ato que visa nítida e exclusivamente uma realização pessoal, a despeito de os ideais dessa terem sido aprendidos e serem compartilhados em um agrupamento humano.

210CAMUS. 1942, p. 23.

211Segundo exposição de Porfírio. *Sobre la abstinência*, IV, 18.

212DOUGLAS, 1967, p. 362: o suicida sempre tem expectativas sobre o futuro.

213DURKHEIM, *Le Suicide*, p. 238. Suicídio altruísta nem sempre é “sacrificar-se para o bem comum”, como erradamente interpreta Felipe Rojas (2010, p. 133).

Capítulo 9: Liberdade

A pergunta desde há muito formulada pelas reflexões da ética antiga sobre a felicidade e sobre como viver bem sempre foi acompanhada, ainda que implicitamente, por uma questão limite: por que viver, ou mais precisamente, por que continuar vivendo? Muitos filósofos do período helenístico e tantos outros absorveram a resposta a essa última na resposta à primeira, ao dizerem que a frequentemente prescrita moderação quanto aos prazeres da vida – para alguns, caminho ou parte da felicidade – deveria ser semelhantemente aplicada ao grau de adesão à própria vida. Tal absorção foi possível pela afirmação da capacidade de uma representação suficientemente fiel da morte em vivências ou pensamentos ao longo da vida e, mais fundamentalmente, pela conceituação da morte como um fato e não como mera possibilidade. A questão sobre a opção pela morte e, com isso, pela vida (em maior ou menor extensão) se submeteria, por simples analogia, à questão mais geral das opções de conduta dentro da vida (por exemplo, mais ou menos prazer, dor etc.) ou de tipos de vida.

Alguma tolerância ou espaço para a morte voluntária aparenta ser, então, a sequência razoável de algumas dessas filosofias, que afirmaram a necessidade de aceitação e destemor frente a morte involuntária²¹⁴, desde que não afirmem um temor maior decorrente do desrespeito à pertença divina ou social, como veremos à frente. Diversas culturas exibiram, notadamente, em momentos cruciais, concepções e ideais de libertação semelhantes²¹⁵. No entanto, esse tipo de abordagem vicejou particularmente na Antiguidade e, principalmente, no período helenístico e na Roma imperial. A opinião de que a morte não é por si um mal, defendida, por exemplo, por estoicos e epicuristas, acarretou a defesa de que, em algum momento da vida, em algum contexto, seria desejável, racional ou aceitável livrar-se dela. O sábio (figura frequente entre os estoicos e plateia exclusiva de suas reflexões), diferentemente do insensato, sabe decidir quando a vida já não deve ser prolongada²¹⁶. Diante disso, o problema que se coloca é saber qual o critério na distinção entre sábio e insensato e quais princípios, se princípios há, que guiam o primeiro.

²¹⁴Não se trata obviamente de uma consequência obrigatória. Os filósofos que ensinam a morrer, não nos forçam a isso (SÊNECA. *De Brevitate*, XV, 1). Cf. EPICETETO. *Entretiens*, II, 15,4-6.

²¹⁵Exemplos entre os judeus, narrados em: JOSEFO, III, xiv.

²¹⁶Cf. SCARPAT, 2007, p. 20.

O argumento pela liberdade teve notadamente nos estoicos empenhados defensores e, sumariamente, consiste em asserir que a morte voluntária, sob certas circunstâncias, é uma afirmação da própria liberdade de não aceitar a vida que temos ou a morte que por outros ou pela natureza nos é imposta. A opção pela morte seria, desse modo, o derradeiro ato de liberdade²¹⁷, entendido não apenas como libertação das constrictões morais de pertença e da pressão do sofrimento sensível, mas também libertação ética ou política do jugo de outrem. Mais precisamente, Boeri arrola cinco tipos de motivações classicamente aceitos pelo estoicismo para o suicídio: primeiro, quando exigido por outros; segundo, para evitar atos vergonhosos; terceiro, por uma enfermidade que impossibilita o uso da razão; quarto, pela pobreza; quinto, pela loucura²¹⁸.

Compreenda-se: na visão desses autores, não cabe dizer que alguns fatos nos coagem ao suicídio²¹⁹, mas sim que escolher a morte pode ser a melhor forma de evitar ser coagido por eles. Sêneca, por exemplo, não se enquadraria simplesmente entre aqueles que aquiescem com o que chamarei abaixo suicídio por dor e sofrimento²²⁰. Dores e sofrimentos são motivações legítimas apenas quando obstaculizam o exercício pleno da liberdade e da razão. Situações em que uma pessoa encontra-se compelida pelas suas paixões são sempre reprovadas²²¹. Tais considerações nos fazem ver que para os estoicos – aqui representados pelo pensamento de Epicteto, Marco Antônio e Sêneca –, a morte voluntária não seria pensada como menos liberdade pelo fato de ser exercida em situações extremas, ainda que a palavra ‘livre’ e seus cognatos nunca, como interpreta Andrés, tivessem sido diretamente usados em referência à morte²²².

217SÊNeca. *Epistulae...*, XII, 10: “Malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est.” XXVI, 10. EPICTETO, *Entretiens*, I, 2, 3-4; IV, 10, 27-28. ANTONINO, X, 8.

218BOERI, 2002, p. 26.

219Como pensam Spinoza (*Ethica*, IV, prop. xx, schol.) e Michael Cholbi (2009). Para Epicteto (*Entretiens*, II, 5, 19), é sempre nossa capacidade de deliberação que escolhe a morte.

220SÊNeca, *Epist. Morales*, LVIII, 36: “imbecillus et ignavius qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit.” Essa visão é particularmente bem analisada por Scarpat (2007, p. 18). A isso tudo, no entanto, contrastam afirmações como esta: “Mors dolorum omnium exsolutio est et finis, ultram quem mala nostra non exeunt”. *Ad Marciam*, XIX, 5.

221Sêneca fala negativamente da morte de Ajax, que foi levado a se matar pelo ‘furor’. *De Ira*, II, xxxvi, 5, ver também: III, xvi, 1.

222Andrés (1998, p. 190-191) argumenta que, não tendo havido uma associação nominal entre *mors* e *libera* como ato de suicídio em Roma, não se pensava nele como ato de “liberdade absoluta”. Em primeiro lugar, a associação gramatical e conceitual entre os termos aparece explicitamente na obra de Sêneca (exemplos: *Epist.* LXX, 14; *De Ira*, III, xv, 3 e *Ad Marciam*, XX, 3). Em segundo lugar, devemos redarguir que o exercício da

Exemplos temos de pessoas que deram cabo da própria vida antecipando a morte que supostamente havia de chegar por mãos menos piedosas, seja da doença seja do carrasco, tal qual o escorpião que, cercado pelo fogo ou predadores, verga o aguilhão em si mesmo²²³. O melhor exemplo histórico, em palavras e atos, de tal ideal estoico ainda é, a meu ver, o de Catão, já dito “o mais perfeito estoico”²²⁴. Estando sitiado pelas tropas de César, Catão sacou de sua espada, que lhe fora por um momento subtraída pelos seus parentes e amigos com o temor de que ele a voltasse contra si mesmo, e então diz: “Agora pertenço a mim”. Afundou-a, então, abaixo do estômago. Seu médico ainda tentou fazer com que as entranhas se mantivessem em seu lugar natural, mas o pretor romano terminou de arrancá-las com as próprias mãos ensanguentadas. César, depois de ocupar a casa e travar conhecimento sobre como seu inimigo morrera, declarou: “Eu invejo tua morte, Catão, pois me invejaste a glória de ter salvado tua vida”²²⁵. O ato e as palavras de Catão e, não menos, o lamento final do inimigo são paradigmáticos daquilo que o estoico quer com sua morte: tomar ao outro a opção em restringir suas próprias opções e, no caso ora narrado, evitar submeter-se não apenas à crueldade alheia, mas também à possibilidade de ser objeto do exercício de sua compaixão.

Em contra-argumento, podem ser feitos basicamente três comentários críticos:

Primeiro: a liberdade não exige o suicídio.

Levando em consideração o momento de escolha da morte, a decisão de não se matar, em princípio, não é menos afirmação da liberdade do que a de se matar. Decidir morrer *estando* livre de algo ou alguém, analisando pontualmente no tempo, equivale em grau de liberdade a decidir viver estando também livre. ‘Morrer livre’ é uma expressão similar a ‘morrer jovem’, ‘morrer feliz’ no que respeita à terceira acepção de morte envolvida, ou seja, aplicam-se os adjetivos e advérbios aos instantes finais da vida.

A mera existência da liberdade em praticar um ato não basta para legitimá-lo. Não seria infundado observar até mesmo que o suicídio, conquanto no intuito de evitar o poder do

liberdade, sempre situacional, estaria ainda assim garantido pelo uso de expressões como ‘*mors voluntaria*’, reconhecido por Andrés.

223O aracnídeo insinuou-se no texto apenas como metáfora e, como já salientei na Introdução, não estou me aventurando no venenoso problema sobre se algum outro ser vivo além do humano efetivamente comete suicídio.

224Palavras colocadas na boca de Brutus por Cícero. *Brutus*, XXI, 118.

225PLUTARCO. *Vie de Caton*, LXXXVIII-LXXXIX, p. 598-599.

algoz e efetivamente restringindo-o, é outra forma de reconhecimento desse poder. Lutar até o fim não seria.

Sem embargo, o pensamento sobre o suicídio, mais precisamente, a recordação sobre a sua mera possibilidade pode ter uma função libertadora em relação a determinados contextos de sofrimento e aparentemente completo aprisionamento ou contextos de repressão social e política. Isso me faz pensar que a noção central de liberdade para o pensamento estoico seja “livre de” e não “livre para”²²⁶. Talvez seja essa a motivação que levou Nietzsche a ver nesse pensamento algo de consolador²²⁷ e Cioran a dizer que a simples ideia de se matar o manteve vivo, apesar de seus excessos, dores e sofrimentos²²⁸. No entanto, isso não implica que o próprio ato suicida seja libertador nem mesmo que outros conceitos de liberdade, por exemplo, tal como analisada por Heidegger, incluíam em seu extremo o ato do suicídio; isso constituiria uma projeção da visão estoica sobre um posicionamento deveras distinto²²⁹.

Segundo: suicídio suprime a liberdade.

Nosso julgamento crítico agora exige que se traga à tona a explicitação do próprio conceito de liberdade. O primeiro, mais geral e comum significado de liberdade seria a disponibilidade para um agente de alternativas diversas. O segundo, a noção de uma ausência de coações sobre ele. Desse sentido, surge um terceiro, expresso na ideia kantiana de uma liberdade originária e fundamental, pensada como iniciação de uma cadeia causal. Parece-me que a definição de Epicteto é diversa de todas essas e quiçá mais próxima do senso comum. Ele define liberdade como “viver como se quer”. Discutirei tal visão sobre liberdade logo mais à frente, mas por ora cabe ponderar que, se por restrições externas ou internas alguém não pode viver como quer ou deseja, morto tanto menos poderá. Como a vida é condição para a liberdade, pois alguém que esteja morto presumivelmente não a exerce (ou: não sabemos se pode exercê-la), abdicar da vida seria também abdicar da liberdade, ou, na formulação de

226Ao contrário do que pensa Seidler (1983, p. 436), que argumenta: o estoico “is at liberty to be what he wants to be [...], and this precisely because he is free from any sort of external compulsion or manipulation”. Não me parece garantir sermos livre para algo tão somente por estarmos livres de outra coisa.

227“Der Gedanke an den Selbstmord ist ein starkes Trostmittel: mit ihm kommt man gut über manche böse Nacht hinweg.” (“O pensamento em suicídio é um poderoso consolo, com ele se atravessa bem algumas noites ruins.”) (*Jenseits von Gut und Böse*, 4, §157). Cf. BEAUVOIR, 1946, p. 358 e JANKÉLÉVITCH, 1977, p. 400: “L’horreur du suicide prouve au moins que notre captivité n’est pas tellement une captivité...”.

228Citado por Puente (2008, p. 48).

229Sendo essa projeção sobre Heidegger tentada por Fynsk (1993, p. 125-6).

Sartre, seria uma escolha pela impossibilidade de escolher²³⁰. Por conseguinte, não procede a afirmação de Cabrera de que posso ser considerado agente de uma série extensa (por séculos) de fatos decorrentes de meu ato de me matar (por exemplo, rejeitando matar outrem que me ameaça de morte)²³¹. Contra a hipótese de Cabrera, o conjunto de todas as consequências futuras que podem ter sido também desencadeadas por um ato meu, qualquer que seja, não me pode ser imputado, pois não sou o exclusivo desencadeador delas; e o mais importante, não continuo sendo agente de novas consequências provindas das consequências de meu ato, mesmo que seja parcialmente responsável por elas.

Talvez no suicídio para evitar uma tortura ou a submissão ao arbítrio de um algoz²³² esteja parcialmente subjacente o que Lévinas diz de todo suicídio: uma tentativa de controlar a morte paradoxalmente entregando-se a ela²³³. Se morrer voluntariamente for uma forma de coragem e de não se sujeitar à morte ou a uma morte fora de nossas preferências, seguindo o mesmo raciocínio, também deveríamos evitar qualquer relação amorosa para nos precavermos contra a separação²³⁴ ou, uma vez tendo uma relação amorosa, tomar a iniciativa da separação, antes que o outro o faça com motivos e atos desagradáveis. O comandante de um navio prevendo o naufrágio por tempestade estaria igualmente certo em previamente lançar a embarcação ao fundo do mar²³⁵. O suicida, movido pelo anseio de afirmar sua liberdade, apenas toma algo daquele que o ameaça ao abdicar da própria vida sem que ele mesmo ganhe ou mantenha em seu poder qualquer coisa. Semelhantemente ao pretor romano, Simão, filho de Saulo, afundou a própria espada nas entranhas, dizendo que não seria “conveniente à minha virtude fazer que algum de meus inimigos pudesse honrar-se nem ter glória com a minha morte”²³⁶. Aqui o pretense exercício de liberdade ganha cores de uma

230SARTRE, 1943, p. 624.

231Cf. CABRERA, 2004, p. 121.

232O que teria sido a motivação de Sêneca a se matar, na descrição de Pinheiro (2008, p. 224) sobre a leitura espinosista da morte do filósofo romano.

233Referido por: SUSIN, Luiz. 1996, p. 411. Charron (p. 529) disse algo semelhante: « il est plus commode d’aller à mort, que si elle venoit à nous, et la prendre que si elle nous prenoit. » Sem a presunção de falar em um controle da morte, Sartre (1943, p. 533) escreve que as atitudes de abandono consistem numa tentativa do para-si de recuperar a faticidade entregando-se a ela.

234Essa redução ao absurdo (ou ridículo) encontra-se em: JANKÉLÉVITCH, 1977, p. 451.

235Exemplo de Flávio Josefo. *Guerra de los Judíos*, III, xiv.

236JOSEFO, F. *Guerra de los Judíos*, II, xix. Cf. STÄUDLIN, 1824, p. 109: os cristãos viam a morte pelas mãos pagãs como uma mácula.

vingança por antecipação ou da conservação de uma pureza ameaçada pela imundície do inimigo.

Só resta, assim, uma infundada soberba pela autoria da própria morte²³⁷. Nada existe na morte que a possa singularizar como minha, se não pela unicidade daquele que por ela é acometido²³⁸. A vaidade ou soberba traz em si a tentativa de despertar em outrem um sentimento de admiração ou amor pelo objeto que eu sou ou fui perante ele. E dessarte o fado do que se mata por tal vaidade não é diverso daquele do suicida por autopunição: transferir inteiramente a outros a imagem pela qual ele se caracteriza²³⁹. Se não altivez nem vaidade, temor. Já apontava Flávio Josefo, não é exemplo de coragem adiantar-se ao inimigo, mas sim de medo sobre o que ele pode fazer²⁴⁰.

A justificação do suicídio como ato de liberdade é diversa da justificação do autossacrifício também em nome dela, conquanto muitos filósofos, soldados e nobres tenham identificado as duas. Ainda que a morte de um indivíduo possa se justificar, em algum contexto, como meio de salvaguarda ou de alcance da liberdade de outrem, é patente que se matar no intuito de reservar-se de uma afronta, desonra, sofrimento ou calúnia não gera nem assegura, pelo próprio ato, possibilidades adicionais para si, como acima realcei. O estoico imagina-se livre por antecedência por imaginar que seu inimigo, ainda que faça algo sobre o seu cadáver, nada pode contra o núcleo de sua personalidade; porém se esquece de que ele mesmo também não.

Terceiro: Arbitrariedade e vagueza.

Para Boeri²⁴¹, o problema da diferenciação entre circunstâncias aceitáveis e inaceitáveis para a escolha da morte é precisamente o mais difícil do posicionamento estoico.

237O que aparenta estar presente em SÊNECA. *Epistulae...*, LXX, 7. Agostinho (*De Civitate Dei*, XIX, 4) classifica a recomendação estoica de suicídio de “superbiae stupor” e Fichte (*Das System der Sittenlehre*, p. 264) a refere como “blinden Triebe nach Selbstständigkeit”.

238Essa observação acurada de Sartre (1943, p. 619) insere-se num contexto de almejada rejeição da caracterização da morte feita por Heidegger. Embora concorde com o filósofo parisiense no que concerne ao evento da morte, não me parece que isso refute a ideia de que a possibilidade de minha impossibilidade, assim o dissera Heidegger, seja a possibilidade que me acompanha em todas as situações e que, se assumida autenticamente, possa me conduzir à percepção consciente de minha individualização. Ademais, contra Sartre (1943, p. 630), mas sem recair na posição estoica, a morte não necessariamente me vem de fora, como o nascimento: precisamente me matando, ela vem “de dentro”, ainda que por meio de um instrumento ou na falta de alimento externo.

239SARTRE, 1943, p. 351.

240JOSEFO, *Guerra de los Judíos*, III, xiv.

241BOERI, 2002, p. 22.

Grande parte da retórica de Sêneca favorável à morte voluntária está assentada sobre o ideal de afirmar a liberdade humana. Por vezes, ele afirma que a morte é uma solução para qualquer mal, para qualquer sofrimento e problema²⁴². Para Boeri, a “glorificação do suicídio” seria, em Sêneca, mais extremada que a da “ortodoxia estoica”²⁴³. Cícero, por seu turno, rejeita a escolha da morte “sem motivo”, mas diz pouco sobre quais os motivos a serem considerados legítimos²⁴⁴. Ainda que o posicionamento da morte de Catão ao lado da de Sócrates²⁴⁵ conceda, a meu ver, mais às influências estoicas do que às platônicas, parece-me que as últimas, em Cícero, sobrepõem-se às primeiras. De qualquer modo, a ideia abraçada por Platão e posteriormente Epicteto de uma determinação divina permite uma aproximação entre as duas tradições, não apenas no interior do pensamento de Cícero²⁴⁶, mas também de uma forma mais geral, bem como propicia uma avaliação positiva dos platônicos – com pitadas ecléticas – a respeito de Catão.

Em concordância ou não com eventuais diferenças entre Sêneca e Cícero, espero que o leitor reconheça que os argumentos a seguir valem em substância, pelo menos, para os três autores escolhidos. As diferenças mais relevantes serão sempre apresentadas.

O filósofo e tragediógrafo romano, Lúcio Aneu Sêneca, nem sempre apresenta para suas teses (muito antes, conselhos) uma argumentação clara, aprofundada e extensa, mas em algumas passagens sugere que tal afirmação da liberdade está calcada sobre a arbitrariedade da deusa, ou seja, sobre a ausência de critérios precisos para o momento oportuno de sair da vida²⁴⁷. Aceitando-se essa arbitrariedade, há não uma, mas duas posições: ou entender isso como um campo de escolha individualmente variável e não sujeita a princípios universais de mensuração (caso de Sêneca) ou rejeitar a falta de critérios e preferir viver tanto quanto possível. A última atitude seria, a meu ver, mais racional, porque mais criteriosa.

242“Mors dolorum omnium exsolutio est et finis, ultram quem mala nostra non exeunt”. *Ad Marciam*, XIX, 5.

243BOERI, 2002, p. 26.

244Caton, XX, 72: “sine causa”. Cf. também: CÍCERO. *De Finibus...*, livro III, XVII, 60-61. Nesse livro, Cícero apenas insiste em um contraponto entre o sábio e o insensato, o qual teria por dever permanecer em vida, mesmo estando miserável.

245CÍCERO. *Tusculanas*, I, 74.

246CÍCERO. *De Republica*, VI, xv: “ne munus humanum adsignatum a Deo defugisse”.

247SÊNECA. *Epistulae...*, LXXVII, 12.

Em contraposição à alternativa que escolhi, Jonathan Glover, seguindo um texto de John Ford, argumentou que é falacioso basear-se na ausência de critérios de delimitação para “rejeitar o resto”. Como exemplo, Glover cita o problema da determinação de limites de velocidade. Se aceitássemos o que ele nomeia argumento da cunha, seguir-se-ia uma aplicação absurda: se um quilômetro por hora a mais ou a menos não faz diferença, então (sucessivamente aplicando a premissa) deveríamos ou rejeitar qualquer trânsito de automóveis para evitar acidentes ou simplesmente não estabelecer limites de velocidade²⁴⁸. Não me parece que seja verdadeira a premissa de que um quilômetro por hora – bem entendido: qualquer variação de um quilômetro por hora – não faz nenhuma diferença. Os limites de velocidade são estabelecidos com base no estimado tempo e espaço de deslocamento no caso de uma frenagem brusca. Do cálculo dessas grandezas resulta se não uma marca precisa de velocidade, pelo menos um período de velocidades de risco (digamos: a partir de 58). Um quilômetro por hora a mais ou a menos talvez seja pouco relevante abaixo desse suposto período, mas não acima dele. Assim, as instituições responsáveis determinam um limite oficial dentro do período de velocidade de risco. É possível que eu tenha me detido excessivamente no que foi apenas um exemplo, porém não consigo imaginar outro contexto que refutaria a ideia de uma rejeição da arbitrariedade, sobretudo, porque, em casos como o dos limites de velocidade, conhecemos os extremos e procuramos determinar a fronteira entre eles. No problema entre suportável e insuportável, o conhecimento do próprio extremo insuportável está sendo colocado em xeque.

A aceitação entre os estoicos das motivações ao suicídio listadas acima (a partir do trabalho de Boeri) e a rejeição de mortes voluntárias, por exemplo, impulsionadas por males de amor parece supor com justeza o mesmo campo de aplicabilidade da morte voluntária admitido pela aristocracia romana da época²⁴⁹, ao menos, de uma aristocracia do espírito. Adicione-se a isso o aspecto teatral²⁵⁰ por que o ato de morrer, voluntário ou não, fornecia a testemunhas estofo para uma feição notadamente pública da morte: a de criar modelos de ação²⁵¹. Após ser testemunhada e relatada por outros, a morte fechava os contornos de uma

248GLOVER, 1977, p. 166.

249Baseio-me aqui nas informações de Rojas (2010, p. 139ss).

250BUONAFEDE, *Istoria*, p. 30.

251ROJAS, 2010, p. 137. Cf. PODDIS, 2010, p. 40, para quem Platão não quis no *Fédon* narrar exatamente como Sócrates morreu, mas sim elaborar um ideal de morte calma e sábia.

vida a ser lembrada²⁵². As qualidades no momento da morte seriam congeladas²⁵³ na memória alheia. Claramente desde Montaigne²⁵⁴, somos, assim, levados a desconfiar do aspecto histriônico da morte dos heróis e das pretensas racionalidade e independência da proposta estoica de suicídio. Aquilo que na pena dos estoicos adquire a roupagem de uma afirmação da liberdade individual do sábio talvez seja parcialmente uma concessão social informalmente instituída, similar ao *seppuku* dos japoneses; com a diferença de que nem sempre ou quase nunca é o inimigo que outorga ao sábio estoico a vênica para dar cabo de si mesmo. Quiçá eles estivessem, na verdade, reproduzindo com racionalizações o que os costumes de seu tempo lhes ensinaram e deles exigiram. Tenham essas suspeitas algum respaldo historiográfico ou não, não incorramos na falácia genética e voltemo-nos não às costas de seus enunciadores, mas às bases de seus argumentos.

Mais algumas vezes hão de se levantar contra a acusação de arbitrariedade em Sêneca e em vários outros pensadores antigos favoráveis ao sim condicional. Salientar-se-ia, principalmente, que a visão que tinham sobre a vida plenamente humana comportava forçosamente um conjunto de valores com qualificações e graus hierárquicos ligados, precipuamente, à capacidade de exercício das faculdades intelectuais e práticas – da prudência, da veracidade, do discernimento e do equilíbrio sobre e, se preciso, contra as paixões (inclusive, o sofrimento)²⁵⁵ e a desonra.

A respeito disso, talvez possa me apropriar com ligeira modificação de uma contraposição realizada por Moore, de fácil aplicação no terreno da estética, porém não menos oportuna aqui: o estilo antigo, mormente, helenista procura alcançar valores mais altos para um todo organizado (e hierarquizado), enquanto os românticos analiticamente buscam uma parte mais fundamental da vida e a valorizam, em que pese o eventual sacrifício do valor das outras partes²⁵⁶ ou do equilíbrio harmônico do todo. Os pensadores antigos estavam inclinados

252Sêneca nos conclama: “[...] *ostendemus* in omni servitute apertam libertati viam [...] Quæris quod sit ad libertatem iter? Quaelibet in corpore tuo vena.” (*De Ira*, III, xv, 3, grifo meu).

253A ideia de um congelamento é citada por Parfit (1987, p. 123) como prática de alguns casais japoneses no intuito de morrer no mais alto momento do êxtase por quererem evitar o declínio de prazer. Também assim fala Philonenko (1984, II, p. 38) de uma visão da morte na *Nova Heloísa* como um congelamento eternizador da paixão.

254*Essais*, II, 13.

255Cf. SCARPAT, 2007, p. 15, falando sobre Sêneca.

256MOORE, 1959, VI, §129: “[...] the essential distinction between the ‘classical’ and the ‘romantic’ styles consists in the fact that the former aims at obtaining the greatest possible value for the whole, *as a whole* [...]”

a refletir sobre a vida como um conjunto de vivências distribuídas entre o nascimento e a morte. De uma forma geral, a ética aristotélica – uma das mais acabadas expressões de seu tempo – dirigia seu olhar à “vida inteira”, no já citado dizer de Aranguren e buscar a realização de ideais de perfeição. Ressalve-se, contudo, que, segundo o estagirita, a vida é boa em si própria, mesmo que até certo ponto acometida por sofrimento²⁵⁷.

Na modernidade, opostamente, há uma forte tendência a adotar a noção do valor de uma vida nua, ou seja, de um princípio fundamental do existir. Em consonância a isso, admite-se entre as éticas tipicamente modernas (sobretudo, deontológica e utilitarista) também um atomismo metodológico, analisando as decisões em momentos pontuais ao longo da vida, tendo em atenção, sobretudo, a segurança mínima dos envolvidos e não primariamente a sua perfeição.

Indo além do que expus acima, Foucault, em continuidade à sua citada crítica à juridicização da ética pelo cristianismo, afirma que os filósofos do período helenístico compreendiam o cuidado de si como uma arte de viver, visando produzir uma obra bela e boa. Os cristãos o pensaram como submissão a regras. Os gregos e romanos viam a beleza de um modo de vida como uma forma, mas não seguindo uma regra. Para ilustrar sua oposição, Foucault vale-se da imagem de um arquiteto que, quando quer certificar-se da segurança de um templo, segue regras; mas, quando quer construir um belo templo, dá-lhe uma forma²⁵⁸. Os estoicos incitavam seus ouvintes a pensar suas vidas singulares a partir de modelos de distinção (do sábio) e igualmente a gerar com elas novos exemplares de tal modelo. As hierarquias metafísicas (eventualmente de origem social) entre ócio aristocrático e imersão na vida do trabalho, como parece ser o caso de Sêneca, governavam um esforço de modulação do viver como um todo. Em contraponto, compreender a vida a partir de uma base universal e simples para realizações singulares, a meu ver, faz com que não apenas não dependamos de certa configuração externa de fatos para valorizar a vida que temos, mas também que não a

whereas the latter sacrifices this in order to obtain the greatest possible value for some *part* [...]”. Seria mais razoável que Moore contrapusesse os clássicos aos modernos.

257ARISTÓTELES. *The Eudemian Ethics*, III, 1278b25-30.

258FOUCAULT, 2001, p. 405.

pensemos como a mera realização de funções e propriedades superiores²⁵⁹. A mesma crítica aplica-se a Plotino²⁶⁰.

O momento do morrer, terceiro sentido de ‘morte’, notadamente para a filosofia estoica mais do que para outros pensadores gregos (como Aristóteles), gozava da importância de dar uma feição final à vida, ao fornecer não apenas o último traço de seu contorno temporal, mas até mesmo sua chave de sentido. Assim, escolher a própria morte seria manter e valorizar a adequação de uma vida inteira aos modelos de distinção, conservá-la impoluta, não degradada por imposições negativas e indignas²⁶¹. Contra essa opção pela precedência da forma sobre a regra, devo observar que pautar a própria vida mormente por uma desejada forma, finalmente delineada por um suicídio ou não, é preterir o olhar interno em favor de uma imagem que externamente os outros têm ou terão de nós. Isso não quer dizer que a forma deva ser completamente desprezada, mas sim que as regras de segurança do engenheiro são primárias em relação aos ideais de beleza do arquiteto.

Para Epicteto²⁶², nossas representações mentais e nosso julgamento sobre a realidade e sobre nós mesmos seriam o único terreno legítimo de exercício da liberdade, uma vez que precisamente eles seriam aquilo que está em nosso poder, que depende de nós mesmos. Dessarte, a opção pela morte se colocaria criteriosamente, para os estoicos, nos momentos em que não se pudesse dar vazão a tais qualificações, como nos casos de um cerceamento da liberdade (pessoal ou intersubjetiva)²⁶³ ou de tão violentas dores que impedem o exercício interior da indiferença²⁶⁴. Sem embargo, as ameaças ao exercício da liberdade política para alguns filósofos antigos²⁶⁵ nem sempre foram motivação suficiente para o suicídio, mas sim para combater a opressão corajosamente.

259 Seguir os impulsos sexuais seria para Epicteto (*Entretiens*, II, 9, 4-5) a “destruição” da parte racional. Mas, indago, por que não o seria também o suicídio? Cf. *Entretiens*, III, 24, 2: nossa vida é uma batalha e dela não devemos deserdar. Para um contraponto entre ideal aristocrático estoico e pressuposto democrático kantiano no tema do suicídio, ver: SEIDLER, 1983, p. 438.

260 *Enneadi*, I, 4, 5 e 8 (o sábio sabe suportar os males e sofrimentos); I, 4, 7 (concessão à possibilidade de suicídio, quando não há mais razões para viver).

261 É o que afirma Fairbairn (1995, p. 82-3) ao defender, contra Windt, que nem todos os suicidas negam o valor da vida.

262 EPICTETO, *Entretiens*, I, 1, 7 e 12.

263 ANTONINO, Marco Aurélio. *Pensées*, III, 1.

264 Como bem nota Craig Patterson (2008, p. 7).

265 Como Platão, *República*, III, 386a-387b.

Com certeza, as presunções inerentes ao propósito de manutenção da vida ociosa nos moldes greco-romanos não é compartilhada por todos os autores estoicos. Urge, então, ouvir mais uma vez o filósofo e escravo Epicteto e retomar seu conceito de liberdade à luz da questão sobre a arbitrariedade do suicídio. A definição negativa de Sêneca – livre é aquele que não está sujeito à necessidade nem à fortuna²⁶⁶ – não parece apresentar diferença aqui significativa em relação à de Epicteto já citada, a qual passarei a analisar. “Viver como se quer”²⁶⁷ seria decerto uma visão sobre a liberdade humana frustrada a cada esbarrão com nossa finitude, não fossem as restrições epictetianas dirigidas ao próprio querer²⁶⁸. A liberdade é realmente alcançada não pela satisfação dos desejos, mas pela supressão deles²⁶⁹. O anelo de voar (apenas com o próprio corpo) é, por exemplo, incompatível com a natureza humana e é no círculo restrito dela bem como no ainda mais estreito das especificidades individuais que opera o homem livre. O conselho délfico de autoconhecimento adquire função de guia da vontade (ou dos desejos) e restringe a classe de contraste de nossas opções dentro da qual o sábio poderia escolher²⁷⁰. Nesse âmbito limitado de escolhas, o sábio pautado pela moderação aceitaria de bom grado o que presumivelmente não depende dele para centrar-se sobre os julgamentos e as representações, sendo ambos, já fora observado, dependentes dele. A liberdade interior segue o mais importante conselho de todos: adaptar-se ao que quer que aconteça²⁷¹. Num processo de redução imaginativa estruturalmente semelhante à redução cognitiva das *Meditações Metafísicas*, de Descartes, Epicteto aconselha a reflexão acerca da independência da “pessoa moral” frente à riqueza, às outras pessoas, ao próprio corpo²⁷² e à morte²⁷³.

Os indícios sobre o que seria aceitável para cada pessoa não são imediatamente reconhecidos, mas o exercício constante de reflexão despojando-se de todos esses elementos

266SENECA, *Epist.* LI, 9: “quae est libertas quaeris? Nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere”. Cf. *Ad Marciam*, XI, 3, onde Sêneca parece reconhecer como próprio do ser humano estar sujeito à fortuna.

267EPICTETO, *Entretiens*, II, 1, 23; IV, 1, 1.

268EPICTETO, *Entretiens*, I, 4, 1-2.

269EPICTETO, *Entretiens*, IV, 1, 175-176.

270EPICTETO, *Entretiens*, III, 15, 8-10.

271EPICTETO, *Entretiens*, II, 2, 21-22.

272EPICTETO, *Entretiens*, IV, 1, 87. Embora no *Encheiridion* [39], ele diga que “[o] corpo é a medida das posses de cada um”.

273EPICTETO, *Entretiens*, II, 6, 1-2: “A própria vida é indiferente, mas o modo de uso dela não é”. Cf. III, 26, 38.

estranhos a nós mesmos²⁷⁴ conceder-nos-ia, de acordo com Epicteto, a capacidade de tal reconhecimento assim como um touro que possui força para enfrentar o inimigo sabe que a possui²⁷⁵. Em outras passagens, Epicteto afirma que é Deus quem nos dará sinais de quando devemos sair dessa vida racionalmente²⁷⁶. Nesse aspecto, é como se ele estivesse admitindo uma premissa da proibição pitagórico-platônica contra o suicídio: a de que não devemos sair dessa vida sem autorização por assim dizer expressa dos deuses²⁷⁷. Daquilo que, no *Fédon*, como mostrarei mais abaixo, soava como uma eventual exceção à severa proibição contra o suicídio destilaram esses autores, Cícero e Epicteto, uma aplicação talvez ampliada. A determinação divina sobre o momento oportuno de morrer pode ser percebida por quem é sábio. A possibilidade para o sábio de se matar é uma liberdade condicional, porque concedida por uma autoridade maior. O que é curioso e decisivo para a história da filosofia sobre o suicídio e para a ética em geral é que o reconhecimento da permissão divina é interiorizado²⁷⁸.

Todavia, interessa retrucar com duas críticas, posso dizer, internas e uma externa à filosofia de Epicteto: há uma contradição fundamental no pensamento estoico em afirmar que vida e morte (e, pelo menos, até certo ponto também o corpo) nos são indiferentes e que o suicídio é uma das ações que dependem de nós. Em que se conceda que a continuidade de nossa própria existência não depende exclusivamente de nossa vontade, a supressão de nosso corpo por meio da morte não deve ser-nos estranha ou indiferente, dado que ele encerra nossa personalidade que não vive fora dele²⁷⁹. Se o suicídio instaura uma barreira ao próprio exercício da virtude, a vida não pode ser tida por indiferente. O estoico deve admitir, pelo menos, que a vida e a saúde, por exemplo, ou não são completamente indiferentes ou são “indiferentes preferíveis”²⁸⁰, por serem condição para o único bem supremo – a virtude.

274 *Entretiens*, I, 18, 11-12; I, 18, 17-20 (só não nos é estranho aquilo que não pode ser tomado por outrem, ou seja, nossa própria capacidade de escolher). Essa última – a *προαίρεσις* – seria uma espécie de centro volicional e deliberativo que controla as representações e os julgamentos. Para Antonino (XII, 3), é a inteligência (*voûς*) que assume tal lugar.

275 *Entretiens*, I, 2, 30.

276 *Entretiens*, I, 9, 12-17. Talvez essa noção de um sinal para sair da vida também esteja em: ANTONINO, III, 5. Credo numa determinação natural da hora de morrer, Plotino semelhantemente deposita no sábio a esperada capacidade de identificar esse momento oportuno. *Enneadi*, I, 4, 16.

277 Ponto perpicazmente notado por Scarpat (2007, p. 16) e PUENTE, 2010, p. 98. Também em Cícero (*Tusculanas*, I, 74). Ver mais à frente minha discussão sobre o problema dos sinais divinos, na seção “Pertença”, do Capítulo 4.

278 Como afirma Puente (2010, p. 98).

279 Epicteto não acredita em vida além da morte (*Entretiens*, III, 13, 15; Cf. III, 13, 17-18).

280 É o que Diógenes de Babilônia e Antípatro de Tarso admitiram, segundo Boeri (2002, p. 27).

Dizendo de outro modo, os indiferentes preferíveis poderiam ser descritos como deveres conformes a natureza, os quais não são absolutamente morais, pois não são bons nem maus em si mesmos, ou seja, não são forçosamente condizentes com a virtude²⁸¹.

Em segundo lugar, cabe redarguir, repetindo Kant²⁸², que a aquiescência com a morte voluntária é incoerente com a prescrição de resignação ante a dor, o sofrimento, a tirania e de adaptação ao que o destino nos impõe; o mesmo estoico que demonstra vigor ao não temer a morte deveria também entender que a própria vida, imperando sobre os impulsos sensíveis, jamais deveria ser destruída²⁸³. Os estoicos teriam afirmado, ainda conforme Kant, que o suicídio seria um ato de liberdade apenas porque não fundaram a liberdade sobre algo mais firme – o si mesmo²⁸⁴. O suicídio estoico, frente a situações de ameaça, é uma “passarela”²⁸⁵ entre conformismo e não-conformismo.

Externamente aos pressupostos de Epicteto, seja dito que é perfeitamente possível que uma pessoa faça um julgamento inapropriado, mesmo depois de contínuos exercícios de reflexão, sobre o que lhe é ou não aceitável ou suportável. Admitida a clivagem entre necessidade natural – na filosofia de Epicteto, instanciação da vontade racional de Deus – e escolha humana, pode ser, por um lado, que algumas das coisas que me acontecem não sejam naturalmente necessárias e, por outro, que minha decisão por me matar não seja acorde com a necessidade natural. As escolhas alheias (dos outros seres humanos) pelas quais sou eventualmente afetado (por exemplo, pelo assassinato) não necessariamente concordam com a vontade divina, concretamente presente na natureza. Em outra direção, talvez seja uma determinação divina ou parte da necessidade natural a minha permanência em vida, suportando restrições à minha liberdade. Com alguma justiça, um teólogo poderia argumentar: se a natureza ou Deus determinarem minha morte, essa ocorrerá de modo inevitável, a despeito de minhas ações na direção contrária.

281Crisipo já teria feito essa distinção, citado em: BRUNSCHWIG, 1996, p. 1056-1057, bem como Cícero (*De Finibus*, III, 21-31 *passim*) entre *conveniens* et *honestum*. A preferência contida em tais indiferentes – em minha opinião, já não indiferentes, mas convenientes – pode ser entendida como uma condição existencial para a moralidade, como procurarei mostrar na “Conclusão”.

282KANT, I. *Metaphysik der Sitten*, p. 422.

283ANTONINO, X, 3: devemos suportar tudo o que depende de nós. Cícero (*De finibus*, XI, 32) assevera que devemos suportar as adversidades até o último instante de vida. Essas afirmações chocam-se com a frase do não menos estoico Sêneca: “Si pugnare non vultis, licet fugire” (*De Providentia*, V, 7).

284KANT, I. *Vorlesung zur Moralphilosophie*, p. 279.

285Expressão de Brunschwig (1996, p. 1058).

Podemos igualmente questionar: que grau de dependência das ações alheias seria aceitável segundo o paradigma estoico? Também aqui se incluíam episódios de vergonha extrema, nomeadamente, o desejo de evitar o acesso alheio ao território da intimidade de uma pessoa? De modo análogo à situação de submissão a um algoz, estaríamos hoje submetidos às ações dos profissionais de saúde quando lhes outorgamos o poder de realizar uma intervenção cirúrgica em nosso corpo inconsciente, quando anestesiado. Eventuais exageros seriam decorrentes da mesma rejeição à dependência em relação a outrem, a qual é constitutiva da espécie humana e crescente com a divisão e especialização do trabalho. E por mais avançada que seja a tecnologia médica e por mais pacífico o ambiente sociopolítico estabelecido, nós sempre vamos depender uns dos outros²⁸⁶ bem como da própria natureza²⁸⁷. A fortuna está à nossa porta, a despeito de nossa percepção disso e não apenas nos momentos em que sentimos prestes a tremer as bases racionais de nosso equilíbrio emocional.

Para realçar de outra forma o que pode ser o cerne da diferença entre alguns autores modernos (por exemplo, jusnaturalistas) e antigos (particularmente, estoicos), não devemos passar ao largo da distinção entre posse de si e autopertença. No vocabulário jurídico, posse é a detenção e eventualmente o uso espacial e temporalmente identificável de um objeto e a propriedade (ou pertença) é a possibilidade, mesmo que momentaneamente não realizada, de efetivação de um direito de uso ou disposição do objeto, frente e em oposição à possibilidade de detenção indevida por outrem. Nesse sentido, embora pertençamos à natureza no sentido lógico e físico, por fazermos parte dela, não diríamos juridicamente ser sua propriedade.

O que há de comum entre a posse de si e a autopertença é uma possibilidade – no caso da posse de si, um poder ou, na autopertença, um estado e um direito – de retenção ou de independência²⁸⁸ frente outro ou outrem, uma blindagem contra um ataque real ou possível ao que se considera o território mais legitimamente constitutivo de uma pessoa, o qual pode incluir o corpo ou tão somente as faculdades mentais mais íntimas (como propugna Epicteto). A posse de si consistiria numa solidez de uma pessoa contra a penetração invasiva do alheio.

286Cf. CALLAHAN, 2000, p. 141.

287Em passagem a que já aludi, Sêneca reconhece: “Quid est homo? Imbecillum corpus et fragile [...] ad omnis fortunae contumelias projectum” (*Ad Marciam*, XI, 3).

288EPICTETO. *Entretiens*, III, 13, 10: o isolamento consiste numa independência do socorro alheio. SÊNECA, *Epistulae*, I, 1: “Vindica te tibi”. Cf. SCARPAT, 2007, p. 13.

É desnecessário ser psicanalista para reconhecer nas metáforas aludidas algo sexual, o que nos faz aproximar a morte por liberdade do estoico dos suicídios por honra praticados por tantas mulheres judias e cristãs para revestir seu corpo ou talvez sua alma com uma proteção contra o estupro que os conquistadores romanos ou os invasores bárbaros praticariam, se permanecessem vivas, ou efetivamente praticaram – como foi o célebre caso da pagã Lucrecia²⁸⁹.

Mas esse outro não necessariamente é, para o estoico e para muito da filosofia antiga, um inimigo externo. O estoico não se entrega desenfreadamente às paixões, precisamente por se precaver contra o risco de se perder, de tornar-se um estranho para si mesmo e, com a satisfação ou o malogro, frustrar-se nos desejos²⁹⁰. É perfeitamente aplicável aqui a mesma expressão “Quem possui torna-se possuído”, da qual Nietzsche²⁹¹ se serviu para falar do ascetismo em geral. Todo o exercício de cuidado de si visa, então, não apenas centrar-se sobre as coisas que dependem de si mesmo, mas também e precipuamente não depender de nada. Portanto, se procuramos um nome para englobar essa alteridade da qual o estoicismo pretende subtrair-se e resguardar-se será fortuna – o conjunto de eventos casuais ou fatais que podem nos ocorrer²⁹².

A diferença decisiva entre posse de si (ou autocontrole) e autopertença é que, enquanto a posse de si é conquistada²⁹³, a autopertença individual é um pressuposto tido por evidente ou primário a servir, ao longo do processo de modernização das nossas sociedades, como carta de alforria sem necessidade de assinatura. A qualidade fundamental desse pressuposto parece ser o correspondente ético, jurídico e político da verdade autoevidente encontrada no próprio sujeito por Descartes²⁹⁴. Em que pese nunca ter adotado universal e irrestritamente o pressuposto de autopertença individual, a modernidade gradativamente

289 Sobre Lucrecia, ver Cícero (*De Republica*, II, xxv). É curioso que o Kant pré-crítico tenha proferido em aula que a morte de Lucrecia não foi um suicídio por ela estar apenas defendendo sua honra (*Vorlesung über Ethik*, p. 272). Outros exemplos de suicídio frente um cerco militar encontram-se em: BUONAFEDE, 1783, p. 115 *passim*.

290 EPICTETO. *Entretiens*, III, 1-5.

291 NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*, III, § 8, p. 354: “[...] ihr Wahlspruch ist ‘wer besitzt, wird besessen’”. Cf. EPICTETO. *Entretiens*, IV, 4, 1-2: desejar coisas externas nos faz dependentes dos outros.

292 O suicídio é uma forma de evitar estar sujeito à fortuna, como escreve Scarpat (2007, p. 99).

293 EPICTETO. *Entretiens*, III, 13, 6: o objetivo da reflexão é “o governo de si”. Afirma Seidler a respeito do pensamento estoico: “[...] human dignity is not so much something founded upon a given or guaranteed human status [...]”.

294 Ver a respeito: FOUCAULT, 2001, p. 16.

restringiu os direitos das pertenças por assim dizer externas (aos pais, aos senhores, aos governantes) até chegar à concepção mais ou menos difusa nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas de que cada um é dono de seu nariz²⁹⁵.

Diversamente da autopertença individual, a posse de si não é uma premissa meramente teórica, seja ontológica, seja política, mas sim um ideal moral. Parece-me que o sábio estoico visa, mormente, a posse de si, como cume de seu esforço de cuidado de si a despeito do assentimento à autopertença ou à pertença divina²⁹⁶. Esse ideal não foi suficientemente realçado por Foucault, em suas lições sobre *A Hermenêutica do Sujeito*, mas apenas aludido e, tanto pior, sem a devida referência de sua relação com a escolha da morte no estoicismo²⁹⁷. A posse (ou governo) de si deve ser tida como o elemento mais fundamental da “salvação”, que Foucault viu como ideal helenístico maior, pois ser dono de si mesmo é o que permite a existência de outros elementos, como o contentamento consigo mesmo, o respeito a si e assim por diante²⁹⁸. O suicídio seria o eventual acabamento da teoria e da prática do cuidado de si, a última “arte de morrer”, para selar o “orgulho do ser humano”²⁹⁹.

Malgrado o estoico, creio que a autopertença não necessariamente exclui a posse de si e, em contrapartida, que o ideal de posse de si não necessariamente deve ser eliminado. O fato de que uma pessoa possa controlar as circunstâncias da sua morte não implica que ela tenha se assenhoreado de si própria³⁰⁰, uma vez que, ao contrário do que pensava Sêneca e outros filósofos estoicos, a decisão no momento específico da morte em nada retroativamente ilumina ou enaltece o que fora feito ao longo da vida até então. Se uma vida não foi conduzida com prudência, não é o ato de abandoná-la sob qualquer feição que a qualificará de prudente³⁰¹. Ademais, matar-se, ao furtar do outro (um ser humano ou uma personificação de

295Uma relação entre autopertença e política se entrevê na frase crítica de Montesquieu (*Lettres Persanes*, CIV): “nous ne pouvons, disent-ils [os filósofos europeus], donner à un autre plus de pouvoir sur nous que nous n'en avons nous-mêmes. Or nous n'avons pas sur nous-mêmes un pouvoir sans bornes: par exemple, nous ne pouvons pas nous ôter la vie.”

296Epicteto, diferentemente de Sêneca, crê que pertencemos a Deus. *Entretiens*, I, 1, 32 (diante da morte, o filósofo age como quem devolve algo que não lhe pertencia); II, 8, 11-12 (somos parte de Deus).

297As referências explícitas à “possession de soi” estão em: FOUCAULT, 2001, p. 91, 129, 175-177, 205.

298Cf. FOUCAULT, 2001, p. 205.

299Expressões usadas por Nietzsche (*Nachgelassene Fragmente*, NF-1881, 11[82]. Cf. *Briefe*, BV-1880, 28).

300Refutação formulada agudamente por Callahan (2000, p. 147).

301Contradizendo Antonino (X, 8).

um elemento natural, como a dor), apenas restringe uma ou mais opções alheias, sem que, como já disse, o próprio suicida adquira ou mantenha sua liberdade.

Capítulo 10: Dor e sofrimento

As dores e os sofrimentos vividos ou previstos podem ser tão lancinantes que o nada, a completa ausência de vida, seria preferível a viver sujeito a eles, de acordo com esse argumento³⁰². Os mais variados tipos de vivências poderão todos servir de impulso ao suicídio: ferimentos físicos, angústias espirituais, servidão involuntária, humilhação e anseios amorosos não correspondidos.

Verdade também haver aqueles que se deram à morte no intuito de evitar os prazeres carnavais³⁰³. Além da própria suspeita a se lançar sobre tamanho exagero ascético, devemos observar que, afinal, aquele que o faz julga alguma espécie de sofrimento ou resultando nisso entregar-se a tais prazeres (talvez por ser algo vergonhoso) e, assim, não merece uma categoria à parte.

Muitas pessoas julgam apropriado abrigar os incômodos físicos e os atordoamentos psíquicos sob as distintas rubricas de dor e de sofrimento, respectivamente³⁰⁴. Num primeiro olhar, a delimitação mais clara entre os dois conceitos é a seguinte. Dores manifestam-se mentalmente, pois não dizemos que há uma dor numênica não apreendida fenomenicamente; porém sua ocorrência não depende de alguns estados mentais, por exemplo, de crenças. Sofrimentos, por sua parte, não apenas são estados mentais como ainda dependem para existirem de estados mentais, notadamente, de crenças e desejos do agente³⁰⁵. Em consequência dessa diferença, dores são necessariamente presentes e atuantes (ainda que sua causa possa ser remotamente passada), ao passo que sofrimentos podem referir-se a

302Cf. SÊNECA. *Epistulae...*, LVIII, 34-35. Segundo Battin (2001, p. 1563), o argumento já está presente em Platão (na *República*, III e nas *Leis*, IX), afirmando a necessidade de pessoas com doenças crônicas e criminosos de se matarem, embora no *Fédon* Platão seja irrestritamente contra o suicídio. Em verdade, na *República*, 406b-408b, Sócrates, acompanhado pela aquiescência de Gláucon, expressa reprovação por aqueles que obstinadamente querem manter-se vivos ainda que já não sejam socialmente úteis. Isso poderia implicar, por exemplo, a rejeição de um tratamento que não possibilite a continuidade de uma vida produtiva; o que parece ser o outro lado do argumento da pertença social, como veremos à frente.

303Atitude já condenada por Aristóteles como covardia, *Ética a Nicômaco*, III, 1116a10-15 e MONTAIGNE, I, 33, principalmente na p. 218 A.

304Cf. TOMÁS, I-II, q. 35, a. 7 ; ROUSSEAU, *Julie*, III, xxii ; CALLAHAN, 2000, p. 95.

305No dizer de Tomás de Aquino (*loc. cit.*), dores interiores (compreenda-se, as de estômago seriam exteriores à alma) dependem de nossa imaginação.

eventos passados, presentes ou futuros. Em que pese não considerar a distinção decisiva, no que segue procurarei manter o uso adequado dos dois conceitos sem indevidamente misturá-los entre si.

Por frequente que possa ser a sequência temporal dos sofrimentos (e das dores) ao suicídio, não se pode ter propriamente naqueles a *justificativa* desse, mas antes no modo como as pessoas os acolhem, a forma de receber o conteúdo dado seja pelo acaso³⁰⁶ seja pela ação dos outros seja pela do próprio agente. É preciso, sem embargo, esclarecer que, na caracterização do argumento em favor do suicídio pela dor ou pelo sofrimento, não estou reduzindo-os a uma crença nem a um raciocínio. Eles são uma sensação e um sentimento, entretanto o móvel, como já disse, para a opção pela morte é um conjunto de crenças e máximas³⁰⁷. Se um ato foi inconsciente e irrefletidamente guiado por atrozes dores, ele foge de meu campo de estudo, por fugir ao campo de deliberação do agente; e assim não é sujeito a refutação nem mesmo a qualquer apologia. Dessarte, a ideia de Cholbi de que “*qualquer fator*” impulsionando uma pessoa a escolher racionalmente a morte seja uma coação³⁰⁸ encerra uma valoração prévia e uma contradição, pois não há racionalidade e nem escolha onde há coação. Se tão densas são as brumas que se antepõem frente a consciência de um ser potencialmente racional a ponto de ele encontrar-se em um completo estarecimento sem clareza de julgamento e (ou) habilidade de controle sobre as próprias ações, isso representa um obstáculo não apenas para a tese que o leitor tem nas mãos, como também para qualquer atitude racional. Ademais, todo ser humano adulto na maioria das vezes pode agir por endosso de seus impulsos através de uma regra de ação³⁰⁹ ou por razões para agir e, quando isso infelizmente não ocorre, talvez seja necessário um tratamento com o intuito de restituição efetiva de sua potencial autonomia.

As crenças e máximas nas quais o argumento do sofrimento se assenta devem ser sujeitas à avaliação crítica racional de um endosso reflexivo e podem ser resumidas da seguinte forma: primeira, sinto dor ou estou sofrendo; segunda, não quero mais sentir dor nem

306Para um uso da metáfora forma e conteúdo para caracterizar nossa relação com o acaso e o sofrimento, ver: MONTAIGNE. I, 14, p. 51A.

307A ideia não é cativa da filosofia de Kant, v. tb. EPICTETO. *Entretiens*, III, 9, 2.

308CHOLBI, 2009, 1: “...*any* factor, natural, human, or otherwise, that influences an individual’s reasoning so as to make death the most rational option counts as coercion...”.

309Tese fundamental de Christine Korsgaard, como veremos na seção “Ética do dever” abaixo.

sofrimento; terceira, vou continuar sentindo dor e sofrimento, se continuar vivendo; quarta, se morrer, não vou mais sentir dor nem sofrimento³¹⁰; quinta, estou legitimado em escolher a morte. As quatro primeiras proposições expressam-se em formato pelo menos aparente de juízos fáticos e a última seria uma máxima normativa ou valorativa, pensada como conclusão das outras. Na investigação sobre o argumento pela dor e pelo sofrimento, gostaria de analisar detidamente cada uma das cinco crenças citadas.

Primeira: sinto dor

A primeira proposição parecerá a muitos ser ou uma verdade incontestável ou uma expressão de sensações privadas inacessíveis a terceiros. Quanto à primeira possibilidade, é claro que uma pessoa pode estar mentindo, ou seja, intencionalmente agindo discursivamente no intuito de enganar o interlocutor. Todavia, isso não apresenta um problema digno de atenção nesta tese, uma vez que meu enfoque está centrado na decisão em primeira pessoa. Por outro lado, conquanto sinceros, os reclames de dor podem não ser, em certo sentido, reais. Melhor dizendo: talvez às sensações efetivas de dor não correspondam danos reais no organismo. Exemplos disso são algumas manifestações clássicas de histeria (como aquelas estudadas por Freud) e a chamada dor fantasma, que consiste na mesma sensação de dor, mas em um membro corporal que fora amputado dias ou meses antes.

Contra a segunda possibilidade – sobre a privacidade absoluta das sensações –, Korsgaard apresenta uma retomada do chamado argumento da linguagem privada, de Wittgenstein. Enquanto o filósofo austríaco se concentrara nos constativos exprimindo sensações e sentimentos, Korsgaard realiza uma extensão dessas reflexões para a pretensão normativa que se possa adicionar a tais constativos. Por linguagem privada, Wittgenstein entende o uso de signos mentais, por sua natureza, inacessíveis a outros indivíduos. O significado de dor não se construiria, a seu ver, por uma relação direta e unidimensional entre a palavra ‘dor’ e a respectiva sensação, mas um entrelaçamento de sentidos entre ‘dor’, ‘prazer’, ‘sensação’ e assim por diante. Segundo o filósofo vienense, não é possível formar

³¹⁰Como diz Montaigne: “[...] pour l’esperance d’une meilleure condition ailleurs [...]” (I, 14, p. 54A). Depois mais generalizadamente em II, 3, p. 360C.

para si uma rede de jogos de significação entrelaçados, sem a inserção desses jogos em um modo de vida socialmente compartilhado.

A apropriação ética intentada por Korsgaard do argumento de Wittgenstein contra a existência de uma linguagem privada parece tropeçar com uma pedra no meio do caminho, justamente, a dor. Então, Korsgaard levanta e procura replicar duas objeções interconectadas ao tema:

Primeira, dor é uma sensação, mais do que qualquer outra, presente na mente e inacessível a outrem³¹¹; Segunda, a dor seria, segundo muitos utilitaristas e outros filósofos, algo radicalmente normativo, isto é, intrinsecamente rejeitável, um casamento feliz entre descrição cognitiva e prescrição ética. A privacidade das razões (pelo menos de uma razão) seria argumento em favor da sustentabilidade de decisões individuais arbitrárias. No que segue será empreendido um contra-ataque deontológico a esse ponto nevrálgico do argumento utilitarista.

Se dúvidas sempre e com facilidade foram lançadas sobre o estabelecimento do prazer como atrativo moralmente legítimo de nossas ações morais, a dor, em sua radicalidade, para alguns, inapreensível em conceitos, poderia eventualmente servir de critério negativo, isto é, eliminatório de ações imorais. Isso abre a porta para uma reentrada do utilitarismo pretendidamente eliminado do jogo por Korsgaard³¹², bem como de outras filosofias favoráveis ao suicídio por sofrimento, como o epicurismo. A dor seria um fato por si normativo que se erigiria como objeção à ética deontológica de Kant e Korsgaard, que fazem “do valor da humanidade o fundamento de todo valor.”³¹³ Em verdade, diferentemente do utilitarismo, a suposição de Kant é que, se conferimos valor a algo na medida em que nos serve, estamos conferindo valor a nós mesmos³¹⁴. Tem valor mais importante aquele que é valorador e esse só pode ser o que escolhe e que se vale de razões para escolher, pois valor é um critério de escolha.

Como réplicas a essas duas objeções, Korsgaard argumenta:

311Nietzsche (*Die fröhliche Wissenschaft*, §338) diz que o sofrimento mais profundo é inacessível a outrem.

312KORSGAARD, 1996, seções 2.4.1.-2.4.3.

313*Ibid.*

314A própria Korsgaard o diz na p. 122.

Se a dor pudesse por si fornecer razões normativas de ação, seria igualmente um conteúdo mental privado. “Alguém que diz que está com dor não está descrevendo uma condição que lhe dá uma razão para mudar sua condição. Ele está anunciando que tem um impulso *muito* forte de mudar sua condição.”³¹⁵ No caso das dores fantasmas, acrescento, esse impulso patentemente não precisa ser satisfeito.

A questão levantada por Wittgenstein versa sobre a concepção corrente de consciência como acesso linguístico imediato a sensações. “Quando a natureza nos equipou com a dor, ela estava nos dando uma *maneira* de tomar conta de nós mesmos, não uma *razão* para tomar conta de nós mesmos.”³¹⁶ Compreenda-se que essa formulação algo criacionista é apenas metafórica, poderíamos reformulá-la assim: pelo processo evolucionário de alteração das espécies, as sensações de prazer e dor solidificaram-se como instrumentos (nem sempre absolutamente confiáveis) de preservação da vida.

A dor seria estritamente o dispositivo de um ato e não uma razão para agir. O que há de comum entre todas as dores físicas é ser motivo de combate. Ela poderia ser interrompida de vários modos, por exemplo, parando de combater³¹⁷. De maneira análoga, tomar o sofrimento alheio como norma negativa de ação, também coloca problemas. Se a minha sensação de dor ao ver alguém sofrendo fosse o exclusivo critério de ação, exemplifica Korsgaard, em vez de suprimir o sofrimento alheio eu poderia simplesmente ignorá-lo, fechando os olhos ou algo do tipo. Dor é, no máximo, a percepção de uma razão para mudar a condição de alguém, mas sentir dor pode ser também uma dispercepção (percepção errônea) de uma razão, como é o caso das dores-fantasma. “Uma razão é um endosso de um impulso [ou sua rejeição]; uma dor é uma reação a uma sensação”³¹⁸, mais exatamente, a dor não é por si só uma reação, mas uma sensação; e é compreendida, assim, como uma “rejeição *irrefletida* ”. Como todo o percurso das conferências de Korsgaard consistiu em demonstrar que o teste de validade moral de nossas máximas e ações reside em um processo de endosso reflexivo, a dor é destituída do trono onde os utilitaristas e outros filósofos a posicionaram.

315KORSGAARD, 1996, p. 146.

316Op. cit., 4.3.4., p. 147.

317Op. cit., p. 148.

318Op. cit., 4.3.11., p. 154.

A argumentação acima traça uma distinção, mas não necessariamente uma completa separação entre o nível da sensação e da reação irrefletida e o endosso reflexivo, estando em aberto a possibilidade de que a reação instintiva a uma ameaça possa ser efetivamente acatada pela razão. O que a consciência reflexiva pratica é o colocar os motivos e os móveis entre parênteses³¹⁹.

A distância entre a intensidade presente da dor e suas representações (memórias sobre dores passadas e a imaginação sobre as futuras) é muito maior do que entre a intensidade de prazeres presentes e seus correlatos rememorados ou imaginados.

Segunda: não quero mais sentir dor

O desejo expresso em ‘não quero mais sentir dor’ obviamente não é por si algo que vá contra qualquer princípio moral ou prático nem tampouco é irracional. É um aspecto instintivo não só da vida humana, mas também animal. Entretanto, o simples desejo não pode ser considerado por si só um critério normativo de avaliação de ações, uma vez que as mais cruéis atrocidades podem ser cometidas para satisfazer um desejo e evitar dores e sofrimentos assim como atitudes infantis podem ser tomadas para simplesmente evitar uma dor. Como sucintamente exprime Parfit, um desejo não pode ser uma razão para agir, embora uma razão só nos propila a agir sob efeito de um desejo³²⁰. Erigir a evitação da dor como princípio maior constituiria uma desmedida obstinação analgésica³²¹.

Terceira: vou continuar sentindo dor, se continuar vivendo

Dizer ‘vou continuar sentindo dor e sofrimento, se continuar vivendo’ encerra uma previsão de permanência ou piora no quadro de dores e sofrimentos, o que desperta uma questão cognitiva sobre sua verdade. Em suspeita sobre ela, frequenta a literatura filosófica a respeito, bem como o senso comum, a refutação de que é sempre possível que situações adversas sejam revertidas em algo positivo ainda durante a vida. Se fizermos coro ao provérbio popular – “a esperança é a última que morre”³²² – e o aplicamos na argumentação

319SARTRE, 1943, p. 52.

320PARFIT, 1987, p. 121.

321Ivan Illich constata uma obstinação da medicina depois da Segunda Guerra em eliminar a dor, a despeito das vivências individuais. (*Expropriação da Saúde: Nêmesis da Medicina*, citado por PESSINI, 2004, p. 69-70).

322Mesmo Sêneca (*Epistulae...*, LXX, 6) rechaça o dito de Rhodius, segundo o qual há sempre uma esperança enquanto ainda se está vivo, sem, todavia, apresentar uma razão em suporte.

contra o suicídio, estaríamos afirmando metafisicamente nossa esperança de que haja sempre uma saída para algum problema? Estaríamos sendo dogmáticos nessa afirmação, sem embasamento efetivo que nos provesse com o conhecimento sobre todos os problemas possíveis? Sem dúvida, a possibilidade lógica eternamente existe; entretanto, a força desse novo contra-argumento decresce à medida que nos confrontamos com a crescente probabilidade física, biológica, enfim, cientificamente calculável, embora não empiricamente perceptível, de que tal reversão nos acontecimentos não ocorra e, com isso, seríamos conduzidos à questão sobre a desejabilidade do nada ou do desconhecido.

A acalentadora tanto quanto ingênua consolação sobre a dor, atribuída por Cícero a epicuristas, “Se forte, breve; se duradoura, leve”³²³, perde a validade principalmente à medida que se pode prolongar o tempo de vida daquele que sofre. Para ser mais preciso, conquanto mais duro, devo observar que, até onde vai nosso saber, a possibilidade – base objetiva da aspiração à continuidade da vida terrena sem sofrimentos – de cura, alívio ou solução para uma dor, doença ou sofrimento em algum momento de nossas vidas tenderá ao zero. Acrescente-se a essa consideração sobre a pequena, quase nula, probabilidade de melhoras no futuro, a constatação da probabilidade, em alguns casos, muito alta de que os sofrimentos tornem-se ainda maiores.

Optar pela morte em razão desses cálculos probabilísticos nos coloca o seguinte questionamento: em que base tais probabilidades são calculadas? A resposta que os médicos fornecem se fundamenta no número de casos anteriores semelhantes ao do paciente. A passagem dessa base ao caso específico, deve-se salientar, é logicamente frágil e sujeita a erros e qualquer cálculo de probabilidades não é uma medida do conhecido, mas, sobretudo, de nossa ignorância sobre o desconhecido por meio do já registrado. As fronteiras entre possível e impossível, nucleares nas rotulações ‘incurável’ e ‘incognoscível’, são imensamente mais nebulosas e móveis na física do que nas ciências dedutivas³²⁴ e tanto mais nas ciências biológicas do que na física. Ademais, a existência de uma possibilidade, mesmo que exígua, de sobrevivência ou de vida com qualidade já torna a opção pela morte um salto

323“Si gravis, brevis; si longus, levis”. *De finibus*, II, 22.

324Cf. JANKÉLÉVITCH, 1977, p. 174-5.

irracional e a medicina reconhece que até nos casos de estágio terminal, há sempre uma dose de incerteza³²⁵.

Não há qualquer coisa de errado em nos precavermos mais sobre as conclusões eventualmente precipitadas das nossas induções, quando estamos em maior risco. Aquiescemos prontamente com induções corriqueiras, tais como: “a água mata a sede e não o sedento” ou “o fogo queima”, precisamente devido ao caráter *vital* delas. Outro exemplo é que a probabilidade alta de que sejamos assaltados ou assassinados se passarmos por uma região urbana socialmente degradada nos motiva a, tanto quanto possível, desviar e tomar outro rumo. Contudo, a decisão de atravessar ou não por ali não se esgota no cálculo do índice de criminalidade, mas também computa a grandeza do dano previsível, os esforços envolvidos para desviar e assim por diante. Nada mais razoável que, também em consideração à preservação de nossa vida, desconfiemos das induções médicas. Conduzimo-nos pelas probabilidades e por raciocínios aproximativos justamente para ter em conta o risco que pesa sobre nossas vidas ou integridade física.

Antes que qualquer comparação entre profissionais de saúde e carrascos provoque repulsa a qualquer um dos dois, força é admitir que o médico e sua equipe estão, em princípio e por dever, dedicados à salvação de seu paciente e não à execução de um criminoso, mesmo quando o paciente é um criminoso. Para bem ou mal, a desconfiança completa de um paciente seria inexpugnável. Embora às vezes um médico possa ter intenções destoantes de suas obrigações, nem sempre devemos levantar suspeitas sobre seus diagnósticos e prognósticos. Se um profissional de saúde, sob alegação de realizar um exame indispensável, me conduzisse a entrar na cabine de teletransporte de Parfit³²⁶ ou em uma câmara mortal de separação de órgãos, minha ingenuidade e ânsia por cura seriam (talvez) mais fortes do que minhas dúvidas céticas.

O prognóstico médico não depende, supondo-o bem intencionado, de sua vontade ou decisão, mas sim de seu conhecimento e presunção. Tal comentário choca-se contra a pretensa previsibilidade das determinações humanas que Hume quis defender (como veremos

325ABIVEN, 1995, p. 58.

3261987, p. 199-200. Parfit crê que se imaginar na iminência de entrar na cabine de teletransporte seria consolador perante situações de proximidade da morte, tortura, fuzilamento. Mais plausível me ocorre pensar que, ante a máquina de Parfit, nos tomasse a suspeita da proximidade da morte.

adiante), porém não é suficiente para erradicar a imprevisibilidade dos acontecimentos naturais. Boas intenções e informação científica e técnica não asseguram verdades incontestes.

É desnecessário acreditar em Deus para crer que sempre há uma possibilidade de sobrevida. É desnecessário o recurso à fé para uma abertura para além da realidade finita em possibilidades³²⁷. A esperança em um desfecho positivo para uma doença sobre a qual pairam prospectos médicos negativos prescinde de um apoio sobrenatural. Erroneamente existe na modernidade a tendência de identificar ou assimilar o natural ao corriqueiro, ou seja, ao que é regularmente observado e, por contraponto, de restringir o incomum ou inesperado ao que é sobrenaturalmente outorgado aos mortais e moribundos. Contrariamente a essa tendência, não esqueçamos que não possuímos numa indução o mesmo grau de certeza presente numa demonstração das ciências formais. A célula cancerígena no esôfago e a espinha de peixe assado que inesperadamente a destruiu são ambas parte da natureza. A regularidade nos fornece a oportunidade de descobrir as leis da natureza, mas tal regularidade, ou antes, a presunção de tê-la descoberto pode também nos embotar o discernimento para o estranho e o irregular³²⁸.

Algumas pessoas tendem a associar as dores excruciantes a um prospecto mais sombrio e digno de um suicídio do que no caso de sofrimentos psicológicos. Contudo, ainda que admitamos uma diferença de intensidade daí não decorre forçosamente uma diferença de reversibilidade. Mais do que isso, o que é importante para se matar não é o grau de reversibilidade previsível, mas sim que haja alguma (qualquer uma) possibilidade de que a dor ou o sofrimento sejam revertidos, eliminados ou minorados.

A despeito da existência de uma base lógica, filosófica e científica para a possibilidade de redução da dor, vamos considerar a completa ausência de esperanças sobre qualquer melhora e supor a verdade da terceira proposição: que as dores ou os sofrimentos continuem ou até se intensifiquem. Qual seria o ponto limite do suportável acima do qual se

³²⁷Ao contrário do que diz Kierkegaard, *O conceito de angústia*, caput V, p. 167-169.

³²⁸MONTAIGNE, I, 23, p. 112C: “Les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature. L'assuefaction endort la veue de nostre jugement.” Também: I, 27, p. 180C.

deveria escolher o nada ou o incerto? Para abordar essa questão, que o leitor me permita uma digressão sobre o problema do ponto ótimo.

Suponhamos que há uma medida exata para viver, ontologicamente inscrita em cada um, a vida, então, seria como um relógio bomba, com um tempo preestabelecido de término. Daí poderia alguém concluir que a morte voluntária deveria ser rejeitada por não necessariamente coincidir com a morte natural³²⁹. Se essa conclusão contra o suicídio estivesse certa, deveríamos aceitar uma distinção rigorosa entre morte natural – isto é, cósmica ou divinamente programada – e morte violenta³³⁰, analogamente à distinção, no interior da física aristotélica, entre movimento natural e movimento violento. Mas tal analogia não é exata, uma vez que os dois movimentos podem ter vetores opostos, contradizem-se. Diversamente, a morte violenta seria um adiantamento forçosamente do mesmo vetor que aponta para a morte natural, porque não poderia haver um vetor contrário à direção do tempo e do envelhecimento (pelo menos, em nossas vidas sublunares). Assim pensada, a distinção entre morte natural e violenta levanta alguns questionamentos: seria possível que a morte violenta coincidissem com a morte natural, ainda que sem o conhecimento disso?³³¹ Se isso ocorresse, a morte violenta deixaria de ser moralmente reprovável? Quando alguém conscientemente consome substâncias nocivas à sua saúde, capazes de “adiantar” sua morte (potencial e natural) e pratica o que Durkheim chamou de “suicídio embrionário”³³², poder-se-ia dizer ainda que se trate de uma morte natural ou menos artificial em relação a um suicídio ou assassinato ou acidente de automóvel? Se nós, por outro lado, encetamos um tratamento médico e nos curamos de uma doença de outro modo fatal, estaríamos retardando a morte natural. Não me parece haver qualquer resposta satisfatória e coerente a esses questionamentos, o que gera suspeitas quanto à sustentabilidade da diferenciação ontológica entre morte violenta e natural e, por sua vez, da ideia de um marco previamente estabelecido para a morte natural.

Nosso adiantamento ou retardamento da morte só podem ser assim chamados em consideração a uma linha imaginária de tempo maior ou menor. Mesmo que tenhamos uma

329Distinção semelhante surgiu entre os neoplatônicos (PLOTINO, I, 9 e, principalmente, I, 4, 16). Ver: PUENTE, 2010, p. 100.

330Tendo John Donne escolhido essa denominação para título de seu ensaio sobre o suicídio.

331Ver discussão sobre as determinações de um deus bondoso na seção “Pertença”, p. 172.

332DURKHEIM, *Le Suicide*, p. 7.

data de validade adrede marcada, ela não seria cognoscível e não me parece que haja, até onde posso ver, um critério defensável para oferecer em resposta às questões colocadas no parágrafo anterior (principalmente, à terceira, sobre o suicídio embrionário). Elas levantam dúvidas sobre a predeterminação divina ou metafísica de um momento correto para a morte e, tanto mais, para seu pretense embasamento normativo contra ou a favor do suicídio. O problema de um momento oportuno do suicídio (*eulogon exagogé*) foi restabelecido sem o suporte da crença em entidades sobre-humanas no período helenístico. Essa reformulação, digamos, imanentista da questão obteve da boca de estoicos a assídua resposta de que caberia ao sábio e apenas a ele a estipulação do momento apropriado. A arbitrariedade da solução soava aos seus ouvidos como liberdade e aos meus, já o disse, como irracional. Tal vacilação arbitrária se mostra não só na marcação do ponto de saída da linha de tempo vital, como também na vagueza na aplicação do conceito de sofrimento insuportável. Se a dor, em contrapartida, parece mais concreta e palpável do que o sofrimento e suscetível a alguma espécie de mensuração, não podemos nos esquivar da constatação de que dores muito intensas e duradouras, mais fortes candidatas à aceitação como motivadoras do suicídio, causam também atordoamentos psíquicos e que, para que efetivamente possam fornecer justificativas para o ato de se matar, exigem perspectivas sobre o futuro (contidas nas cinco crenças supramencionadas). Só decidimos que uma situação é insuportável, quando concebemos outra em que nossos sofrimentos são minorados ou eliminados³³³. Emaranhadas em linguagem, induções, crenças e hipóteses, as dores não gozam do estatuto privilegiado de pedra de toque.

A opinião acima enunciada de um emaranhamento conceitual das vivências de dor e de sofrimento pode ser contestada com base em alguns achados essenciais da filosofia de Schopenhauer, em ataque direto à filosofia de Kant³³⁴, segundo a qual intuições *a posteriori* só podem ser percebidas nas formas puras do tempo e do espaço. Ora, tais formas são construídas *a priori* pelo entendimento, como assevera o próprio Kant. Então, conclui Schopenhauer, todas as intuições têm também um aspecto intelectual, notadamente na relação entre espaço e tempo, isto é, na forma da causalidade. As intuições que temos imediatamente nos remeteriam primeiramente ao mundo real³³⁵ e secundariamente a algo que nos ameaça, a

333SARTRE, 1943, p. 510.

334Estou servindo-me, especialmente, do trecho: SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Anhang, p. 591-602.

335SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I, Erstes Buch, §4, p. 41-42.

fontes de alimento e outras causas. Dessarte, para Schopenhauer qualquer ser vivo tem alguma formação de entendimento, ainda que rudimentar, a auxiliá-lo na sua autopreservação e na preservação da espécie. Contra Kant, as intuições teriam um papel condutor fundamental, os conceitos seriam um mero instrumento derivado e mais imperfeito.

Mesmo que seja verdade que intuições nos propiciam uma ação supostamente sem a necessidade de intervenção conceitual muito menos da elaboração de uma tese de doutorado, há que se ponderar que os dispositivos naturais de identificação de causalidade que se estabeleceram eventualmente ou, pelo menos, no mais das vezes, como meio de manutenção da vida podem ser falhos. A posição de Schopenhauer concernente à possibilidade do erro pelas aparências (no nível das intuições) é oscilante entre a “validade incondicional” do conhecimento imediato pela intuição e a admissão de que não podemos atribuir “verdade incondicional” às “enunciações imediatas [...] da natureza”³³⁶. Portanto, não podemos, com certeza, aduzir a ideia de que teríamos naturalmente uma intuição apropriada (para não dizer verdadeira) sobre quando um sofrimento é insuportável. Dentro dos limites da simples razão, continuamos sem uma demarcação clara.

Mesmo sectários de utilitarismos de última geração estão de acordo em excluir da sensatez casos muito frequentes em que alguém está fugindo de uma dívida, de uma desilusão ou de humilhação, alegadamente por não serem tais motivações algo que desmereça a continuidade da vida³³⁷. O mesmo poderia ser dito dos outros casos de sofrimento, como o de ter um dedo quebrado. A despeito da importância que o referido membro ainda pudesse ter na vida do nonagenário Zenão, fundador do estoicismo, tal motivação para o suicídio nos parece demasiado frívola. Qual seria o critério de distinção entre vida digna e indigna? E entre sofrimentos insuportáveis e suportáveis?

A questão parece guardar tantas dificuldades quantas foram geradas pelo baldado esforço de John Stuart Mill por uma diferenciação qualitativa entre prazeres inferiores e superiores³³⁸. Não obstante e curiosamente, o mesmo esforço de Mill coloca o dedo na ferida

336A oscilação e as expressões citadas encontram-se na mesma página: SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, Kap. 22, p. 326; ver também: *Die Welt...*, I, Erstes Buch, §6, p. 58, onde a possibilidade da aparência enganosa (*Schein*) é claramente admitida e associada com um desvio da relação causal costumeira.

337“It is, rather, to exchange oneself *and* one’s good for release from the burden of confronting the ruins of one’s life and rebuilding a life worthy of a person.” MCMAHAN, 2002, p. 484.

338MILL, J. S. *Utilitarianism*, II, §4.

do próprio utilitarismo: seres humanos, dotados de uma capacidade de obtenção de um leque mais amplo de prazeres – inferiores e superiores –, correm maior risco de estarem insatisfeitos do que animais que só podem ter inferiores. Com isso, o leque de desilusões, fracassos e sofrimentos aos quais nossa espécie está sujeita é também mais amplo. Se o utilitarismo clássico, em acordo com a esmagadora maioria da história do pensamento ocidental, propugna alguma preferência pelos prazeres ditos superiores (contemplação estética, desenvolvimento das faculdades intelectuais), deve também admitir que os sofrimentos superiores (bloqueio criativo, fracasso em empreendimentos metafísicos, por exemplo) não são menos importantes que os inferiores. Quanto maior a sensibilidade, maior o sofrimento. Também é própria à espécie humana uma capacidade de adiamento mental do futuro, de alcance significativamente mais extenso do que nos outros animais³³⁹. Sendo assim, maior e mais atroz pode ser nossa ansiedade pelo que vai acontecer ao ponto de uns julgarem a espera mais dolorosa que a vida.

É, acrescente-se, um preconceito infundado a visão de que haja uma precedência normativa das dores físicas sobre o que se chama atordoamento psicológico, emocional ou espiritual; ainda que se admita do ponto de vista das políticas de saúde e das ações dos profissionais da área uma eventual maior urgência de atendimento aos que padecem das primeiras. E assim, da aceitação de dores fortes entre os motivos legítimos de suicídio poderíamos inferir igualmente a inclusão de fracassos intelectuais e decepções amorosas no mesmo círculo de motivações.

Cabe observar que não estou reiterando o já célebre argumento do plano inclinado, segundo o qual a institucionalização do direito à eutanásia ativa produzirá uma enxurrada de solicitações para o término de vidas ainda saudáveis e possivelmente felizes. O que estou salientando é a ausência de critérios claros de distinção conceitual entre dores ou sofrimentos suportáveis e insuportáveis, a despeito de consequências empíricas dessa ou daquela atitude ou lei.

A ideia de que a grave decisão pelo ponto máximo de dor suportável pode não ser guiada por princípios é própria das escolas de sabedoria do período helenístico, como já disse.

339Schopenhauer (*Die Welt...*, I, Viertes Buch, §55, p. 411-412) partindo dessa distinção entre homens e animais faz notar que os suicídios motivados por sofrimentos psíquicos são mais fáceis de se encontrar que os causados por dores físicas. Cf. MAINLÄNDER, 1876, “Metaphysik”, 13.

Na figura do sábio estoico, estariam confiantemente resumidos os traços de distinção (em relação ao vulgo, ao tolo) e os ideais capazes de decisão singular, pautada sobremaneira numa independência que beira, repetindo Agostinho, a soberba. Incrementando um elemento à crítica já feita de que a ausência de princípios guiadores na determinação do momento da deixa faz arbitrária a escolha do suicídio, posso afirmar que talvez precisamente em momentos de atrozes sofrimentos e dores não estamos em condições de deliberar³⁴⁰, do mesmo modo que alguém atacado pela loucura não pode ser julgado capaz de decidir acerca do próprio estado mental (e da vida³⁴¹).

A tentativa de solução diferenciando sofrimentos extirpáveis dos inextirpáveis é pouco elucidativa, uma vez que exige clareza sobre a capacidade de previsão futura da possibilidade de liquidar esse sofrimento. E até o jovem e desiludido Werther não imagina um fim para suas dores, ou antes, sofrimentos de cotovelo. McMahan, por sua vez, arrisca-se a oferecer um critério para um sofrimento digno de suicídio: “quando todas as dimensões do bem são levadas em conta”³⁴². Essa cláusula comporta uma presunção de totalidade de informações da mesma forma que o Estado totalitário presume poder comandar oniscientemente as carências e esforços dos cidadãos. Assim, resta a pergunta: quem ou o quê pode ter acesso ao conhecimento de todas essas dimensões? Se for o próprio indivíduo, então seria razoável que McMahan lhe concedesse o direito de se matar, mesmo em casos de humilhação, vergonha e males de amor. Se o médico, por que afinal restituir uma infalibilidade de julgamento a qual sabemos que a ciência não pode possuir? A própria ideia de uma futilidade na persistência de um tratamento se desmancha do mesmo modo que a pretensão de McMahan de um acesso à totalidade das “dimensões do bem”.

Do fato de que não consigamos entrever uma linha demarcatória entre suportável e insuportável não decorre que absolutamente não possa haver o insuportável, tampouco que estejamos blindadamente insensíveis às dores, nossas ou alheias. Não estou dizendo que o termo ‘insuportável’ é sem sentido, podemos esclarecê-lo pela remissão à metáfora de um carregador de pesos: algo é insuportável cujo peso já não mais pode ser carregado e, em geral,

340Cf. MONTAIGNE, II, 12, p. 551A. Nesse aspecto, Harris (2007, p. 204) talvez esteja errado em dizer que é justamente nos hospitais, clínicas e asilos que encontraremos as pessoas mais autônomas para decidir sobre o fim das próprias vidas.

341Ao contrário do que pensa Plotino (*Enneadi*, I, 9).

342Id. *Ibid.*: “[...] when all dimensions of the good are taken into account.”

deitamos fora o fardo, *antes* que ele nos esmague. A argumentação até aqui quer dizer tão-somente que não podemos constituir regras claras e prévias condicionando positivamente a opção pelo suicídio. Talvez o que seja insuportável para mim simplesmente me destrua sem que eu precise ponderar e escolher me matar.

Quarta: se morrer, não vou mais sentir dor

Pelo exposto logo acima, pareceria, a princípio, ser o desespero frente ao sofrimento o que é capaz de fazer uma pessoa sucumbir ao suicídio. Na tentativa de resolução do problema sobre a racionalidade do suicídio não podemos de modo algum passar ao largo do par de conceitos desespero e esperança. Farias Brito, dando voz ao senso comum, sentencia: “O suicídio é, pois, a mais elevada manifestação do desespero [...]”, ou, no seu modo de dizer, “falta de convicções formadas”³⁴³. O completo desespero, nesse contexto, seria a ausência de esperanças de solução de seus problemas e de redução ou eliminação de sua dor.

Kierkegaard, por seu turno, traça uma conceituação bastante original de desespero³⁴⁴, entendendo-o como um não poder deixar de ser o que se é e não ser o que se quer ser³⁴⁵. Também com base nessa definição, seria razoável crer que o desesperado possa ter a tentação de se matar³⁴⁶, conquanto jamais consiga se desvencilhar do desespero que lhe é inerente e constitutivo, segundo o filósofo dinamarquês³⁴⁷. Ressalvada a possibilidade de erro nas traduções³⁴⁸, parece-me que alguns dos sentidos que Kierkegaard associa com o desespero são algo deveras diferente do que costumamos chamar por tal nome. Essa discordância da síntese que alegadamente seríamos entre finito e infinito – continuar sendo o que fomos e

343 Brito (“O suicídio...”, p. 348) Poderíamos retrucar que há suicidas com firmes convicções, como Catão (v. PLUTARCO, *Vie de Caton*, XXXI, p. 547). Por outro lado, é possível suspeitar que Brito, ao opor convicção e conveniência, refere-se especificamente a convicções morais a respeito do dever. Cf. BRITO, 1957, p. 42 e, sobre o elemento kantiano na obra do filósofo brasileiro, ver BRITO, *A verdade como regra das ações*, p. 20, 23. TEJADA, 1953, p. 58.

344 KIERKEGAARD, *Desespero Humano*. Primeira Parte, Livro I, cap. II, p. 339: “O desespero é a discordância interna d’uma síntese cuja relação diz respeito a si própria.”

345 *Id.*, p. 342.

346 Kierkegaard (*Desespero Humano*, Primeira parte, Livro III, cap. II, b, p. 373) levanta a possibilidade dessa tentação para o desesperado taciturno (sem confidente). Mas constata que o suicida precisa, em geral, de um confidente ou, pelo menos, de um noticiador ao mundo sobre os seus ressentimentos.

347 Como bem observa EBELING, H. 1971, p. 498.

348 Não é sem propósito o conhecimento da construção etimológica do termo desespero nas línguas germânicas e escandinavas, o qual – diversamente das latinas – entende o desesperar como um entrar em uma cisão, dúvida, dualidade (a formação da palavra em dinamarquês é a mesma do alemão *Verzweiflung*).

estar sempre além de nós mesmos³⁴⁹ – é qualquer coisa semelhante aos conceitos de ser-aí ou de “realidade humana”, posteriormente traçados respectivamente por Heidegger e Sartre³⁵⁰, mas não propriamente desespero.

Contudo, como explicita a quarta proposição, suicidas por sofrimento partilham da crença de que a morte é um alívio ou um mal menor que a dor pela qual estão passando. E nisso parece residir uma esperança, o que nos leva a destrinchar detalhadamente o significado desse conceito, tão importante na intelecção do tema.

Uma magistral análise dos vários componentes sinteticamente contidos no conceito de esperança já foi realizada por Gabriel Marcel, em seu *Homo Viator*³⁵¹, que se propõem “prolegômenos a uma metafísica da esperança”. De acordo com o autor, para que seja dito que um sujeito tem esperança são necessárias quatro condições:

Primeira: reconhecimento de uma dor ou sofrimento bem como de uma impotência (o que Marcel chama de ‘catividade’) em produzir um acontecimento e satisfazer um desejo³⁵², reconhecimento esse comum à capitulação. A catividade não consiste numa fria e distante constatação, mas traz em si algum grau de medo (pavor, horror ou congêneres).

Segunda: contestação da dor ou sofrimento e desejo de algum acontecimento futuro (o que assemelha a esperança à revolta e a diferencia da capitulação)³⁵³. Nesse desejo está contida a preocupação por algo ou alguém. Isso ou esse é o que podemos chamar de concernido da esperança e do desejo, concernido que não necessariamente é a pessoa que tem esperança e desejo.

Terceira: conhecimento (digo eu, crença) com algum grau de (pretendida) certeza de que esse acontecimento positivo futuro, pelo menos, pode ocorrer. Juntamente ao reconhecimento dessa probabilidade positiva, Marcel deveria ter assumido, como fez Spinoza³⁵⁴, que toda esperança arrasta também um medo, qual seja, a dúvida sobre um evento

349KIERKEGAARD. “The balance...”, p. 194.

350SARTRE, 1943, p. 119: o si está « en équilibre perpétuellement instable entre l’identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l’unité comme synthèse d’une multiplicité. »

351MARCEL, G. 1944, p. 39.

352MARCEL, 1944, p. 51-53. No dizer de Guimarães Rosa (“Desenredo”): “esperar é reconhecer-se incompleto”.

353MARCEL, 1944, p. 51-53. Revolta seria o conceito antípoda na filosofia de Camus, como veremos mais à frente.

354*Ethica*, III, prop. xviii, schol. ii; prop. I (50), schol.: “non dari spem sine metu neque metum sine spe”.

negativo futuro. Mas o filósofo francês está mais próximo de Tomás de Aquino, para quem a fé precede a esperança e essa é mais natural do que o desespero, pois o desejo pelo bom é naturalmente atrativo e primeiro em relação ao retraimento que se constituiria de estados desesperantes³⁵⁵.

Quarta: há também uma paciência, uma disposição em aguardar esse acontecimento (o que diferencia a esperança da revolta e, para Tomás, da fortaleza³⁵⁶) e eventualmente tolerar os males que se interpõem no caminho³⁵⁷. Quanto a essa última componente, Marcel procura precisar que a paciência, em sentido estrito, é um saber esperar por algo, enquanto a esperança é um saber esperar, sem indiferença, por alguém³⁵⁸. Em contraponto à esperança absoluta, os estoicos seriam, de acordo com Marcel, um infeliz exemplo de presunção de autossuficiência, em que se conceda sua invejável resistência e rejeição do desespero³⁵⁹. De fato, a paciência estoica prescindindo da esperança em bens futuros consiste num autodomínio que intenta colar-se ao presente, contendo a ansiedade pela aceleração do tempo e pelo futuro³⁶⁰.

A meu ver, a paciência é uma disposição em suportar, no desejo por um acontecimento futuro, não somente a sequência de fatos incômodos ou nulos que obstam a um objetivo como também os sofrimentos interiores que constituem a ânsia humanamente demasiado intensa pelo que há de acontecer, os quais Nietzsche julga eventualmente maiores do que a própria vida³⁶¹. Assim vista, a esperança não seria, para o filósofo alemão, o último remédio a todos os males, porém o pior dos males por nos compelir a estender todos os outros e não nos desfazermos da vida³⁶².

Embora o próprio Marcel tenha incluído a terceira condição acima, a do saber aguardar por algo, crê na existência de uma esperança, mais importante e não relativa a

355TOMÁS, I-II, q. 25, a. 3.

356Para Tomás (I-II, q. 66, a. 4), a fortaleza é mais fundamental que a paciência, pois consiste numa ação contra os males; ação que só é possível, observemos, rompendo a catividade. Cf. KANT, *Anthropologie...*, p. 257, para quem a paciência é uma virtude meramente feminina, pois diferentemente da coragem não oferece resistência ao perigo.

357TOMÁS, II-II, q. 136, a. 1.

358MARCEL, 1944, p. 55.

359MARCEL, 1944, p. 51.

360Cf. COMPAGNON, 1990, p. 217.

361NIETZSCHE, *Menschliches...*, I, Zweites Hauptstück, §61, trecho já referido páginas atrás.

362NIETZSCHE, *Menschliches...*, I, Zweites Hauptstück, §71.

acontecimentos empiricamente verificáveis; a qual deveria ser formulada apenas como ‘eu espero’ e não como ‘eu espero que’. A esperança absoluta, portanto, não se confundiria com o otimismo, por não ser uma crença discursiva em uma favorável configuração objetiva do mundo por vir³⁶³. Até onde posso entender, Marcel propõe a esperança absoluta como um desejo de perpetuação de si mesmo³⁶⁴, a despeito das diversas configurações de fatos às quais as diversas e sequenciais esperanças, aspirações e expectativas se dirijam. Que não seja julgado excessivo meu amor pela clareza ao dizer que não é exato classificar a esperança absoluta sob a marca ‘espero’ por oposição a ‘espero que’, como se a primeira prescindisse de conteúdo proposicional; porque, mesmo que fosse possível prescindir da *imaginação* de estados de coisas ante os quais nossos desejos, medos e crenças se apliquem³⁶⁵, ainda assim *concebemos* nossas esperanças como um ‘esperar que’, por exemplo, esperar que eu continue existindo, a despeito dos prognósticos pessimistas dos médicos³⁶⁶. Se mesmo a esperança absoluta pode ser formulada como ‘espero que’, está também sujeita à qualificação de inapropriada ou ingênua, se qualificado de falso o conteúdo proposicional a que se aplica; assim como, por exemplo, ‘espero que, ao mesmo tempo, chova e não chova’. A desvantagem (ou vantagem) da esperança absoluta sobre as outras esperanças residiria na impossibilidade de infirmação empírica³⁶⁷: não importa o que aconteça, é sempre possível que a intervenção divina chegue finalmente. No entanto, tendo se oposto à revolta, também não há, na delimitação que o autor de *Homo Viator* propugna para a esperança absoluta, um critério de distinção em confronto com o contentamento conformista com a própria situação empírica desfavorável. Decerto, na visão de Marcel, não ter esperanças, ou seja, desesperar, mantém-nos de mãos atadas, inertes³⁶⁸. E, para usar o exemplo que Marcel oferece no intuito de responder à objeção de que a esperança implica conformismo³⁶⁹, ter a esperança de libertação

363MARCEL, 1944, p. 45-46.

364Bem entendido, Marcel não apoia a esperança absoluta estritamente nos esteios desse desejo, uma vez que ela se refere (ou aponta), antes de tudo, a acontecimentos que vão além do meu poder e que atuam sobre mim, acontecimentos reveladores da graça de Deus (1944, p. 55-6). Cf. JANKÉLÉVITCH, 1977, p. 382. Jankélévitch defende a esperança absoluta na perpetuação da vida, embora contraditoriamente suponha a certeza da morte.

365Possibilidade que Marcel concede apenas à esperança absoluta. (1944, p. 60).

366Exemplo fornecido pelo próprio Marcel (1944, p. 50). Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §53, p. 261-2: sempre que se espera, espera-se por algo, em algum momento, em alguma situação.

367MARCEL, 1944, p. 60-1.

368MARCEL, 1944, p. 202: « Le désespoir n'est autre chose que le désœuvrement parvenu à la conscience la plus aiguë de soi [...] ».

369MARCEL, 1944, p. 65.

de meu país faz-me lutar por ela (permitam-me adicionar: não necessariamente). Esse exemplo explicita que a revolta (e as rebeliões) também supõe alguma forma de esperança ou, pelo menos, de aspiração; todavia, a esperança não é condição suficiente para aquela: ter esperanças de libertação de meu país não basta para engajar-me na resistência. E a esperança absoluta, caso exista, não é suficiente, nem necessária para uma postura ativa frente a opressão, as injúrias, as dores e assim por diante.

Assim, o conceito central de seu livro – esperança persistente, indobrável e inapreensível que é – pode ser usado tanto por aquele que se prontifica a suportar todas as adversidades dessa vida e incondicionalmente rejeita o suicídio quanto por aqueloutro que se dá à morte ante a dor que deveras sente³⁷⁰, dado que esse último pode também ter esperanças sobre o fim de seu sofrimento ou sobre um acolhimento mais aprazível em outras paragens. A esperança absoluta não apenas, como quer Marcel, refere-se a um mistério (e não a um problema)³⁷¹; ela também é um mistério que em nada nos auxilia a resolver o problema do suicídio por sofrimento. E esse problema concerne à racionalidade da esperança de um alívio das dores, seja em vida, seja na morte. Assim, também não podemos usar a presença da esperança como traço distintivo do autossacrifício em oposição ao suicídio³⁷².

Esclareça-se que Marcel não está com sua metafísica da esperança intencionando responder de modo diverso à pergunta de Kant: “o que me é lícito esperar?”. O filósofo francês se renega a submeter a esperança absoluta aos quadros de qualquer avaliação racional, teórica ou prática. O conceito de esperança absoluta, precisamente ao se abster de qualquer parâmetro de julgamento, escorrega pelas garras do discurso sobre a escolha racional pela morte. Querendo-se contraditor das presumidamente estéreis ideias reguladoras do racionalismo³⁷³, Marcel gerou um conceito estéril para a ação humana no mundo e, inclusive, para a eventual saída dele.

370Marcel (1944, p. 205) defende que o “espírito de fidelidade” nos exige uma rejeição incondicional da morte, não se tratando da morte em geral nem da morte de si mesmo, mas do outro.

371MARCEL, 1944, p. 48. Problemas podem em princípio ser resolvidos com dados exteriores da experiência, mistérios envolvem algo radicalmente íntimo.

372Como tenta Marcel em *Etre et Avoir*, citado por VAN VYVE, 1954, p. 604.

373MARCEL, 1944, p. 72.

Há, no texto marceliano, a assunção da possibilidade de rejeição da esperança³⁷⁴, embora afirme o caráter ontológico e constitutivo da condição humana que nos leva a ela, pois a própria existência nos coloca em tamanha catividade, ou seja, tamanha necessidade de reconhecimento de nossa impotência, que temos como marca uma sujeição à esperança³⁷⁵. Ademais, é próprio do ser humano formar expectativas sobre o futuro como um todo, para além de suas percepções pontuais no tempo³⁷⁶. A completa ausência da esperança seria o desespero, seu oposto imediato. Portanto, distanciando-se da maneira quantitativa e inexata de Tomás de definir o desespero como um vício por escassez (de esperar menos do que nossa natureza permite)³⁷⁷, Marcel entende o desespero como uma completa desistência da permanência de si e da própria personalidade³⁷⁸, numa capitulação ao “determinismo interior”, enquanto a esperança é uma reafirmação da própria liberdade apesar de e contra o determinismo causal externo ou interno³⁷⁹. Acredito que o desespero, rejeição da esperança que seja, não suprime toda e qualquer expectativa, dado que ele parte da antecipação de uma repetição indesejável³⁸⁰, como a expressão na terceira proposição do argumento pelo sofrimento. No dizer de Heidegger, a “ausência de esperança” é uma atitude diante das possibilidades, não uma supressão delas³⁸¹. Todavia, o desespero queimaria, ainda segundo Marcel, as esperanças que constituem o “desejo de viver”³⁸².

Decerto uma das melhores ilustrações dessa atitude desesperada esteja no empirista (e nesse aspecto, mais naturalista do que cético) Hume. Ao procurar exemplificar

374MARCEL, 1944, p. 84.

375MARCEL, 1944, p. 42-43.

376MARCEL, 1944, p. 57-8: « [...] appréciation [qui] tend en effet à tout moment à se constituer en un jugement global valable *ubique et semper*, et transcendent par conséquent infiniment tout ce qui ne s'appliquerait que *hic et nunc*. »

377TOMÁS, I-II, q. 64, a. 4.

378MARCEL, 1944, p. 51.

379MARCEL, 1944, p. 55; 60-1. Poder-se-ia questionar com que legitimidade deva ser classificada de livre a esperança que, conquanto independente da configuração dos fatos e aparentemente incondicionada, é impulsionada pelo amor e seria conferida ao ser humano por outro ser de maneira gratuita, imprevista e incontrolada. Cf. MARCEL, 1944, p. 83.

380MARCEL, 1944, p. 56 e p. 71: “Tout nous prépare donc à reconnaître que le désespoir, c'est en certain sens la conscience du temps clos, ou plus exactement encore, du temps comme prison – au lieu que l'espérance se présente comme percée à travers le temps; tout se passe alors comme si le temps, au lieu de se refermer sur la conscience, laissait passer quelque chose à travers lui.”

381HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §46, p. 236: “Die Hoffnungslosigkeit [...] reißt das Dasein nicht von seinen Möglichkeiten ab, sondern ist nur ein eigener Modus des Seins zu diesen Möglichkeiten [...]”.

382MARCEL, 1944, p. 59: « C'est bien sur cette flamme qu'est la vie que s'exerce l'action maléfique du désespoir. »

que encontramos nas ações humanas vínculos causais tão necessários quanto no mundo exterior, Hume fala de um condenado à morte que vê sua pena como o cume de uma sequência necessária de acontecimentos³⁸³. No intuito de afirmar a previsibilidade que nós friamente podemos imputar às ações humanas empíricas, é lamentável que Hume acabe por desprezar as últimas gotas de esperança que muito provavelmente os condenados ainda têm³⁸⁴. Ao contrário do que afirmaria uma tendência naturalista na obra do filósofo escocês, o condenado à morte (pelo Estado ou pelos médicos) não teria, parece-me, uma disposição natural a aceitar o raciocínio indutivo que conclui com seu fim nem tomaria por insignificante o acréscimo de um mês de vida. Sem ironia, Riobaldo acrescenta: “A vida é ingrato no macio de si; mas transtroz a esperança do meio do fel do desespero.”³⁸⁵ O próprio Hume, no mesmo *Tratado da Natureza Humana*, admite mais à frente que há um sentimento “com a mesma aparência do medo”, quando um condenado à morte entrevê o seu fim certo³⁸⁶, sem que o autor apresente a real diferença entre o medo real e o apenas aparente. Ao fim dessa seção “Das paixões diretas”, Hume informa que há variações do medo em graus, mas não retoma a noção de aparência de medo³⁸⁷.

Enquanto McMahan procura estabelecer critérios coerentes e racionais para a base da preocupação egoística³⁸⁸ (a preocupação sobre si mesmo no futuro), Marcel rejeita a possibilidade e a necessidade de submissão da esperança (não entendida estritamente como preocupação egoística) aos critérios de racionalidade, dada sua ancoragem em uma transcendência. Camus distancia-se de ambos.

Para o autor de *O Mito de Sísifo*, a tese de que haja um desespero completo no ato suicida é falsa, pois, curiosamente, ele também pode basear-se em algumas crenças e

383HUME, *A treatise of human nature*, Book II, Part iii, sect. 1, p. 261. Em consonância com Hume sobre a ausência de esperanças do condenado à morte, Antonino (IV, 47), Schopenhauer (*Die Welt...*, I, Viertes Buch, §68, p. 534) e Harris (2007, p. 100).

384HUME, *A treatise...* Cf. II, iii, 9, onde Hume admite que o condenado tem incertezas, mesmo que supostamente não haja possibilidade de escapar.

385ROSA, J. G. *Grande Sertão*, p. 237.

386HUME, *Treatise...*, bk. II, part 3, sect. 9, p. 284: “[...] a man in a strong prison well-guarded, without the least means of escape, trembles at the thought of the rack, to which he is sentenc’d [...] The evil is there fix’d and establish’d, but the mind cannot endure to fix upon it, from which fluctuation and uncertainty there arises a passion of much the same appearance with fear.” E o medo traz a incerteza.

387HUME, *Treatise...*, bk. II, part 3, sect. 9, p. 286: “*Terror, consternation, astonishment, anxiety*, and other passions of that kind, [do medo] are nothing but different species and degrees of fear.”

388O conceito está espalhado por todo seu livro, mas sua primeira aparição é: MCMAHAN, 2002, p. 41.

esperanças, como apresentei pouco acima. Além disso, aquele que dá fim à sua existência, precisamente por isso, está reivindicando para uma determinada configuração dela um valor e um sentido julgados irrenunciáveis. O suicida, melhor que ninguém mais o vê Camus, percebe a insuficiência do mundo e se mata como solução (e ao mesmo tempo escape) a ele³⁸⁹, por se sentir incapaz de aceitar o absurdo que ele mesmo foi capaz de perceber. Também Nietzsche crê que aquele que se mata pela perda de algo, como um amor ou uma honra, confere tamanha significação a um elemento da sua vida que prefere o fim dela à dor da perda³⁹⁰. Dizendo de um modo mais geral, no mesmo fragmento, ele reafirma que: “Dever-se-ia renunciar a toda justificação da existência, se persistisse uma desarmonia entre as exigências da vida subjetiva e as possibilidades objetivas de satisfazê-las.”³⁹¹ Camus acredita que nós devemos rejeitar a própria exigência de um sentido para a existência bem como negar irrestritamente a possibilidade do suicídio, precisamente porque eliminar um dos lados da desarmonia, isto é, do absurdo seria de alguma forma ainda manter a exigência de sentido para a vida. Mas por que, cabe questionar a Camus, a manutenção do absurdo deve ser um valor? Essa saída para o irracional parece inaceitável.

Para descrever o ponto em outra terminologia³⁹², o suicida sente-se preso a algo como parte constitutiva de sua identidade e, não acreditando poder ou dever desfazer-se dela, rejeita a continuação da própria existência. Com isso, Camus desfaz uma associação corrente entre desespero e sentimento de absurdo³⁹³, conceituando o último como uma não correspondência entre, por um lado, os anseios, aspirações e esperanças humanos e, por outro, o mundo³⁹⁴. Na qualidade de uma radical contrapartida àquela associação, Camus afirma que o valor da existência não pode sucumbir a nenhuma especificação sobre como viver, como

389CAMUS, 1942, p. 21; 23. Ai, fica patente que Camus não diz, como pensa Fairbairn (1995, p. 127), que o suicida “reconhece que a vida não vale a pena”.

390*Nachgelassene Fragmente*, NF-1875, 9 [1].

391“Man müßte auf jede Rechtfertigung des Daseins verzichten, wenn zwischen den Forderungen des subjektiven Lebens und den objektiven Möglichkeiten, sie zu befriedigen, Disharmonie bestünde.” *Id. Ibid.* Cf. *Nachgelassene Fragmente*, NF-1876, 19 [39].

392Extraída de HEYD, 1992, p. 165.

393CAMUS, 1942, p. 52. Brito (“O suicídio...”, p. 359) parece anteceder a ideia central de Camus de uma “luta do homem contra o absurdo [...]”.

394Definição reiterada por Nagel (1979, p. 13: “a conspicuous discrepancy between pretensions or aspirations and reality”). Nagel, porém, apresenta como crítica a Camus a ideia de que, dado o caráter reflexivo de nossa consciência, tal discrepância ocorreria em qualquer outro mundo possível (p. 17), mas não me parece que Camus discordaria disso.

agir, a nenhum projeto³⁹⁵. Não se interprete nisso uma completa rejeição de quaisquer valores positivos³⁹⁶. É verdade que esse ou aqueloutro objeto, esta ou aquela pessoa pode eventualmente motivar uma permanência momentânea na vida; contudo, não há na natureza, no mundo nada de que devamos depender para creditar valor à existência³⁹⁷. Jankélévitch diz corretamente que aquilo que chamamos sentido da existência só lhe é conferido por “profetas retrospectivos”, ou seja, pelo relato dos sobreviventes posterior à morte de alguém. Não importando como nem com que intensidade o mundo não corresponda aos meus anseios, desejos e projetos, devo apesar disso manter minha própria existência. Enquanto a esperança de Marcel funda-se na confiança numa realidade externa e transcendente, a revolta de Camus (recusando-se esperanças em sentido estrito, mas não aspirações, imanentes à própria existência) parte de uma decisão do próprio sujeito.

Em contra-argumento à citada esperança marcelina, poder-se-ia dizer: é possível que os sofrimentos após a morte, inclusive, os resultantes dessa escolha final, sejam ainda maiores do que os sofrimentos que a motivam. Assíduo no senso comum e mesmo entre filósofos³⁹⁸, esse contra-argumento dependeria, a princípio, da presunção de certeza sobre castigos pós-morte. Não obstante, resta, ao descartar tal presunção, um problema: a possibilidade de maiores sofrimentos ou do absoluto nada seria preferível aos sofrimentos vividos até dado momento da vida? Por que o nada seria melhor que o sofrimento?

Como primeira resposta, poderíamos dizer que, para além do sofrimento consciente e contínuo e da morte pura e simples, é possível optar por uma vida indolor e supostamente inconsciente sob o efeito duradouro de poderosos analgésicos. Sob o anestesiante efeito do sono, restaria ainda a vida dentro dos sonhos, o que seria melhor do que a dor contínua ou o fim absoluto de qualquer sensibilidade. E, mesmo sem sonhos, não é óbvio que viver inteiramente sem consciência e não viver por completo se equivaleriam³⁹⁹.

395 Bem dissera Cabrera (1985, p. 105): “Quando se dá um sentido à vida, *ipso facto* dá-se também um critério de seu sem-sentido.”

396 Como injustamente o faz Marcel (1944, p. 283). Sem argumentação em suporte, Marcel (p. 285) afirma que a revolta imanente de Camus satisfaz meramente um desejo de “probité, mais aussi par orgueil”.

397 Embora Brito recorra à noção de um conflito contra o absurdo, como sugeri há pouco; acaba enunciando uma confiança bucólica de que “[...] a natureza só nos inspira esperança e ação” (p. 350) ou que a própria natureza, se refletidamente contemplada, nos faz rejeitar o pessimismo (p. 358) e, com ele, o suicídio.

398 No *Fédon*, por exemplo.

399 Como pensa Jonathan Glover (1977, p. 46).

A questão sobre a racionalidade da substituição do sofrimento pelo nada ou por algo incerto envolve, por seu turno, uma dificuldade adicional. Talvez haja aí certa confusão falaciosa trazida na expressão ‘sentir nada’, porque aparenta pertencer ao tipo de “expressões sistematicamente enganadoras”, que Ryle cuidou analisar. A expressão pode ser interpretada como supondo que existe alguém a quem nenhuma sensação ocorre ou que simplesmente nenhum portador de eventuais sensações existe.

Evidentemente poderíamos formular de outra maneira a expressão e dizer: “Prefiro o nada a viver assim”. Sem embargo, é preciso deixar claro que não se trata apenas de uma formalidade linguística. O desejo de alívio, a despeito de quais sejam nossas últimas palavras, é fenomenologicamente constitutivo ao ato suicida. A quarta crença expressa acima do suicídio por sofrimento baseia-se irrefragavelmente na primeira suposição de que haverá um alívio, o que por sua vez supõe a permanência de alguém que estará aliviado; como alguém que se preocupa pelos usos e abusos que de seu cadáver podem se fazer⁴⁰⁰. Quiçá a origem dessa suposição seja o vício de nossa mente que recorrentemente imagina a morte (no primeiro sentido, como um ponto de passagem e de perda) como um deslocamento espacial. Segundo Lakoff e Johnson⁴⁰¹, uma das metáforas mais frequentes no senso comum sobre a morte a qualifica como uma partida a outro lugar. Parece-me que essa noção de partir (e semelhantes, como a de fuga) tem dois aspectos mais marcantes: primeiro, a referência a um ponto de partida, imaginado do ponto de vista de alguém que sobrevive na vida terrena, e, segundo, a permanência de alguém que se vai. As fantasias pós-morte dos suicidas são nutridas por essas duas imagens, como se aquele que escolheu evadir-se pairasse no ar observando os outros⁴⁰². Todavia, que fique claro que não apenas os suicidas vingativos imaginam a cessação de seus sofrimentos a partir de um olhar alheio. Quando cotidianamente vemos alguém, tanto mais alguém próximo e querido, contorcer-se com dores excruciantes queremos não somente livrá-lo daquele estado, mas também nos livrar da situação desconfortável de presenciar sua dor. Se ele mesmo intenciona desfazer-se da dor sob a

400Cf. Montaigne, *Essais*, I, 3.

401LAKOFF; JOHNSON, 2003, p. 272. Na visão dos autores, a metáfora depende do mito de que a Morte Ceifadora (*Grim Reaper*) vem buscar seus escolhidos.

402Como teria dito Freud, referido por HEYD, 1992, p. 215-216.

justificativa de aliviar suas próprias dores, está imaginando-se a partir do nosso olhar sobre a sua ausência hipotética⁴⁰³.

Jack Douglas, em uma brilhante investigação sociológica, afirma que um dos sentidos socialmente compartilhados mais frequentes acerca do suicídio é a visão de que a morte pode ser uma transformação (eu diria, transporte) do sujeito ou do eu substancial, seja em outro mundo, seja aos olhos dos que permanecem⁴⁰⁴ (como no caso do suicídio por autopunição). Em outro ponto de sua obra, repassa as teorias sociológicas, psicanalíticas e psicológicas sobre o suicídio e afirma que elas constataam com frequência que aquele que pratica atos autodestrutivos, no fundo, não intenta a destruição completa de sua pessoa ou do ego⁴⁰⁵.

A associação entre alívio pela morte e alívio em vida e a metáfora do deslocamento padecem ainda que de modo velado da incauta esperança numa vida após o suicídio e da persistência de alguém que se desloca. As metafísicas especialmente atraídas pela morte, como o neoplatonismo, confessam-se explicitamente crentes na metáfora da viagem e, com isso, na possibilidade de um alívio ou dissipação dos entraves do corpo e de nossa vida terrena. Entretanto, mesmo aqueles que teoricamente dispensam tais metafísicas e veem no suicídio o fim de algum mal nesse mundo baseiam-se na mesma metáfora e em esperanças semelhantes.

A equiparação, muito ao gosto epicurista, entre prazer e ausência de dor só é possível sob a condição de existência de um sujeito que não sente dor. Minha refutação nesse parágrafo depende obviamente da premissa, a meu ver defensável, de que só há propriedade em falar de um alívio no caso da permanência de um sujeito que o percebe. Se, desvencilhando-nos da metáfora da viagem, admitimos que não conseguimos coerentemente nos imaginar mortos ou, mais radicalmente, como inexistentes, não há termo de comparação para que possamos dizer que a morte, como um estado, seja melhor que a vida, ainda que repleta de dores e sofrimentos. Entretanto, a saída não é tomar a escolha pelo suicídio como

403Plotino (*Enneadi*, I, 4, 8) sugere que algumas pessoas que se matam, sendo tomadas por dores atrozes, o fazem em consideração ao olhar dos outros e não a si mesmos.

404DOUGLAS, 1967, p. 285ss.

405Especificamente sobre Freud, leia-se: DOUGLAS, 1967, p. 372.

razoável simplesmente para não passar pelas experiências que se me apresentam como futuras e rejeitáveis⁴⁰⁶. Sempre há outro lado de uma escolha.

A metáfora “morrer é partir” não se escora apenas em práticas sociais ou narrativas contingentes, mas parcialmente na impossibilidade de formarmos uma imagem de nós mesmos como inexistentes bem como na impossibilidade de inteira negação do próprio querer⁴⁰⁷. E se somos incapazes de nos imaginar com coerência inexistentes, não somos – eis um dos grandes achados da filosofia de Agostinho⁴⁰⁸ – capazes de consistentemente desejar nossa absoluta inexistência, pois só desejamos conscientemente aquilo que podemos imaginar. Não conseguimos nos desvencilhar de nossa mais íntima pessoalidade. O suicida não quer afastar o núcleo de sua pessoalidade:

[...] ele deseja outra forma para seu si, e é por isso que nós certamente podemos encontrar um suicida que está convencido da imortalidade da alma, mas cujo ser inteiro foi tão enganado que ele acreditou que ele, com esse passo, encontraria a forma absoluta de seu espírito.”⁴⁰⁹

Acredito que não podemos dar o passo proposto por Schopenhauer de que essa continuidade inescapavelmente desejada seria o núcleo indestrutível da própria vontade, o qual, por sua vez, deveria ser identificado à Vontade única⁴¹⁰; uma vez que o sujeito de tal continuidade está sempre anteposto a uma representação e dela dependente, e não puramente ou primeiramente no verso da moeda – para usar as expressões e metáforas de Schopenhauer –, ou seja, não como coisa em si ou vontade sem objeto representacional.

Por desvios movidos mais por prejulgamentos do que pela mecânica dos argumentos acima, alguém poderia tentar concluir que o desejo de imortalidade é inescapável e que não podemos viver como se fôssemos deixar de existir completamente. Schopenhauer, de maneira algo semelhante a Descartes, quis inferir do fato de que podemos apenas abstratamente pensar, mas não imaginar nossa inexistência, que a possibilidade dela não

406Williams (citado por Parfit, 1987, p. 531) defende que o suicida não deve comparar a continuidade de sua vida com o que seria estar morto; pelo fato de essa possibilidade não poder ser egoisticamente levada em consideração.

407AGOSTINHO. *De libero arbitrio*, liber tertius, VIII, 22.

408De *Civitate Dei*, XIX, 25; *De libero arbitrio*, liber tertius, VI, 18.

409KIERKEGAARD. “The balance...”, p. 215. É essa impossibilidade de autodescolamento o traço mais marcante e fundamental do que Kierkegaard chama desespero: Cf. *O Desespero Humano*, p. 343. Cf. Sartre (1943, p. 559): « le suicide, en effet, est choix et affirmation : d'être. »

410SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 19, p. 270-271.

poderia efetivar-se⁴¹¹. E Unamuno, por sua vez, afirmou que querer a imortalidade já é crer nela⁴¹². Na verdade, o que estou propondo é que não devemos nos fiar na crença sobre a nossa permanência além dessa vida e, precisamente por isso, o suicídio é uma escolha incoerente com nossos desejos mais profundos.

Capítulo 11: Saciedade

Acima debati se seria racional retirar-se de uma vida com muitas dores e sofrimentos. Aqui o que está em tela é a saída eventualmente racional ou para evitar viver sem prazeres ou porque a quantidade e a intensidade dos prazeres vivenciados já foi suficiente. As opiniões do senso comum ocidental cristão que são hoje contrárias ao suicídio começam a se complicar e o número potencial de suicidas cresce, ao pensarmos nessa outra forma de aceitar a opção pela morte, a ser chamada argumento da saciedade, o qual pode ser expresso de duas maneiras: primeira, baseando-se numa preferência pela vida em intensidade (de prazeres) no lugar de uma vida maior em extensão sem tais prazeres específicos⁴¹³; segunda, considerando que, de um modo geral, nossos desejos e prazeres em vida e por viver são limitados e que pode (e deve) haver um ponto-limite de satisfação desses desejos. Dito de outro modo, uns se matariam por não poderem satisfazer seus desejos, outros, pois todos os seus desejos supostamente já teriam sido satisfeitos.

Como exemplo da primeira formulação, imaginemos que Christiane, mesmo consciente das possibilidades letais do consumo de drogas, prefira o prazer de seu vício a uma vida mais longa e, diríamos, mais saudável. Não tendo, volto a dizer, o objetivo de adentrar o brumoso problema psicanalítico sobre a existência de uma pulsão inconsciente de morte, minha dúvida reside em saber se seria racional, uma vez colocada conscientemente a alternativa, preferir viver menos, porém, sob algum aspecto, melhor. O cálculo hedônico exigido para fazer tal escolha defronta-se forçosamente com a incomensurabilidade do prazer, o que não impede, todavia, que algumas possibilidades extremas possam ser descartadas e algumas, por ventura comparadas em pares, preferidas. Também aqui se incluiriam casos em

411SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 41, p. 556.

412*Del Sentimiento...*, p. 113.

413Opinião defendida por grande parte dos filósofos antigos e alguns contemporâneos (cito FEUERBACH, p. 88, por exemplo, e sua valorização dos atos heroicos, p. 199). No diametral oposto está CAMUS, 1942, p. 86.

que uma aspiração amorosa não tem perspectivas de satisfação⁴¹⁴. Os suicídios motivados por questões amorosas, em geral, têm um aspecto duplo: o sofrimento por não ter mais a pessoa amada e a perspectiva de ausência das delícias desse ou de qualquer outro amor.

Seguindo a tônica geral já estabelecida no tópico do sofrimento, não se trata, admitida a incomensurabilidade exata do prazer, de reservar a uma instância estritamente subjetiva o critério de escolha da morte. Temos que, em primeira pessoa, levantar suspeitas quanto à nossa impressão, talvez momentânea e limitada, de que não nos seria possível viver sem um prazer determinado assim como de que já sofreremos o bastante. Aqui, são especialmente dignas de atenção, de um ponto de vista ético, as recomendações dos antigos⁴¹⁵ sobre o comedimento no uso dos prazeres, sem que seja necessário seguir suas máximas favoráveis ao suicídio⁴¹⁶. É, dessarte, compreensível o espanto de Agostinho perante a contradição entre, por um lado, a afirmação estoica da necessidade de suportar a dor e de contenção na fruição dos prazeres e, por outro, o aconselhamento da morte voluntária, inclusive, diante de grandes dores e da velhice, sendo esse, segundo o bispo de Hipona, um exemplo de fraqueza⁴¹⁷.

De um ponto de vista sociológico, sabe-se que, além das forças naturais, toda sociedade impõe regras de restrição aos desejos e impulsos dos indivíduos. É essa restrição social que cria os espaços para as sensações de contentamento e descontentamento e, simultaneamente, comporta quadros de aspiração de ascensão e aprimoramento⁴¹⁸. Assim, ocorre uma anomia, na visão de Durkheim, quando o indivíduo não admite tais regras. Por exemplo, se suas posses são drasticamente reduzidas, novas regras de contenção surgem e aqueles que estão pouco propensos a se adaptar são também mais propensos a dar cabo da própria vida, o que configura o suicídio anômico, para Durkheim. Com isso, esses indivíduos

414“Di-moi, que serions-nous si nous n'aimions plus? Eh! ne voudrait-il pas mieux cesser d'être que d'exister sans rien sentir, et pourrais-tu te resoudre à traîner sur la terre l'insipide vie d'un homme ordinaire, après avoir goûté tous les transports qui peuvent ravir une ame humaine?” (ROUSSEAU, *Julie*, II, ix, carta de Julie a Saint-Preux).

415Entre tantos, SÊNECA. *Epistulae...*, VIII, 3. Embora o próprio autor não hesite em recomendar a morte voluntária, em situações de pobreza: “Si quid te vetat bene vivere, bene mori non vetat.” (XVII, 5); contraditoriamente afirma que os que correm para a morte na verdade deveriam correr do gênero de vida que levam (XXIV, 22).

416Debate a aplicabilidade das éticas do comedimento às questões sobre a opção pela morte em: VAZ, L. 2006/2007.

417AGOSTINHO. *De civitate Dei*, XIX, 4.

418Cf. DURKHEIM, *Le Suicide*, p. 277-279.

deixam de pensar em outras possibilidades de existência em que certos sofrimentos seriam aceitos assim como a ausência de alguns prazeres. Durkheim observa que a afluência nos dá a ilusão de que dependemos apenas de nós mesmos de modo que qualquer limitação nova a esse suposto poder parece insuportável⁴¹⁹. Similarmente, para Mill, alguns abastados em prazeres proporcionados pela riqueza não veem valor na própria vida por se preocuparem apenas por si mesmos e por não se dedicarem aos prazeres superiores⁴²⁰. Um indício favorável às observações de Durkheim e Mill é o fato de ser tão baixo o índice de suicídios precisamente nas classes e períodos mais miseráveis, já acostumados, portanto, a uma frugalidade forçada e que ele seja tão alto entre as classes e sociedades mais abastadas. A alegria perdida é um motivador mais frequente de uma repentina morte voluntária do que uma crescente tristeza, porquanto com essa última os humanos se acostumam com o tempo mais facilmente⁴²¹.

Diferentemente da queda vertical das condições objetivas de satisfação dos desejos, o tédio seria uma suspensão ou, mais exatamente, lentidão do tempo resultante de um vazio de interesse e de novidade⁴²². De acordo com Schopenhauer, oscilamos como um pêndulo entre o sofrimento, entendido como carência, e o tédio, um tempo prolongado de satisfação⁴²³, durante o qual não temos mais desejos. Não obstante, se estar entediado é algo de negativo, podemos dizer que nesse estado não se encontra apenas uma ausência de desejos de primeira ordem, isto é, direcionados a objetos ou atividades, mas também a presença de um desejo de segunda ordem, um desejo por ter desejos. Philonenko⁴²⁴ alude à definição de Jankélévitch (*L'Alternative*) de tédio como a tristeza da consciência de nada mais desejar, mas propugna que ele é o desinteresse da consciência por tudo, inclusive, por si mesma, dado seu choque com a fatalidade. A meu ver, o conceito forjado por Philonenko está mais próximo do de desespero do que de tédio. A completa ausência de qualquer apetição consistiria em uma

419DURKHEIM, *Le Suicide*, p. 282.

420Mill (*Utilitarianism*, II, §13) acrescenta: "Next to selfishness, the principal cause which makes life unsatisfactory, is want of mental cultivation".

421KANT, *Anthropologie...*, p. 255.

422KANT, *Anthropologie...*, p. 151-152. Cf. SENECA, *Ad Serenum de tranquillitate...*, II, 15.

423SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Zweites Buch, §28, p. 241; Viertes Buch, §57, p. 428.

424PHILONENKO, 1984, II, p. 80.

quietude mórbida: “Na vida estar (absolutamente) contente seria sossego sem ação e quietude dos móveis, ou embotamento das sensações e da atividade ligada a elas”⁴²⁵.

A rotina de ações e fruições às quais muitas pessoas estão submetidas no mundo hoje pode enfraquecer e envilecer sua capacidade de agir e desejar. Em contraparte, buscam “quebrar a rotina” por divertimentos descartáveis, o que pode também vir a tornar-se uma rotina. Melhor que periodicamente fugir da rotina é negar submeter-se a ela. Para evitar o desgosto ou indiferença pela ação, deveríamos não nos restringir à busca exclusiva por prazeres cíclicos e não cumulativos, isto é, aqueles cuja satisfação não enriquece a fruição de novos prazeres. A melhor forma de preencher a maior parte de nosso tempo, já o dizia Kant, é por meio de uma “ocupação planejadamente progressiva”⁴²⁶ – a cultura. Em contraposição a isso, alguns prazeres (como o das drogas) ocasionam um desgaste de nossa personalidade e de nosso corpo e reduzem a possibilidade futura de fruição do contentamento⁴²⁷. Tanto do ponto de vista moral quanto prudencial, não devemos, continua Kant, satisfazer-nos com a vida tediosamente, isso acarretaria um embotamento dos sentidos e dos impulsos. Semelhante à proposta de Kant, B (pseudônimo de Kierkegaard) defende que, quando uma pessoa vive eticamente, isto é, tendo o foco em si mesma e não na fruição de condições externas, permite que continuamente ela tenha um porto firme em meio às tempestades que lhe cercam⁴²⁸. Contemporaneamente, têm-se apresentado dúvidas sobre a firmeza do sujeito, tanto em suas pretensões cognitivas quanto práticas. Sem embargo, na compreensão desse porto não como uma entidade maciça e absolutamente sólida, mas como o fruto de um processo de solidificação de tendências (de modo análogo à visão aristotélica sobre a formação do caráter), ainda assim é razoável depositar mais confiança no núcleo da personalidade em diferenciação da volatilidade dos desejos cíclicos e não progressivos.

Além de obviamente estar tão sujeita quanto qualquer outra aspiração aos danos concretos da vida (acidentes, doenças), efeitos colaterais indesejáveis não são garantidamente evitados pela proposta de Kant. A busca por um progresso no estudo e no autoaprimoramento

425KANT, *Anthropologie...*, p. 234: “Im Leben (absolut) zufrieden zu sein, wäre thatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern, oder Abstumpfung der Empfindungen und der damit verknüpften Thätigkeit.”

426KANT, *Anthropologie...*, p. 234: “planmässig fortschreitende Beschäftigung”. Cf. p. 236.

427KANT, *Anthropologie...*, p. 236.

428KIERKEGAARD, “The Balance...”, p. 253.

pode acarretar a ânsia pela consecução de projetos intelectuais, a insatisfação com o presente que transparece demasiado distante dos objetivos, fracassos internos às ideias, teorias; porém, se entendermos que a prevenção de Kant contra o tédio refere-se sobremaneira ao desenvolvimento de si mesmo, a reflexão pode trazer de volta a si as perdas e desgastes causados por tais efeitos.

Spinoza⁴²⁹ já propugnara que, quanto maior a variedade de coisas pelas quais uma mente está apta a ser afetada, tanto maior sua capacidade de compreensão. Analogamente, alguém se poderia propor um refinamento contínuo dos desejos e da sensibilidade de uma variedade pura e simples de objetos desejados; o que, a depender da variedade e dos objetos, acarretaria fastio, quando não confusão mental. E a progressão no refinamento dos sentidos e do gosto, se alcançada por qualquer técnica que fosse, pode sofrer uma interrupção, temporária ou permanente, assim como qualquer desejo. Ademais, é possível que alguém sinta-se enfasiado com a própria busca contínua por percepções e satisfações variadas.

Já afirmavam Agostinho e Tomás de Aquino, todo desejo por algo considerado bom comporta o desejo pela permanência infinita desse algo⁴³⁰. Seríamos mesmo radicalmente insaciáveis? Descendo um nível a mais de profundidade, cabe indagar: seria possível desejar algo infinito? Em princípio, não nos é dado desejar qualquer ato ou estado cuja única representação possível é conceitual. Podemos, no entanto, formar esquemas imaginativos que estendem mais e mais a representação do objeto do desejo. Assim, o máximo que nos é permitido inferir é que dado um objeto considerado bom, no momento de desejá-lo ou de satisfação, gostaríamos que essa se prolongasse indefinidamente.

A tese agostiniana defronta-se com as manifestações de saciedade, fastio e não menos com o desejo de novidades. É como se estivesse alojada em nós uma dualidade de impulsos com maior ou menor adequação, associados à busca pela felicidade: por um lado, a repetição ou continuidade de vivências boas; por outro, a busca de novas vivências. O que nos move em vida são os desafios apresentados por novas aspirações. É sempre possível estabelecer novos objetivos e anseios⁴³¹, mas o que faz alguém desejar novos objetivos? E

429*Ethica*, II, prop. 13, schol.

430AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 25; TOMÁS, I-II, q. 5, a. 3.

431Cf. MCMAHAN, 2002, p. 139, em sua refutação à ideia de que o valor negativo da morte pode ser calculado em consideração à satisfação de um objetivo.

mais: por que deve fazê-lo? Alguém que já plantou árvores, teve filhos e escreveu um livro obteve alegria e satisfação ao realizar esses três objetivos; no entanto, formar para si novas aspirações é o que pode lhe propiciar mais uma vez ou várias vezes a mesma alegria e satisfação ou maior.

Em contrapartida ao parágrafo anterior, alguém poderia dizer: não menos rejeitável que aquela subjetivação casuística do critério de saída da vida seria o argumento de que qualquer indivíduo deve sempre permanecer nela, independentemente de suas inclinações a não o querer, por não ter certeza sobre o futuro e outras configurações possíveis de prazer e sofrimento; pois dessa maneira incorrer-se-ia em uma falácia por recurso à ignorância. A rigor, deve-se treplicar que não há inferência falaciosa aí, uma vez que não estamos extraindo de nossa ignorância um juízo de fato sobre como as coisas são, mas apenas adotando uma atitude considerando nosso não saber.

Schopenhauer acredita que nos é possível sair do fluxo do querer como contempladores desinteressados⁴³², numa atitude semelhante à proposta pelos pensadores antigos – de indiferença⁴³³. Todavia, não seria a contemplação também um desejo? Ou, em outro extremo, não seria essa pretendida indiferença uma forma de recair no tédio? Sem dúvida, Schopenhauer advoga que nos é possível adotar uma atitude de contempladores de nós mesmos, apática mesmo ante as dores e prazeres⁴³⁴. Isso poderia ocorrer por um tempo prolongado somente se fôssemos acometidos pela síndrome de Guillain-Barré ou congênere e permanecêssemos, na nossa consciência, desconectados com o mundo ao qual normalmente tendem nossos desejos e instintos, a despeito da doutrina filosófica escolhida.

Todas minhas considerações sobre as relações entre suicídio e saciedade até aqui pressupuseram que a morte venha a ser escolhida ponderadamente como meio para algum objetivo, ante o estancamento da fonte maior de saciação, exaurida ou não pelo agente. Sem embargo, que dizer da possibilidade de que o agente pense seu ato mesmo de se matar como a realização de um desejo? Assim como por vezes sentimos prazer numa entrega passiva a outrem, morrer seria o ápice de um orgasmo de doação e não de um ganho a ser calculado⁴³⁵.

432SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Drittes Buch, §38, p. 281.

433Cf. SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §57, p. 432.

434SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Drittes Buch, §39, p. 293-4.

435É isso que se entrevê na interpretação de Philonenko sobre Rousseau: “[...] Rousseau [...] pense qu’aimer est moins *prendre* que se *donner*. C’est même ce qu’il y a de *religieux* dans l’orgasme intérieur à l’orgasme.”

A intensidade de uma entrega poderia também ser pensada na qualidade da realização plena da individualidade precisamente ao deixar de ser uma. Sem embargo, a totalidade a que por ventura se queira doar é uma ficção que melhor se traduz como uma alteridade de que se quer, parece-me, reparação, atenção, gozo ou qualquer aporte de sentimentos benfazejos, provenientes de entidades bem delimitadas. Minha desconfiança quanto ao anelo romântico se repete aqui como em outros momentos desta tese.

Capítulo 12: Desejabilidade da morte

Acredito que o arremate desta Parte 2 está no prometido debate acerca da desejabilidade do aumento indefinido e incondicional da extensão da vida. Invés de pensar a questão da racionalidade da opção pela morte em situações específicas, cruciais que sejam, uma nova forma de argumentação tem sido desenvolvida, de modo ainda mais claro recentemente, que consiste em dizer que em algum momento deveríamos optar por não mais viver.

Nesse enfoque, talvez não possamos dizer quais situações ou quais tipos de situação exigiriam a opção pela própria morte, pois a questão central é: estaríamos justificados em asserir que em algum momento tal escolha seria racional? Para exprimir o problema ainda de outra maneira, o ônus da prova não estaria em demonstrar que devemos nos matar em dado momento, sob tais ou quais circunstâncias, pois ele pesa sobre a desejabilidade de viver eternamente.

Importa fazer quatro comentários peremptórios antes de tentar responder ao problema do parágrafo anterior. Primeiro, a desejabilidade de prolongamento da vida difere obviamente da perspectiva ou expectativa de vida. É irrazoável fazer planos para meu ducentésimo aniversário, em consideração ao fato de que a expectativa estatisticamente estabelecida de vida máxima não ultrapassa os cento e trinta anos. Entretanto, o fato que a temporalidade pessoal dos nossos planos seja limitada não implica que a temporalidade de nossos desejos o seja. Jankélévitch acredita que, assim como há um espaço íntimo, finito e fechado, tal como descrito por Bachelard, haveria também um tempo finito pessoal em

contraposição ao tempo infinito do nada externo⁴³⁶. Parece-me mais apropriado crer que a linha do tempo de nossas vidas cotidianas é em geral indefinida, pois costumeiramente não contamos com uma data limite específica. Agimos sem referência a um teto para nossos anos.

Segundo comentário: não se trata de pensar uma vida eterna substancialmente melhor (posse de superpoderes, beatitude angelical ou orgasmos paradisíacos) nem substancialmente pior (castigos infernais ou coisas do tipo), mas sim do prolongamento indefinido ou infinito da vida humana tal como a conhecemos.

Como terceiro comentário, cabe observar que da resposta positiva à nossa pergunta não necessariamente há de se derivar imediatamente a legitimação de alguma escolha específica sobre a própria morte, pairando sobre o ato certas dúvidas a serem casuisticamente dirimidas quanto às opções envolvidas no cálculo de que falei anteriormente.

Como contraponto, eis o quarto comentário, não reputemos como inútil tal questionamento por tomar em suporte o admitido fato de não podermos viver eternamente. Se não a imortalidade, a extensão progressiva da vida humana já é e promete ser uma conquista social e médica. Além disso, nossas hipóteses concernentes à imortalidade serão em seguida acompanhadas pela reflexão sobre as consequências a serem extraídas para a nossa existência mortal.

Poder-se-ia almejar a resolução do problema empiricamente. Cientistas montariam, então, o seguinte experimento⁴³⁷: assim como um mecanismo com completa ausência de atrito e da resistência do ar permanece, em princípio, em movimento perpétuo, um ser humano seria colocado num ambiente fechado, completamente protegido contra influências externas perniciosas, tais como parasitas e agressões, concedendo-lhe a pronta satisfação a seus desejos, sem os riscos normalmente presentes em saciá-los. O objetivo da pesquisa seria averiguar até onde pode ir a vida humana e, mais relevante, o desejo por viver nas condições desse útero laboratorial. Além de estar na duvidosa companhia de uma indução, tal metodologia choca-se contra a possibilidade de que a morte física preceda, devido a

436 JANKÉLÉVITCH, 1977, p. 94.

437 Choron (1964, "Biological Theories of Death") relata hipóteses, expectativas e experimentos desenvolvidos no final do século XIX e no XX em torno do isolamento de células e micro-organismos em condições ótimas. Tais experimentos pareciam revelar que os organismos unicelulares e células isoladas dos pluricelulares seriam amortais, isto é, potencialmente imortais, dado não terem apresentado sinais de qualquer desgaste ou envelhecimento.

limitações filogenéticas da espécie e científicas e tecnológicas de nosso tempo, a manifestação de um eventual desejo por não mais viver. E, seja adicionado, o fato de que tal desejo não tenha se manifestado não implica que ele jamais se manifestará e, caso ele se manifestar, que isso deva ser universalizado. Portanto, a questão não pode ser resolvida experimentalmente.

Sem embargo, um laboratório ficcional imaginando a imortalidade mundana já esteve presente, com frequência a ser investigada, na literatura e em vários mitos, nos quais invariavelmente os humanos que têm o desejo de serem imortais são castigados pelos deuses. O tema também surge entre alguns filósofos antigos, cuja renúncia e descrédito ao desejo de prolongamento indefinido da vida basearam-se na preceituação de uma boa medida para o tempo de nossa existência⁴³⁸. Radicalmente movendo-se contra a citada contenção de tal desejo, Agostinho observa que quem deseja algo de bom o quer indefinidamente e que, portanto, a completude do desejo não se faz apenas pela consecução e posse do objeto, mas também pela perpetuação (e certeza da perpetuação) de sua posse e usufruto⁴³⁹.

Concentrando-se numa espécie de raciocínio dedutivo, semelhante a uma redução ao absurdo, alimentado por experimentos de pensamento, alguns autores contemporâneos imaginam o que seria um prolongamento infinito ou indefinido da vida e, dado algum aspecto negativo dela, concluem pela sua insuportabilidade. Essa conclusão acarretaria não somente a aceitação da morte involuntária, natural, como também a legitimidade de uma morte voluntária.

De acordo com Condorcet⁴⁴⁰, a perfectibilidade humana e o progresso da ciência aumentariam o tempo de vida, mas isso não eliminaria a morte, pois talvez até mesmo haja um limite natural de aumento do crescimento da longevidade (um limite de elasticidade, por assim dizer), fronteira essa, todavia, indefinida⁴⁴¹. Então, o filósofo francês especula que tal conquista tecnológica acarretaria não apenas esse alongamento sem ponto final visível, mas também um grau crescente de decrepitude que seria como uma curva assintótica sempre e

438EPICURO, p. 26. SÊNECA. *De brevitare...*, X, 5. Também contemporâneos: FEUERBACH, p. 118, 236-7. Cf. VAZ, Lúcio. 2006/2007.

439AGOSTINHO. *De Civitate Dei*, X, 29; XIV, 25. Apresentei de modo mais preciso o contraponto agustiniano em: VAZ, Lúcio, 2011, cap. 5, principalmente p. 75-76.

440CONDORCET. *Tableau...*, Dixième époque, p. 187. Também Descartes sonhava em poder, através da ciência, prolongar o tempo de duração da vida humana na terra. *Discours de la méthode*. Sexta Parte, p. 167.

441Tese também partilhada por Jankélévitch (1977, p. 163).

sempre se aproximando do zero, mas nunca chegando até ele. Resultado: iríamos, mesmo podendo viver mais, desejar morrer⁴⁴². Condorcet, entretanto, não fornece explicações e, muito menos, razões para esse desejo. Freud, com pessimismo desconhecido no século das Luzes sobre o valor moral da ciência e da técnica, questiona-se: “A que finalmente nos deve servir uma vida [mais] longa, se for árdua, pobre em alegrias e tão sofrida que só poderemos acolher a morte como redentora?”⁴⁴³. A morte, ainda que não buscada nem prevista, seria a certeza de que em algum momento terminariam os males e sofrimentos dessa vida⁴⁴⁴.

Bernard Williams desenvolve outro argumento, segundo McMahan, mais potente. A imortalidade é ou inconcebível ou terrível⁴⁴⁵. E poderia ser terrível de duas formas: ou permaneceriam constantes nossas características ou mudariam. A primeira possibilidade seria enfadonha e a segunda implicaria numa insensibilidade diante das mudanças⁴⁴⁶, sendo essa última conclusão, a meu ver, forçada, pois é possível não se alterar pelos acontecimentos do mundo sem ser insensível e indiferente.

Williams exige como requisitos para a eventual desejabilidade da imortalidade: primeiro, que o próprio agente fosse o imortal⁴⁴⁷; segundo, que seu futuro fosse a satisfação dos objetivos de sua vida presente. Williams não crê que tais condições possam ser satisfeitas, ao passo que McMahan não acredita que elas sejam necessárias, nem que elas não sejam realizáveis.

O fundo de um dos lados dessa bifurcação argumentativa, em Williams, concluindo com a indesejabilidade da imortalidade, é associar entre si a mudança de identidade ou, mais exatamente, a perspectiva de alteração radical de identidade e a morte de si (que é, para ele, algo como a morte). Cada um de nós pode imaginar uma continuidade temporal de si mesmo, mantendo algo que julga essencial. De outra maneira, poderia, em princípio, também imaginar uma continuidade no tempo com alternadas mudanças baseada

442Montaigne (II, 3, p. 361-2), lendo Plínio, relata o caso (de confiabilidade dubitável) de um lugarejo onde tão favoráveis eram as condições de vida que seus habitantes se davam a morte por já estarem satisfeitos com a vida.

443“Und was soll uns endlich ein langes Leben, wenn es beschwerlich, arm an Freuden und so leidvoll ist, daß wir den Tod nur als Erlöser bewillkommnen können?”, Freud, S. *Das Unbehagen*, p. 446-7.

444Opinião semelhante encontra-se em Rousseau: *Emile*, Livre Deuxième, p. 456.

445Citado por Glover (1977, p. 56-57).

446MCMAHAN, 2002, p. 101. Nietzsche classifica como “ewigen Langweile” a imortalidade linear: NIETZSCHE, *Morgenröthe*, IV, §211.

447Williams citado por MCMAHAN, 2002, p. 101: “[...] it should clearly be *me* who lives forever”.

num revezamento de semelhanças de família até o ponto de suceder-se uma total diferenciação do que era singularmente num dado momento inicial. Assim, ser imortal implicaria, segundo Williams, numa perda da própria identidade pessoal, devido à citada alteração em revezamento de características e à conseqüente ou concomitante perda da memória sobre si mesmo. Williams afirma que, no limite, a memória do que fomos desapareceria, caso nossa existência fosse prolongada ao infinito – obviamente, excluindo a possibilidade de avanços técnicos de aprimoramento da memória ou, pelo menos, de retenção de seu processo de enferrujamento.

Pode-se, então, refutar: é perfeitamente concebível um sorites humano, cujos tecidos, órgãos e membros fossem através de várias cirurgias sendo trocados. Não há necessidade da permanência de uma substância física, desde que o indivíduo (se ainda podemos usar a palavra) se reconheça como sendo o que ele é e foi. Decerto, para se falar em identidade pessoal não basta haver uma continuidade em características, é preciso haver um reconhecimento e consciência dessa identidade. McMahan retorque, com seu próprio vocabulário: a completa descontinuidade psicológica não faria a imortalidade indesejável⁴⁴⁸. Unamuno afirma que o prazer de aprender, não necessariamente conhecer, impediria que a imortalidade fosse a “morada de um aborrecimento eterno”⁴⁴⁹. Talvez até a perda de memória tornaria a descoberta algo sempre renovado.

Algumas conseqüências paradoxais são provenientes da redução ao absurdo realizada por Williams. Primeira, se não houver identidade pessoal, quando o imortal é ele mesmo, isto é, quando de fato mantém algo essencial de si, mas não o sabe ou não se lembra disso, então seria razoável dizer, com Williams, que ele está ‘morto’? O fato é que há um objeto no mundo que mantém sua identidade numérica e alguma propriedade reconhecível por terceiros, mas seria razoável dizer que ele não é mais ele mesmo pelo fato de não se lembrar de quem foi? Se alguém fosse terrenamente imortal, poderia haver um morto sem cadáver, o que constitui uma dificuldade para uma metafísica parcimoniosa na postulação de entidades e para a investigação policial. A variabilidade de que fala Williams só pode ser nomeada ‘morte’

448MCMAHAN, 2002, p. 102: “At most, an immortal life would, from one's present point of view, be no better than a life that would extend as far into the future as the last element of one's present psychology.”

449Entenda-se, Unamuno (*Del Sentimiento trágico de la vida*, p. 198) está falando da glória eterna.

metaforicamente, pois, bem observa Luper, “transformação não é morte”⁴⁵⁰. Do contrário, a existência ou a razão para existir estaria sendo inferida a partir de uma identidade pessoal específica. McMahan aponta com argúcia que Williams está sendo contraditório com o que dissera alhures (no mesmo livro *Problems of the Self*) que o corpo é base suficiente para a identidade pessoal⁴⁵¹. Contra McMahan, Williams admitiria uma pluralidade de critérios segundo as situações, exigências sociais e objetivos, mas aqui, no tema com que estamos lidando, ele deveria tomar a identidade numérica como mais relevante.

Spinoza⁴⁵² defende posição semelhante a Williams, pois acredita que a alteração na proporção de elementos estáticos e dinâmicos na matéria corporal pode ser dita morte, ainda que a massa resultante não seja um cadáver. Isso coloca um problema: concedendo que, como diz Pinheiro⁴⁵³, o conato visasse à manutenção da essência, se essa essência é constituída por determinada proporção entre elementos estáticos e dinâmicos e se, por fim, a transformação sofrida pela criança em adulto é uma morte, então é razoável concluir que o conato pode visar a própria morte. Verdade que a transformação da criança em adulto é resultante da intervenção de elementos externos (alimento, educação, decepções), mas o desejo por alguns desses elementos parece ser algo intrínseco àquele pequeno ser desde o início. Seria razoável, então, concluir que a criança por sua própria natureza deseja a morte? Além disso, o problema do sorites coloca-se a Spinoza (não menos do que a Williams): quando a criança morreu? Dos dois anos aos três, parece disparate dizer que houve morte. O mesmo dos três aos quatro e assim sucessivamente. Se respondessem que há uma morte na relação entre um indivíduo aos quarenta anos e ele (mesmo) aos dois, isso nos pareceria um abuso de linguagem.

Segunda, aceitando que a plena caducidade é uma (ou a causadora necessária de uma) perda da identidade e a perda da identidade fosse como uma morte, chegamos ao que, para Williams, soa como demonstração: a imortalidade acabaria por chegar à morte. Na verdade, se expressarmos a conclusão de Williams melhor, salta aos olhos o paradoxo no qual ele mesmo incorreu: não devemos desejar a imortalidade, pois ela chegaria até a morte; ou

450LUPER, S, “Death”.

451MCMAHAN, 2002, p. 101.

452*Ethica*, IV, prop. xxxix, schol. Também defendendo o ponto, leia-se Unamuno (*Del Sentimiento trágico de la vida*, p. 33).

4532008, p. 232; ideia da qual discordarei mais à frente, na seção “Princípio de Autoconservação”, do cap. 3.

ainda: deveríamos desejar a morte – em algum momento, não importa quando –, pois, de qualquer modo, morreríamos; o que não implica que devamos nos matar já ou arbitrariamente a qualquer momento, mas sim que não devemos querer viver eternamente. Williams ou algum discípulo poderia acrescentar que seria coerente com a argumentação até aqui que alguém quisesse morrer, a qualquer momento desde que para não morrer por perda de identidade ou de memória. Com essa argumentação contra a desejabilidade da imortalidade, ficaria estabelecida uma condição para a opção pela morte: o prazo desejável para a perpetuação da vida encerrar-se-ia antes do esquecimento de quem somos. (Obviamente, quando esquecêssemos quem fôramos, talvez não mais nos lembrássemos de que deveríamos ter nos matado justamente para evitar morrer para a nossa “própria” memória). Teríamos, desse modo, uma data limite⁴⁵⁴. Entretanto, uma vez ultrapassado esse limiar, já não seria necessário nos matarmos, a não ser em consideração a uma data limite futura de perda da memória do outro ‘eu’ seguinte. McMahan assere que mesmo que a imortalidade não fosse desejável, isso não implicaria que suas condições de indesejabilidade estivessem presentes em qualquer momento do “período presente” e então ele chega a uma conclusão mais geral e, a meu ver, decisiva: ainda que a imortalidade fosse indesejável, isso não acarreta que alguém na vida finita real pudesse alcançar o ponto de indesejabilidade⁴⁵⁵.

Seria razoável, de volta para a nossa concreta finitude, que, por exemplo, padecendo em estágio avançado do mal de Alzheimer, um senhor ou uma senhora saísse da vida por não mais lembrar-se de quem é, ou antes, de quem era? Não pode ele ou ela degustar a “nova” identidade que possui? Na verdade, pior do que me tornar outro é transformar-me em alguém pior do que sou ou fui.

Williams está supondo que não é possível que um evento possa marcar para sempre a memória de um ser imortal. Um crime, uma noite (seja de prazer ou dor seja de prazer e dor), um desvio da morte, a morte de alguém, coisas que tais poderão perder o cheiro, a cor dos detalhes e a precisão dos registros e dos endereços espaciais e temporais, porém não há comprovação de que não poderíamos nos lembrar de ter passado por eles se fôssemos

454Curiosamente chamada em inglês de *dead line*.

455MCMAHAN, 2002, p. 103: “[...] even if there were necessarily some point at which death would cease to be bad, it is possible that no one ever reaches the point within the short space of time of life as we know it.”

imortais. Talvez o primeiro amor (e as ilusões nele intrinsecamente contidas) nunca seja esquecido, ainda que infinito o número de amores e ilusões que a ele se seguiram.

Enquanto um dos lados do argumento de Williams aduz como uma das premissas de sua disjunção uma completa variação do si mesmo (sob algum aspecto, já não ele mesmo), o outro lado da disjunção supõe, ao contrário, uma não menos rejeitável constância. Rejeitável, pois o campo das possibilidades (pelo menos, das interessantes) estaria esgotado antes mesmo de chegarmos à vida imortal⁴⁵⁶. A essa forma de compreender a persistência eterna em vida com mais propriedade poderia chamar ‘tédio da imortalidade’, com que Williams nomeou seu artigo⁴⁵⁷.

Feuerbach⁴⁵⁸ desenvolveu um argumento parecido que, sem supor a perda completa da memória, parte da premissa de que a singularidade das unidades menores de tempo (instante, minuto, hora) gradativamente desmanchar-se-ia, com a imortalidade, nas unidades maiores de tempo, pela própria tendência do nosso pensamento em unificar a variedade num todo e desprezar as diferenças. A consequência seria o enfado. Dessa maneira, Feuerbach supõe, assim como Lucrécio⁴⁵⁹, que as vivências humanas são suficientemente repetitivas a ponto de se permitirem agrupamentos gerais que excluiriam inteiramente a novidade, a imprevisibilidade, a surpresa⁴⁶⁰. É como se o tempo fosse um fractal em que as subdivisões finitas contivessem tudo de interessante que o infinito pode conter. Importa observar que Feuerbach, até onde sei, não defende o suicídio, mas apenas a aceitação da morte⁴⁶¹. De qualquer maneira, seria possível, em que pese o reconhecimento do caráter unificador e generalizador de nossa memória, contrapor-lhe um esforço na percepção e vivência das especificidades, no exercício do discernimento e na busca do novo em meio ao que parece ser o mesmo. E desse modo, a lei geral de que todos os dias são iguais, inferida a partir de vivências passadas empacotadas pela memória, pode ser falseada a cada novo dia.

456 Sendo essa a interpretação que faço da epígrafe de Píndaro que rasgamos do livro de Camus: “O mon âme, n’aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible.”

457 A expressão já surge em Nietzsche (*Morgenröthe*, §211).

458 *Gedanken...* p. 119.

459 III, 995-1001. Essas opiniões são um traço comum em toda linhagem epicurista, segundo Boyancé (1978, p. 177).

460 Essa pressuposição é posteriormente explicitada pelo próprio Feuerbach (p. 208), mas contraditoriamente crítica a tentativa tipicamente hegeliana de, em favor de uma infinidade do conceito, não reconhecer a superioridade da vida diante do singular.

461 Uma “tanatodicéia”, no dizer de Friedrich Jodl (“Vorwort zum ersten Bande”. In: Feuerbach, p. XLIV).

Para além da abstração que isola os indivíduos como se estivesse em um laboratório, devemos salientar que a história, na qual todos estamos mergulhados, manifesta-se como um processo de ininterruptas alterações, quiçá gradativamente aceleradas.

Hans Jonas acredita que seria, ainda que possível, irresponsável optar por viver na terra infinitamente, pois a vida de um indivíduo supõe e exige sua morte para dar lugar a outra vida – juízo que se insere dentro de uma ética consequencialista da responsabilidade. Argumento semelhante (mas não idêntico) já havia sido defendido por Lucrecio⁴⁶², embora sem a mesma sofisticação conceitual, grau de conhecimento científico e desconfiança da técnica. A princípio, as premissas do poeta romano podem ser usadas para a aceitação da morte natural, mas não necessariamente para a defesa da permissibilidade do suicídio, visto poder-se delegar à natureza (e apenas a ela) a conservação do almejado equilíbrio; conquanto o próprio Lucrecio defendia também a morte voluntária, alegando que o velho deve saber dar lugar ao jovem⁴⁶³.

Analogamente a Hans Jonas, pode-se aduzir em apoio à moralidade do suicídio uma espécie de responsabilidade social, argumento que poderia ser exemplificado pelo romance de José Saramago, *As Intermitências da Morte*, no qual uma greve da personificação da morte produz uma série de problemas sociais (previdenciários, por exemplo). A opção pela própria morte poderia estar, em qualquer uma das considerações (consequencialismo ecológico ou social), baseada no preceito de sabor utilitarista: maior bem para o maior número de pessoas. A persistência na continuidade de uma vida, que na dimensão clínica e médica ganhou o nome de obstinação terapêutica, seria manifestação de um egoísmo. Qual seria, então, a data ou limite de validade do respeito ao direito à vida individual? Essa pergunta foge ao campo de argumentação desse trabalho. Estando configurada uma situação em que tal escolha (a saber, entre a vida alheia e coletiva e a vida de si mesmo) se fizesse necessária, matar-se por essa razão constituiria um caso de autossacrifício, que não é objeto dessa tese. Entretanto, por ora posso dizer que não se há de desconsiderar a possibilidade de sistemas

462Cf. MARTHA, Constant. 1905, p. 145, que afirma, a meu ver, patentemente sem fundamento que Lucrecio não dispõe da consolação estoica a respeito de um retorno à ordem universal maior.

463LUCRÉCIO, III, 971, 1085-1086. Uma ilustração desse preceito encontra-se no filme *Balada de Narayama*. Novak (p. 122-123) não acredita que Lucrecio defenda o suicídio, seus argumentos, porém, me parecem infundados em vista do uso de expressões de recomendação e até mesmo de dever no *De Rerum Natura* sobre a morte voluntária.

sociais e de exploração de recursos naturais serem criados de tal modo a permitirem que os seres humanos possam ser imortais, mormente, através de um controle de natalidade. Em termos mais concretos, a manutenção da vida dos mais velhos não precisa representar um ônus para a população economicamente ativa, em nossas sociedades mortais, nem para nossa ecologia mortal.

A configuração linear do tempo é a mais frequente nas hipóteses de imortalidade. Nesse modo de pensar, a vida, como já vimos, se não monotonamente repetitiva, torna-se gradativamente mais pesada, desagradável ou rejeitável numa perspectiva de imortalidade contínua e linear. Os personagens optariam pela morte devido à ausência de perspectiva de melhora no futuro, o que é o mesmo que ocorre, de modo geral, em casos reais de suicídio. A opção pela mortalidade (não exatamente pela morte) aparece, por exemplo, em *Asas do Desejo*, em que um anjo rejeita sua condição para usufruir da possibilidade de amar e, conseqüentemente, a de sofrer própria aos seres humanos. Também em *As intermitências da morte*, o suicídio e o assassinato são possíveis ao levar as pessoas para além das fronteiras (a suspensão no país imaginário da prestação de serviços da Morte foi uma decisão não dos personagens, mas sim da própria indesejada das gentes).

Como um casamento que se torna monótono e mesmo insuportável anos depois de se prometer e desejar eterno, Fosca – personagem de *Todos os homens são mortais* – sente-se entediado sobre sua vida, que, após tomar o elixir da imortalidade⁴⁶⁴, já dura séculos. Sua imortalidade diverge da amortalidade, que é a continuidade potencialmente infinita da vida de um organismo, potência essa que pode não ser efetivada caso o meio ambiente não seja favorável à vida daquele organismo⁴⁶⁵. Para servir-me do vocabulário usado por Parfit, a continuidade psicológica e a superveniente identidade pessoal especialmente para um imortal como Fosca não acarretariam, em princípio, base para a preocupação egoística, pois seu futuro está assegurado⁴⁶⁶. No entender de Richard Wollheim, a maldição dessa imortalidade

464BEAUVOIR, 1946, p. 40, 431: “prisonnier de ma propre présence”. Ligeira, porém decisivamente diverso é o caso de *Lago do Desterro*, em que o Major Taborda opta pela própria morte.

465Talvez seja isso que Spinoza teria pensado ao dizer que nenhuma coisa se destroi. *Ethica*, III, prop. iv: “Nulla res nisi a causa externa potest destroi.” Ver discussão sobre Spinoza, na seção “Princípio de autoconservação”, do cap. 3.

466Cf. MCMAHAN, 2002, p. 52.

irrenunciável reside no fato de as escolhas já não terem mais valor para o agente, tese contra a qual se ergue McMahan por meio de três réplicas. Primeira, ser imortal não asseguraria a posse de todos os bens e fruição de todos os prazeres. Ter uma vida infinitamente extensa não implica que ela seria por si só boa. As escolhas também seriam necessárias em alguma medida. Segunda, mesmo que a imortalidade reduzisse a necessidade (em número e importância) de escolher, isso só poderia ocorrer entre duas ou mais boas alternativas, pelo fato de o agente imortal poder ter ambas. Contudo, isso não acarretaria uma incapacidade ou indiferença na escolha entre alternativas qualitativamente opostas e muito menos implicaria ter uma vida ruim. Terceira, a imortalidade seria uma contrapartida positiva diante da infeliz ausência de oportunidades de escolha, caso tal ausência seja julgada infeliz⁴⁶⁷.

Gostaria de adicionar uma quarta observação crítica sobre a tese de Wollheim. A redução de relevância da tomada de decisões na vida, não reduz a importância, valor e interesse da vida. A inferência de Wollheim redundaria na falácia da composição, dado que o valor da vida não pode ser igualado à soma dos valores das decisões tomadas durante a vida. Como bem observa Jankélévitch, uma pessoa (e acrescento: uma vida) não é formada apenas por suas próprias escolhas, mas também por acontecimentos e por escolhas feitas por outras pessoas⁴⁶⁸ (por exemplo, escolhas pré-natais ou acontecimentos políticos). Ademais, mesmo que admitíssemos que o valor de uma vida resultasse da soma do valor das decisões, bem entendido, das possibilidades de escolha nela, a redução no valor individual das decisões não implicaria a redução no valor total da vida, porquanto o aumento do número de decisões poderia contrabalançar a queda nos valores individuais a serem somados.

Os comentários nos dois últimos parágrafos tornam insustentável o refrão de certo existencialismo difuso e confuso, do qual Beauvoir parece compartilhar, segundo o qual sem a morte a vida não teria sentido⁴⁶⁹ ou seria amoral⁴⁷⁰.

467MCMAHAN, 2002, p. 100. A segunda crítica repete uma observação de Sartre (1943, p. 630) apresentada no intuito de distinguir morte e finitude.

468JANKÉLÉVITCH, 1977, p. 101.

469No qual também incorre Jankélévitch (1977, p. 132), para quem a morte é “la condition fondamentale de l’existence”.

470Como pensa González (1996, p. 111).

Em outra possibilidade de eternidade linear, o tempo, mais exatamente a série causal do mundo exterior, interrompe-se e o sujeito tem o poder de intervenção sobre o mundo, ou mais tempo (de seu tempo) para mudar a si mesmo.

Como uma disposição contrária à técnica de simulação da morte⁴⁷¹, que consiste em imaginar o próprio fim a cada momento, amiúde há nessas imagens lineares uma redução ficcional ao absurdo, a realizar uma encenação mental da imortalidade. Importa, a fim de a ficção da imortalidade alcançar esse absurdo, que a perspectiva de uma imortalidade ou conduza a alguma monótona repetitividade⁴⁷² ou resuma-se a um adensamento dos aspectos negativos e renunciáveis da existência. Em contrapartida, existe um traço nas reduções lógicas e matemáticas ao absurdo suficiente para aliviar nossa ansiedade: há um fim para a demonstração, ou seja, decididamente sabemos que chegamos ou não a uma contradição. Já que um romance, um conto ou um filme que seguisse a imortalidade seria obviamente infinito, nas reduções ficcionais lineares ao absurdo isso não ocorre. Com isso, elas desde já supõem algo como um fim: de novidades, caso considerem a vida imortal um tédio repetitivo, ou da identidade, como assevera Bernard Williams. É como se houvesse uma circularidade de um número finito de acontecimentos dentro da linha infinita do tempo e, então, encontra-se um cansaço ao fim de várias rotações da cadeia e, com ele, existe um despertar da consciência, nomeadamente, da consciência do ciclo. Daí, duas possibilidades: a quebra do ciclo (sendo suicídio uma tentativa) ou retorno à rotina⁴⁷³.

Pelo exposto acima, por um lado, podemos dizer que nossas ficções do infinito estão contaminadas pela nossa finitude⁴⁷⁴. Por outro lado, em nossas vidas concretas e finitas, sempre imaginamos sequências e nos falta o “senso de fim” presente na literatura, como se projetássemos contínua ou indefinidamente nossa perpetuação⁴⁷⁵: a infinitude pensada, embora jamais imaginada, é um prolongamento indefinido de nossa existência. Seria realmente necessário supor o fim de alguma coisa para aceitar o término da vida? Admitindo-se que haja um desgaste, deve-se aceitar que se chegou à exaustão? O argumento que subjaz em suporte às conclusões extraídas a partir da encenação da imortalidade é ou do sofrimento

471Cuja forma mais acabada encontra-se em Montaigne. Ver a respeito: VAZ, 2011, cap. 2.

472LUCRÉCIO, III, 944-945: a Natureza é repetitiva, mesmo em consideração à nossa vida mortal.

473Essa última frase é o que diz Camus (1942, p. 29) sobre a nossa vida real, não hipotética, e finita.

474Intuição já explorada por Montaigne (II, 12, p. 518) e Jankélévitch (1977, p. 385ss).

475RICOEUR, 1990, p. 190-1.

ou da satisfação: afirmar que há uma medida satisfatória do tempo de vida ou insuportável do desprazer. Ademais, a perspectiva da imortalidade pode ser limitada e míope. E também aqui somos completamente transferidos do significado originariamente lógico-matemático de ‘absurdo’ e chegamos plenamente ao existencial. Camus o caracteriza como uma quebra do sentimento de inserção no tempo, como a recusa do mundo em satisfazer nossos desejos e anseios por sentido⁴⁷⁶. E, diferentemente dos vários autores até aqui citados, Camus aceita o absurdo. Incondicionalmente.

476CAMUS, 1942, p. 30, 39 e 49: « L’absurde naît de cette confrontation entre l’appel humain et le silence déraisonnable du monde. »

Parte 4: O não incondicional

Esse posicionamento – seja chamado de rebeldia (denominação de Camus), obediência, persistência, resistência seja tenacidade – também encerra uma pluralidade de argumentos. Adotando o mesmo procedimento das outras partes, procurarei agrupá-los em tipos e comentá-los criticamente.

Capítulo 13: Princípio de autoconservação

Em contrapartida ao argumento de que a rotatividade administrada pelo todo da natureza exige nossa morte eventualmente voluntária, alguns defenderam a ideia de que o ato de se matar vai contra uma determinação da natureza, interiormente presente em cada um de nós e nos forçando unilateralmente a perseguir um fim⁴⁷⁷. Deveras diferentes são as expressões para nomear esse traço ínsito em nossa natureza, contra o qual o ato suicida chocar-se-ia. Instinto de sobrevivência e lei de autopreservação são apenas algumas das variantes. Usarei igualmente ‘lei’ e ‘princípio’ para realçar a referência à expressão discursiva do que subjazeria em nossa natureza e também sem distinção usarei ‘autoconservação’, ‘conservação de si’, ‘preservação de si’ e ‘autopreservação’.

Dois problemas mais gerais assolam as cabeças de todos os que argumentam contra o suicídio sobre as bases do princípio da autoconservação: primeiro, a apropriação ou incorporação racional do instinto natural; segundo, a formulação, pelo menos, em princípio e de modo geral, de um expediente explicativo do porque o suicídio é possível. O segundo problema nos interessa apenas na medida em que fornece uma nova compreensão sobre a própria constituição do suicídio.

Aristóteles não pensava que uma pessoa, ao ceifar algum tempo de sua vida, pudesse cometer uma injustiça contra si mesmo⁴⁷⁸, por uma questão por assim dizer conceitual, ou seja, pelo fato de que justiça, embora fundamentalmente uma virtude do agente,

⁴⁷⁷Assim Schopenhauer define o instinto: “einen über alle Maassen einseitigen und streng determinirten Charakter”, *Die Welt...*, II, kap. 27, p. 391.

⁴⁷⁸Malgrado o juízo de Tomás (III, q. 47, a. 6) de que, para Aristóteles, o suicida causa injúria a si, não é o que o filósofo grego diz na *Ética a Nicômaco* (V, 1138a8).

seria necessariamente uma relação interpessoal. Entretanto, a teleologia que subjaz em sua visão sobre o ser humano teria sido, em princípio, suficiente para desqualificar o suicídio como uma ofensa, agravo ou prejuízo contra o próprio agente; uma vez que a tendência de um ser a efetivar sua perfeição seria impedida pelo ato de se matar. Tarefa semelhante caberá a Tomás de Aquino.

Antes do doutor da Igreja, alguns antecedentes isolados fizeram referência à mesma ideia. Cícero, tomando partido da visão estoica em contraponto aos epicuristas, disse que mais fundamental do que a busca do prazer (a qual por si possivelmente nos levaria a cometer atos torpes) é a busca pela autoconservação⁴⁷⁹. E também Flávio Josefo, sem mais detalhadas elaborações teóricas, argumentou perante seus concidadãos que, dado que nenhum outro animal se mata, devemos concluir que “a lei natural de todos é desejar a vida”⁴⁸⁰.

Seção 1: Tomás de Aquino

A reflexão moral de Tomás parte do princípio de que “se deve fazer o bem e evitar o mal”⁴⁸¹. O bem deve ser entendido não como o útil a um fim particular, mas por si mesmo e segundo uma ordem geral do universo⁴⁸². Essa ideia de uma ordem universal será, como veremos, decisiva no modo como Tomás lida com os problemas relativos à morte.

Entre os bens a serem buscados, segundo o doutor da Igreja, conta-se a preservação da própria vida, isto é, a inclinação natural de não apenas buscar tudo o que é bom à própria continuidade, mas também de “amar” ou velar por si mesmo⁴⁸³. No dizer de Tomás de Aquino, a lei de autopreservação é a mais universalmente presente na natureza⁴⁸⁴. Um de seus argumentos centrais contra o suicídio baseia-se na crença de que há uma tendência natural, distribuída não apenas entre seres humanos, mas também entre todos os animais, de conservação de si próprios⁴⁸⁵. O princípio de autopreservação supõe que a natureza em mim (não necessariamente que o todo da natureza ou que a natureza fora de

479 *De Finibus*, III, xvi-xvii. Seidler (1983, p. 442) diz que a *oikeiosis*, impulso de autopreservação, era fundamental no pensamento estoico, mas que a noção não era usada em argumento contra o suicídio.

480 JOSEFO, F. *Guerra de los Judíos*, III, xiv.

481 TOMÁS, II-II, q. 79, a. 1.

482 TOMÁS, I, q. 49, a. 3: “Indicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum”.

483 TOMÁS, I, q. 60, a. 3: “naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum.”

484 TOMÁS, I, q. 63, a. 3: “Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse [...]”.

485 TOMÁS, II-II, q. 64, a. 5: o suicídio vai contra a inclinação natural e contra o não menos natural amor a si.

mim) me *pressiona* a continuar vivendo, assim como o faz com seres vivos irracionais⁴⁸⁶; como um caudaloso rio nos empurra abaixo. Podemos, destarte, dizer que nem todo ato de um homem é uma ação humana, pois só a última é conduzida por uma deliberação racional⁴⁸⁷. Somos conduzidos também por apetites naturais (cujo princípio interior não nos é conhecido) e, eventualmente, somos impelidos a agir por uma força externa.

Uma das manifestações de inclinação natural à autopreservação é o amor de si. A semelhança entre seres seria, para Tomás, a causa de qualquer amor. Quando amamos alguém, percebemos nele qualidades que temos ou que desejamos ter; por exemplo, uma pessoa admira um cantor pela sua bela voz porque deseja tê-la⁴⁸⁸. É patente aqui o erro de não levar na devida conta o amor por alguém intrinsecamente diferente e em cuja oposição ocorrem o complemento e o encaixe necessários à continuidade da espécie. À parte tamanho deslize, Tomás afirma que o homem deve cuidar (*diligere*) de si mesmo pelo amor (*caritate*). Nossa amizade com outrem promana da amizade com nós mesmos e o amor a si só é aviltante quando diz respeito exclusivamente à nossa natureza sensível⁴⁸⁹.

Aquele que se mata, odeia-se somente por acidente e isso de dois modos: ou porque busca como bem o que na verdade é um mal ou porque não menos enganosamente acha que ele mesmo é sumamente sua parte corporal e, odiando seu corpo, pensa odiar-se⁴⁹⁰. Aquele que se mata não se odeia, ele apenas busca com a morte o que acredita ser o fim de um mal, como a miséria⁴⁹¹.

Não obstante, se nossos atos não sofrem um movimento externo violento e se as inclinações internas são conhecidas (ainda que naturais), então agimos pela vontade⁴⁹². Além de nossa constituição vegetativa e animal, somos dotados de um intelecto, o qual possui certa liberdade para acatar a pressão da camada mais basilar da natureza. Encontrar-se-ia, especialmente, nos humanos a faculdade da razão, capaz de avalizar essa tendência natural e

486TOMÁS, I, q. 59, a. 3.

487TOMÁS, I-II, q. 1, a. 1.

488TOMÁS, I-II, q. 27, a. 3.

489TOMÁS, II-II, q. 25, a. 4; a. 7. E talvez nisso haja amor sexual.

490TOMÁS, I-II, q. 29, a. 4.

491TOMÁS, I-II, q. 20, a. 5: um evento posterior ao ato pode adicionar-lhe maldade ou bondade, se foi “*praecogitatus*” ou se, mesmo não tendo sido pensado com antecedência, decorre do ato por si e não por acidente.

492TOMÁS, I-II, q. 5, a. 3. Voluntário também é aceitar sofrer um movimento seguindo a natureza (I-II, q. 6, a. 6).

de imperar sobre os ímpetus naturais, se necessário⁴⁹³. Os dois níveis presentes em nós – natureza animal e racional – não poderiam, para o doutor angélico, jamais conflitar. As leis morais seriam derivadas das leis da natureza, apreendidas pela razão⁴⁹⁴. Contudo, Tomás considera brevemente a possibilidade de que algumas manifestações de comportamento humano contrariantes à razão tenham base em “alguma corrupção da natureza”, por exemplo, antropofagia, zoofilia e homossexualidade⁴⁹⁵. Essa consideração nos levanta o questionamento sobre a adequação de julgamentos morais negativos às práticas de comer carne humana e do intercurso sexual com animais e com humanos de mesmo sexo⁴⁹⁶. A resposta de Tomás provavelmente seria que, mesmo que houvesse uma estrutura orgânica diversa, tais práticas não se coadunam com o plano divino e geral da natureza, em razão, respectivamente, da necessidade de sepultamento dos cadáveres e da conservação da espécie.

Assim, por crer na existência dessa esfera de intenções superveniente aos ímpetus, para Tomás não é um problema a explicação da efetividade do suicídio, problema a que Spinoza dedicou uma proposição de sua *Ética*, como veremos. É precisamente naquela esfera – de atos da vontade concernentes a um fim⁴⁹⁷ – que reside a qualidade moral do agir. Matar alguém pode ser virtude ou vício, a depender das intenções primeiras do agente. A marca da moralidade encontra-se no fim pretendido e não no “fim por acidente”⁴⁹⁸, ou seja, nas consequências não diretamente intencionadas. Há, no que concerne a essa última observação, uma importante ressalva no texto da *Suma*: um ato pode ser avaliado moralmente também por tais consequências, mas previsíveis ou até pelas imprevistas, desde que sejam essenciais ao desempenho da ação⁴⁹⁹. Em outro artigo, Tomás parece alargar a noção de voluntário ao ponto de abarcar tudo o que está em nosso poder para que algo ocorra ou não⁵⁰⁰.

493TOMÁS, I-II, q. 17, a. 2.

494TOMÁS, I, a. 60, a. 5. TOMÁS, Supp., q. 65, a. 1: “Lex ergo naturalis [...] est [...] conceptio homini naturaliter indita qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis.”

495TOMÁS, I-II, q. 31, a. 7. Talvez haja certa contradição, em que conceda não incontornável, com a afirmação de que as leis naturais são imutáveis (I-II, q. 94, a. 5). Em outro endereço (III, q. 2, a. 2), Tomás afirma que as instanciações concretas (*suppositio*) da natureza de uma espécie podem conter acidentes e princípios singulares.

496TOMÁS, II-II, q. 66, a. 6: a pena de morte é aplicável em casos de “horribilem deformitatem”

497Definição de intenção em: TOMÁS, I-II, q. 12, a. 1: “actus voluntatis respectu finis”.

498TOMÁS, I-II, q. 1, a. 3: “terminus per accidens”.

499TOMÁS, I-II, q. 73, a. 8. A ideia é repetida, mas ligeiramente modificada em II-II, q. 64, a. 7, como veremos dentro em pouco.

500TOMÁS, I-II, q. 71, a. 5.

A submissão das intenções, todas, à vontade merece um comentário mais detalhado. A definição tomista da intenção baseia-se na proposição de que todas as forças da alma são movidas pela vontade⁵⁰¹, o que fora estabelecido com base na opinião de que o “bem em comum” é necessariamente objeto da vontade. Daí decorreria que as forças particulares são propulsionadas por ela. Ora, do fato de que o bem em comum seja buscado pela vontade não decorre que as intenções diversas à busca de bens particulares sejam também elas impelidas por ela. Estamos diante de uma falácia da divisão. Ademais, Tomás crê que as intenções não destoam da rota geral tendendo a um fim último⁵⁰², o que possivelmente nem sempre é verdade.

As leis morais da justiça são notadamente interpessoais. Essa tese aristotélica, então, é subscrita por Tomás⁵⁰³, mas com a ressalva de que, por metáfora e semelhança, falamos em justiça para consigo mesmo, quando a parte racional impera sobre a irascível e a concupiscente. Importa deixar claro: o autor⁵⁰⁴ não diz que ninguém comete injustiça a quem aquiesce com o ato e, então, seria apropriado dizer que o suicídio, não só para Aristóteles, mas também para Tomás de Aquino, não é injusto ao próprio agente⁵⁰⁵. Nosso autor é muito explícito em asserir que o ato suicida é injustiça contra os outros e contra Deus⁵⁰⁶.

Os dois únicos casos aparentemente excepcionais de escolha ou, antes, aceitação do homicídio (termo geral que incorporaria, na filosofia tomista, o suicídio) estão igualmente fundados na natureza, quais sejam: autossacrifício (pela pátria, por outras pessoas) e o que chamamos de legítima defesa.

A natureza como um todo estaria, para Tomás de Aquino, direcionada, segundo o plano geral de Deus, em favor do alcance de um bem maior ao seu termo. De igual modo, devemos moralmente amar Deus (bem universal) mais do que a nós mesmos, sendo afirmada essa precedência como natural⁵⁰⁷. Aqueles que ocasionalmente demonstram ódio a Deus, fá-lo-iam pelo conhecimento incompleto de suas ações particulares (por exemplo, a morte

501TOMÁS, I-II, q. 9, a. 1.

502TOMÁS, I-II, q. 12, a. 2.

503II-II, q. 58, a. 2

504II-II, q. 59, a. 3

505Como erroneamente informa Castañeda (2010, p. 225), baseando-se no comentário de Francisco de Vitoria.

506TOMÁS, II-II, q. 64, a. 5.

507TOMÁS, I, a. 60, a. 5. Creio que essa premissa dificilmente pode ser admitida. Mesmo entre filósofos cristãos corre a ideia de que o amor a Deus só pode ser concedido sobrenaturalmente.

prematura de um ente familiar querido) e não veem sua essência. Semelhante relação de submissão da parte ao todo ou do menos ao mais importante ocorre no tocante ao indivíduo e à coletividade: o primeiro deve, se necessário, sacrificar-se pela segunda, do mesmo modo que a mão eventualmente o faz em favor de todo o corpo⁵⁰⁸. Assim, a morte heroica em favor de um bem maior encontra-se em acordo com a natureza da mesma forma que a aplicação de pena de morte visa a um bem maior para a coletividade. A naturalidade racionalmente apreendida da inclinação a se preservar só poderia ser contraditada ou suspensa pela intervenção divina (argumento da pertença transcendente) ou pelos seus delegados legítimos na terra (argumento da pertença social)⁵⁰⁹. Compreenda-se que coerentemente Tomás não acata a possibilidade de que um governante, encarregado do julgamento de outros, se cõscio de um pecado mortal que haja ele mesmo cometido, não se deve dar à morte, pois ninguém pode ser juiz de si mesmo⁵¹⁰.

Na hipótese de que alguém tenha sido justamente condenado à morte, não deverá resistir à pena, pois, analogamente à morte heroica, a inclinação natural a viver tem um limite no ordenamento racional e coletivo. Por outra parte, a alguém condenado injustamente é lícito resistir, desde que sem provocar escândalo, isto é, sem motivar publicamente o desrespeito à lei⁵¹¹.

O que hoje denominamos, em português, legítima defesa ganhou de Tomás um tratamento engenhoso a ponto de dar vida a uma teoria de imensa fertilidade posterior, a do duplo efeito. Como vimos, o aspecto moral de um ato se deve, sobretudo, às intenções do agente. Assim, se alguém, sem esteios sobre uma decisão legal, ameaça minha vida, estou legitimado em matá-lo, desde que esse efeito esteja além de minhas intenções estritamente devotadas à minha própria salvação. Entretanto, mesmo o segundo e não intencionado efeito de dar cabo da vida de meu oponente possivelmente será um desqualificador moral da ação, caso ele seja desproporcional ao fim; por exemplo, pelo uso de uma violência notadamente

508TOMÁS, I, a. 60, a. 5. Comparação já presente com o mesmo uso em Aristóteles, como veremos na seção “Pertença”. Cf. TOMÁS, II-II, q. 124, a. 1: enaltecimento do martírio. III, q. 22, a. 2; q. 46, q. 47: Cristo expôs-se à morte, mas não cometeu suicídio.

509Os pecadores podem ser mortos, mas não por pessoas privadas: TOMÁS, II-II, q. 64, a. 3.

510TOMÁS, II-II, q. 64, a. 5.

511TOMÁS, II-II, q. 69, a. 4.

maior do que a suficiente. De qualquer modo, o indivíduo privado não pode ter a intenção de matar outro homem⁵¹².

Segundo Castañeda, Tomás de Aquino teria dito que é preferível morrer a cometer atos desonrosos, por exemplo, comer carne humana⁵¹³, como teriam feito os judeus, em um momento de grande fome⁵¹⁴. Os relatos de canibalismo, por serem tão raros, são julgados como contrários à natureza humana pelo doutor da Igreja. No entanto, o autor da *Suma* diz somente que a intemperança de comer carne humana é maximamente imperdoável, mas não deixa claro que ela seja mais grave do que a aceitação da morte em caso de uma inanição evitável pela antropofagia⁵¹⁵. Importa frisar que optar pela própria morte e não pela citada refeição não necessariamente constituiria um autossacrifício, pois eventualmente o faminto fá-lo-ia não em prol do cadáver (cuja alma, embora já ausente, não poderia ser danificada pela mastigação e deglutição), mas sim de sua própria integridade moral (premiada por Deus).

Tomás não acredita que o respeito à propriedade alheia esteja em lugar mais alto e nobre que a conservação da vida. Dessarte, é lícito usar bens, mesmo sem consentimento do possuidor, se necessário à própria sustentação⁵¹⁶.

Além das observações críticas até aqui já indicadas pontualmente, gostaria de apresentar as duas seguintes:

Primeira: as conclusões e prescrições morais tomistas em larga medida dependem de suas concepções talvez inapropriadas sobre a natureza humana. Para tornar isso claro, um paralelo pode ser feito com o princípio de conservação da espécie – modo já enviesado de batizar a concupiscência natural⁵¹⁷ –, um irmão do princípio de autoconservação que também foi destinado a uma apropriação moral, por exemplo, para rejeitar formas ditas desviantes da sexualidade. Tal princípio não se desfaria em desmesuras, segundo o doutor angélico, pois Deus saberia o número de espécimes existentes e, mais que isso, sua providência administraria a contento o número suficiente de indivíduos para a preservação da espécie. A

512TOMÁS, II-II, q. 64, a. 7.

513Castañeda (2010, p. 223).

514Conforme JOSEFO, VII, viii e xiv. Eles não apenas comeram carne humana, mataram seus conterrâneos para isso.

515TOMÁS, II-II, q. 142, a. 4.

516TOMÁS, II-II, q. 66, a. 7.

517Cf. TOMÁS, I-II, q. 91, a. 6.

própria concupiscência só seria natural quando ordenada pela razão e os desordenamentos no desejo sexual proviriam da desobediência de Adão⁵¹⁸. Esse expediente teológico para conservar a crença em uma virginal pureza originária mancha de culpa atos e desejos que seriam uma refutação às projeções moralizantes sobre nossa natureza. Como assevera criticamente Kierkegaard, se o pecado original herdado de Adão por todos é algo que constitui nossa natureza humana decaída, então paradoxalmente o primeiro homem foi excluído da humanidade⁵¹⁹.

Talvez devemos também abandonar a ideia de que haja um impulso cego e natural pela perpetuação da espécie ou de que os impulsos sexuais possam ser assim entendidos. Além disso e talvez tarde demais, abandonamos a opinião de que a reprodução é sempre e continuamente positiva à continuidade da espécie. Tomás deveria ter desconfiado de que as concepções e prescrições acerca da nossa natureza poderiam ter origem social, histórica e contingente. Ele admite apenas a possibilidade de que algumas inclinações sedimentadas pelo costume sejam similares às naturais⁵²⁰.

Segunda: como já disse e ainda direi ao longo desta tese, não temos conhecimento sobre a existência de um administrador geral da natureza, nem que o curso de eventos reais do mundo é velado por alguém e por esse alguém conduzido a bom termo. Essas hipóteses metafísicas serão deixadas de lado no sistema que Spinoza se esforçará por construir retomando, a sua maneira, o princípio de autoconservação.

Seção 2: Spinoza

Batizado de *conatus* por Spinoza, o princípio de autoconservação – importa definir, o ímpeto ou empenho de conservar-se indefinidamente em seu próprio ser – foi pensado por ele como o traço mais essencial de qualquer coisa, inclusive, do homem⁵²¹. Ao contrário do que diz Pinheiro⁵²², não me parece que a letra do texto nos permita dizer que o conato vise não necessariamente à conservação da existência contínua no tempo, mas sobremaneira à preservação da essência, tal como os estoicos teriam feito ao valorizar a

518TOMÁS, I-II, q. 82, a. 3.

519KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, caput I, §2, p. 36.

520TOMÁS, I-II, q. 58, a. 2.

521*Ethica*, III, prop. vi; prop. vii, prop. ix *passim*.

5222008, p. 215.

qualidade e não a quantidade de vida. O que a proposição 7 da parte III diz é que o conato é a essência, não que ele visa a preservar a essência do homem. Além disso, o fato que Spinoza, em algumas passagens da *Ética*, tenha usado força, no lugar de conato e existir no lugar de ser, não necessariamente implica, diferentemente do que afirma Pinheiro, que haja uma diferença hierárquica entre as palavras. A ligação entre ser e existir é clara em: “Ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem que, ao mesmo tempo, não deseje ser, agir e viver, isto é, existir em ato”⁵²³. Preservar a essência e não necessariamente a existência implicaria um espaço aberto para o suicídio constitutivo do próprio sujeito, espaço que Spinoza parece pouco propenso a oferecer. De fato, a perfeição de uma coisa não necessariamente é incrementada por uma maior perpetuação temporal⁵²⁴. Mesmo que retomássemos sua ideia de que o existir do homem é viver segundo a razão e que a razão é a essência do homem, deixando a sua continuidade temporal de ser um objetivo maior; não podemos concluir que a duração, no sistema espinosano, deva ser abreviada⁵²⁵.

A primeira consequência da essência, o conato, é que Spinoza reputa por impossível que uma coisa possa destruir-se a si mesma⁵²⁶, assim como pelo recém-formulado princípio de inércia, um corpo permanece em movimento ou repouso até que uma força contrária sobre ele intervenha. Diante da realidade do suicídio, Spinoza afirma que os atos humanos autodestrutivos não podem ser explicados por um desejo do próprio agente de se matar. Se alguém rejeita alimento ou diretamente se mata, ele o faz ou porque foi impelido por outrem (caso de Sêneca) ou porque estava sob ação latente de forças externas que atuaram sobre seu corpo e sobre sua imaginação e às quais ele cede⁵²⁷; assim como uma pessoa pode ser impelida a comer terra pela ação de alguns vermes residindo em seu sistema digestivo ou ainda como fazem alguns personagens do filme *Clube do Suicídio*, que se matam por ter sido instalado em seu corpo um dispositivo eletrônico cuja ação destrutiva é desencadeada por uma

523 *Ethica*, IV, prop. xxi: “Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere qui simul non cupiat esse, agere et vivere hoc est actu existere.”

524 *Ethica*, IV, praefatio

525 SPINOZA, *Ethica*, III, prop. ix: tendo ideias adequadas ou inadequadas, uma mente sempre busca a sua perpetuação indefinida.

526 *Ethica*, III, prop. iv: “Nulla res nisi a causa externa potest destrui.”

527 SPINOZA, *Ethica*, IV, prop. xx, schol. Cf. DOUGLAS (1967, p. 364). Assim, diametralmente oposto a Fairbairn (1995, p. 154), que acredita que ninguém comete suicídio por engano, Spinoza diria que só há suicídios porque há um engano. Em algumas culturas, como a dos guarani-kaiowás, concebe-se que alguns suicídios são provocados por feitiço: LEVCOVITZ, 1998, p. 50.

música. Dito isso, surge uma interpretação muito frequente entre comentadores do texto espinosano: aquilo que exteriormente qualificamos de ato suicida não pode ser considerado como tal. A rigor, não poderia haver suicídios, apenas algo como mortes autoinfligidas.

Para chegar a essa crença de que uma mente jamais intenta a destruição de si mesma nem de seu próprio corpo, Spinoza passou por três proposições que me parecem basilares: primeira, o corpo humano, assim como qualquer coisa, não pode se destruir, como já disse; segunda, a mente não consegue representar-se a inexistência efetiva de seu corpo⁵²⁸. Aqui Spinoza parece retomar, a seu modo, a intuição fenomenológica fundamental, já presente em Agostinho e Descartes, de que não podemos imaginar com coerência nossa própria inexistência. Uma terceira proposição seria: a de que a mente é contrária àquilo sobre o que ela, por si mesma, não pode formar uma “ideia”⁵²⁹. Todavia, Spinoza também abre a ressalva de que, na verdade, a mente pode conter uma “ideia” que “exclui a existência presente do nosso corpo e conseqüentemente de nossa mente”, porém tal ideia origina-se do exterior⁵³⁰.

Inicialmente, o agente seria, para o pensador holandês, um sujeito unitário, isto é, não conflituooso internamente que em seu bojo traz um apetite por viver⁵³¹ do qual está sempre consciente⁵³². Em outros momentos da obra, Spinoza concede a possibilidade de que um mesmo sujeito seja internamente composto por duas ou mais coisas que podem ser conflitantes entre si⁵³³. Sendo assim, a conclusão de Ulysses Pinheiro sentencia: ou devemos rejeitar a existência do conato – base da ontologia e da antropologia de Spinoza – ou admitir

528 Assim interpreto “Idea, quæ corporis nostri existentiam secludit, in nostra mente dari nequit, sed eidem est contraria.” (*Ethica*, III, prop. x). Importante, Spinoza apresenta essa proposição sem exceções nem ressalvas.

529 *Ethica*, III, prop. x, expl.: “atque adeo idea quæ corporis nostri existentiam negat, nostræ menti est contraria”.

530 *Ethica*, III, prop. xi, schol.: “sequitur mentis præsentem existentiam ejusque imaginandi potentiam tolli simulatque mens præsentem corporis existentiam affirmare desinit [...] hoc ab alia idea oritur quæ nostri corporis et consequenter nostræ mentis præsentem existentiam secludit quæque adeo ideæ quæ nostræ mentis essentiam constituit, est contraria.”

531 SPINOZA, *Ethica*, III, prop. v: “Res eatenus contrariæ sunt naturæ hoc est eatenus in eodem subjecto esse nequeunt quatenus una alteram potest destruere.” Essa é a primeira ocorrência, na *Ethica*, da palavra ‘sujeito’ e a demonstração dessa proposição qualifica o sujeito como uma coisa.

532 *Ethica*, III, prop. ix.

533 *Ethica*, V, axioma I: “Si in eodem subjecto duæ contrariæ actiones excitentur, debet necessario vel in utraque vel in una sola mutatio fieri donec desinant contrariæ esse.” Não me parece que seja relevante que Spinoza aqui fale em ações e não coisas contrárias.

que dois indivíduos, com mentes distintas e antagônicas, podem coexistir em uma mesma massa corpórea⁵³⁴.

A visão de Spinoza desperta alguns questionamentos sobre alguns pontos decisivos, os quais não necessariamente implicam uma rejeição integral da metafísica de Spinoza, mas identificam tensões internas ou incongruências a partir de posicionamentos externos ao sistema:

Primeiro: Se causas externas podem trazer ao corpo e à mente de um ser sua destruição interna, salva-se a noção de uma unidade originariamente não conflituosa para cada ser humano ou ser individualizável, mas o todo da natureza comporta conflitos entre as partes (por exemplo, entre parasitas e seres humanos). No entender de Spinoza, não há algo objetivamente bom, ou seja, a despeito do fato de ser ou não desejado, buscado, quisto por algum sujeito. Todavia, não só do ponto de vista da natureza, mas também do ponto de vista de um sujeito já por assim dizer infectado por intrusas ideias autodestrutivas, não caberia avaliação negativa – nem condenação, nem lamento – acerca do suicídio. Spinoza aceitaria o conflito interno à mente e à natureza como um todo. Isso interdita a unidade e a harmonia teleológica originária que fundamenta a avaliação moral contrária ao suicídio, na versão clássica, tomista, do argumento da autoconservação. No entanto, embora o filósofo holandês não se pronuncie explicitamente contra o suicídio (e tampouco a favor dele), há indícios de uma avaliação negativa contra o ato por considerar que tudo o que promove a conservação da mesma proporção entre elementos dinâmicos e estáticos é “bom”⁵³⁵. Bom é entendido como aquilo que é quisto por um indivíduo⁵³⁶.

Segundo: a efetividade do suicídio coloca em xeque a premissa espinosista de que teríamos constantemente consciência do ímpeto de cada um de nós pela perpetuação de si, à parte da questão sobre se efetivamente todo suicídio é ou não motivado por uma causa externa, que pela imaginação o sujeito julgaria ser parte constitutiva dele mesmo. Importa

534PINHEIRO, 2008, p. 238. Essa segunda alternativa é pensada por Thomas Schelling (“Ethics, Law, and the Exercise of Self-Command”, especialmente p. 98), que explora a possibilidade de haver relações contratuais entre os diferentes sujeitos.

535*Ethica*, IV, prop. xxxix: “Quæ efficiunt ut motus et quietis ratio quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt”.

536SPINOZA, *Ethica*, III, prop. ix, schol.; prop. xxxix, schol.: bom é um gênero de alegria, que consiste em um acréscimo de ser.

lembrar: nem todo apetite é consciente, mas do conato sempre estaríamos conscientes⁵³⁷. Podemos resolver o problema com duas alternativas: ou reinterpretando o que o suicida realmente quer ou rejeitando a consciência do conato.

Primeira alternativa: partindo da distinção entre ideia (conceito formado pela própria mente) e percepção (que afeta a mente)⁵³⁸ e concedendo a ressalva de que um sujeito possa ter uma ideia, ainda que forasteira, de sua própria inexistência corporal e mental, Spinoza nos faz questionar como poderíamos ter uma ideia de origem externa, sem que ela antes fosse uma percepção. Seria possível um conceito posticho acerca da própria inexistência? Sim, podemos adquirir apenas ideias ou palavras sem percepções. Sem embargo, nenhuma influência externa pode fazer-nos imaginar nossa própria inexistência, embora com ou sem vermes mentais possamos conceber nossa ausência completa do universo. Assim, é muito mais plausível a hipótese levantada pelo próprio Spinoza de que o suicida forçosamente move-se pela imaginação (que adicionalmente podemos crer inconsciente ou, pelo menos, implícita) de que ele mudará de natureza⁵³⁹ e não de que ele absolutamente deixará de existir. Internamente ao sistema espinosano, um suicida não acredita que ele destruirá completamente sua mente, mas sim que seu corpo, em suas feições empíricas, sofrerá uma mudança na proporção entre elementos estáticos e dinâmicos.

Segunda alternativa: se rejeitarmos essa premissa, manteremos a possibilidade da existência do apetite fundamental pela duração indefinida da própria existência. O perfeito paralelismo entre impulso corpóreo e consciência mental pode ser mais gravemente ferido. Aceitando-se que a mente não possa imaginar a ausência *presente* do corpo, não se segue que ela não possa desejar sua ausência futura. Ora, o que está em jogo no ato suicida é, como disse, o propósito de eliminar futuramente, pelo menos, a existência do organismo; eliminação que, suspeito, pode gerar a destruição completa da própria mente. Ninguém pode imaginar sua inexistência absoluta como sujeito⁵⁴⁰. Todavia, alguém pode conceber sua ausência e, mais que isso, pode imaginá-la a partir de uma perspectiva alheia confusamente supondo-a sua.

537 *Ethica*, III, prop. ix: “Mens tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et hujus sui conatus est conscia.”

538 *Ethica*, II, prop. xlviii, schol.

539 *Ethica*, IV, prop. xx, schol.: “in aliam formam mutari”.

540 Na expressão de Sartre (1943, p. 145): « [...] il n'est aucune conscience qui vise à sa suppression en tant que telle. »

Incoerente que seja, a possibilidade dessa imaginação basta para que sejam possíveis suicídios. Por minha parte, acrescentaria que querer não mais existir a partir de um olhar externo não pode ser afirmado um benefício ao próprio agente. Mesmo que Spinoza esteja certo a respeito do vínculo necessário entre mente e corpo, não pode negar a possibilidade de que um suicida se engane sobre isso. Aristóteles disse que é possível desejar o contraditório, mas não escolhê-lo. Eu diria que é possível desejar o término da existência de meu próprio organismo, mas não é possível desejar, com coerência, o término absoluto de minha existência como pessoa, em favor de mim mesmo. Ora, é precisamente o risco de nossa extinção como pessoas que corremos ao intentar nos destituir de nossa concretude corporal.

Terceiro: a própria consideração de que o conato é um traço fundamental da realidade das coisas é de modo sub-reptício talvez uma projeção do que nos parece razoável. De fato, na ordem das razões, querer viver bem ou querer qualquer coisa supõe querer viver⁵⁴¹; mas é possível que nem toda célula, nem todo organismo, nem todo ser (vivo) proceda pela ponderação dessas razões. Aqueles que rejeitam o suicídio com pretensa sustentação no princípio de autoconservação nada mais fazem do que retornar à ordem das razões o que foi por ela emprestado à natureza. Talvez nossos instintos cronologicamente primeiros não sejam os de autopreservação e, além disso, talvez esses não sejam naturalmente os mais fundamentais⁵⁴².

Em outra direção, há que se ponderar que a lei de autopreservação, se uma lei, é a enunciação de uma tendência biológica, o que não a torna por si só uma lei prática ou, mais precisamente, moral. Precisamente a possibilidade de contradizê-la, por meio do suicídio ou do autossacrifício, torná-la-ia menos inexorável do que as leis da lógica ou da física. E é estranhamente natural ao ser humano a capacidade de não se fazer sempre servo de tendências naturais. Podemos escolher satisfazer um impulso ou não⁵⁴³. Assim, pode haver um

541 *Ethica*, IV, prop. xxi: “Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere qui simul non cupiat esse, agere et vivere hoc est actu existere.” Ver também IV, prop. xxii. A mesma projeção em Tomás é clara em: II-II, q. 142, a. 3.

542 Essas observações ficarão mais claras na seção “Críticas mais gerais”, mais abaixo.

543 É o que percebe Montaigne (II, 8, p. 387A), falando precisamente da lei de autoconservação: “[...] nous devons bien prester un peu à la simple autorité de nature, mais non pas nous laisser tyranniquement emporter à elle; la seule raison doit avoir la conduite de nos inclinations.” Cf. FICHTE, *System der Sittenlehre*, p. 123.

descompasso mais radical entre mente e tendência biológica corporal, mesmo se aceito o ímpeto do corpo por sua preservação.

Seção 3: Rousseau

São muitos os pontos de semelhança entre o conceito de autoconservação natural em Tomás e Rousseau; como exemplo temos a ideia de que há um conteúdo moral positivo insito na natureza, em razão de sua origem divina⁵⁴⁴. Entretanto, há três pontos de distanciamento dignos de atenção: primeiro, para Rousseau, não é natural ao ser humano a ingestão de carne de qualquer espécie⁵⁴⁵; segundo, de acordo com o filósofo suíço, o que a natureza por meio do instinto de autoconservação nos diz não é que devemos nos manter vivos a qualquer custo, mas sim que queremos viver tanto quanto está em nosso poder⁵⁴⁶; terceiro, o modo pelo qual a natureza nos dita o instinto de autoconservação é, precípua e primariamente, pelo sentimento e não, como pensa Tomás, pela razão⁵⁴⁷. A esfera da razão é estabelecida, de acordo com Rousseau, como um distanciamento da natureza. O deslocamento de Rousseau em relação ao racionalismo cartesiano (o qual é, sob certos aspectos, uma transformação do tomista) pode ser detectado na obra de Malebranche. O padre francês inferiu que, se é o sentimento de certeza que me atinge diante da impossibilidade de negar minha própria existência como a de alguém que pensa, então, em vez de dizer ‘penso, logo existo’, seria mais apropriado defender: ‘sinto, logo existo’. Assim, conclui Rousseau estendendo Malebranche, os sentimentos seriam uma atestação mais imediata da existência⁵⁴⁸.

Esses três aspectos diferenciadores da filosofia de Rousseau têm consequências importantes. A primeira é que os impulsos de agressividade, comando e domínio, entendidos por alguns filósofos como parte intrínseca de nossa natureza, são atribuídos por Rousseau à ingestão de carne e à aglutinação da humanidade em cidades⁵⁴⁹. A segunda é que se abre uma possibilidade de se aceitar (e talvez de se escolher) a morte não propriamente ou não somente

544 *Emile*, Livre Premier, p. 411; Livre Deuxième, p. 468.

545 *Emile*, Livre Deuxième, p. 534. *Discours sur l'origine...*, I, p. 135.

546 *Emile*, Livre Deuxième, p. 497. A felicidade, entendida como equilíbrio entre nossos desejos e nossa capacidade de satisfazê-los, é natural (p. 455).

547 Nossos “sentiments primitifs”: *Emile*, Livre Deuxième, p. 473.

548 PHILONENKO, 1984, II, p. 260.

549 *Emile*, Livre Premier, p. 435. Não obstante, Rousseau reconhece que há na criança um “princípio ativo” que a faz querer transformar, destruir etc. (p. 444).

em favor de um bem universal ou coletivo maior, mas sim e também devido a uma restrição interna à nossa natureza individual. A ideia de que um indivíduo é a fração de um todo não seria algo a ser considerado por Rousseau como propriamente natural⁵⁵⁰. Além disso, ele reputa por desnecessárias ações de autossacrifício heroico no estado de natureza, pois os homens, não ansiando por dominar os outros, não precisariam realizar guerras⁵⁵¹; o que não descarta que alguém possa morrer por outra pessoa, dado que tal ato exhibe de maneira clara que um ser humano pode agir sem ser movido pelo próprio interesse pessoal⁵⁵².

O referido espaço eventualmente aberto para o suicídio, contudo, não implica obviamente uma apologia desenfreada do ato⁵⁵³, mas apenas uma compreensão, observa Philonenko, de uma liberdade natural que pode ou não ser restrita na esfera do processo civilizacional⁵⁵⁴. E é muito mais para reprimir algumas ocorrências de possível suicídio que Rousseau alude ao tema no *Emílio*. Por exemplo: o educador afirma que um suicídio pode ser produto de desejos insatisfeitos de alguém que se habitou a obter tudo o que desejava por meio do choro⁵⁵⁵.

No *Emílio*, Rousseau pretende aplicar sua noção restrita de instinto de autoconservação apenas à resignação perante a fatalidade da morte involuntária⁵⁵⁶. Daí surgem duas interpretações: ou o princípio de autoconservação na sua formulação contém intrinsecamente uma restrição à própria vida em percepção de uma restrição ao ambiente (ou às perspectivas futuras)⁵⁵⁷ ou o princípio de autoconservação possui um princípio colega – favorável à morte – igualmente natural que o contrabalança em tais situações. Algumas ambiguidades de expressão e modos de dizer aqui e ali fazem-nos lembrar a defesa estoica do suicídio, particularmente, na pena de Sêneca, como na passagem em que Rousseau afirma que é necessário conservar a vida como nos aprouver e tanto quanto nos aprouver⁵⁵⁸. Em *Júlia*,

550 *Emile*, Livre Premier, p. 414: o homem civil e não o natural se vê como fração de um todo.

551 Algo talvez subentendido em: *Emile*, Livre Troisième, p. 573.

552 *Emile*, Livre Quatrième, p. 81 e Livre Cinquième, p. 183. Cf. Livre Cinquième, p. 240.

553 Em carta a Voltaire, Rousseau afirma que, em princípio e de modo geral, é melhor continuar vivendo: “[...] pour qui sent son existence, il vaut mieux exister que ne pas exister.” (p. 42-43, ver também p.38).

554 PHILONENKO, 1984, II, p. 91.

555 *Emile*, Livre Premier, p. 446.

556 *Emile*, Livre Deuxième, p. 497.

557 Possibilidade que parece ser propugnada por Montesquieu (*Considérations sur les causes de la grandeur des romains*, citado por BUONAFEDE, 1783, p. 175).

558 *Emile*, Livre Deuxième, p. 458.

Saint-Preux afirma que temos um desejo natural por viver, tanto quanto é bom viver, bem como um horror não menos natural à morte, o qual decresce à medida que passamos por situações de sofrimento⁵⁵⁹ ou, segundo diz em carta, na medida em que não estamos muito contentes com a vida⁵⁶⁰. Em outro trecho do mesmo livro, Júlia diz a Claire que a felicidade esvai-se gradativamente na medida em que perdemos o gosto de viver, o que não necessariamente se refere à insuficiência de meios externos de satisfação. No entanto, Júlia afirma logo em seguida que “um coração sensível” precata-se contra essa atração da morte ao prender-se ao que ainda lhe resta⁵⁶¹. Essas últimas expressões sobre “viver bem”, “contentamento com a vida” tornam a restrição supostamente natural à autoconservação algo mais exigente: não basta a perspectiva de preservação de si, é necessária a felicidade, daí o lema que Rousseau enuncia em uma carta: “estar bem ou não ser nada.”⁵⁶²

Algumas brechas podem ser feitas na argumentação de Rousseau seguindo declarações internas dos textos, *Emílio* e *Júlia*. Ele admite, no primeiro, que o amor à própria conservação é mais socialmente aprendido que natural⁵⁶³ e que, de uma forma geral, as crianças não apresentam o equilíbrio dito natural entre desejos e poder de satisfação⁵⁶⁴. Daí poderíamos com sentido, mesmo que sem certeza, suspeitar que talvez a restrição rousseauiana ao desejo de viver origine-se precipuamente da leitura dos filósofos gregos e romanos, como Sêneca. Rousseau tem, no entanto, a confiança de que a sociedade não chega a suprimir a natureza, apenas a deturpa⁵⁶⁵.

Podem ser igualmente feitas objeções externas aos pressupostos do tratamento que o filósofo suíço imprime ao instinto de autoconservação. Por que o instinto, o amor e o cuidado direcionado a si mesmo deveriam ser erigidos na qualidade de lei moral?⁵⁶⁶ Por que

559 *Julie*, III, xxi: “[...] quoiqu’on ne puisse exactement assigner le point où elle [a vida] cesse d’être un bien, on sait très certainement au moins qu’elle est un mal longtems avant de la paroître, et chez tout homme sensé le droit d’y renoncer en précede toujours de beaucoup la tentation.”

560 *Correspondence*, Lettre à Moultoù, CCLXXXII. Rousseau aí dá declarações de que não estava contente com sua vida.

561 *Julie*, IV, i. Mais à frente, no texto (V, viii) e nos anos, o coração eventualmente insensível de Julie diz: “O mort, viens quand tu voudras! je ne te crains plus [...] je n’ai plus de nouveaux sentiments à connoître, tu n’as plus rien à me dérober.”

562 ROUSSEAU, *Correspondence*, Lettre à M. Duclos, CDXXI, 1^{er} août 1763: “n’être rien ou être bien.”

563 *Emile*, Livre Deuxième, p. 497.

564 *Emile*, Livre Deuxième, p. 460-1.

565 Discours sur l’origine..., p. 133.

566 *Emile*, Livre Troisième, p. 573.

dar uma feição moral a essa lei da natureza? Conquanto Rousseau declare, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que o homem no estado de natureza é pré-moral, no mesmo texto ele oferece vários argumentos em favor de uma bondade primeva⁵⁶⁷.

A vinculação entre natureza e lei moral (pretendidamente ancorada na razão) em Tomás de Aquino era frágil devido à fragilidade dos pressupostos teológicos da metafísica aristotélica tomista. Em Rousseau, a ligação entre natureza e preceito moral se dá por meio do sentimento pré-racional, ao qual foi creditado o valor de um efeito direto, não representacional e, portanto fidedigno, da natureza sobre nós⁵⁶⁸. A confiança depositada por Rousseau na esfera dos sentimentos e prazeres tidos por primeiros e, por isso, puros, entretanto, pouco leva em conta a possibilidade de um engano. Talvez nosso paladar não seja um instrumento irrevogavelmente confiável na distinção entre o que é supremamente bom para nossa conservação e o que não é⁵⁶⁹. Talvez nossos sentimentos morais sejam fruto de um aprendizado historicamente cristalizado. Ao contrário do que pensa Rousseau⁵⁷⁰, acredito que nossos sentimentos estão imbricados por julgamentos prévios e tais julgamentos são em geral aprendidos, não naturais.

A distinção entre uma primeira manifestação pura, inocente e moral do amor de si⁵⁷¹ e suas manifestações corrompidas serve, Rousseau já o admite no *Emílio*, para cabalmente rejeitar suicídios por tédio⁵⁷² ou por males de amor⁵⁷³, como o de Werther, bem como rejeitar atos moralmente abomináveis impulsionados pelo desejo, como o estupro. Entretanto, somos levados a questionar: e o ameaçado, embora não efetivado suicídio de Saint-Preux, amante de Julie?

567 *Discours sur l'origine...*, I, p. 152-154.

568 Isso fica claro em um trecho já citado de uma carta de Saint-Preux, III, xxi: “[...] quoiqu'on ne puisse exactement assigner le point où elle [a vida] cesse d'être un bien, on sait très certainement au moins qu'elle est un mal longtemps avant de la paroître, et chez tout homme sensé le droit d'y renoncer en précède toujours de beaucoup la tentation.” No *Discours sur l'origine et les fondements...* (p. 125), o autor entende que a vontade de um indivíduo permite reconhecer nele « a voz da natureza ».

569 *Emile*, Livre Deuxième, p. 530.

570 *Emile*, Livre Quatrième, p. 81.

571 *Discours sur l'origine...*, I, p. 155.

572 *Emile*, Livre Quatrième, p. 143-144.

573 *Emile*, Livre Cinquième, p. 235.

Como romance epistolar sobre as desventuras de dois amantes cuja felicidade em comunhão nunca é plenamente realizada, *Júlia* está pontuado por várias declarações desbragadas de devoção amorosa, inclusive, admitindo uma suposta escolha ou aceitação da morte por, com, sem (ou em nome de) a parte amada⁵⁷⁴. “Disponha de mim como de um homem que nada mais é para si mesmo, e cujo ser todo só tem relação com a senhora.”⁵⁷⁵ A entronização do amor, contudo, não forçosamente comporta uma atitude positivamente direcionada à morte por parte dos agentes, possibilidade que fica explícita em uma carta da protagonista, Julie, a sua prima, Claire: “Dá-me a morte se for necessário que eu morra, mas não me forces a me perfurar o coração com minhas próprias mãos”⁵⁷⁶. Por outro lado, também colhemos em várias missivas exemplos de uma resistência contra impulsos autodestrutivos igualmente em nome desse amor: “Oh, Júlia, não te furtas a ti mesma”⁵⁷⁷, diz Saint-Preux. De qualquer modo, ao longo da maior parte do livro, Saint-Preux e Julie são dois barris de pólvora prontos a explodirem, mesmo que não pelas próprias faíscas⁵⁷⁸. Philonenko entende que as primeiras cartas do romance contêm uma violência latente na ameaça de suicídio por Saint-Preux. Existe aí uma “dialética da lembrança e do esquecimento”⁵⁷⁹.

Tão intensa devoção é, como sabemos, vista com reserva no *Emílio*. Parte decisiva de sua educação afetiva deve se fazer por um aprendizado da contenção na entrega de si à sua Sofia.

As réplicas de Milord Edouard, contidas na carta seguinte à de Saint-Preux, são formuladas com certa vagueza conceitual e displicência argumentativa. Mais que isso, bem interpreta Philonenko, Edouard é insensível ao descentramento de Saint-Preux, perdido nessa terra e em busca de seu centro no além⁵⁸⁰. Contudo, Rousseau, em um resumo das cartas não destinado à publicação, disse que o personagem inglês “refuta com força as razões alegadas

574Entre os vários exemplos: I, lettres ii, iii, x, xxix, xxx, xxxiv, liii (aqui, uma proposta não realizada de um pacto de duplo suicídio); III, iii, xii, xviii, xxi; IV, xvii.

575I, xii: “Disposez de moi comme d'un homme qui n'est plus rien pour lui-même, et dont tout l'être n'a de rapport qu'à vous.”

576I, lxiii: “Donne-moi la mort s'il faut que je meure, mais ne me force pas à me percer le coeur de ma propre main.”

577I, xxxi: “O Julie! ne te dérobe pas à toi-même”.

578E é curioso que cada um a sua vez Milord Edouard e Claire sirvam de artifícios de contenção contra o poder autoexplosivo de Saint-Preux e Julie, respectivamente. Ver: IV, xii, xvii *et passim*.

579PHILONENKO, 1984, II, p. 35.

580PHILONENKO, 1984, II, p. 90; Cf. p. 78.

pelo Amante de Julie para autorizar o suicídio”⁵⁸¹. Parece que Edouard acata a permissibilidade de um suicídio motivado por dores físicas que a velhice progressivamente traz (último argumento de Saint-Preux), mas não pelas dores da alma, dado que essas cicatrizar-se-iam com o tempo⁵⁸². Também parece haver uma concessão aos suicídios romanos, como o de Catão, diferenciando-os pelo seu caráter cívico dos males de amor de que padece o pobre mancebo.

No que toca às reflexões sobre o suicídio, Rousseau ocupa um lugar curioso na filosofia moderna. Por um lado, compartilha elementos fundamentais da visão tomista da natureza, com adições provindas de uma valorização pascaliana do sentimento. O que mais estranharia a nós contemporâneos é essa sua confiança de que há conteúdo moral incondicionalmente positivo no que é natural⁵⁸³, captável pelo sentimento. Por outro lado, ele aceita a possibilidade do suicídio, o que provém, sobretudo, de sua admiração pela grandeza romana e da influência que o estoicismo exercia no século XVIII a respeito desse tópico, mas se origina também de concessões ao espírito romântico nascente. Aqui, a diferença decisiva é que os estoicos acreditavam na independência da razão em relação às paixões. O suicídio estoico é pretendidamente racional.

Se levados à frente, os suicídios de Saint-Preux ou de Julie forneceria um contraexemplo à sua formulação do princípio de autoconservação: nossos sentimentos podem enganar-se sobre a insuficiência externa de nossas necessidades, eles seriam levados exclusivamente pelo desejo de felicidade amorosa e não de perpetuação de si, mesmo na reformulação do *Emílio*. Pode-se retrucar que é mais provável que a posição de Rousseau acerca do tema seja semelhante àquela de Milord Edouard, ou seja, uma admissão do suicídio, mas não impellido pelos descaminhos de um amor romântico. Entretanto, o “Epitáfio de dois amantes”, pequeno poema de 1771, dá-nos outra impressão:

581 *Table des Lettres et Matières*, p. 786. Em dois momentos de suas próprias cartas, reais ainda que não enviadas, Rousseau diz tomar conselhos com Milord Edouard sobre dar cabo da vida, diante das dores imensas de que padece (cartas CCLXXII, a Moultou de 23 de dezembro de 1761 e CCXXI, a Duclos, de 1º de agosto de 1763).

582 Cabe observar que Rousseau, em nota de editor, parece concordar com Edouard: “En regretant ce qui nous fut cher, on tient encore à l'objet de sa douleur par sa douleur même, et cet état est moins affreux que de ne tenir plus à rien.” III, xxii. Entretanto, não como editor, mas como homem, pensa em se matar diante das angústias e injúrias de que foi vítima (carta CCLXXXIII).

583 Em nota, Rousseau diz: “Tous les caracteres sont bons et sains en eux-mêmes [...] Il n'y a point [...] d'erreurs dans la nature.” V, iii.

Aqui jazem dois Amantes; um pelo outro, viveram,
 Um pelo outro morreram; e as Leis sobre isso murmuram.
 A simples piedade nisso nada mais vê que um crime [*forfait*];
 O sentimento admira, e a razão se cala.⁵⁸⁴

Os versos bem poderiam aplicar-se a Romeu e Julieta, mas foram dedicados ao pacto suicida de Marie-Thérèse Lortet e Faldoni⁵⁸⁵. O homem sofrera um golpe de florete na garganta, porém quis passar seus últimos dias em matrimônio sacramentado com a jovem com quem nutria um amor correspondido. A família negou o pedido em vista da tão certa e próxima viuvez da filha. Então, ambos aceitaram morrer juntos. O texto foi publicado no *Almanach des Muses*, de 1771, cujo editor fala de Rousseau: “tendo tido conhecimento desse acontecimento digno da grandeza romana, ele compôs esse epitáfio”. Seria a associação entre “grandeza romana” e suicídio romântico uma confusão apenas do editor ou do próprio Rousseau?

Na interpretação empreendida por Philonenko, *A nova Heloísa* apresenta uma visão sobre o morrer e o amor a qual podemos nomear pré-romântica em seu mais apropriado sentido. Concebe-se a morte um ato de entrega completa a uma totalidade⁵⁸⁶, mas o suicídio de Saint-Preux não se consuma, por ser apenas um brinquedo dialético. A entrega não se realiza. Rousseau não é Kleist⁵⁸⁷.

Seção 4: Schopenhauer

Ao lado de Spinoza, Arthur Schopenhauer é um dos poucos filósofos que elaborou um sistema calcado, precipuamente, sobre o instinto de autoconservação. Sua noção de um querer viver, contudo, recebeu um altíssimo refinamento conceitual tanto em razão das bases teóricas que o levaram a ela quanto na análise de problemas com os quais se defrontaram todos os outros pensadores que estou analisando nessa seção, desde Tomás de Aquino.

O traço que mais difere o filósofo alemão de toda a linhagem anteriormente analisada é sua declarada rejeição de qualquer normatividade moral. Ele sentencia que não há

⁵⁸⁴*Epitaphe de deux amants.*

⁵⁸⁵Segundo informa Jacques Scherer, em nota à p. 1903 no mesmo volume.

⁵⁸⁶PHILONENKO, 1984, II, p. 63: “Que la mort soit profondément pensée dans l’amour, on le voit, mais qu’elle indique la faille dans la totalité qui ne peut espérer se recomposer qu’en se liant à une autre totalité.” Sobre esse prazer na perda da individualidade, ver último parágrafo do capítulo 11 “Saciedade”.

⁵⁸⁷PHILONENKO, 1984, II, p. 74-5: “[...] le suicide est le sacrifice d’une âme noble et généreuse sur l’autel de ceux qui l’ont rejetée.”

filosofia prática, apenas teórica, pois a investigação filosófica destina-se à descrição, não à prescrição. Os velhos anseios por renovar o caráter devem ser abandonados⁵⁸⁸. Na visão de Schopenhauer, apenas racionalizamos o que os instintos já ordenaram. Igualmente acerca da questão do suicídio não caberia condenação moral a partir de uma noção de dever.

Entretanto, podemos encontrar em sua filosofia alguns julgamentos de ordem valorativa sobre o ato, nomeadamente, que o suicídio é uma estupidez e o é porque, curiosamente, é uma forma de afirmação da vontade de viver rejeitando sua companhia necessária, as dores e os sofrimentos⁵⁸⁹.

A abrangência do instinto de conservação é, em princípio, tão grande em Schopenhauer quanto no sistema espinosano. Chega às formas inorgânicas. Para o autor, as diferentes qualidades da matéria presentes em cada ser individualizável – por exemplo, a impenetrabilidade, o equilíbrio estático do objeto e assim por diante – são mostras da tendência que um corpo tem a se preservar. A finalidade da planta, assim como a do animal, é a reprodução de si mesma⁵⁹⁰. A manifestação da vontade nos animais se evidencia pelo seu instinto e suas ações são despertadas por estímulos e não motivos, como no ser humano.

É curioso notar que, em toda a principal obra do autor e, especialmente, no segundo volume – publicado anos depois –, o instinto de conservação da espécie seja realçado, inclusive, em ocasional confronto contra a preservação do indivíduo⁵⁹¹; embora por vezes um acento maior seja conferido ao egoísmo radical em busca da perpetuação de si e não da espécie⁵⁹². Aquela consideração sobre a preponderância da espécie sobre o indivíduo é suficiente do ponto de vista teórico para fornecer expediente explicativo para algumas ocorrências de morte por autossacrifício, todavia nada faz no que concerne ao suicídio. Assim, o sistema de Schopenhauer tem dificuldades semelhantes às de Spinoza e recorre a seu modo a alguma teoria sobre a superveniência do nível das ideias, conceitos e preceitos sobre e,

588SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §53, p. 375; II, kap. 19, p. 250-1.

589SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §54, p. 388; §69, p. 542-544.

590SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §54, p. 383.

591SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §60, p. 451; II, kap. 27, p. 394; II, kap. 28, p. 399; II, kap. 42, p. 586. Como disse, Schopenhauer é sobre isso criticado por Mainländer, 1876, “Physik”, 4.

592SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §61, p. 455. O ato hoje conhecido de algumas aranhas e cobras de ingerirem as próprias crias, supõe-se, para se alimentarem e para fortalecerem seu veneno serviria de contraexemplo à ideia de que a preservação do indivíduo é sempre e apenas meio de preservação da espécie (*Die Welt...*, II, kap. 28, p. 399-400).

eventualmente, contra os instintos naturais. Essa superveniência é duramente criticada por Mainländer, que acredita que mesmo a negação da vontade preconizada por Schopenhauer é derivada dos instintos naturais, os quais, por intermédio de uma iluminação⁵⁹³, transmutar-se-iam em vontade de morrer.

Não me parece que a mera insurreição dos desejos sexuais eventualmente contra outros desejos seja convenientemente interpretada como supremacia do instinto de conservação da espécie sobre o de autopreservação⁵⁹⁴, como já disse ao falar sobre Tomás de Aquino. Se houvesse um instinto de conservação da espécie, as ações dele resultantes – como o cuidado parental⁵⁹⁵ – dirigir-se-iam a todos os membros da mesma espécie ou a todos os vulneráveis ou a todos os fortes candidatos à perpetuação – de qualquer modo, indistintamente, e não apenas ou precipuamente aos próprios filhotes. Ademais, Schopenhauer acaba por valer-se de um expediente teleológico desnecessário e incoerente que se insinua no texto sutilmente como metáfora: a ideia de que a natureza “planta” nos indivíduos o desejo sexual de tal forma a fazê-los crer que estão agindo, para satisfazê-lo, somente em proveito próprio e não da espécie⁵⁹⁶. Digo desnecessário, pois uma teoria da alteração das espécies lhe permitiria pensar o instinto por prazer como útil à expansão das populações animais sem enxergar aí um plano prévio ou um comando. Incoerente, porque ele não se adéqua à tônica geral de uma metafísica em que a Vontade é cega.

Algumas espécies animais, buscando alimento podem se tornar presas e morrer, como o peixe que se engana ao ver uma isca de silicone. Então, formas superiores de vida desenvolveram gradativamente dispositivos para desviarem-se das aparências – nomeadamente, o refinamento do entendimento⁵⁹⁷ e o aparecimento da razão. No entender de Schopenhauer, o surgimento da razão na face da Terra inicialmente como instrumento superior de conservação da vida gerou, no entanto, a possibilidade de um erro diferente daquele de se deixar *levar* pelas aparências, a ponto de obstaculizar a ação mais direta e,

593MAINLÄNDER, 1876, “Ethik”, 18.

594Já no primeiro volume (I, Viertes Buch, §60, p. 447-8), Schopenhauer se deixa levar pela ambiguidade da palavra alemã *Geschlecht*, que pode significar tanto sexo quanto espécie (ou gênero).

595Para Schopenhauer (II, kap. 42, p. 589), o amor parental é uma manifestação clara do instinto de conservação da espécie que pode encontrar-se em conflito com a autoconservação, como no sacrifício pelos filhos.

596SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 44, p. 616.

597SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 15, p. 160.

pretende Schopenhauer, mais eficiente da vontade. Por exemplo, Agamenon foi levado a matar a própria filha por uma superstição⁵⁹⁸.

Podemos todos perceber que uma pessoa não pode matar-se simplesmente parando de respirar. Involuntariamente, ela volta a inspirar e expirar. Entretanto, diz Schopenhauer, pela ação de motivos abstratos ela pode atuar sobre seu corpo animal e dar cabo da vida⁵⁹⁹. E, assim, Schopenhauer admite a possibilidade de que um indivíduo possa nem sempre estar sob a ação inexorável da vontade de viver e, acrescento, nem mesmo de um instinto de preservação da espécie, já que as mortes autoinfligidas exemplificadas pelo autor nesse trecho do texto não são autossacrifícios (os exemplos referidos por Schopenhauer são de Diógenes e outros antigos). No segundo volume da obra, afirma que apenas em casos excepcionais de gênios, pode o intelecto parar a Vontade diretamente ou separar-se dela⁶⁰⁰.

No entanto, em muitas outras passagens, o autor é muito enfático em repetir a tese de que o suicídio também é conduzido pela ação da Vontade, importa deixar claro, pela vontade de viver: “o suicídio não fornece salvação alguma: o que cada um *quer*, ele deve *ser*; e o que cada um *é*, isso ele também *quer*”⁶⁰¹. O suicídio seria apenas uma rejeição da dor e não da vontade de viver⁶⁰². Em uma interpretação livre, porém aceitável, essa tese parece repetir o achado agostiniano de que não é possível desejar o fim absoluto de si mesmo como pessoa e poderia ser expressa com a metáfora da morte como viagem. O suicida agiria também imaginando uma continuidade de sua existência. Todavia, se o ponto de partida das opiniões do autor de *O Mundo como Vontade e Representação* acerca do suicídio for realmente essa intuição de uma inescapável vontade (mais que uma representação) de continuidade; não vejo como seria possível nem porque desejável a negação da Vontade. Se a ascese fosse uma radical e legítima negação da Vontade, ela suscitaria um suicídio não motivado por dores e sofrimentos ou, como denomina Cabrera, por razões ônticas, mas sim

598SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Zweites Buch, §27, p. 220.

599SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I, Zweites Buch, §23, p. 178.

600SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, Kap. 19, p. 247; II, kap. 31, p. 443.

601SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §65, p. 500: “gibt Selbstmord keine Rettung: was jeder im Innersten will, das muß er sein: und was jeder ist, das will er eben.” Essa passagem me parece especialmente confusa.

602SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §69, p. 541: “Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden.”

uma morte voluntária por esperança pura e simples em deitar fora a capa das ilusões fenomênicas do mundo e do eu, como pensou Mainländer.

A compaixão, apresentada por Schopenhauer como estágio ou forma de negação da própria vontade, não abole as fronteiras fenomenicamente estabelecidas entre mim e os outros, mas as supõe⁶⁰³.

Acredito que a maior e mais inadmissível contradição do sistema de Schopenhauer seja a recomendação (ou sugestão) de uma negação da vontade⁶⁰⁴. Embora diga não a prescrever a outros, tal negação é um objetivo pessoal de Schopenhauer. Se a afirmação da vontade individual (nela inclusos os dois instintos basilares: de autopreservação e de conservação da espécie) foi objetivada pela Vontade, não é em favor da última que a negação da vontade poderia almejar-se. Havendo lido Schopenhauer, alguém que quisesse abster-se asceticamente da vontade e, tanto pior, buscasse o sofrimento e a dor veria em si o quão insuportável é a proposta pelo autor de uma redenção. Notaria vivamente o desejo por alguma compensação⁶⁰⁵ crescer à medida que sua carência, resultado da sugerida apatia e tormentos, suscitasse o sofrimento que se almejou reduzir⁶⁰⁶.

A filósofos como Schopenhauer e Mainländer e a livros como os que escreveram devemos dedicar não apenas atenção meticulosa. Eles nos falam de uma experiência, um grupo de experiências ou, mais exatamente, vivências sem as quais seus textos podem aparentar, em alguns momentos, divagações delirantes. Aqui e mais uma vez, reconheço as limitações de meu histórico existencial, mas não deixo de falar precisamente a partir e de dentro dele. Ainda não fui agraciado com uma repentina autossuperação da vontade. Mesmo quando ébrio, nunca fui elevado à percepção de uma unidade originária entre sujeito e objeto e nunca fui capaz de contemplar o infinito, no máximo, apenas o pensei conceitualmente ou por signos matemáticos. Eu não consegui, até o presente momento, afastar-me da reflexão, que envolve inexoravelmente a constatação de que sou o observador e de que minha imaginação tem limites. Nem me foi dado imaginar a possibilidade de realização de uma união oceânica entre contemplador e contemplado, ao contrário do que reza uma longa

603Crítica já feita por Mainländer (1876, “Anhang”, p. 569).

604SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §54, p. 393; mais detalhadamente em: I, Viertes Buch, §68.

605Schopenhauer fala em uma purificação e em “receber a morte alegremente” (I, Viertes Buch, §68, p. 533).

606SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §68, p. 534: “Je heftiger der Wille, desto greller die Erscheinung seines Widerstreites: desto größer also das Leiden”.

tradição remontando ao neoplatonismo. Esse corte, a meu ver, inevitável acaba por romper com o pressuposto da filosofia do autor de *O Mundo como Vontade e Representação*.

Se a Vontade se objetiva e se manifesta na formação dessa individuação fenomênica que eu sou e, se mais que isso, ela me constrange através e por meio dos instintos de autoconservação e de perpetuação da espécie, como ela poderia também causar a rejeição desses dois instintos? Esse seria um caso curioso em que uma mesma causa produziria dois efeitos contraditórios⁶⁰⁷. A solução espinosista é pensar que a autodestruição de um indivíduo resulta da luta interna entre uma ideia e o conato, mas Schopenhauer prescinde dessa visão mecânica. Por conseguinte, falta-lhe um expediente explicativo razoável, a não ser sair pela tangente com a tese de que a Vontade não está submetida ao princípio de razão suficiente ou, mais exatamente, à causalidade⁶⁰⁸. É certo que, aqui e acolá, há comentários no livro sobre algo que pode causar um suicídio⁶⁰⁹, mas não há um tratamento teórico sobre a relação que essas motivações ocasionais e superficiais do mundo fenomênico podem ter com a Vontade. O problema da produção de efeitos contraditórios resulta de uma sobredeterminação, isto é, da tese de que, por um lado, seríamos inteiramente determinados pelas causas do mundo fenomênico e, por outro, diretamente pela própria Vontade⁶¹⁰.

Seção 5: Críticas mais gerais

Além das críticas pontuais dirigidas às diversas formulações do princípio de autoconservação nos autores estudados aqui, vários argumentos mais gerais podem ser aduzidos.

A primeira crítica consiste na tentativa de contraponto de outros instintos.

Algo de uma intuição basilar na filosofia de Aristóteles sobre a alma poderia ser em alguma pesquisa empírica traduzido em um vocabulário calcado na teoria da alteração das

607De certo modo, a contradição é admitida por Schopenhauer (*Die Welt...*, I, Viertes Buch, §69, p. 542), quando afirma que o suicídio é uma das mais evidentes contradições da Vontade consigo mesma; o que me parece ser uma evidente contradição do sistema de Schopenhauer consigo mesmo.

608SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Viertes Buch, §55, p. 395. Schopenhauer admite que chega a um resultado paradoxal: conhecemos a liberdade de nossa vontade *a priori*, mas como fenômenos, sabemos-nos *a posteriori* determinados pela causalidade: *Die Welt...*, I, §23, p. 175.

609Por exemplo, a contínua inviabilidade externa de satisfação sexual leva possivelmente ao suicídio: SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 44, p. 630.

610SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Zweites Buch, §20. Mainländer (1876, “Anhang”, p. 483) trata a tese das causas ocasionais originada em Malebranche e encampada por Schopenhauer como absurda.

espécies, a saber: a ideia de que há, no ser humano, camadas de superposição ou das almas ou de suas funções (vegetativa, sensitiva e racional). As primeiras e elementares formas de vida sobre a terra caracterizavam-se por um dispositivo de autodefesa e conservação e, precisamente por isso, perpetuaram-se e multiplicaram-se. Tornando-se mais complexa, sua capacidade de percepção, que trouxe em si a busca por prazer e a evitação de dor, foi um instrumento de detecção de possíveis ameaças e, em princípio, favorável à expansão e conservação. Entretanto, o impulso por prazer e por fuga da dor não necessariamente é favorável ao instinto vegetativo (da mera preservação de si); pois há prazeres eventualmente autodestrutivos (como é patente nos casos de vício por algumas drogas).

O quadro geral de forças pulsionais da natureza humana poderia ainda ser enriquecido pelo acréscimo de outras que, a meu ver, não necessariamente contrariam o princípio de autoconservação, como o instinto de preservação da espécie, o desejo vital de crescimento de poder⁶¹¹, desejo que, de acordo com Nietzsche, eventualmente far-nos-ia abdicar da autopreservação. Allison⁶¹² diz que a inclusão da busca de poder no conato espinosano tem sua origem teórica em uma ideia do *Leviatã*, de Hobbes, de que a melhor forma de assegurar a autopreservação ao longo do tempo é a busca de mais e mais poder. Dessarte, os impulsos de dominação poderiam ser pensados como secundários e meros instrumentos dos de autoconservação e, talvez, não seja verdadeiro que os impulsos de autoconservação dependam de uma retração frente o que é externo.

Em uma interpretação diversa sobre a interface entre autoconservação e poder, dir-se-ia que os nossos primeiros instintos (e talvez os únicos a merecerem a intitulação) seriam sempre externamente direcionados, isto é, atraídos por algo de fora, e não diretamente autorreferidos⁶¹³. Os impulsos de retração, cerceamento, proteção e recolhimento seriam fundamentalmente provindos do medo, uma das manifestações mais óbvias de um possível princípio de autoconservação. O medo e mesmo a autodestruição (para alguns uma das manifestações da pulsão de morte) nessa visão, secundários em relação aos impulsos de dominação do externo. O primeiro, afirmam Vuillemin e Nietzsche, só surgiria da presença da

611NIETZSCHE. *Die fröhliche Wissenschaft*, §349. Também presente em Spinoza, IV, prop. I, schol.

612Citado por Curley (1988, p. 166).

613Ver a esse respeito a formulação e discussão de Vuillemin (1948, p. 29), acorde nesse aspecto com o paradigma de Nietzsche. Algo semelhante já se encontra em Tomás (I-II, q. 35, a. 6), ao dizer que as inclinações pelo deleite e pelo amor são anteriores e mais fortes que as de fuga da tristeza e do medo.

morte refletida em algum grau pelo indivíduo que se percebe como um eu substancializado em oposição à massa do mundo⁶¹⁴. Podemos afirmar contra Schopenhauer que, se a vontade for sempre vontade de viver, ela nunca será completamente cega⁶¹⁵ nem tampouco o medo da morte⁶¹⁶. Essa dualidade da vontade em Schopenhauer espelha uma tensão no próprio conceito de instinto de autopreservação: por um lado, seria um direcionamento a um fim e, por outro, comportaria uma cegueira nesse direcionamento. Todavia, discordando de Nietzsche, é preciso salientar que o ato de busca exteriormente direcionada por poder supõe um objeto a ser dominado, outros a não serem buscados, um solo suficientemente firme para pisar, eventuais concorrentes, a atenção a meus eventuais predadores e assim por diante. Não menos que o instinto de autopreservação, qualquer uma das nossas ações ou desejos supõe a totalidade de um mundo como fundo e a unidade (ainda que transitória e precária) do sujeito perante o qual o mundo se apresenta⁶¹⁷.

De acordo com Nietzsche, a afluência e a abundância naturalmente nos impelem à expansão e ao desperdício (inclusos o esbanjamento, a ostentação, o descontrole) e a racionalidade da contenção e da autoproteção seria artificial e posterior. No entender do filósofo alemão, aqueles que, como Spinoza e outros, conferiram precedência ao princípio de autoconservação estavam eles mesmos em situação de carência⁶¹⁸. Desmontando essa falácia *ad hominem*, tenho a retrucar que, indigentes, condenados ou não, Spinoza e tantos outros em situações-limite podem ter dito a verdade. Ademais, mesmo que aquiescêssemos com a ideia de que a vontade de poder é mais natural ou mais fundamental ontológica e onticamente do que a vontade de continuar a existir, cabe notar que a concessão ao suicídio pretensamente sobre as bases da vontade de poder despreza que esse depende da possibilidade. Apenas uma vontade de poder cega eliminaria a possibilidade de perpetuar-se ao longo do tempo. O suicídio reduz e, quiçá, elimina nosso poder.

Não bastassem instintos adicionais que se desfariam de uma base instintiva promotora da vida, a história do pensamento ocidental gerou ainda a ideia da intervenção de

614VUILLEMIN, 1948, p. 161. Talvez haja um exagero de Vuillemin: para ter medo, basta sentir-se oposto a uma ameaça externa individualizável, não ao mundo como um todo.

615SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 28, p. 407: o instinto de preservação é cego.

616SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 41, p. 531.

617SARTRE, 1943, p. 166; 316; 399; 519.

618NIETZSCHE. *Die fröhliche Wissenschaft*, §349; *Götzendämmerung*, “Moral als Widernatur”, 5,

uma tendência em direção à morte. O conceito aparece embrionariamente em John Donne, Novalis e é central no sistema de Mainländer.

A pluralidade de instintos que em camadas acumularam-se ou em concorrência digladiam-se nos seres humanos talvez tenha sido uma das origens de um instrumento promotor de um equilíbrio. Se houvesse apenas um instinto propelindo o homem – o animal mais confuso da natureza – à vida, seria razoavelmente fácil aceitar a filosofia de Spinoza; se só o de morte, a filosofia de Mainländer seria perfeitamente aceitável; se o crescimento do poder fosse o que sempre e exclusivamente buscamos, muitas das afirmações de Nietzsche ganhariam o posto de verdade; e, por fim, caso a busca por prazer fosse o que de mais instintivo houvesse no chão de nossa espécie, epicuristas e utilitaristas estariam em uma posição teórica privilegiada. Sem embargo, mesmo não havendo uma interpretação unidirecional da natureza mais essencial aos seres humanos, é fato que a base de tudo o que fazemos originariamente são os instintos (vários que sejam). Ter impulsos e objetivos é inescapável.

A crítica de Montaigne (em rodapé ao falar de Spinoza) de que não devemos nos guiar estritamente seguindo os ditames da natureza ganhou alterações ao longo da modernidade foi estabelecida com maior clareza por Hume, Kant e Fichte – com soluções deveras distintas. Na história que estou contando sobre o princípio de autoconservação, se os planos da moralidade (ou da prudência reflexiva) e da natureza estão muito próximos, há maior facilidade na justificação contra o suicídio, caso ela seja almejada. Contudo, torna-se mais difícil a explicação ou a elaboração de um modelo explicativo para o fato de que há suicídios. Em direção diversa, se as esferas da moralidade e da natureza não estão tão coladas, um modelo explicativo torna-se mais fácil de ser apresentado, mas a justificação moral ou, em todo caso, prática contra o suicídio pretendidamente baseada nos instintos naturais mostra-se mais difícil. De uma ponta a outra da tensão, persevera a acusação: não poderíamos passar de uma descrição de algo da natureza a uma justificação de pretensões normativas.

Um dos veios da filosofia contemporânea foi empreender algo como uma réplica à clivagem extrema entre natureza e liberdade. Dussel, por exemplo, pretendeu-se absolvido da acusação de incorrer na falácia naturalista ao dizer que, tanto formal quanto materialmente, podemos inferir da descrição das necessidades naturais e humanas básicas o dever de

promover sua satisfação. Sendo a autopreservação o mais essencial a um ser humano, caberia, na visão do filósofo da libertação, uma filosofia que prescrevesse a produção e reprodução da vida. A inferência, isenta de passes mágicos, continua, como bem mostra Cabrera, sendo falaciosa: do fato de haver uma carência não se pode extrair o dever universal de saciá-la – se alguém está prestes a morrer se não comer, não se deve inferir, diz Cabrera, que ele tem que comer, mas sim que ele deve decidir entre viver ou não⁶¹⁹. Sexo é uma das mais fundamentais necessidades de qualquer ser humano adulto, daí não decorre que todos devemos nos esforçar para saciar os desejos sexuais das outras pessoas.

Se estivermos sendo compelidos a querer viver, não podemos dizer que aí haja uma razão para continuar vivendo. Não residindo propriamente na natureza o fundamento para uma restrição mais severa ao suicídio, restaria procurá-lo em algo externo à natureza (Deus) ou superveniente a ela (sociedade).

Capítulo 14: Pertença

O argumento contra o suicídio provavelmente mais frequente no senso comum parte da afirmação do pertencimento de um indivíduo seja a Deus (ou aos deuses)⁶²⁰ seja aos outros homens na terra e conclui pela atribuição de uma dívida do indivíduo para com a família, a sociedade, a espécie ou alguma entidade sobrenatural. O efeito retórico projetado é despertar frente àquele que está para se matar esse sentimento de débito genético, social ou religioso ou de reconhecimento da dependência: viveríamos também para os outros e não apenas para nós mesmos⁶²¹, pelo fato de vivermos por causa dos outros. Além desses, também é retoricamente almejado o sentimento de medo pelo castigo a ser infligido ao suicida por aqueles que são seus proprietários, por causa da ofensa cometida por meio do ato não apenas a si mesmo, mas também à comunidade e aos deuses.

Dada essa definição geral, as supostas pertenças seriam muito variadas, mas posso operar uma subclassificação entre pertença transcendente ou divina e social. De acordo com o argumento da pertença transcendente, somos propriedade de Deus, ele nos deu a vida e, com isso, apenas ele pode tirá-la. Agostinho, um dos mais conhecidos formuladores da doutrina

619CABRERA, 2004, p. 120.

620Usado, por exemplo, no *Fédon*, 62b-c; JOSEFO, III, xiv; TOMÁS, II-II, q. 64, a. 5.

621Exemplo dessa formulação encontra-se no discurso de Tecmessa a Ajax: SÓFOCLES. *Ajax*, v. 500.

cristã sobre a pertença, infere dos preceitos bíblicos “Não matarás” e “Tratar o próximo como a ti mesmo” que o suicídio é também coberto pela proibição⁶²². As situações de adversidade pelas quais passamos seriam, segundo o bispo de Hipona, provações através das quais estamos sendo testados por Deus e cuja melhor saída, a ser ulteriormente recompensada, é sempre a valorização da vida⁶²³. Ou, complementarmente, se adotamos a pior saída, seremos penalizados.

O argumento da pertença social, por seu turno, consiste em afirmar que não vivemos apenas para nós⁶²⁴, mas também e precipuamente para os outros. Enquanto Lucrecio usou a ideia de um pertencimento à natureza em defesa da opção pela morte e da aceitação da morte involuntária, como vimos linhas atrás, outros autores argumentam que o fato de estarmos, cada um de nós, vivos até esse momento é resultado do cuidado e da dedicação de vários outros seres humanos. Não pertencemos apenas a nós mesmos e, em retribuição, devemos manter nossa própria vida e dedicá-la, em alguma medida, a esses outros ou, por extensão, à humanidade como um todo. Aristóteles⁶²⁵ acredita que quem pratica o suicídio comete uma injustiça não contra si mesmo (pois isso não seria possível), mas sim contra o Estado, uma vez que, não sendo determinado por lei, o suicídio é proibido⁶²⁶. Aristóteles, dessa maneira, parte de uma concepção demasiado limitada do ordenamento jurídico⁶²⁷. Ora, por não ser prescrito não se há de inferir que o suicídio deva ser proibido. O filósofo macedônio apresenta ainda, na *Política*, uma razão para a pertença social, qual seja, de que o estado politicamente constituído (*pólis*) tem precedência natural sobre o indivíduo, seja escravo, seja cidadão. Para justificar essa ideia, Aristóteles traça uma analogia com as partes

622AGOSTINHO. *De Civitate Dei*, I, 20 e, notadamente, I, 22, 26. Hume (“Of Suicide”, p. 567-8) acredita que o mandamento aplica-se apenas à relação com os outros.

623AGOSTINHO. *De Civitate Dei*, V, 18. Não posso deixar de comparar esse papel divino à figura de Jigsaw no filme *Jogos Mortais*, personagem que cria as situações de vida ou morte, avalia o desempenho dos jogadores e os recompensa com a sobrevivência, caso mereçam.

624ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V, 1198a5-15. TOMÁS, II-II, q. 64, a. 5. Cf. MONTAIGNE. II, 3, p. 352 A e C.

625Ebeling (1971, p. 494) afirma que o estagirita aceita o suicídio de pessoas descontroladas e criminosos e o critica por não fornecer um “catálogo” dos suicídios permitidos. Na verdade, a passagem referida por Ebeling (*Ética a Nicômaco*, 1166b11-13) apenas constata o fato de tais pessoas se matarem, sem qualquer prescrição.

626ARISTÓTELES, loc. Cit.

627O que é evidenciado na passagem: “[...] a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qualquer vício. E as coisas que tendem a produzir a virtude considerada como um todo são aqueles atos prescritos pela lei tendo em vista a educação para o bem comum.” (*Ética a Nicômaco*, V, 1130b24-25).

do corpo: uma mão só pode ser assim denominada em sua ligação com o corpo, chamamos uma mão que esteja destacada de um corpo de mão apenas de maneira equívoca⁶²⁸.

Poder-se-ia colocar aqui uma questão instigante acerca da relação entre os dois tipos de argumento da pertença. A crença na criação da humanidade por entes sobre-humanos acarreta uma crença de que o pertencimento social é secundário em relação à pertença transcendente. Para Kierkegaard⁶²⁹, o pagão, por não se reconhecer como um espírito diante de Deus, ou comete o erro de aceitar (e até recomendar) o suicídio ou faz um caminho indireto e longo para sua rejeição, por meio da afirmação de uma ruptura de direitos com outrem. O filósofo dinamarquês avalia a admissão do suicídio entre os antigos como uma decorrência da visão estética típica do paganismo. Tal visão, que recomenda a vida plena de prazer – ainda que seja o prazer nobre –, incorre no desconhecimento: primeiro, de si mesmo como espírito (uma interioridade irreduzível à descrição exterior); segundo, de que esse si mesmo tem uma relação com Deus primordialmente de pertença e dependência. Assim, concluíam que o suicídio é um ato de liberdade individual. Em contrapartida, outros o criticavam por ser uma violação dos direitos alheios. Essa refutação seria um caminho indireto da refutação mais profunda: o suicídio é um crime contra Deus e o é até mesmo a indiferença ao suicídio.

Outros, por sua vez, propugnam que a pertença transcendente se afirma apenas por uma analogia a partir da pertença social, mais concreta e primeira. Durkheim crê que a ideia de uma pertença a entes transcendentais é posterior ao estágio primeiro em que o indivíduo pertence ao Estado ou à cidade⁶³⁰. A problemática sobre a primacialidade de uma ou outra parece se resolver ou num campo teológico ou sociológico, a depender das crenças do investigador; porém e em todo caso, não no filosófico. Não obstante, se há vários doadores da vida, em distintos patamares hierárquicos de paternidade e autoridade sobre ela, a tomada de decisão de supressão do subordinado por alguma instância de circunscrição “jurídica” inferior pode não ser autorizada pela superior. Uma vez que não é dado tomar a vida em graus, o

628ARISTÓTELES. *Politics*, I, 1253a20-30.

629Pela mão de seu heterônimo Anti-Clímacus, KIERKEGAARD, *Desespero Humano*. Primeira parte, Livro III, cap. II, a, p. 360.

630DURKHEIM, *Le Suicide*, p. 379-380.

assassinato do filho pelo pai pode sofrer represálias da comunidade e a pena de morte, não ser aprovada por Deus.

Como contra-argumentos, várias críticas já foram apontadas. A seguir repasso algumas delas, diferenciando, quando necessário, se seu foco se dirige à pertença divina ou à social.

A primeira consiste em rejeitar de antemão a premissa de que pertencemos a alguma entidade dotada de poder ou de valor de restrição das nossas ações. Mesmo admitindo que pertencemos à natureza, nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas atualmente temos a tendência a pensar que os indivíduos não pertencem a seus pais (efeito da restrição ao pátrio poder), nem a suas nações (defesa do direito de evasão), nem a seres sobrenaturais (secularização, desencantamento do mundo). A tese da autopertença não basta para defender a racionalidade do suicídio, mas seria suficiente para enfraquecer as pretensões dos argumentos da pertença.

Segunda: Obviamente, o argumento da pertença transcendente depende da sustentabilidade racional da crença em entidades sobrenaturais e na procedência e dependência humana delas. Reputar como infundada essa crença faz-nos ver que o argumento não é sólido.

Terceira crítica: a aceitação das premissas não acarreta a aceitabilidade irrestrita da conclusão. Mesmo que fôssemos receptáculos de um depósito ou presente divino, isso não implicaria que não poderíamos rejeitar a vida, pois um depósito ou um presente não precisa ser aceito pelo destinatário. Se tivéssemos que aceitar tudo o que nos foi dado pelos deuses ou estabelecido no nascimento por nossos genitores, não poderíamos, mesmo se fôssemos escravos, mudar de país ou de cidade, por exemplo⁶³¹, nem mesmo combater uma enfermidade ou salvar vidas⁶³². Esse contra-argumento não é menos válido para outras metáforas, como a de um locatário⁶³³ do corpo ou da vida, uma vez que lhe seria facultado o direito de retirar-se do imóvel. Saint-Preux, personagem de Rousseau, diz que se a vida nos foi dada (por Deus ou por outrem), ela efetivamente nos pertence e, pertencendo-nos, dela

631Críticas apresentadas em: FRANCK, 1885, p. 1686.

632MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, LXXVI; HUME, “Of Suicide”, p. 561-2: não seria permitido desviar uma pedra prestes a cair em nossa cabeça. Cf. MCMAHAN, 2002, p. 463.

633HAURANNE, p. 11v. Donne (citado por Stäudlin, 1824, p. 140) diz que, se não somos proprietários de nossas vidas, somos pelo menos seus usuários e isso basta para que nos seja permitido abdicar delas.

podemos dispor como nos aprouver em favor de nosso bem-estar, assim como podemos amputar um membro gangrenoso em prol da vida do corpo⁶³⁴. Essa última comparação já fora usada por Tomás de Aquino, como disse, em aprovação da pena de morte⁶³⁵, mas igualmente para rejeitar a possibilidade de que o próprio indivíduo delibere sobre sua vida, do mesmo modo como um membro do corpo não pode nem deve decidir sobre o que é melhor para o todo.

A despeito das virtudes ou falhas dessa ou daquela figura de linguagem, as metáforas de uma dádiva ou empréstimo da vida são logicamente inapropriadas, como já argumentei no final do capítulo 1. Se o que está em jogo é a garantia de uma proibição irrestrita, o argumento da pertença social fracassa em eliminar o suicídio coletivo e simultâneo de todas as pessoas de uma comunidade ou, semelhantemente ao que propôs Mainländer, de toda a humanidade.

Reconheçamos que o livre caminho para a evasão da comunidade ou da sociedade depende de certa concepção sobre um mínimo de liberdade individual. Assim, remeto aos meus comentários a esse respeito na subseção “Autopunição ou arrependimento”, no capítulo 6.

Alguém que não se julgue ou não é julgado socialmente útil poderia, igualmente baseando-se no argumento da pertença social, cometer suicídio. É o que dizem Montesquieu e Hume, explorando os meandros do argumento⁶³⁶. Contudo, essa conclusão não necessariamente se segue, pois poderíamos diferenciar ser inútil ou oneroso e sentir-se como tal. Não se sentir socialmente útil pode não ser razão para se matar, mas talvez para tornar-se produtivo e relevante na sociedade; porém, não podemos ingenuamente supor que, enquanto respirarmos, seremos sempre socialmente úteis⁶³⁷. Uma prova extrema disso é que a medicina recentemente obteve, com maior êxito do que os programas de televisão no domingo, a possibilidade de estender a invalidez e a inutilidade de vários pacientes.

Poder-se-ia asseverar, como o faz Platão, que aos indivíduos não apenas inúteis, mas ainda incuravelmente prejudiciais à coletividade a morte deve ser preferível à vida; o que

634ROUSSEAU, *Julie*, III, xxi.

635TOMÁS, I-II, q. 100, a. 8; q. 105.

636MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, carta LXXVI; HUME, “Of Suicide”, p. 566.

637Suposição de George Horne, em sua crítica a Hume (FIESER, 2001, p. 372).

legitimaria se não o suicídio, pelo menos a pena de morte⁶³⁸. Como a própria questão acerca da legitimidade da pena da morte é uma arena aberta de discussão, essa consequência da opinião de pertença social talvez possa não ser considerada negativa por alguns. Uma tréplica tomista poderia ponderar que, até em tais casos de ônus social de um indivíduo, não é legítimo um uso privado do poder de matar, a pena deveria ser determinada por um governo instituído. E se um indivíduo, no intuito de resguardar outros do risco e do ônus que ele mesmo representava, chegou ao ponto de se matar sem permissão de um tribunal, o ato não deve ser classificado de suicídio, acredito, mas sim de autossacrifício.

Em todo caso, a refutação de Hume parece ser o mais das vezes adequada, quando diz que o suicida não causa um mal a sua comunidade tão somente por deixar de lhe fazer um bem⁶³⁹. A suposição de que haja um dever de retribuir a dádiva da geração e da criação vai contra a impropriedade lógica a que voltei a me referir há pouco e conjuntamente a ela contra o princípio de que não pode haver obrigatoriedade onde não houve solicitação de auxílio ou contrato de reciprocidade. Não “pedimos para nascer”.

John Burton, editor no século XIX das cartas de Hume, asseverou que, se o filósofo escocês tivesse levado à frente seu próprio utilitarismo e tomado em conta a teoria de Hutcheson da benevolência universal, teria ponderado que o suicídio não deve ser encarado, como o autor de “Do Suicídio” o fez, exclusivamente do ponto de vista do suicida. O critério da maximização da felicidade geral acarretaria, de acordo com Burton, a consideração pela dor dos familiares, amigos e assim por diante⁶⁴⁰. A crítica não procede, pois Hume está supondo nesse trecho de seu ensaio que só pode haver proibição se há prejuízo ou dano a outrem e não meramente um desgosto ou decepção. De outro modo, seria crime não satisfazer qualquer desejo e qualquer expectativa alheia. Assim, o ponto mais importante da argumentação de Hume nesse trecho é que os outros não ou, pelo menos, nem sempre têm o direito de requerer de cada um de nós a permanência em vida.

Também não me parece apropriada a tentativa de refutação de George Horne contra Hume de que o suicida fornece um mau exemplo às outras pessoas e que, desse modo,

638 *Leis*, IX, 854c. Cf. HUME, “Of Suicide”, p. 566. Para Sêneca, também o suicídio: *De Ira*, III, xv, 3.

639 HUME, “Of Suicide”, p. 566. Cf. MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, LXXVI.

640 BURTON, 1846, p. 15.

causaria dano à sociedade⁶⁴¹. Julgar mau exemplo um suicídio que de alguma maneira motivara alguém a se matar já é julgar pelo menos o segundo suicídio negativamente, o que também se encontra em questão.

É possível ainda que uma pessoa com tendências suicidas seja motivada ao ato precisamente por supostamente não lhe terem sido facultados respeito e os bens mínimos da vida. Sob o rancor contra alguém ou contra a família, a sociedade ou qualquer outro grupo social não será minimamente demovido de seus intuitos pelo sentimento de dívida; sendo, inclusive, a consumação de seu ato uma oportunidade de vingar-se e infundir culpa entre os seus, como que precisando de uma plateia a ser afetada. É conhecido nas ciências humanas (psicologia, mormente) o fato de que a principal ficção que povoa a mente de um suicida é a notícia de seu ato. Contudo, a deficiência em alcançar os pretendidos efeitos perlocucionários nos outros não há de, por si só, destruir a solidez do argumento, pois se trata de uma questão de direito e não de fato. Reiterando o dito no capítulo 6, pode-se com justiça dizer que, nesses casos de vingança, quem assim procedesse estaria de maneira irracional (mesmo prudencialmente) aplicando contra si uma pena pelo que presumivelmente teria sido feito por outros.

De qualquer modo, se o sentimento de reciprocidade é o que se busca motivar aqui e, supondo que alguém tenha sido contemplado com bens e condições favoráveis à sua formação, ainda assim surge a possibilidade de suicídio, caso ele já tenha feito o mesmo ou ainda mais para alguém ou para os mesmos que lhe auxiliaram a se formar, isto é, se suas obrigações de restituição estiverem quitadas⁶⁴². Excluindo a própria vida da contagem, pois não podemos ser gratos nem ingratos por ela, quitar as dívidas relativas à nutrição, educação e coisas que tais eximir-nos-ia de permanecer vivendo. A quem crê que jamais o valor gerado por alguém pode ser, pelo menos, igual ao valor agregado em sua existência pela sociedade podemos requerer uma demonstração; o que, se não impossível, será difícil realizar. Ademais, se o valor (sob qualquer perspectiva) produzido por um indivíduo nunca é maior do que o valor que um conjunto de pessoas nele agregou, então o valor da humanidade como um todo só poderia crescer pelo aumento do número de indivíduos; o que parece contraintuitivo.

641FIESER, 2001, p. 371.

642Contra-argumento usado por Cholbi (2009).

Quarta crítica: a aplicação irrestrita do argumento da pertença pode levar a consequências absurdas. Uma das asserções na sua formulação é que a vida não pode ser tomada por aquele que apenas a recebeu e não a concedeu⁶⁴³. Como Kant observa, pelo mesmo princípio, os animais (e as plantas, acrescento) também estariam incluídos⁶⁴⁴ – o que, ocorrendo, levaria a humanidade a uma lenta morte por fome ou subnutrição. Decorreria também da citada asserção a legitimação do assassinato quiçá arbitrário do indivíduo por seus donos, caso a divindade ou a sociedade o decidissem; por mais que essa pertença e consequente assassinato possam ser também usados como estratégia consolatória sobre a morte determinada por um ou mais deus bondoso⁶⁴⁵. O pensamento judaico-cristão foi um dos primeiros a lançar dúvidas acerca das pretensões de independência e liberdade do estoicismo, mas o fez em nome de uma submissão individual à transcendência e, ocasionalmente, aos senhores na Terra.

Por outro lado, no âmbito da cultura cristã, Agostinho⁶⁴⁶ e Tomás⁶⁴⁷ consideram possível que o suicídio seja uma determinação divina, assim como o assassinato de um filho também o pode, mas tal ordem não é conhecida por outros seres humanos. Entre os judeus, Eleazar, durante o cerco dos romanos a Jerusalém, defendeu que Deus concederia a ele e tantos quantos naquela situação se encontravam a possibilidade de morrer livremente e alcançar a vida eterna⁶⁴⁸. Como barrar que pela fresta entreaberta por tal possibilidade de chamado divino entrem vários casos de suicídio cometidos por alucinações⁶⁴⁹ é problema, de uma ponta, teológico e, de outra, psicológico. Na idade média, alguns submetiam (terceiros ou si mesmos) a um julgamento pretensamente divino por meio de situações-limite, os ordálios, aos quais Fairbairn assimila o que conceituou como roleta cósmica⁶⁵⁰. Mecanismos teológicos e institucionais como esse para reconhecimento da vontade de Deus estão condenados,

643Como o diz Locke (*Second Treatise of Government*, IV, §23; XV, §172). Nesse último parágrafo, defende inconsistentemente que um homem não pode dispor da própria vida, mas pode, em estado de guerra, dispor da alheia ou, até mesmo, escravizar outro homem.

644KANT, I. *Logik*, §93.

645PLUTARCO. *Consolation*, 107a, 116a-b: tomamos a vida de empréstimo e devemos devolvê-la sem lamentações.

646*De Civitate Dei*, I, 26. Também TIBERGHIEU (p. 157).

647II-II, q. 64, a. 5.

648Conforme relato de Flávio Josefo. *Guerra de los Judíos*, VII, xxviii.

649Relatados por Winlow (1840, p. 75 e 331).

650FAIRBAIRN, 1995, p. 91.

presumo, ao fracasso não menos do que à intolerância. Em outra face da moeda, aparentemente qualquer um (religioso ou não) que se aventure a um risco de teste – ou ao teste do risco – no intuito ambíguo ou explícito de saber a aprovação alheia (de Deus ou da natureza) carece de uma autoconfiança rompida por alguma alteridade significativa no passado.

Interessa ainda salientar que, como mostrei, a liberdade condicional presente como uma pequena abertura no *Fédon* e explorada por Cícero e Epicteto será alargada pelos autores modernos sem necessariamente negar a existência de algum deus nem nossa submissão a eles. Os recursos argumentativos são diversos e entre eles encontra-se a redução de amplitude ou eliminação da autoridade moral de Deus sobre os homens, como mostrarei ser o caso de Hume, ou a consideração de que um deus bondoso aquiesce com a decisão de término de uma vida cheia de sofrimentos. Saint-Preux retruca que, quando morremos naturalmente, Deus não nos ordena a retirada do posto, ele tão-somente no-lo toma⁶⁵¹. Embora seu argumento vise a legitimação do suicídio e se preste a uma diferenciação entre um suicídio comandado por Deus e uma morte natural, ele pode ser usado igualmente para interditar a ideia de um chamado divino.

É digno de atenção que Sócrates, no *Fédon*, explique a Cebes seu argumento contra o suicídio fazendo uma analogia, sintomática de sua situação, sobre nossa pertença aos deuses a partir da pertença de um escravo ao seu senhor⁶⁵² ou ainda a partir da imagem de algo como guarita e cárcere⁶⁵³. Deuses são mais poderosos que senhores, porém, observa Ahrens Dorf, não necessariamente mais benevolentes e, portanto, isso não resolve a questão sobre a arbitrariedade da decisão dos deuses sobre a nossa morte⁶⁵⁴. A posição e resolução do Sócrates platônico é submeter-se ao comando: das leis, diz no *Críton* – que nos criaram e nos

651ROUSSEAU, *Julie*, III, xxi. O próprio Rousseau parecia oscilar em favor da ideia de um chamado divino. Numa carta a Voltaire, ele escreve: “le Sage [pode] quelquefois déloger volontairement sans murmure et sans désespoir, quand la nature ou la fortune lui portent bien distinctement l’ordre du départ. » (p. 38). No lugar de « nature », uma primeira versão manuscrita trazia « Providence ».

652Como bem nota AHRENSDORF, 1995, p. 29. Metáfora também presente em: JOSEFO, III, xiv.

Analogamente, a “Declaração sobre a eutanásia” (reproduzida em PESSINI, 2004, p. 355) da Igreja Católica afirma que o suicídio vai contra a *soberania* de Deus.

653O termo ‘*phourá*’, surgindo no *Fédon* 62b, tem a dupla significação de um lugar que protege um vigia ou que detém um prisioneiro. GUARDINI, 1958, p. 107.

654Dada essa arbitrariedade, Cícero (*Tusculan*, liber primus, XXX, 74) acata, por seu turno, prontamente a decisão dos deuses.

educaram e, por isso, não devemos destruí-las, mesmo que elas ordenem nossa destruição⁶⁵⁵ – e dos deuses⁶⁵⁶. A acusação de Ahrens Dorf, no entanto, é dissipada pela confiança, compartilhada por Platão e alguns pensadores cristãos (Agostinho e Tomás) de que a decisão divina nunca é arbitrária, embora assim possa parecer a nós, mortais.

Nas *Leis*, o parricídio e o matricídio merecem a pena de morte, ainda que praticados em autodefesa, pois pais e mãe “[...] deram à luz a sua [do parricida ou matricida] natureza, e que tudo deve suportar para não chegar a tal extremo.”⁶⁵⁷ Soa estranha aos nossos ouvidos que já estabeleceram limites⁶⁵⁸ ao pátrio poder a regra: não deveríamos matar pai e mãe precisamente em consideração ao fato de terem sido os responsáveis por nossa existência, mesmo quando ela esteja diretamente ameaçada por eles próprios. Paradoxalmente, o respeito à origem (e aos proprietários) da vida seria maior do que à própria vida. A criação daria ao criador o direito de posse e disposição bem como de destruição da criatura. Bem se exprime o Ateniese: “[...] o conjunto não foi feito para ti; tu é que nasceste para o todo.”⁶⁵⁹ Ou, seguindo Aristóteles, o cidadão não pertence a si mesmo, mas sim ao estado politicamente constituído (*pólis*)⁶⁶⁰.

O problema sobre a submissão à decisão divina pelo nosso fim reside na esfera da fé e da teologia e, igualmente, a questão sobre a configuração das virtudes do decisor e dos critérios de tal decisão. A confiança que Charron⁶⁶¹ demonstra de que o Senhor não admitiria que uma pessoa sofresse muito sem que lhe fosse outorgado o direito de dar cabo da vida explora as brechas do argumento da pertença e, no lugar de um deus vingativo e punidor, coloca um complacente e compreensivo. Hume, por sua vez, também laborando dentro das tensões internas do paradigma da pertença observa que, tão incomensurável é a grandeza de Deus frente a pequenez humana que nada do que façamos, em vida ou saindo dela, é

655 PLATÃO. *Critão*, a partir de 51c-d.

656 *Leis*, VII, 803c.

657 *Leis*, IX, 869b-c.

658 Limites que, ainda tímidos, já se mostram em: CHARRON, p. 313.

659 *Leis*, X, 903b-d.

660 ARISTÓTELES. *Politics*, I, 1253a20-30;

661 CHARRON, *De la Sagesse*, p. 532, onde diz que Deus nos dá oportunidade (*congé*) para o suicídio ao nos colocar em situações de extrema dor. Segundo a exposição de Patterson (2008, p. 18), Montesquieu também advoga tal posicionamento. Mas o autor das *Lettres Persanes* fala, pela pena do personagem Usbek, em um Deus necessariamente justo (carta LXXXIII) e não relaciona tal propriedade com o suicídio.

suficiente para movê-lo em nosso favor⁶⁶². Pensar o contrário seria superstição. O solo da argumentação de Hume contra o argumento da pertença divina reside numa visão muito deflacionada sobre a divindade, concebendo-a estritamente como o criador das leis inexoráveis que governam a matéria e os seres animados. O aspecto moral e jurídico do suicídio é nulificado como conclusão precisamente por Hume ter de antemão ausentado Deus do assento do juiz e de tais propriedades avaliadoras⁶⁶³. Hume rejeita a metáfora da guarita (do *Fédon*) por entender a relação entre homem e divindade mediada pelas cadeias causais da natureza e não como uma destinação *ad hoc* e direta de um lugar a cada um de nós⁶⁶⁴. Assim, tudo o que ocorre seguindo as leis naturais seria um comando de Deus e deve ser isento de avaliação moral negativa. Ora, devo retrucar, a consequência desse contra-argumento é que não apenas os suicidas motivados por dores excruciantes, mas também todos suicidas estariam legitimados a perpetrar o ato; o mesmo se aplica a casos de estupro, latrocínio e assim por diante. Charron quer criar espaço para a liceidade do ato atribuindo a responsabilidade das condições a Deus, argumento que não seria aceito pela tradição católica por pensarem que tais situações, criadas pelo Senhor, seriam testes de resistência.

Quinta: a analogia desenhada por Aristóteles estabelecendo uma vinculação das partes em relação ao todo é falha, porque o argumento da pertença social também estaria forçosamente condicionado à permanência na e para uma comunidade ou sociedade. Por um lado, não poderíamos nos evadir da comunidade (como apontado acima) e, por outro, estaríamos legitimados em cometer suicídio caso nossa comunidade não mais existisse, como em casos de dizimação por conflito armado ou peste. Outrossim, o último humano sobrevivente à Terceira Guerra Mundial poderia matar-se. Além disso, esta é a quinta crítica, a atribuição a algo da qualidade de parte ou peça não implica que ele jamais possa ser destruído – pode ser necessário amputar uma mão.

Um eventual equívoco envolvido nesse tópico específico consiste em confundir a pertença física e funcional com a pertença lógica e matemática. Do ponto de vista da teoria dos conjuntos e do cálculo de predicados, dizemos que um indivíduo pertence a uma classe se

662HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, XII, p. 546.

663HUME, “Of Suicide”, p. 559. Algo semelhante já se encontrava em: ROUSSEAU, *Julie*, III, xxi. Se a crença nesse Deus arquiteto foi para Hume a verdadeira religião em oposição à falsa que deseja combater no início do ensaio (p. 556) ou se ele era ateu, como dizem muitos, é assunto que não cumpre investigar aqui.

664HUME, “Of Suicide”, p. 565.

e somente se possui uma propriedade, um predicado, em princípio independentemente de sua proximidade espacial e temporal a outros indivíduos da mesma classe. Pertencço à humanidade por ser um indivíduo que cai dentro do conceito de ser humano, o mesmo valendo para os conceitos ‘brasileiro’, ‘mineiro’. A pertença física e funcional, por seu turno, supõe uma integração de operações e relações de um todo organizado.

Talvez seja de algum proveito salientar também que, mesmo aceitando que fôssemos somente em parte propriedade de outrem, isso ainda não desviaria o argumento da pertença do alvo das críticas acima. No máximo, serviria para inviabilizar a equiparação entre homicídio e suicídio⁶⁶⁵ e para inverter os pesos da gravidade moral sobre o primeiro⁶⁶⁶. Uma assimetria entre minha pertença aos outros e a pertença de cada um a si mesmo, tal como defendida por Hauranne, é um dos primeiros passos na filosofia moderna em direção à doutrina de uma inteira pertença do indivíduo a si mesmo.

Em verdade, ao sentimento de dívida que forma a base da argumentação da pertença pode-se contrapor a noção de que o indivíduo inteiramente pertence a si mesmo, tão cara à modernidade. De certo modo, o já citado argumento da liberdade, partindo dessa noção inovadora, refere-se não tanto à liberdade num plano ontológico (em relação à natureza), mas sim em relação às obrigações morais de retribuição com a própria vida; o que, como já visto, não assegura caráter moral a tão grave decisão, apenas anula o argumento da pertença.

Ressalte-se igualmente que o argumento da pertença, ou antes, algo parecido a ele tem validade apenas caso o suicida procure esquivar-se de alguma obrigação, como pagamento de uma dívida. Mas essa ponderação não consiste na constatação de uma utilidade social do indivíduo, mas sim no reconhecimento das obrigações éticas para com os outros.

Ainda pode ser dito que a perpetuação do indivíduo em vida estaria, a julgar por esse argumento, sendo usada estritamente como meio para um fim alheio a si próprio, ferindo com isso sua dignidade. E por esse caminho, chegamos a Königsberg.

665Como faz Hauranne (p. 12). Sua condenação parcial e restrita ao suicídio pelo argumento da pertença está na p. 13.

666Para Tomás (I-II, q. 73, a. 8 e a. 10; II-II, q. 64, a. 5), matar-se seria mais grave do que matar o próximo.

Capítulo 15: Ética do dever

Embora sua argumentação dispense os velhos dispositivos até aqui criticados, Kant por vezes se vale de alguns deles. Quanto ao da pertença, há o que posso chamar de uma recaída, quando, na *Metafísica dos Costumes*, ele nos diz que o suicídio rompe um dever para com os outros (com os pais ou com os filhos, por exemplo) e com Deus⁶⁶⁷ e que um homem não pertence a si mesmo⁶⁶⁸. Aqui se apresenta a intervenção de um pretensão saber teórico a respeito da paternidade e posse divina de nossa existência. Essa pretendida ruptura com os outros e com o Outro não é, porém, debatida no decorrer da obra e, ademais, em sua última página, o autor reconhece que os deveres para com Deus estão fora do alcance de uma filosofia moral racional⁶⁶⁹.

Em outro texto⁶⁷⁰, Kant diz que o desejo de viver é o mais básico da natureza humana; o que ecoa a ideia de um princípio de autoconservação. Também numa nota ao seu exemplar pessoal da *Crítica da Razão Prática*, o filósofo de Königsberg afirmou a necessidade da crença na imortalidade para rejeitar o suicídio, pois um ser contingente não teria valor absoluto⁶⁷¹. Entendidos ou não como tentativas de acrescentar um apelo popular à sua reflexão moral⁶⁷², os argumentos tradicionais citados destoam a meu ver do que é mais próprio do pensamento de Kant. A atribuição de princípios teleológicos na (nossa) natureza não tem poder cognitivo por si nem é decorrente das exigências da moralidade. No final da *Religião dentro dos limites da simples razão*, o autor o reconhece ao dizer que o desejo pelos meios de autoconservação é apenas “o efeito de uma carência [...] meramente animal”⁶⁷³.

667KANT, I. *Metaphysik der Sitten*, p. 422: “endlich auch gegen Gott, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch [o suicida] verläßt, ohne davon abgerufen zu sein.”

668KANT, I. *Metaphysik der Sitten*, p. 359. No entanto, o homem pode tomar posse de si mesmo pela virtude. „[...] weil er [o homem] sich selbst besitzt“ (p. 405). Assim, num esforço para tornar coerentes esses dois trechos, devemos dizer que Kant retoma o ideal de posse de si, contra o de autopertença, mas sem a consequência de aquiescer com o suicídio.

669KANT, I. *Metaphysik der Sitten*, p. 487-491.

670KANT, *Die Religion...*, p. 26-27. *Streit der Facultäten*, segundo Seidler (1983, p. 442). Num curso de 1777, Kant também lança mão do argumento da autopreservação natural: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, p. 275.

671SEIDLER, 1983, p. 445.

672Ver sobre a natureza da junção entre argumentos materiais e formais contra o suicídio em: SEIDLER, 1983, p. 442-443.

673KANT, *Die Religion...*, p. 195.

Assim, concordo com Guyer⁶⁷⁴ quando assere que a tese de que a natureza nos dita propósitos vai contra o valor incondicional da liberdade humana.

I

A ética formal e crítica de Kant representa um marco na história da filosofia ocidental notadamente por causa da precisão e rigor na sua construção e da revolução na maneira de pensar o agir moral. Há, em quase todas suas obras de reflexão prática, diversas formas de expressão do imperativo categórico, critério maior de avaliação da conduta. O exemplo sobre o suicídio está de algum modo também presente repetidamente nesses textos, em geral derivado diretamente de uma das fórmulas do imperativo.

Conquanto as diversas formulações do referido imperativo não necessariamente sejam conflitantes entre si, pois procuram esclarecer uma mesma lei moral; algumas das ocorrências de aplicação à questão do suicídio podem gerar interpretações deveras distintas.

Seguindo uma das primeiras aparições do princípio fundamental da ética, estabelecendo a possibilidade de universalização como critério definidor da moralidade, Kant justifica a rejeição do suicídio por imaginar que a natureza se extinguiria na hipótese de que todos se matassem:

Vê-se imediatamente então que uma natureza cuja lei fosse [...], para promover a vida, eliminar a própria vida, contradiria a si mesma e, assim não se manteria como natureza e, com isso, aquela máxima seria impossível como lei universal da natureza e, consequentemente, chocar-se-ia contra o mais alto princípio de todos os deveres.⁶⁷⁵

É razoável acreditar que a noção de uma “lei universal da natureza” é apenas uma analogia, pois de outro modo o argumento recairia num fundamento heterônomo⁶⁷⁶. A julgar pelo modo como se expressa, Kant parece incorrer na falácia da composição. Ora, do fato que os indivíduos (mesmo todos) se matem não se pode inferir que sua coletividade ou espécie desaparecerá, uma vez que é possível todos se matarem depois de terem procriado e em

⁶⁷⁴Cujo posicionamento é exposto por Nagra (2013, p. 150).

⁶⁷⁵KANT, I. *Grundlegung...*, p. 421-2: “Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetzes wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Princip aller Pflicht gänzlich widerstreite.”

⁶⁷⁶Esse aspecto analógico é perspicazmente apontado por Vleeschauwer, citado por Seidler (1983, p. 449).

momentos distintos⁶⁷⁷. O argumento só seria, dessarte, aplicável à proposta de suicídio incondicional e imediato, tal como a de Philipp Mainländer. E, em contraparte, Mainländer declararia não ser um valor negativo a eliminação, gradativa ou simultânea, de toda a humanidade⁶⁷⁸.

Uma tentativa de amortecer a crítica baseada na universalização das consequências empíricas seria restringir a plateia da prescrição de suicídio. Os preceitos neoplatônicos de distanciamento gradativo das amarras da alma ao corpo não se dirigem, por exemplo, a atletas ou açougueiros. Apenas àqueles que se devotam à reflexão seriam indicados a abstinência dos prazeres desse mundo e o vegetarianismo⁶⁷⁹. A estratégia dos gimnosofistas de purificação da alma por meio da autoincineração seria, também para Porfírio, não intencionada à universalização. Ele se vale nesse ponto da mesma réplica de Pitágoras: se todos fossem reis, teriam problemas para desempenhar suas funções⁶⁸⁰. Essa segunda possibilidade de rejeitar a refutação da universalização empírica me parece igualmente inapropriada, pois se devemos ou não nos matar, cada um de nós, isso definitivamente não é algo que nos concirna na qualidade de profissionais, exclusivos na função ou não, mas sim como seres humanos. Aqui mais uma vez, torna-se clara a oposição entre um ideal aristocrático do sábio antigo e um pressuposto democrático moderno.

Não interessados na isonomia democrática tampouco no critério de possibilidade de universalização das ações, pensadores da existência (talvez Nietzsche e com certeza Sartre) enfatizaram que as possibilidades de ação concebíveis e aceitáveis por qualquer pessoa nada teriam a lhes dizer⁶⁸¹, cada um de nós seria um ser absolutamente singular sempre em uma situação concreta não menos singular. Excluindo a hipótese de um eterno retorno, poderíamos prontamente admitir a constatação básica de uma singularidade irrepitível da ação e da existência. Sem embargo, algumas das possibilidades de minha ação são comuns às de outras pessoas em situação suficientemente semelhante. Dentre as outras possibilidades, há aquelas que não são aplicáveis por diferença objetiva nos contextos (por exemplo, na ausência de

677É o que ocorre na aldeia de *Balada de Narayama*, todos os que alcançam os 80 anos devem se matar.

678Tese já rejeitada no capítulo “O Sim Incondicional”.

679PORFÍRIO. *Sobre la abstinencia*, I, 27-28. A restrição de plateia para a eventual recomendação do suicídio ocorre também no estoicismo, embora com fundamentos distintos. Cf. FOUCAULT, 2001, p. 109-110.

680PORFÍRIO. *Sobre la abstinencia*, IV, 18.

681SARTRE, 1943, p. 79.

faraós, solicitar a algum deles permissão para morrer) ou por diferenças resultantes de escolhas prévias sobre possibilidades então comuns (não ter ido morar em São Paulo aos vinte anos, por exemplo). O descarte ou a incorporação de possibilidades comuns aos outros passam por um exame sobre um aspecto moralmente relevante de minha ação o qual pode ser avaliado na hipótese do preenchimento de minha vaga nessa situação ou situação semelhante por qualquer outro ser racional sem minhas características singulares. Em suma, o crivo da universalidade pode manter relações amistosas com a singularidade. Ademais, se me é permitida uma ironia socrático platônica, uma prescrição de retenção ao peculiar também seria intencionada como universal⁶⁸². Pelo processo de reflexão, a consciência desloca-se a um olhar alheio, considera um leque mais amplo de possibilidades, e volta a si⁶⁸³.

Talvez em consideração a interpretações errôneas como as acima referidas baseadas na noção de um alastramento empírico do suicídio, Kant é mais preciso na *Crítica da razão prática* e fala contra o suicídio arbitrário⁶⁸⁴, o que incita ao questionamento sobre se haveria algum não arbitrário.

Nesse ponto fazem-se necessários alguns esclarecimentos. O método de averiguação sobre a conformidade de uma máxima ao imperativo categórico funciona, sobretudo, como uma redução ao absurdo, isso significa: extraem-se consequências lógicas da adoção universal por seres racionais de uma máxima e, se encontrada alguma inconsistência, segue-se a rejeição da máxima. Cabe então explicitar a natureza dessa inconsistência. Para o próprio Kant, não se trata, no caso da máxima sobre o assassinato de si mesmo, de uma previsão de alastramento do ato por meio da comunicação, como no filme *Clube do suicídio* ou do fornecimento de um mau exemplo a outros. A inconsistência com o fundamento de determinação da moralidade não necessariamente ocorreria por consideração à sequência causal de acontecimentos empíricos⁶⁸⁵, pois, de acordo com o filósofo de Königsberg, ela não é desqualificadora do valor moral da ação (ou da boa vontade do agente).

682Sartre (1943, p. 83) admite que sua investigação filosófica sobre o para-si comporta-se frente ao homem como um em-si.

683Sartre (1943, p. 208) é perspicaz em dizer que a reflexão é “un effort avorté du pour-soi pour être autrui en restant soi.”

684*KpV*, p. 44: “[...] sein Leben willkürlich endigen”. Mary Gregor (citada por Seidler, 1983, p. 447) defende, a meu ver de modo inconsistente com o restante da obra de Kant, que sua resistência direcionava-se apenas contra o suicídio arbitrário, não contra qualquer suicídio.

685Sendo esse o modo como Mill (*Utilitarianism*, I, §1-3) interpreta o imperativo categórico.

Precisamente aqui se manifesta uma fraqueza do pensamento de Kant. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* porta esse título, entre outros motivos, por se pretender uma investigação sobre a boa vontade em sua forma pura, isto é, à revelia dos objetos aos quais ela possa se referir e se aplicar⁶⁸⁶. Kant procura marcar uma diferença da boa vontade em relação às diversas intenções voltadas a tal ou qual objeto empírico. O valor moral não dependeria, prossegue o autor, da satisfação (sucesso) da ação, mas apenas da boa vontade, que está a meio caminho entre o princípio formal *a priori*, que a determina, e as intenções da ação, que ela deve dispensar⁶⁸⁷. É como se, na montagem de seu sistema, Kant precisasse de uma mola ou propulsão pré-operacional e anterior à situação, não empírica e guiada pela mecânica dos princípios racionais. Daí surgem o conceito de atenção à lei, diferente de uma inclinação, bem como a distinção entre tomar interesse em agir segundo a lei e agir por interesse⁶⁸⁸. A própria definição de “vontade é pensada como uma faculdade de determinar a si mesmo a agir segundo a representação de certas leis⁶⁸⁹.”

Tanto a visão de que são as intenções que valem, a despeito do que se faça, quanto a de que o importante é o que se faz, a despeito das intenções, parecem, então, frágeis. Ao contrário do que parte da tradição consequencialista, por vezes erroneamente identificada com o utilitarismo, prega, um agente não pode ter suas máximas moralmente reprovadas (nem aprovadas) se ele absolutamente desconhecia os efeitos negativos ou positivos de suas ações. E ao contrário do que Kant afirmara, podemos ser responsabilizados pelas consequências de nossos atos se sabemos, ou pelo menos, cremos que elas decorrem deles. Nossas intenções situacionalmente enraizadas estão contaminadas pelas nossas crenças sobre nossas motivações e sobre os vínculos causais no mundo. Se uma pessoa acredita que pode causar mal a outrem manipulando um boneco de pano semelhante ao pretendido afetado e se efetivamente age para alcançar esse objetivo, então sua atitude, mais exatamente a máxima de sua ação, pode ser moralmente julgada por isso; ainda que do ponto de vista jurídico, nada lhe possa ser imputado, nem a sanidade nem as eventuais dores sofridas pela almejada vítima.

686KANT, *Grundlegung*, p. 389.

687KANT, *Grundlegung*, p. 400.

688KANT, *Grundlegung*, p. 413 nota.

689KANT, *Grundlegung*, p. 427: “Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen.”

Em que pesem alguns exageros, Parfit foi especialmente perspicaz em apontar impropriedades do princípio de universalização, seja porque diversas condutas sem serem deveres poderiam ser universalizadas, seja porque algumas não poderiam ser universalizadas e, no entanto, nada teriam de imoral. Exemplo das primeiras seria estudar lógica ou botânica são igualmente universalizáveis moralmente, mas nenhuma delas é obrigatória, apenas permitidas. E exemplo das segundas é: “Coma sem produzir alimentos”⁶⁹⁰ é uma máxima cuja observância, se universalizada, acarretaria a breve extinção da humanidade. Sobre o primeiro exemplo, vale dizer que a mera permissibilidade e não a obrigatoriedade não constitui consequência rejeitável. Embora Kant dê a impressão de que o princípio de universalização fornece critérios de obrigatoriedade positiva, tal fórmula deve ser entendida, sobretudo, para servir de teste para a proibição e delimitar o círculo de ações e máximas permissíveis.

Com justeza, Parfit, retomando uma observação de Pogge, passa a entender que a formulação universalizante do imperativo categórico deve ser aplicada não à observância e seguimento simultâneos ou proliferados de uma mesma máxima, mas sim à sua aceitabilidade por qualquer ente racional⁶⁹¹; solução que torna inteiramente desnecessária a estratégia parfitiana de deslocar o foco de aplicação do teste da universalização das máximas à descrição objetiva da ação.

Em todo caso, essa ideia de uma universalização da aceitabilidade racional pode ser considerada, não completamente inapropriada, mas imprecisa, vaga e insuficiente⁶⁹². Talvez, a despeito de possíveis consequências lógicas ou empíricas do alastramento de uma máxima, seria rejeitável sua execução em um só momento singular. Por tudo isso, devemos buscar outra formulação.

Então, afinal de contas, o que deve ser computado como inconsistência? Se não o alastramento empírico de uma mesma ação, quais barreiras deveriam segundo uma ética deontológica (com cláusula consequencialista) ser julgadas inadmissíveis?

690PARFIT, 2011, p. 308.

691PARFIT, 2011, p. 309.

692O reclame de insuficiência contra o imperativo categórico (assim genericamente, sem especificar qual formulação) já se apresentava em Mill (*Utilitarianism*, §1-3).

II

Os impasses e tensões acima nos conduzem a analisar melhor outra formulação do imperativo, mais intuitiva e mais fundamental: “Age de modo que uses a humanidade, tanto em ti quanto em todos os outros, como um fim e nunca simplesmente como um meio”⁶⁹³. O respeito a essa “fórmula da humanidade” significa, para Kant, também o respeito à dignidade humana, entendida como capacidade de qualquer indivíduo de dar a si mesmo seus próprios fins e não meramente servir como peça no encadeamento causal da natureza. O requisito de universalização e o de respeito à humanidade são diferentes semanticamente, mas eles devem, a meu ver, ser acoplados: uma ação é permissível se e somente se ela por si e em todas as suas consequências previsíveis trata todos os seres racionais envolvidos sempre como fins em si mesmos e nunca simplesmente como meios.

Isso posto, notamos o quão inexato é Ricoeur em sua leitura, ao afirmar que a ética kantiana acaba por tomar a humanidade como meio e não como fim, para satisfazer um formalismo legislador⁶⁹⁴. O que mais importa para Kant é a autonomia do sujeito⁶⁹⁵. Sua humanidade consiste fundamentalmente nessa autonomia da razão e não no conjunto de indivíduos concreta ou futuramente existentes aos quais se aplica o conceito ‘humano’.

O suicídio seria um desrespeito à humanidade no próprio indivíduo, pois o suicida usa-se (isto é, usa a própria vida e o próprio corpo) como meio, por exemplo, para desfazer-se de uma dor, de um sofrimento⁶⁹⁶. Mesmo quando é um ato de coragem em defesa da pátria, haveria na escolha da morte uma quebra do dever para consigo mesmo, ao qual o bem-estar de nenhuma coletividade seria julgado moralmente superior⁶⁹⁷.

Há, portanto, um dever de procurar manter-se vivo⁶⁹⁸. Toda a argumentação de Kant na lapidação do imperativo categórico e em sua aplicação ao problema do suicídio supõe, como é sabido, a distinção e separação entre o domínio da vontade, não sensível, e o

693As ocorrências são muitas, para citar apenas uma das primeiras: KANT, I. *Grundlegung...*, p. 429.

694RICOEUR, 1990, p. 308.

695KANT, *KpV*, §8, p. 33: “Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten.”

696KANT, I. *Grundlegung...*, p. 429.

697KANT, I. *KpV*, Zweiter Teil. Methodenlehre, p. 158; contra a morte voluntária pela manutenção de Estados teocráticos: *Die Religion*, 2. Stück, 2. Abschnitt, p. 81. Em outro endereço (*Metaphysik der Sitten*, p. 423-4), ele apenas se pergunta sem oferecer resposta sobre a legitimidade do autossacrifício. Mas nos cursos de 1777, Kant afirma que dar a vida por outro e pela pátria é moralmente obrigatório: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, p. 273.

698KANT, I. I. *Grundlegung...*, p. 397.

curso causal, temporal e espacialmente condicionado das sensações. Além disso, Kant rejeita inteiramente a possibilidade de que uma intuição sensível possa servir de “fundamento de determinação”, isto é, de critério para a avaliação das máximas e ações morais. Esse pressuposto ontológico e gnoseológico da filosofia kantiana sofreu muitas críticas contundentes desde Hegel, algumas delas impertinentes, por associarem o sujeito transcendental ao substancial (proclamado por Descartes, por exemplo). Por não se tratar de uma substância maciça e firme, o sujeito transcendental não goza de garantias de sua perpetuação nem de sua independência absoluta do eu empírico, da natureza e dos outros.

Nesse ponto, é preciso mais uma vez elevar os ouvidos à já referida crítica dirigida por Schopenhauer a Kant sobre o elemento intelectual das intuições consistindo em três teses: primeira, as intuições por si nos permitem identificar relações causais sem a intervenção de conceitos⁶⁹⁹; segunda, a identificação intuitiva de uma relação causal é superior qualitativamente à realizada por meio de ponderações racionais; terceira, agimos sempre segundo intuições e nunca por regras conceitualmente expressas.

A realização mais óbvia para Schopenhauer da independência de nossas intuições é a constatação de que todo corpo animal é um objeto imediato ao sujeito, que tem uma intuição imediata de um efeito sobre si mesmo e, apenas a partir disso, chegaria à intuição intelectual do mundo sem inferência. Outros exemplos elencados por Schopenhauer para comprovar a capacidade das intuições em fazer relações causais e gerar ações rápidas pretendidamente sem a intervenção de conceitos incluem-se entre as ocorrências importantes para o que hoje chamamos psicomotricidade. São eles o de aprendizado das crianças pela visão e o de busca de ajuste de objetos e da posição por alguém que foi balançado ou perdeu a firmeza no solo⁷⁰⁰.

Conquanto Schopenhauer tenha apresentado o princípio de causalidade de uma forma (talvez) diferente da de Kant, ainda afirma que ele é apriorístico em relação a toda experiência possível. É muito difícil não reconhecer que de modo muito precoce nós e muitos animais não-humanos⁷⁰¹ temos essa capacidade intuitiva de nos conduzir por meio da vinculação entre um objeto imediato (o corpo) e um objeto mediado. Entretanto, em vez de

699SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Erstes Buch, §4, p. 41-42.

700SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, I, Erstes Buch, §4, p. 43.

701SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I, Erstes Buch, §6, p. 54.

dizer que nossas intuições são intelectuais, seria mais razoável asserir ou que nosso intelecto (e certo aparato conceitual) já nos acompanha mais cedo e de forma mais instintiva do que alguns filósofos acreditavam ou talvez que em um momento primitivo da formação de um ser humano, havia percepções cegas, sem o acompanhamento de uma relação causal identificável, sem um conceito de mundo exterior. Na verdade, o que o próprio Kant disse é que a imaginação em grande parte das vezes trabalha cegamente na síntese das intuições⁷⁰² sem o acompanhamento da razão. Schopenhauer, como bem mostrou Mainländer⁷⁰³, confundiu essas duas faculdades ao formular suas críticas ao filósofo de Königsberg.

A segunda tese não decorre da primeira e não põe na devida conta a possibilidade de engano no que seria o nível intuitivo mais nu. O próprio Schopenhauer admite que o entendimento e, depois, a razão surge justamente diante do aparecimento de erros no nível biologicamente mais básico dos instintos e das intuições⁷⁰⁴.

Quanto à terceira, a argumentação e os exemplos iluminados por Schopenhauer não nos forçam a aceitar que qualquer regra conceitualmente expressa é forçosamente cativa de intuições para a sua aceitação, em que pese a origem certamente intuitiva dos conceitos nela envolvidos. E mais importante: relações de causa e efeito não são por si sós, mesmo aceitando os achados do autor de *O Mundo como Vontade e Representação*, razões para agir.

Por seu turno, Richard Hare, intencionando desmontar a armadura com a qual Kant revestiu seus posicionamentos, afirma que há algo de errado em sua argumentação contra o suicídio. O argumento de Kant supõe que se livrar de uma dor atende a um fim exterior a si mesmo, ao que o próprio indivíduo é. Por não aceitar essa separação, Hare julga que o argumento de Kant cai por terra⁷⁰⁵. Na esteira de Hare, McMahan ataca essa mesma ideia kantiana, dizendo que, se a continuidade da existência não merece ser vivida,

⁷⁰²KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, "Transcendentale Analytik", §10, p. 103.

⁷⁰³MAINLÄNDER, 1876, "Anhang", p. 370-371, 382.

⁷⁰⁴A discussão de Schopenhauer sobre o entendimento como eventual corretor das aparências está em: *Die Welt...*, I, Erstes Buch, §6, p. 58. Cf. §16, p. 138-140, onde Schopenhauer admite que algumas ações, como o suicídio ou o ideal de quietude espiritual (*Geistesruhe*), podem ser conduzidas pela razão. Cf. também, I, Zweites Buch, §23, p. 178.

⁷⁰⁵HARE, 1997, p. 152: "I might have as an end the saving myself from intolerable pain." Hare dá um salto a mais e quer concluir a aprovação do suicídio a partir dessa refutação e chega a dizer, com uma roupagem formal e ingenuidade material, que a máxima que prescreve o suicídio de extrema dor e sofrimento é universalizável. (1997, p. 154). O erro de Hare aqui seria, como aponta Habermas (1992, p. 74), interpretar o imperativo categórico semanticamente e não pragmaticamente.

permanecer vivo usa a pessoa empírica como meio em favor de sua natureza racional⁷⁰⁶. Estranho é que o mesmo McMahan admita que talvez essa não seja mais uma pessoa e use a distinção entre pessoa e as coisas boas de que usufrui para condenar suicídios em alguns casos de sofrimento⁷⁰⁷.

Devemos retrucar que é irrecusável a distinção numa análise fenomenológica entre as sensações e um eu que as possui e é sobre essa distinção que Kant erigiu toda sua teoria moral. Além disso, cabe dizer que ser para si é o lugar de nossa capacidade de reflexão; é o solo sobre o qual podemos avaliar o que fazemos e o que somos. Nós não apenas temos uma consciência, a pessoalidade, nós aspiramos a manutenção dessa consciência. Por outro lado, o caráter transcendental do eu só se estabelece perante e sobre algo empírico, sua contraparte necessária e campo de ação. Em que pese a aceitação de que o corpo é constitutivo de nossa identidade, não apenas exteriormente reconhecível, as percepções de extensão no espaço pelas quais essa constituição é formada não podem fornecer critério de ação.

Entenda-se, não constitui problema a perda temporária da consciência, por meio da administração de analgésicos e anestésicos; ao contrário do que defende McMahan, intencionando revelar consequências absurdas de uma posição kantiana⁷⁰⁸. Eles podem ser usados precisamente em favor da manutenção futura de nossa consciência.

Antes de prosseguir o debate, um comentário não inteiramente accidental deve ser feito: Hare procura reeditar Kant incorporando-o, feitas as devidas alterações, ao utilitarismo. Tal reciclagem deixa algumas sobras, atribuídas aos excessos perfeccionistas do filósofo alemão, entre as quais conta-se a rejeição irrestrita ao suicídio. A moralidade do ato de alguém se matar, segundo Hare, procede, caso não haja nenhum dever desse alguém para com outros. Não poderia haver, portanto, uma ética individual ocupada com deveres para consigo mesmo⁷⁰⁹. Parece-me que Hare, com isso, acaba por incorrer num extremo oposto e

706MCMAHAN, 2002, p. 479: "It is the person who matters. It may be that he matters because he *has* a rational nature, but it does not follow that he matters because his rational nature does." Contra a exposição de Parfit (2011, vol. 2, p. 167), favorável a McMahan, Allen Wood redargue que, ao respeitar a racionalidade em alguém, estamos respeitando-a.

707McMahan 2002, p. 484, passagem já citada no capítulo "Sofrimento", seção "Terceira Proposição".

7082002, p. 480-1. Cf. Nagel, 1979, p. 3.

709HARE, 1997, p. 156ss.

igualmente censurável: o de negligenciar contextos em que o indivíduo precise fazer opções de conduta que não afetam negativa nem positivamente os outros e que, no entanto, possuem diferenças qualitativas entre si relevantes e decisivas para o próprio agente. A escolha da própria morte pode ser um desses contextos⁷¹⁰.

III

À noção sartriana de uma fugacidade negadora própria da consciência acredito que estamos legitimados em adicionar dois conceitos de filósofos de língua inglesa recentes: a responsividade a razões, segundo Parfit, e a consciência reflexiva, de Korsgaard. Parece-me acertado asserir que o para si fugaz que constantemente se nega e se diferencia de si mesmo também pode ser discursivo e ter uma relação intersubjetiva ou concretamente com outrem ou consigo mesmo (ainda que originariamente por uma interação com outrem). Essa relação se move também por uma capacidade de responder a razões. Responder a razões não seria apenas, como pensa Parfit⁷¹¹, agir ou tentar agir segundo uma prescrição, mas possivelmente rejeitar uma regra ou um ato de discurso (constatações, valorações) por meio de razões que levam em conta as razões alheias inicialmente oferecidas. Todavia, não basta a resposta, prática (em atos) ou dialógica. A cadeia da responsividade prossegue e questionamos continuamente as razões até do próprio questionar por razões. Quando urge agir ou se coloca o problema sobre como agir – o que envolve uma relação do para si ao em si –, apresenta-se a consciência reflexiva exigindo que as nossas regras de ação submetam-se a um endosso.

Para combater o que chama de egoísmo moral, ou seja, a opinião de que respeitar a humanidade em mim não implica respeitá-la em outros, Christine Korsgaard promove uma apropriação do conhecido argumento de Wittgenstein contra a suposta existência de uma linguagem privada, argumento que já apresentei sumariamente na seção sobre “Dor e sofrimento”. A estrutura argumentativa e justificacional, que é própria da consciência⁷¹² e da linguagem, não implica, de acordo com Korsgaard, a existência de “entidades mentais privadas”⁷¹³. Bem observa Wittgenstein, a descrição que cada um de nós fornece de suas

710 Bem o diz Camus (1942, p. 18-19), o suicídio é uma questão notada e intrinsecamente individual.

711 PARFIT, 2011, vol. 1, p. 32.

712 KORSGAARD, 1996, p. 96: “[...] reasons exist because we need them, and we need them because of the structure of reflective consciousness [...]”.

713 Op. cit., p. 131.

próprias sensações (por exemplo, da percepção do azul) envolve não uma relação unidimensional simples entre signo e sensação, mas uma rede de conceitos entrelaçados (cor em geral, cores diferentes) compartilhados numa comunidade de comunicação. As descrições de nossos estados e as razões para nossas ações em consideração a eles são, portanto, também públicas. Daí Korsgaard extrai que, por uma questão de coerência, as razões para mim *devem* ser razões para outros seres que compartilhem a mesma linguagem⁷¹⁴. (Cabe notar de passagem que Korsgaard às vezes incorre no excesso de dizer que temos efetivamente acesso à consciência das outras pessoas⁷¹⁵. Deve-se redarguir, contudo, que do fato de os nossos conteúdos mentais serem compartilháveis não se pode inferir que eles sejam sempre compartilhados, tanto mais a despeito da vontade e desejos de cada um de nós).

Com isso, pensa Korsgaard, as razões dos outros têm igual peso, a princípio, que as minhas. E nas minhas próprias razões, as sensações, elas mesmas, não têm valor determinante na condução de uma ação. Korsgaard está consciente, todavia, de que esse argumento não fornece base suficiente para prescrever que devemos acatar ou seguir as razões manifestadas por outros⁷¹⁶. Então, a autora chama em seu auxílio outro filósofo americano de inspiração kantiana, Thomas Nagel, que, em seu *Possibilidade do Altruísmo*, defendeu a ideia de que as razões que uma pessoa oferece para não aceitar as ofensas aplicadas a ela são também razões empregáveis às outras pessoas e mais que isso, para Nagel e Korsgaard, a todas as pessoas⁷¹⁷.

Korsgaard ainda quer observar que, ao ouvirmos as palavras de outrem como palavras e não meramente como ruídos, nós o reconhecemos como alguém e não simplesmente alguma coisa⁷¹⁸. Uma objeção poderia ser erigida: e no caso de um estrangeiro cuja língua desconhecemos? O que vem primeiro é a consideração de ele ser alguém e, *por isso*, inferimos que os sons por ele produzidos são palavras? Ou seria o fato de vivermos em uma coletividade que nos faz reconhecer o outro como alguém? A resposta positiva à última pergunta parece abrir caminho para um comunitarismo, que vê o compartilhamento de razões

714“To act on a reason is already, essentially, to act on a consideration whose normative force may be shared with others.” Op. cit., p. 136.

715“For it means that I can always intrude myself into your consciousness.” Op. cit., p. 139.

716Op. cit., p. 140-1.

717KORSGAARD, 1996, p. 143.

718Op. cit., p. 143: “In hearing your words as *words*, I acknowledge that you are *someone*.”

e normas na esfera de comunidades ou sociedades de âmbito mais limitado do que a universalidade que Nagel e Korsgaard pretendem alcançar.

Contra o comunitarismo, Korsgaard diz que a própria máxima segundo a qual “todo ser humano é um animal que deve viver em comunidade”⁷¹⁹ e obedecer a seus preceitos morais específicos é um enunciado com pretensões de validade universal. A pretendida legitimidade do comunitarismo suporia alguns critérios transcomunitários de normatividade. Nesse ponto, fica patente que a filosofia da linguagem de fundo na argumentação de Korsgaard deve ser aprimorada por uma teoria pragmática mais ampla e sólida sobre o modo de construção de nossas pretensões de validade em atos de discurso, mas esse tópico não será explorado aqui.

Parece-me que, mesmo quando ainda não comungamos da língua de uma pessoa, notamos que ela, se uma pessoa, compartilha de certas relações pragmáticas com as coisas e outros agentes, relações como comando, obediência, sugestão, aquiescência. Assim, é razoável que nossa consideração de que ela é alguém é prévia à compreensão integral de sua língua. No caso dos falantes de uma língua estrangeira (extraterrestres eventualmente incluídos), poderemos percebê-los em situações de interação social como alguém que se guia em consideração a razões ou que exhibe atos discursivos, ainda que prontamente não entendamos seu conteúdo. Existe, então, um conjunto de aspectos estruturais de qualquer prática linguística captáveis por um processo de interação que nos permitem dizer que algum ser é uma pessoa.

IV

As reflexões de Korsgaard sobre a dor, expostas na “Primeira Proposição” na seção sobre “Dor e Sofrimento”, são por ela empregadas no problema sobre extensão do respeito a outras espécies vivas e na questão do suicídio. O que importa referir sobre o primeiro é tão-somente a opinião da filósofa de que todos os animais, pela constrição natural de seus instintos, colocam um valor positivo sobre si próprios. “Uma vez que um ser vivo é uma coisa para a qual a preservação de identidade é imperativa, vida é uma forma de moralidade.”⁷²⁰

719Op. cit., p. 119.

720Op. cit., 4.3.9., p. 152.

Para Kant, não devemos um respeito diretamente aos outros animais e seres vivos por si mesmos. Korsgaard discorda de Kant e diz que o respeito aos animais não-humanos é coerente com o respeito à vida que é base de todo valor. Tenho a impressão de que há uma confusão conceitual no argumento de Korsgaard entre unidade valoradora, vida e seres vivos. A associação ou confusão entre esses três conceitos irmãos fica tanto mais evidente no seguinte trecho:

Então algo permanece da distinção entre fato e valor, embora não muito. O fato do valor não é ele mesmo um valor – é meramente um fato. Mas é um fato da vida. De fato, é o fato da vida. É a condição natural de seres vivos serem valoradores, e é por isso que o valor existe.⁷²¹

Dor e prazer são indícios⁷²², a primeira de eventual agressão à vida e o segundo, de eventual promoção da vida, sobre a qual repousaria um valor positivo mais importante. Kant, por seu turno, não acredita que os seres racionais (não necessariamente apenas humanos) tenham valor moral por se servirem de coisas em proveito da perpetuação de sua vida, mas por serem dotados da capacidade de agirem pela representação de leis e não apenas pela ação das leis da natureza sobre eles. Valor moral é uma valoração sobre escolhas. Para ser mais exato, o valor moral não está na própria vida, ou seja, em qualquer vida, mas na capacidade de agir pela representação *de leis* ou regras de ação e não apenas pelo impulso de uma lei natural de autopreservação. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant admite que o próprio conceito de vida compreende a ação segundo representações⁷²³, o que me parece ser diferente de agir pela representação de leis. Mais à frente, o autor afirma que o arbítrio dos animais é não apenas afetado pelos estímulos sensíveis, como é também o caso de seres racionais, mas também é determinado por eles⁷²⁴.

Curiosamente, Korsgaard admite alguns casos de suicídio como morais, sobretudo, quando da perda previsivelmente definitiva de identidade pessoal:

⁷²¹Op. cit., p. 161. Essa posição apresenta consequências importantes: a comunidade destinatária de nosso respeito moral ficaria superpopulosa e retornaria o risco de subnutrição de que falei páginas antes.

⁷²²Ou, no dizer de Jankélévitch (1977, p. 241), um “sintoma de transformação”.

⁷²³“Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäss zu handeln, heisst das Leben”. *Metaphysik der Sitten*, p.211.

⁷²⁴*Metaphysik der Sitten*, p. 213.

[...] a maioria das pessoas preferiria morrer a perder completamente sua identidade, e há várias formas de acontecer isso. [...] Suicídio, nesses casos pode ser a única forma de preservar sua identidade e proteger os valores pelos quais você vive.⁷²⁵

Outro filósofo contemporâneo de raízes kantianas, David Velleman, concede que casos de enfermidade em que o exercício das faculdades racionais esteja obstaculizado, permitem o suicídio e a eutanásia precisamente como forma de assegurar o valor da pessoa⁷²⁶. Poderíamos admitir que alguém optasse pela morte de um organismo que já não é pessoa; porém enquanto ela ainda é pessoa, ao contrário do que opinam Korsgaard e Velleman, o suicídio constitui uma violação de sua dignidade, provinda precisamente de sua pessoalidade.

Não bastasse a citada concessão ao suicídio, Korsgaard também aquiesce que dores muito intensas que obliteram nossa identidade podem ser fundamento para dar-se à morte. Outros casos de suicídio (dor de cotovelo etc.) são imorais, não por constituírem a rejeição de certos valores, mas por serem a rejeição do próprio valor; mas a distinção me parece inconsistente: por que o próprio suicídio, seja qual for, não é uma rejeição do próprio valor? A leitura dessas considerações nos faz questionar o conceito korsgaardiano de identidade prática, que, a essa altura, roubou a cena do imperativo categórico.

Por vezes, o modo como a autora fala dessa expressão dá a entender uma tentativa de amarrar o indivíduo ao que ele é, ou melhor, ao que ele foi ou tem sido, uma espécie de congelamento da sua essência. Em outras vezes, a identidade prática de que fala Korsgaard é uma concepção que um agente tem sobre si mesmo que dá valor à sua própria vida por seguir princípios endossados reflexivamente por todo ser racional⁷²⁷. É algo que faz a vida valer a pena⁷²⁸. Ora, se tal concepção sobre si desfruta de tamanho poder normativo, pode afastar a ideia de um suicídio se presente, mas também motivá-lo se ausente.

Não sem espanto, Korsgaard não fornece uma objeção cabal ao céptico moral completo, aquele que rejeita até mesmo o valor da vida e, com isso, toda valoração. Sua réplica consiste em asserir que não há razão para não cometer suicídio ou que isso depende do

⁷²⁵Op. cit., 4.4.2., p.162.

⁷²⁶Expondo Velleman, escreve McMahan (2002, p. 477): “[...] if the conditions of a person’s life threaten to undermine his rational nature while leaving alive, suicide or euthanasia may not violate his worth.”

⁷²⁷Há nessa formulação um resquício de algo que Kant dissera, a saber: a quebra da lei moral significa a quebra do [...] valor pessoal” (*persönlichen Werths Abbruch*). *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 78.

⁷²⁸Diz Korsgaard: “worth living”, op. cit., p. 101.

valor que os indivíduos colocam sobre suas vidas. Korsgaard confessa que essa resposta ao cético é paradoxal. Seria mais apropriado, a meu ver, classificá-la de circular e insatisfatória. Há um exagero dramático no presumido suicídio do niilista ou cético moral, tal como relatado por Korsgaard. Ora, sair da vida comporta uma decisão tanto quanto permanecer nela⁷²⁹, talvez sim uma decisão mais pensada, pois é mais comum continuar vivendo sem refletir detidamente sobre isso. Não conseguimos nos furtar de ter objetivos e tomar decisões. Qualquer suicídio é um ato de discurso (o qual envolve justificações, pretensões de validade), tanto mais se realizado por um cético moral como forma de refutar algum filósofo e de rejeitar os jogos de linguagem básicos que nos conduzem a questionar a justificação de nossos atos.

Que fique claro que não estou avaliando Korsgaard pelo grau de pureza kantiana de suas ideias, mas antes de tudo pela coerência com sua abordagem deontológica que partiu do conceito de endosso reflexivo. Korsgaard reconhece que seu enfoque sobre a obrigação é naturalista em contraposição ao ceticismo moral. Seu acréscimo sobre a importância da identidade seria uma adição de conteúdo empírico à lei moral⁷³⁰, como bem destacara Thomas Nagel em seu comentário crítico às conferências⁷³¹. Para Nagel, o seguimento da lei moral não pode depender de uma noção de identidade específica⁷³². O que eu tenho sido é determinante para o modo como eu devo agir, defende Korsgaard. Ora, é a construção da lei moral que determina nossa identidade e não o inverso⁷³³. A centralidade da identidade prática, a meu ver, faria a moralidade depender da opinião empiricamente variável que uma pessoa tem de si mesma. Seria, com isso, admissível o suicídio de uma senhora pudica que não conteve seus desejos em um relacionamento extraconjugal ou de um adolescente que não consegue se imaginar sem Charlotte, sua amada.

V

Kant pretendeu apontar outro argumento deontológico, segundo o qual o suicídio seria uma infração ao dever menor de autoaprimoramento contínuo das capacidades⁷³⁴.

729WILLIAMS, B. 1993, p. 3.

730O que fica explícito em: KORSGAARD, 1996, p. 102.

731NAGEL. In: KORSGAARD, 1996, p. 202ss.

732Exemplo do exagero de Korsgaard: “Autonomy is commanding yourself to do what you think it would be a good idea to do, but that in turn depends on who you think you are.” (p. 107).

733NAGEL. In: KORSGAARD, 1996, p. 208.

734KANT, I. *Metaphysik der Sitten*, p. 418. Franck (1885, p. 1687), inclusive, julga esse argumento definitivo.

Embora inegavelmente haja tal conflito, uma reserva pode ser feita. O imperativo categórico desfruta de um lugar privilegiado de critério maior de avaliação das máximas de conduta. Os deveres e os fins dele derivados jamais são, segundo a teoria ética do filósofo de Königsberg, inconsistentes entre si, mas deve existir uma hierarquia entre eles. Os deveres negativos, que estabelecem proibições sobre o que não nos é lícito fazer, têm precedência lógica sobre os positivos e atrativos de aperfeiçoamento, que se propõem objetivos a serem buscados racionalmente. Sendo assim, não se pode derivar a rejeição ao suicídio a partir do dever de buscar o aprimoramento das próprias faculdades físicas e mentais, tanto mais em consideração ao fato de que o último supõe a continuidade incondicional em vida, sem que o inverso necessariamente ocorra. Se uma pessoa, como Maria von Herbert⁷³⁵, não está convencida de que deve continuar vivendo, tampouco estará de que pode e deve aprimorar-se continuamente.

VI

Resta ainda comentar a apropriação linguístico pragmática da ética de Kant. Nas poucas referências que alguns grandes nomes da ética do discurso fazem ao tema.

Habermas critica, não sem deixar de empregar uma forte dose de ironia, o cético moral consequente que simplesmente se nega a dar razões das ações. Essa atitude de um solitário de desprezar-se da comunidade de comunicação acabaria, segundo ele, por ser uma espécie de reconhecimento da própria comunidade de onde ele se aparta; restando-lhe o suicídio ou “uma pesada doença de espírito”⁷³⁶. A alguma comunidade, ideal que seja, o indivíduo há de se relacionar. Ao contrário do que seria uma reedição do argumento da pertença social, devemos pensar que a comunidade ideal de comunicação é a versão contemporânea do reino dos fins. O suicídio deveria ser compreendido, desse modo, como o mais radical isolamento, por consistir numa desistência final do anseio humano por ser não apenas concernido e reconhecido, mas também participante em um processo de conversação potencialmente ínsito na própria natureza humana e desenvolvido já nos primeiros dias de aprendizagem por um processo cultural de humanização.

⁷³⁵Em carta direcionada a Kant. *Briefwechsel*, 311 [554].

⁷³⁶Habermas, ob.cit., p. 109: “eine schwere Geisteskrankheit”. Ele cita Nietzsche e Foucault como exemplos. Cf. EBELING, H. 1971, p. 498

As maneiras antitéticas de se referir ao suicídio não podem, por si sós, servirem de denúncia de contradição lógica, a despeito de se aceitar que o suicida aja por uma tentativa de separar-se de si mesmo⁷³⁷. A imaginação expressa no poema de Tasso –

“Ainda tenho que me ver com olhos odiosos
E buscar, mesmo em vão, fugir de mim mesmo⁷³⁸” –

seria possível, caso parte de uma pessoa permanecesse e outra se fosse. Ao contrário do que pensa Kant⁷³⁹, é logicamente coerente escolher não mais escolher⁷⁴⁰, não só por meio do suicídio como também de uma escravidão voluntária. Contradições lógicas simplesmente não podem existir em qualquer mundo possível. Por outro lado, a decisão de continuar vivendo e não cometer suicídio não é uma escolha menos livre caso seja a única escolha racional, precisamente pelo fato de que essa opção garante a continuidade de outras opções, entre elas, até mesmo pelo não ser, ou seja, por eventual suicídio futuro.

Como é fartamente sabido a ética do discurso toma como fundante a refutação ao cético absoluto (identificado no mundo antigo ao cético acadêmico), quando afirma que há uma contradição performativa nas proposições: “Não há verdade”, “cada um tem sua verdade”, “Não devemos aceitar que existam juízos valorativos universais”. Muitas vezes autores da ética do discurso nomeiam tais afirmações como autofágicas ou suicidas, pois o ato de afirmá-las – um ato de discurso com inescapável pretensão de verdade e validade – é contradito pelo conteúdo afirmado. Seria o suicídio literal uma contradição performativa?

Enrique Dussel assere, baseando-se nas *Preleções de Ética*, de Kant, que o suicídio consiste em usar a vida em ato para negá-la em seu conteúdo⁷⁴¹. Essa formulação por assim dizer biológica ou aristotélica seria meramente uma analogia com a contradição performativa, caso o suicida perpetrasse seu ato em absoluto silêncio. Todavia, isso não me parece razoável literalmente. Se alguém se matasse sem, no fundo de sua consciência,

737Como interpreta Echeverría (1957, XI, 6), por defender talvez com justiça que o sujeito sempre imagina uma continuidade de si mesmo quando quer se matar.

738Citado por WINLOW, 1840: “Still must I view myself with hateful eye / and seek, though vainly, from myself to fly.” O suicídio para livrar-se de si mesma também é praticado por Lisette no romance de Schlegel, citado por Kierkegaard. *O Conceito de Ironia*, p. 257.

739*Metaphysik der Sitten*, p. 366.

740Também o diz Cabrera (1985, p. 100-1), mas, bem pondera Clímacus, uma vez escolhida a não-liberdade, não podemos escolher a liberdade: KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 36.

741DUSSEL, 1998, p. 14.

reivindicar para seu ato um valor, isso seria uma morte apenas autoinfligida, inconsciente, irrefletida. Dussel, no mesmo texto, reformula sua objeção com mais propriedade:

O suicídio é contraditório performativamente não apenas porque aniquila a condição de possibilidade da discursividade, mas também, *simplesmente*, porque extingue a própria subjetividade ou a existência dos seres éticos enquanto reais.⁷⁴²

O suicida que consuma seu ato torna-se uma coisa ou, em outra formulação, reduz-se a uma terceira pessoa. Assim, a busca por uma comunidade ideal de comunicação não depende das variações empíricas de presença ou ausência de coletividades a que o argumento da pertença social está sujeito. Aqueles que veem não apenas nesse ou naquele agrupamento humano, mas em toda a humanidade algo de vil e enojante a ser abandonado⁷⁴³, ou confundem o que lamentavelmente estão enxergando com o que se pode ver ou simplesmente se detestam e projetam em todo o gênero humano o ódio que por si mesmos têm. Não devemos depender do reconhecimento concreto dos outros, mas admitamos que vivemos sempre em busca de uma comunidade ideal. Caminhando pelos escombros de uma guerra tão destrutiva a ponto de dizimar toda a humanidade, salvo (com perdão do trocadilho) aquele que ora escreve, eu me consolaria com a perspectiva de que algum de minha raça ainda existisse ou que seres inteligentes provindos de alhures aportassem por aqui e eu lhes pudesse contar tudo.

A justificativa para não se matar não se encontra na natureza, nem em Deus, nem nas sociedades historicamente existentes, mas na estrutura fundamental de nossa razão discursiva, o que comporta nossa responsividade e capacidade de endosso reflexivo. Essas negações não implicam que possamos afirmar a existência e o funcionamento de nossa racionalidade sem quaisquer compromissos ontológicos. Há características naturais – notadamente, o desejo de reconhecimento intersubjetivo – que nos fazem demandar razões e regular nosso comportamento por elas, mas a mera descrição de tais características não nos fornecem razões para agir.

742DUSSEL, 1998, p. 17.

743Como diz Sêneca (*Ad Marciam*, XXXIII, 1): os que se livram mais rápido do lado da convivência humana (“*ab humana conversatione*”) fazem um caminho superior.

Indo um pouco mais além, teria nossa razão o atributo de definir critérios não estritamente morais contra o suicídio? Kant concedia prontamente a possibilidade de que, por razões prudenciais, a alguém poderia ser melhor sair da vida⁷⁴⁴, porque a satisfação de um prazer, esclarece Kant anos mais tarde, pode não ter validade para todos os seres racionais⁷⁴⁵. Entretanto, a manutenção de algo que é a condição de possibilidade para todo prazer e todo ganho talvez possa. Talvez mesmo no terreno aparentemente movediço das motivações prudenciais se possa buscar algo mais firme.

Capítulo 16: O valor da continuidade da própria existência

A provável origem de uma apropriação filosófica e mais especificamente moral do termo ‘valor’ das teorias econômicas clássicas pode ter sido o seu carma, pois o fardo das associações com o cálculo matemático foi trazido a reboque. Liberais, marxistas e marginalistas buscavam calcular o valor das mercadorias e serviços seja por meio do trabalho, seja por meio da utilidade marginal. A história do pensamento econômico, até onde sei, enterrou a noção de valor porque incalculável e em geral inavaliável tal como especificamente a vida seria para Nietzsche. No lugar dessa entidade escorregadia e imperscrutável, os economistas passaram a colocar sob sua lente de aumento um conceito menos pretensioso e, retendo-se na superfície dos preços e não dos valores, começaram a trabalhar com um objeto aritmeticamente mais dócil por natureza.

Aos filósofos, por seu turno, restou a tarefa de investigar a natureza mais íntima e primeira do que é ter valor. Evitando transferir o foco de atenção desta tese a questões mais gerais de metaética, ontologia e antropologia, limitar-me-ei a procurar entender o problema do valor em constante referência ao suicídio.

A expressão ‘valor da vida’ é extremamente ambígua e serve, por exemplo, já observava Marcel, até mesmo àqueles que querem gozar dos prazeres terrenos e não procriar⁷⁴⁶ tanto quanto para aqueles, acrescento, que querem procriar sem gozar dos prazeres terrenos. A bioética católica e o senso comum vagam com frequência e de maneira equívoca

744“So ist es auch bey dem Selbstmorde, nach der Regel der Klugheit könnte es Fälle gebe, wo man um aller Noth zu entgehen sich ermorden kann [...]”. KANT, I. *Vorlesung zur Moralphilosophie*, p. 82.

745KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 21.

746MARCEL, 1944, p. 156.

pelos meandros dos vários sentidos propiciados por essa ambiguidade, que merece esclarecimento e especificação⁷⁴⁷.

Cabe, antes de tudo, eliminar o que não pretendo significar. Não intenciono com ‘valor da vida’ me referir à importância da biodiversidade ou qualquer conceito biológico de ‘vida’. Também não se trata do valor de um indivíduo para ou do ponto de vista de outros, nem mesmo se refere ao valor de uma vida em suas especificidades, ainda que avaliada a partir do ponto de vista do indivíduo⁷⁴⁸. De fato, há uma linhagem na história da filosofia que tomou a insubstituibilidade de um indivíduo como preocupação decisiva mais importante do que a perda da própria existência⁷⁴⁹. Esse indivíduo supostamente insubstituível é, no entanto, secundário em relação ao valor de sua própria existência, pelo menos, durante o período de tempo que o possibilita tornar-se imprescindível ou dispensável aos olhos de seja lá quem for.

Também não me refiro nessa seção à apreciação que podemos fazer de uma sequência de vivências de um indivíduo distribuídas entre o nascimento e a morte⁷⁵⁰. É, principalmente, esse sentido de vida a que os antigos devotavam seus esforços de estudo do que seria uma “vida boa”. Refletia-se, como já disse mais de uma vez, sobre uma vida inteira. Essa noção biográfica de vida baseia-se em uma espacialização do tempo e a imagina a partir centralmente de um olhar externo.

Tornado campo de batalha em tribunais, plebiscitos e altares, o valor biológico da vida humana em seus diferentes estágios de desenvolvimento – zigoto, embrião e assim por diante – também não é contemplado aqui, em todas suas dimensões. Dito de outro modo, não se trata aqui de investigar o valor do organismo independente da pessoa que nele se encontra.

Por ‘valor’ aqui significo: importar, ter relevância, ser preferível ou desejável e, com isso, servir de critério de preferência e escolha. Se algo tem a um indivíduo um valor é porque potencialmente satisfará expectativas explícitas ou latentes, presentes ou futuras desse indivíduo.

747Modelo maior da bioética católica concernente ao assunto encontra-se na “Declaração sobre a eutanásia”, da Congregação para a Doutrina da Fé, integralmente reproduzida em: PESSINI, 2004, p. 353-361. Especificamente sobre valor da vida humana, ver p. 355ss.

748Esse sentido é de modo similar distinguido por McMahan (2002, p. 241).

749Linhagem descrita por Nehamas (1998, notadamente na p. 120).

750Parece ser esse o primeiro sentido apresentado por McMahan na p. 241 de *The Ethics of Killing*.

A noção de um valor intrínseco é amiúde usada não só pelas correntes católicas, mas também pelos mais diversos autores em suporte ao argumento de que o suicídio não deve ser praticado, uma vez que a vida teria tal e tamanho valor. Quando nos referimos a esse conceito, queremos dizer valor incondicional, inalienável e, nas palavras de Ronald Dworkin, “impessoal”⁷⁵¹. Alguns autores servem-se da expressão ‘sacralidade da vida humana’⁷⁵² para se referir a essa forma de ver o valor da existência, sem que nisso esteja contido um comprometimento com doutrinas religiosas. Certamente é nesse sentido que Nietzsche sentenciou: “[...] o valor da vida não pode ser avaliado [...]”⁷⁵³. Compreenda-se: não podemos avaliá-la de um ponto de vista de lugar nenhum ou de todos os lugares ou do próprio universo. Do ângulo da natureza, houvesse algum, não somos mais importantes, diz Hume, do que uma ostra⁷⁵⁴. Isso nos conduz não necessariamente a uma rejeição de todo e qualquer valor de nossas vidas, mas sim a uma visão volicionalista ou personalista sobre a natureza do valor⁷⁵⁵.

A barreira expressa pela frase do autor de *Crepúsculo dos Ídolos* não nos deve enganar. O valor da vida de cada um pode (e deve) ser avaliado ao imaginar pelo que e porque a trocaria ou não, e em que situações e condições. Avaliamos nossas vidas pelas situações, reais ou imaginárias, em que ela é colocada em jogo: morrer por alguém, abrir mão de algo em favor da própria existência ou alheia e assim por diante⁷⁵⁶.

Em alguma medida afastando-me das acepções referidas acima, creio que o conceito que é decisivo para a argumentação em torno do suicídio é entender ‘vida’ como a própria existência de um sujeito. É estar vivo do ponto de vista desse sujeito. Nesse sentido, trata-se de um valor ontologicamente primeiro em relação ao valor moral, pois é a condição

751Citado por McMahan (2002, p. 178).

752Dworkin, citado por McMahan (2002, p. 330-2).

753NIETZSCHE. “Das Problem des Sokrates”, §2, *Götzendämmerung*: “Deve-se estender inteiramente os dedos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa fineza de que o valor da vida não pode ser avaliado. Não por um vivente, porque ele é partido e até objeto em litígio e não juiz ; não por um morto, por outro motivo.” “Man muss durchaus seine Finger darnach ausstrecken und den Versuch machen, diese erstaunliche finesse zu fassen, dass der Wert des Lebens nicht abgeschätzt werden kann. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter; von einem Toten nicht aus einem andren Grunde.”

754HUME, “Of Suicide”, p. 562. Já o disse Montesquieu (*Lettres Persanes*, LXXVI) minha transformação em cadáver pelos vermes em nada afronta a ordem da natureza.

755A terminologia está em: HEYD, 1992, p. 84.

756Nisso reside a grande virtude do filme *Jogos Mortais* (*Saw*): exhibir situações, por assim dizer, lúdicas em que tais escolhas devem se fazer.

de possibilidade do valor moral, a saber, o valor referente a nossa conduta segundo sua relação com o dever. Também é fenomenologicamente primeiro em relação à vida do organismo, uma vez que se trata da aparência de estar vivo para a própria pessoa. Na falta de adjetivo mais apropriado, direi que nesse ponto devemos nos dedicar ao tema do valor *fundamental* da continuidade da própria existência ou valor intrínseco à relação com a própria existência. Expressões e termos alternativos parecem ser insatisfatórios. ‘Direito à vida’, para citar um exemplo muito comum, envolve uma exigência adicional sobre a atitude dos outros ao meu respeito e das minhas atitudes sobre eles, exigência essa que não necessariamente ou não irrestritamente decorre da crença em um valor da vida para seu possuidor.

Ralph Perry acreditava ser possível definir valor em termos de interesse e que, a partir daí, poderíamos estabelecer uma relação objetiva entre um sujeito interessado em algo e esse algo, a despeito dos julgamentos daquele sujeito⁷⁵⁷. A despeito da validade geral dessa associação entre valor e interesse, posso defender que o valor fundamental da continuação de própria existência representa um interesse objetivo para a pessoa que está viva e então uma nova ambiguidade em português se apresenta. ‘Valor *para*’ pode significar que algo tem valor “na opinião de” alguém e com isso depender do reconhecimento consciente desse valor, mas a expressão pode igualmente referir-se ao destinatário do valor, independentemente de seu conhecimento ou reconhecimento a esse respeito. A objetividade reside na relação de posse, destino ou atribuição. O possuidor de uma vida é o primeiro destinatário (de direito) do valor objetivo que ela tem. Não descarto a possibilidade de que haja uma estrutura biológica que cause essa impressão de que a vida tem um valor relacional para seu detentor – como quiseram defender Spinoza e outros –, porém, assim como o conceito de pessoa não deve ser semanticamente identificado ao de organismo, o valor fundamental da continuidade da própria existência não deve ser identificado a uma pulsão biológica por continuar a viver. E mais do que isso, a existência da última não é razão para rejeitar o suicídio, como já disse.

Alguns poderiam detectar em meus argumentos acima uma instanciação da falácia patética denunciada por Ralph Perry, a qual consistiria em reputar algo por intrinsecamente desejável pelo fato de ser desejado por alguém⁷⁵⁸. Perry avança e asseve que do fato de que

757PERRY, 1926, p. 38.

758PERRY, 1926, §28.

alguém seja a origem do interesse (*terminus a quo*) não se segue que ele seja o objeto a quem se interesse se dirige. Alguém pode querer a paz, sem necessariamente querer a sua própria paz⁷⁵⁹. Decerto não se pode dizer que o único objeto da volição seja a própria volição. As observações de Perry refutam um argumento apriorístico em favor do egoísmo⁷⁶⁰, mas não fornecem objeção à tese de que haja um interesse objetivo na continuidade da existência de um sujeito, dada a sua afirmação e aceitação de algum desejo egoístico.

Ingenuamente, Hume declara que ninguém causa dano a si próprio por meio do ato suicida por dois argumentos: primeiro, infortúnios, doenças e a idade (supõe-se, avançada) tem o poder de tornar a vida um peso e; segundo, devido ao horror humano à morte, ninguém cometeria suicídio quando não o deve⁷⁶¹. No primeiro argumento, está contida uma vagueza de aplicação conceitual que procurei denunciar ao longo dessa tese (notadamente, no capítulo sobre “Dor e Sofrimento”) e que é capaz de abarcar qualquer motivação, mesmo – contrariamente ao que pensa Hume – as “menores”. Quanto ao segundo argumento, à parte o escorregão do filósofo escocês entre um enunciado de direito e uma constatação de fato⁷⁶², tais tentativas por assim dizer construtivistas⁷⁶³ de considerar que a vida só tem valor caso o próprio sujeito nela o veja desprezam o quicá corrosivo sentimento de engano que uma pessoa pode ter a respeito de si mesma e da sequência de sua vida futura. Perceber ulteriormente, se lhe for possível, que a permanência de sua vida tinha algum valor antes não reconhecido não lhe permite dizer que essa só o adquiriu a partir do momento dessa percepção. Um exemplo

759PERRY, 1926, §29, p. 71. “There is evidently a confusion of complementary fitness with identity, or an illegitimate projection into the object of the character of the subject with which it is intimately associated.”

760Isso fica claro na frase: “There is a plain difference between being oneself interested, and being interested in oneself, and there is no justification for reducing the first to the second.” (PERRY, 1926, §29, p. 72).

761HUME, “Of Suicide”, p. 567: “I believe that no man has ever threw away life while it was worth keeping”.

Nos *Dialogues concerning natural Religion* (X, p. 505), Philo – aquele entre os participantes que muito provavelmente representa a opinião de Hume – afirma que a morte é “seu [do ser humano] refúgio de todos os outros males”, mesmo admitindo ser ela também um mal. A expressão ‘refúgio das misérias’ também é usada no próprio “Of Suicide” (p. 558). Além disso, como mostrei acima (Capítulo 4, “Pertença”), a nulidade moral pensada por Hume sobre o suicídio por sofrimento é argumentativamente válida para qualquer suicídio. Em *A treatise of human nature* (book III, part ii, sect. 8), Hume afirma que “[...] there is just so much vice or virtue in any character, as every one places on it [...]”; o que patentemente conflita com: “No one can well distinguish *in himself* betwixt vice and virtue [...]”, *A treatise...*, book III, part iii, sect. 2.

762Winlow (1840, p. 31), com algum escorregão terminológico, reprime Hume pelo que seria uma falácia partindo de uma mente supostamente equilibrada para as atitudes de uma mente “depraved” (por que não “deprived”?).

763Assim nomeadas e adotadas por Heyd (1992, p. 120). Inconsistentemente, Heyd admite que algo pode ter valor sem que haja reconhecimento efetivo dele por parte do valorador (Cf. HEYD, 1992, p. 84, ver também p. 215-216). Cf. HARRIS, 2007, p. 184.

disso é o da mulher que pulou de um telhado para evitar os tormentos que pensava lhe seriam infligidos pelo rei Herodes. Entretanto, não tendo caído de cabeça como pretendia, mas sim de lado, sobreviveu. O rei, então, disse que se ela lhe dissesse a verdade sobre uma poção trazida do Egito para envenená-lo, não a mataria nem a trataria mal⁷⁶⁴. O próprio David Hume admitia, já no *Tratado da Natureza Humana*, que pela intervenção de um elemento imaginativo alguém pode direcionar a malícia a si mesmo pela comparação de seu bem-estar com o sofrimento de um amigo ou pelo remorso⁷⁶⁵.

A noção do valor fundamental da continuidade da própria existência mostra que há um interesse objetivo, a despeito da manifestação concreta de um desejo subjetivo. Dizer que interesses objetivos existem também não implica banir para o reino da aparência os desejos subjetivos – como preferências autodestrutivas de modo geral – que são contrários aos primeiros⁷⁶⁶. Como ilustração da existência de interesses objetivos em outros aspectos, podemos citar os seguintes exemplos: o uso de verbas públicas, caso desviadas através de corrupção, fere o interesse objetivo da sociedade civil, mesmo que nenhum cidadão o saiba ou até não se importe com isso⁷⁶⁷. Um exemplo em outro contexto é fornecido por McMahan, que pretende extrair dele conclusões deveras opostas às minhas: uma pessoa, vivendo apenas no presente, tem muito menos preocupação com o próprio futuro e, por isso, não teríamos razão para nos preocupar com o futuro dela⁷⁶⁸. Sua avaliação final, de que nós mesmos podemos prescindir de preocupações com tal indivíduo, comporta implicações em terceira pessoa com as quais aqui não me cabe lidar. Todavia, importa dizer que há sim razões para que essa pessoa se preocupe pelo próprio futuro, entre elas, pela possibilidade de viver novos tempos presentes. Digo que seu interesse é objetivo por estar calcado sobre razões⁷⁶⁹. Além disso, é dubitável que um ser humano consiga viver estritamente no presente, no máximo, ele teria em consideração futuros menos longínquos do que a maioria da humanidade⁷⁷⁰.

764Caso narrado por Flávio Josefo. *Guerra de los Judíos*, I, xix.

765HUME, *Treatise...*, bk. II, part 2, sect. 8, p. 240-242.

766Dizer que um suicida na verdade não quer se matar é um dos argumentos mais frequentes a favor de uma intervenção negativa no ato por parte de terceiros. V. HARRIS, 2007, p. 184.

767O argumento pela objetividade de um infortúnio, como a morte, encontra-se em NAGEL, Th. 1979, p. 4.

768MCMAHAN, 2002, p. 76.

769PARFIT, 2011, vol. 1, p. 74. Em parte contradizendo algumas afirmações indiferentistas do seu livro anterior, aqui Parfit propugna que mesmo uma pessoa que não se importa com o seu futuro deveria fazê-lo.

770Cf. MONTAIGNE, I, 3.

O fato que a objetividade relevante aqui se refira necessariamente a um detentor barra consequências repugnantes da afirmação do valor intrínseco da vida humana, como ter que defender a criação e procriação da máxima quantidade objetiva possível de seres humanos, nem é uma opinião inerentemente especista – duas consequências consideradas negativas de assentar a rejeição do suicídio na ideia de um valor intrínseco da vida humana, segundo McMahan⁷⁷¹. Ademais, esse raciocínio por absurdo supõe que a maximização cumulativa do valor – presente no mundo a despeito de qualquer sujeito – é um critério de ação, pressuposto impessoal e digno de discussão. Mesmo na esfera econômica, o valor ou, antes, o preço de uma mercadoria não necessariamente é agregativo infinitamente. Por exemplo, se houvesse mil exemplares completamente idênticos e legítimos de *Autorretrato com a Morte Violinista*, de Arnold Böcklin, não creio que o preço montante deles fosse forçosamente maior que o do único efetivamente existente.

Não se aplicando a uma linha do tempo efetiva, passada ou futura, a ideia de um valor fundamental da continuidade da própria existência consiste principalmente na possibilidade, mais que isso, na potência presente de prolongamento a um futuro não definido de minha existência. Por se estabelecer desse modo, ao valor fundamental da própria existência é inócuo o argumento da simetria⁷⁷², segundo o qual o valor da inexistência futura é indiferente assim como o da inexistência pré-natal. Disso resulta que o valor fundamental da continuação da própria existência é menor que a soma do valor de todas as possibilidades de vida, pois algumas delas são interexcludentes, e maior que o valor de qualquer possibilidade em específico bem como maior que a soma de uma série de possibilidades realizadas.

Ao passo que uma extensa linhagem na história do pensamento viu no sofrimento e na dor os piores males para o ser humano, outros filósofos pensaram estar na morte o que de pior pode lhe ocorrer⁷⁷³. Por conseguinte, existem aqueles que acreditam que o valor da vida pode ser assimilado a (ou mensurado por) outros valores. Entre eles, Schopenhauer, que usa a

7712002, p. 477-8: “Just as the claim that persons have worth does not imply that it would be better to create more persons, so it does not imply that it would always be better to preserve the lives of existing persons.” Esse argumento é falacioso, por não levar em consideração a separação entre perder e deixar de ganhar que, inclusive, o próprio McMahan subscreveu ao falar do aborto.

772Assim cunhado por Luper (“Death”) e presente no *Da Natureza das Coisas* (III, v. 852-853), de Lucrécio. Cf. NAGEL, 1979, p. 3.

773NAGEL, Th. 1979, p. 1.

mesma metáfora para dizer, a partir de exemplos dos insetos e das guerras humanas, que, na vida de um indivíduo, os custos sempre superam os lucros⁷⁷⁴. Todas essas metáforas que formam a noção de uma economia libidinal pessoal poderiam nos fazer crer, com o filósofo alemão, que teria sido melhor nem termos nascido. Singer refreia-se dessa conclusão, mas não da aquiescência com a metáfora e afirma que poderíamos estabelecer um grau de satisfação humanamente possível a nossos desejos⁷⁷⁵. Seguindo o utilitarismo de Singer, McMahan⁷⁷⁶ promove uso semelhante de uma metáfora de Dworkin, ao dizer que uma vida com sofrimentos e sem coisas boas é aquela que não corresponde aos lucros objetivados com o investimento realizado. Contra eles se volta Marcel, que rejeita a associação do viver com qualquer elemento de satisfação dos desejos. A vida ela mesma há de ser entendida como algo a que nos dispomos e não de que dispomos⁷⁷⁷.

Há outros que veem na vida, em algum sentido, um portador de valores superiores a todos os outros valores simples, o que seria possível, caso, retirados os conteúdos empiricamente bons e ruins, restasse algo não neutro, mas positivo⁷⁷⁸. Sendo o sujeito a unidade originária de escolha e sendo o valor um critério de escolha, é razoável repetir com Kant e Korsgaard – membros dessa última linhagem – que a existência dessa unidade valoradora é a fonte do valor⁷⁷⁹. Sua existência, mais exatamente, o fato bruto e dado de sua existência não é um valor, todavia, dado esse fato, a continuidade do existir é um valor para aquele que existe e é a fonte de valor.

A unidade valoradora deve ser compreendida como capacidade não apenas volicional, mas também de julgamento. A capacidade de ação segundo regras depende da de julgamento, mas o inverso não ocorre. Decerto, não devemos pensar que o valor da continuidade da própria existência seja infinito⁷⁸⁰, nem mesmo que seja maior que o valor de

774SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 28, p. 403, 407.

775SINGER, 1993, p. 129.

776MCMAHAN. 2002, p. 465.

777MARCEL. 1944, p. 156: « [...] la vie leur apparaît en vérité comme un élément à utiliser pour obtenir quelques satisfactions patentées, faute desquelles le monde ne serait plus qu'un baignoire [...] c'est à lui [ao homem moderno] qu'il incombe de se mettre à la disposition de la vie, et non de mettre la vie à sa disposition. » ; o que não se coloca a serviço da procriação.

778NAGEL, Th. 1979, p. 2.

779KANT, *Grundlegung*, p. 428. Com alguma semelhança nas conclusões, Sartre (1943, p. 137) diz: “La valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être du soi”.

780Como pensa Jankélévitch (1977, p. 239), por defender que a vida é condição de todos os bens.

qualquer outra coisa, pois um todo formado por uma existência com consciência, prazeres, plenitude no exercício das faculdades humanas e virtuosa é melhor que uma existência apenas com consciência; contudo, daí não decorre que o valor presente naquele todo provenha exclusivamente dos prazeres ou mesmo da consciência dos prazeres⁷⁸¹.

Seguindo as observações de Moore, se um todo tem valor intrínseco, suas partes constitutivas também têm valor. Entretanto, pode ser que elas não tenham outro valor a não ser na qualidade de componentes ou meios daquele todo. Com isso, pode ser que a condição para a existência de um todo de valor não tenha valor por si, isto é, separadamente⁷⁸². Em atenção às ponderações de Moore, cabe dizer que a continuidade da existência do agente valorador é condição para diferentes todos e, mais que isso, para todas as possibilidades de combinação de todos. Somos a criação do valor. Heyd, retomando o argumento de Moore, diz que, sendo como o metro fundamental em Paris, somos a medida de todo o valor, mas não podemos ser medidos em termos de um valor⁷⁸³. Todavia, parece-me que a comparação não é de todo exata, uma vez que o metro fundamental não se mede e nem mesmo mede os outros metros sem a existência de um mensurador.

O argumento que estou defendendo escapa ao ataque de Moore, pois consiste meramente em dizer (com o perdão das excessivas repetições): o valorador tem valor para ele mesmo, uma vez que ele permite que haja algum valor para ele mesmo e sempre, exatamente na qualidade de valorador, há algum valor para ele.

Nessa seção, estou aduzindo uma argumentação incondicionalmente contrária ao suicídio sob a perspectiva do valor da continuidade da própria existência. Alguns dos argumentos que a compõem foram já esboçados por diversos autores. Meu trabalho consiste em apresentar uma feição sistemática e mais clara para eles. Os contornos e conclusões gerais e o aspecto prático podem ser assemelhados com a atitude de rebeldia, recomendada por Camus. Contudo, prefiro evitar sua nomenclatura por carecer das confusões de ordem política, social e comportamental às quais o termo do filósofo argelino está sujeito. Além disso, ‘rebeldia’ ou ‘revolta’ assumem aparência de um heroísmo desnecessário nesse assunto⁷⁸⁴.

781Com isso, não desrespeitamos o princípio dos todos orgânicos. Cf. MOORE, G. E. 1959, I, §18; V, §105.

782MOORE, 1959, II, §19.

783HEYD, 1992, p. 85, ver também p. 118.

784Não é à toa que Nagel (1979, p. 22) reprime em Camus as feições de nobreza de seu posicionamento, a qual Nagel pretende substituir pela mera ‘ironia’.

Também me estranha a ideia de que devamos viver para manter o absurdo da existência. Isso seria admitir como verdadeiro ou correto algo para o que não se tem uma justificação.

O que há de irracional no suicídio consiste em algumas presunções e precipitações cujo salto – com trocadilhos, mas sem galhofa – ofende menos a lógica e mais a existência, devidamente compreendida em suas possibilidades e limitações.

O célebre solilóquio que teve lugar no frio castelo de Elsinore engana-se na sua formulação: a questão não é “ser ou não ser”. O suicida, a rigor, não escolhe entre existir ou não, ele tanto quanto o não suicida simplesmente já existe, sua existência presente é um fato dado. Ele só pode escolher entre continuar existindo ou não e qualquer uma dessas duas opções é meramente uma possibilidade, não ainda um fato. Dessarte, a ideia de Heyd, similar à clássica refutação do argumento ontológico, de que a “existência não é um predicado moral”⁷⁸⁵ não se aplica ao que estou propondo. Se a própria continuação da existência não fosse um valor, então a doutrina da indiferença à morte estaria certa. Assim, também engana-se Schleiermacher quando diz que a ética só pode dizer como viver e não que devemos viver⁷⁸⁶.

Isso posto, devemos proceder a uma análise sobre os qualificativos gerais de uma escolha, isto é dizer, de valores que, a partir de intuições cotidianas, são guias que tornam uma dada opção preferível a outra num momento de decisão. Esses critérios nem sempre ou quase nunca são suficientes para adotar uma determinada atitude, dado que nossas escolhas em larga medida fazem-se segundo as especificidades situacionais. Contudo, creio estar legitimado em dizer que sempre usamos algum ou vários desses qualificativos como guia prudencial (não necessariamente moral) em nossas decisões. A apresentação desses qualificativos muito se assemelha às condições estabelecidas por Rawls, em *Uma teoria da justiça*, para um plano racional de vida. É importante, no entanto, realçar desde já uma diferença: Rawls não está diretamente interessado em assentar critérios para escolhas pontuais, mas sim fornecer parâmetros muito gerais para o plano de uma vida inteira. Em consideração a essa diferença, não empreenderei abaixo uma reexposição de todos eles, mas apenas fornecer pontos de comparação relevantes.

785HEYD, 1992, p. 117.

786Citado por Stäudlin, 1824, p. 235-236.

Cada um dos critérios abaixo deve ser avaliado isoladamente e com a exigência de que todas as outras condições relevantes estejam iguais. Sem essa cláusula *ceteris paribus*, seria realmente muito fácil apresentar situações em que tais critérios de escolha fossem irrelevantes ou prejudiciais.

Assim como o valor positivo da continuidade da vida do qual são desdobramentos, esses qualificativos são positivos universalmente, isto é, abstraindo completamente do reconhecimento que o agente possa ter deles e de suas especificidades. Não há inconsistência entre acreditar que a fonte de valor é a consciência transcendental do sujeito e dizer que o valor da continuação da existência não depende das opiniões do sujeito e agente empírico, por pensar que esse último pode simplesmente estar enganado. Como súpula de todos critérios, Rawls assere que um plano de vida é racional se passa pela racionalidade deliberativa, que consiste na avaliação de objetivos, meios e conhecimentos segundo os desejos presentes e informações. Rawls leva em conta a possibilidade de autoengano de um agente sobre seus reais desejos, mas uma deliberação racional estaria supostamente isenta deles⁷⁸⁷. O mais importante, creio, não é despachar a possibilidade de autoengano, mas antes entender como parte do trabalho da racionalidade deliberativa um processo da sua detecção e reelaboração dos propósitos.

De modo análogo, podemos aceitar a ideia de que um agente plenamente racional jamais teria do que se arrepender⁷⁸⁸, mas, errando, o mais racional é rever o erro e investigar se em dada situação o agente pode não ter feito o devido tratamento das informações e meios então disponíveis. Um agente também deve se encarar como um mesmo indivíduo permanecendo ao longo do tempo. Esse princípio da responsabilidade consigo mesmo é fundamental, segundo Rawls, para o contrato na posição original⁷⁸⁹ e, a meu ver, é de suma importância para a autoavaliação que pode desembocar em um arrependimento.

Os qualificativos gerais de escolha são: reversibilidade, repetibilidade, diversidade, fecundidade, postergação e previsibilidade. Eles são mais gerais do que os critérios de escolha que foram oferecidos por Bentham, pois não se referem exclusivamente a prazeres, mas antes a qualquer valor positivo. A seguir, analisarei cada um deles:

787RAWLS, 1999, §64, p. 365-366.

788RAWLS, 1999, §64, p. 370.

789RAWLS, 1999, §64, p. 371.

Reversibilidade.

Sem dúvida, o tempo é constitutivamente irreversível, com isso as repetições nunca serão absolutamente perfeitas⁷⁹⁰. É-nos vedado alterar o fato de termos agido de determinada maneira. Não obstante, algumas de nossas ações podem ser alteradas em seu conteúdo⁷⁹¹ e, pelo menos, parte de suas consequências evitadas. Assim, escolhas que podem ser desfeitas são preferíveis às que não o podem. Dois exemplos ilustram esse tópico. Um casamento que comporta a possibilidade de separação é preferível àquele em que o desmanche fosse proibido. Não sem razão, a mesma cláusula de revogabilidade, inclusive, é uma das exigências para o chamado Termo de Consentimento para participação de pacientes autônomos em pesquisas científicas.

O suicídio é uma escolha que, por cancelar outras escolhas, é irreversível, irreparável e irrevogável⁷⁹²; o que obviamente não implica que uma tentativa fracassada de suicídio seja irreversível.

Repetibilidade.

É certo que uma boa opção que pode ser repetida é preferível àquela igualmente boa que não o pode. É próprio à natureza humana desejar a possibilidade de fazer várias vezes aquilo que lhe causa alguma espécie de bem.

Em consequência direta de sua irreversibilidade, o suicídio, se levado a termo, e a vida por ele cancelada são irrepetíveis, partindo de uma concepção linear do tempo. Se existissem reencarnações, haveria vidas diferentes em jogo e, com isso, o ato suicida em questão não seria dito o mesmo.

Diversidade.

Ter possibilidades adicionais é positivo e preferível a não as ter, a despeito do fato de elas eventualmente não serem aproveitadas. Na visão de Rawls, um plano é preferível quando, além de alcançar o objetivo central, produz outros resultados desejáveis – isso é o que Rawls nomeia critério de inclusividade⁷⁹³. O que fazemos possivelmente tem efeito sobre a nossa constituição e, embora não escolhamos o que desejar agora, podemos escolher cursos de

790 JANKÉLÉVITCH, 1977, p. 290-1.

791 Segundo Jankélévitch (1977, p. 333), podemos alterar o *factum*, mas não o *fecisse*.

792 Cf. PARFIT, 2011, vol. 1, p. 198.

793 RAWLS, 1999, §63, p. 361. Antes de Rawls, PERRY, 1926, §249, p. 620.

ação que afetam desejos futuros. As diferentes finalidades individuais são suscetíveis a reformulações e aprimoramentos, ampliações e aprofundamentos. Temos um desejo por desejos mais abrangentes.

Fecundidade.

Precisamente pelo fato de a diversidade ser uma qualidade positiva, uma opção que gere novas alternativas é preferível a uma opção infecunda, por exemplo, um emprego que promete novas possibilidades de ascensão e escolha é preferível àquele em que isso não está previsto. Brandt⁷⁹⁴ diz que um agente deve levar em conta não apenas seus interesses presentes, mas também seus eventuais interesses futuros.

David Velleman e outros combateram a convicção contida nos dois últimos qualificativos, tão enraizada no senso comum, de que ter opções adicionais é por si algo de positivo. Com efeito, os argumentos de Velleman baseiam-se nos eventuais problemas decorrentes do conhecimento dessas opções por parte de alguém com quem estamos mantendo alguma negociação. Sendo assim, o que há de negativo não é o fato de termos mais alternativas, mas sim o serem conhecidas por outrem nos contextos de negociação ou disputa⁷⁹⁵ ou por nós mesmos em contextos de fragilidade na capacidade de decidir racionalmente⁷⁹⁶. A um agente racional é sempre preferível saber sobre opções adicionais (desde que relevantes).

O quesito da fecundidade comporta graus variados de acordo com a maior ou menor amplitude de possibilidades geradas por dada escolha. Assim, escolher continuar vivendo consciente e livre comporta, em princípio, um leque variado de possibilidades futuras. Entretanto, alguém pode optar por submeter-se à escravidão – como um escravo sexual deseja submeter-se temporariamente a uma dominatriz – ou por permanecer sedado. O grau de fecundidade e de reversibilidade de tais opções restritivas da liberdade é, no entanto, maior do que a opção pela morte. A vida seria uma fonte de possibilidades⁷⁹⁷ e o

⁷⁹⁴Citado por Cholbi (2009, 3.6.).

⁷⁹⁵Para uma tentativa de refutação mais detalhada do argumento de Velleman, o qual versa acerca da legalização da eutanásia, ver meu artigo: VAZ, Lúcio, 2009. Ver também: PARFIT, 1987, p. 39-40, que defende que, em alguns contextos, pode ser racional – em favor da continuidade da própria vida, por exemplo – escolher ser irracional frente a alguém que nos ameaça.

⁷⁹⁶No dizer de Tomás de Aquino (*Summa*, I, q. 22, a. 3), é melhor não conhecermos algumas coisas ruins e vis, se isso nos impede de considerar as melhores.

⁷⁹⁷Como diz Marcel (1944, p. 158), uma “promessa”.

suicídio a estancaria, eliminando a diversidade e a fecundidade de opções. Ele é a alternativa menos fecunda em possibilidades.

Postergação. Rawls ainda propõe o que chama de princípio de postergação, o qual consiste em tentar manter-se livre de comprometimentos e decidir somente quando necessário⁷⁹⁸.

Previsibilidade. Escolhas cujas consequências são conhecidas são preferíveis àquelas que geram desencadeamentos desconhecidos.

Pelo fato de estarmos irrevogavelmente desprovidos de um termo de comparação sobre o conteúdo do estado de nossa futura ausência ou inexistência, o ato de se matar consiste numa alternativa que, como já observado, é um salto no escuro, no completamente desconhecido. Nossa ignorância quanto ao que sobrevém à morte bem como ao que nos sucederia caso não nos matássemos deve nos conduzir a uma tenacidade ao que conhecemos, ou seja, à própria vida terrena⁷⁹⁹.

Apostar num ponto da vida como digno de suicídio é julgar não apenas esse ponto como final, mas ainda menosprezar a linha imaginária ou as linhas imaginárias de tempo que vão desse ponto até outra morte possível, seja outro suicídio⁸⁰⁰, seja o falecimento involuntário. Forçosamente sou levado a admitir que é a dúvida sobre as fantasias pós-morte e a conseqüente retenção a nossas pequenas certezas humanas, demasiado humanas, um forte argumento para a rejeição incondicional do suicídio⁸⁰¹. Uma dúvida que gera aspirações na vida, que deve procurar aumentar e nunca restringir o leque de possibilidades de existência. A questão da aprovação ou desaprovação do suicídio é um índice do valor que depositamos na vida e na morte, da confiança ou esperança que nos liga a uma ou outra. Escolher a vida é depositar a mais alta confiança no que efetivamente conhecemos⁸⁰².

798RAWLS, 1999, §64, p. 369: “The principle of postponement [...] holds that, other things equal, rational plans try to keep our hands free until we have a clear view of the relevant facts.” Isso se assemelha a uma proposta de Montaigne no ensaio “De mesnager sa volonté”, *Essais*, III, x.

799Argumento já apresentado por: MONTAIGNE (*Essais*, II, 3), MENDELSSOHN (citado por Stäudlin, 1824, p. 207-208).

800Como no caso de Cleômenes, que deixa de se matar num momento da vida para fazê-lo em outro. Ver MONTAIGNE (II, 3, p. 354). A respeito, v.: VAZ, Lúcio, 2012, p. 491-492.

801Cf. CAMUS, 1942, p. 77-78.

802Quanto a esse desconhecido, Bernardo Soares diz: “[...] E eu, que odeio a vida com timidez, temo a morte com fascinação. Tenho medo desse nada que pode ser outra coisa, e tenho medo dele simultaneamente como nada e outra coisa qualquer, como se nele se pudessem reunir o nulo e o horrível.” PESSOA, *Livro do Desassossego*, fr. 168.

A imagem a ilustrar da melhor maneira esse ideal é a do Sísifo. Por não aceitar a morte, ele foi eternamente fadado à monótona repetitividade de levar uma pesada pedra ao topo de um monte e vê-la em seguida, baldados esforços, cair novamente. Mas prossegue assim fazendo. Enquanto Lucrécio usa esse mito com o propósito de desqualificar o desejo de manter-se vivo sempre⁸⁰³, Camus vai nele tomar o paradigma de uma atitude de rejeição incondicional do suicídio, pois Sísifo aceita o absurdo de sua existência e prossegue em vida eternamente⁸⁰⁴.

Outra imagem extrema é fornecida por Dostoiévski:

Onde foi – pensou Raskolnikov [...] – onde foi que eu li que um condenado à morte, uma hora antes de morrer, pensava e dizia que se tivesse de viver em algum lugar alto, em um penhasco, e numa área tão estreita que só coubessem dois pés – e cercado de abismos, mar, trevas eternas, solidão eterna e tempestade eterna – e fosse forçado a permanecer assim, em pé no espaço de um *archin* a vida inteira, mil anos, toda a eternidade, seria melhor viver assim do que morrer agora!? Contanto que pudesse viver, viver, viver! Não importa como viver, mas apenas viver!...⁸⁰⁵

Escolher a morte depende ou da pretensão de saber o que vem depois dessa vida ou de julgar ser o que vem depois algo melhor do que a vida atual. Devemos sempre optar por uma segura alguma coisa no lugar de um incerto nada⁸⁰⁶. Aqueles que consideram a vida terrena apenas como estação de passagem a algo superior⁸⁰⁷ também depositam nela um valor instrumental, auxiliar e secundário. O reconhecimento da ignorância a respeito disso e a compreensão da possibilidade de mudanças têm por consequência racional a espera: “Enquanto respirar, esperarei”⁸⁰⁸. Ao suspender a vida, o suicida aceita os limites impostos pelo mundo a ele⁸⁰⁹. No entanto, não se há de classificar tal atitude de dúvida e espera no rol

803Pela repetitividade da existência: LUCRÉCIO. III, v. 995-1001.

804CAMUS, 1942, p. 163-164.

805DOSTOIÉVSKI. *Crime e Castigo*, II, cap. VI, p. 172.

806Tomei e transformei a formulação de Nietzsche (*Jenseits von Gut und Böse*, 1, §10) referindo-se a outro contexto: “[...] es mag sogar puritanische Fanatiker des Gewissens geben, welche lieber noch sich auf ein sicheres Nichts als auf ein ungewisses Etwas sterben legen.”

807Como Marcel, que num belo parágrafo resume seu *Homo Viator* (1944, p. 213).

808“Quandiu spiro, spero”, citada por Charron (p. 761).

809CAMUS, 1942, p. 79.

de procedimentos céticos estaticamente vividos, trata-se de uma tenaz persistência em cavar possibilidades, de manter a aspiração sem ilusórias esperanças⁸¹⁰.

Com esse argumento pelo desconhecido (diferente de uma falácia por recurso à ignorância), o suicídio recebe um não incondicional.

A despeito da questão sobre se há ou não uma tendência natural a querer viver, podemos dizer que há um horror radical sobre a possibilidade da própria inexistência futura.

O valor da morte deriva por negação do valor da vida, pois a primeira cancela aditivamente todas as coisas boas e futuros eventuais disjuntivamente pertencentes à última⁸¹¹. McMahan, embora concordando com essa ideia, pensa que o valor negativo da morte não é uma proporção exata do valor da vida e que tal relação é pautada não a partir de conteúdos, mas sim de certa estrutura⁸¹². É impreciso dizer com Fred Feldman que o valor de uma morte pode ser determinado pela comparação entre o valor do mundo para alguém com sua morte e o valor do mundo sem ela⁸¹³, já que o conceito de mundo é extremamente vago. Além disso, ele parece supor uma objetividade impessoal do valor, a qual não me parece defensável.

O valor da morte de uma pessoa (saliente-se: não necessariamente de seu organismo) não pode ser nulo. Desde que haja alguém capaz de julgamento, o infortúnio de ter seu futuro possível eliminado é forçosamente negativo. Bem entendido: a eliminação da possibilidade de um futuro indeterminado constitui um infortúnio para a pessoa no momento em que essa deixa de ter aquela⁸¹⁴. Nagel apresenta uma formulação ligeiramente diferente: a perda pode não ter localização espacial e temporal específica, mas o sujeito dela sim⁸¹⁵. Acredito que quanto à possibilidade de distanciamento espacial do sujeito, não há nenhuma objeção; mas a existência temporal de um sujeito é condição indispensável para que possamos falar em ‘infortúnio’ ou ‘perda’ a ele mesmo. O deslocamento da linha do presente e a visada ao futuro são traços inescapáveis para que haja um sujeito e, com isso, o infortúnio ou a perda são sempre relacionais. Enquanto Nagel⁸¹⁶ defende que as coisas boas ou ruins não se

810CAMUS, 1942, p. 78.

811Tese defendida inexceptionalmente por Nagel em *Mortal Questions*. A expressão com operadores lógicos está em: MCMAHAN, 2002, p. 112.

812MCMAHAN, 2002, p. 98.

813Segundo exposição de McMahan (2002, p. 119).

814Cf. NAGEL, Th. 1979, p. 5.

815NAGEL, Th. 1979, p. 7.

8161979, p. 6.

restringem àquelas que não são relacionais, estou dando um passo à frente e afirmando que todas o são. Se algo pode ser (ou ter sido) bom ou ruim sempre o é *para* alguém, como já apresentei há pouco.

Alguns pensadores creem que uma morte específica pode ter valor positivo. Como exemplo, Nagel, em texto posterior a *Questões Mortais*, imagina uma pessoa que, prestes a morrer queimada num incêndio, é morta instantaneamente por uma viga caindo sobre sua cabeça⁸¹⁷, ao que podemos somar tantos exemplos do chamado “ tiro de misericórdia”. Talvez devêssemos concordar com a conclusão, tendo a visão privilegiada e onisciente não só dos acontecimentos passados, mas principalmente do curso futuro de eventos. Entretanto, para a própria vítima e de nossa perspectiva humana, a viga mortal não somente privou aquela pessoa de ser dolorosamente queimada pelo incêndio, como também da possibilidade de ser salva pelos bombeiros, de salvar outrem do fogo, de pular da janela sobre um rio e assim por diante. Quanto a isso, bem observa McMahan que o nosso “senso de que isso foi trágico” nos impede de desprezar essas alternativas⁸¹⁸, em que pese sua confusa subscrição da tese de Wollheim de que, mesmo a morte sendo um infortúnio, pode ser uma opção melhor que a vida, caso essa seja um infortúnio maior ainda⁸¹⁹.

Em seu portentoso livro, McMahan, depois de desferir as refutações que expus acima, na seção “Desejabilidade” contra a pretensa redução ao absurdo da imortalidade, promove uma virada ou, quiçá mais precisamente, um desvio de atenção da reflexão sobre o infortúnio ou fortuna da morte em geral para a investigação sobre o valor negativo de uma morte específica, isto é, num dado momento do tempo. De acordo com o autor de *The Ethics of Killing*, quando lamentamos a morte de alguém (bem entendido: em terceira pessoa), lamentamos o conjunto de causas e condições específicas que a antecederam bem como o conjunto de acontecimentos positivos que sucederiam se não morresse. Não lamentamos o fato de morrer, por não imaginarmos uma sequência sem qualquer causa de morte⁸²⁰. Perante tal mudança de perspectiva, cabe observar: primeiramente, o fato que pensemos na ausência de uma causa específica de morte e na continuidade por certo tempo de uma vida não supõe

817NAGEL, Th. 1987, p. 92.

818Cf. HARRIS, 2007, p. 78 e MCMAHAN, 2002, p. 112, nesse trecho há um exemplo semelhante ao de Nagel, mas conclusão oposta.

819MCMAHAN, 2002, p. 129.

820MCMAHAN, 2002, p. 103.

que não pensemos em (ou, pelo menos, que não desejemos) a ausência de qualquer causa de fenecimento e a continuidade indefinida da vida. É possível que em qualquer momento nos lamentaríamos por causas específicas de falecimento e pela não continuidade dessa vida. Não por acaso, resultados sempre paradoxais e insatisfatórios provieram da abordagem errante de McMahan sobre a baldada busca de parâmetros temporais de comparação que não fossem uma desejada continuidade indefinida da existência, continuidade que, a meu ver, deve servir como classe de contraste mais ampla na avaliação de uma morte. Minha ênfase no parâmetro da continuidade indefinida, no entanto, não impede que cotidianamente e com propósitos mais imediatos possamos fazer avaliações em terceira pessoa sobre a morte de alguém, usando classes de contraste mais modestas (estatísticas sobre expectativa média de vida, por exemplo), como fazem as companhias de seguros⁸²¹.

Segundo comentário: a nova estratégia de McMahan, querendo-se mais chã e partindo das convicções de algum senso comum⁸²², descamba para uma camuflagem do que radicalmente está em jogo na nossa relação com a finitude, analogamente aos desvios mentais de Ivan Illitch⁸²³. O protagonista do conto de Tolstoi procura ao máximo evitar pensar sobre seu próprio fim. Ele tenta sempre encarar o aspecto médico da doença, os problemas de sua profissão, em suma, dá atenção quase exclusivamente às causas e às consequências empíricas aqui e ali no trajeto linear da vida. O complemento natural dessa mudança – se isso não for a continuação do segundo, que seja um terceiro comentário – é a adoção de uma perspectiva exclusivamente em terceira pessoa (dos parentes, amigos, corretores de seguro ou de um Deus abscondito e inerte), compreendendo a vida como um encadeamento de fatos conhecidos e não como o contínuo desabrochar de possibilidades diversas e fecundas. É certo que a morte é um limite, mas cabe uma restrição ao emprego dessa analogia com a noção espacial: limites espaciais são conhecidos e coetâneos aos objetos que limitam e não é esse o caso da morte⁸²⁴.

821A ideia de avaliação e justificação de avaliações por contraste está em: SINNOTT-ARMSTRONG, 2005, p. 93-94 *et passim*. Um debate curioso sobre os aspectos econômicos do cálculo individual e coletivo do quanto estamos dispostos a despendar para uma redução na probabilidade (estatística) de morrer encontra-se em: SCHELLING, Th. “The Life You Save May Be Your Own”.

822MCMAHAN, 2002, p. 104.

823TOLSTOI, *A morte de Iva Illitch*.

824JANKÉLÉVITCH, 1977, p. 119.

Gostaria de ser mais claro e espero que não repetitivo, notando que o enfoque de McMahan se faz quase exclusivamente por cotejamento entre fatos pontuais e períodos linearmente definidos entre eles. Ele está passando ao largo da consideração de que determinado ponto no tempo comporta possibilidades diversas de que os eventos futuros mudem. Para dar um exemplo: se Albert tivesse matado Werther num momento t_1 antes que o próprio Werther se matasse num momento t_2 , o valor negativo do assassinato não residiria apenas em privar Werther do tempo intermediário entre t_1 e t_2 , mas também em privá-lo do poder e liberdade de se matar ou não. O valor negativo da morte será sempre maior do que o valor positivo da vida efetivamente vivida.

O recurso para evitar o admitidamente insolúvel problema epistemológico sobre o conhecimento de tais fatos é o uso de probabilidades e estatísticas⁸²⁵. Dessarte, em que pese a consideração não tão somente por coisas boas, mas também por oportunidades de ter coisas boas como critério de avaliação da perda ocasionada pela morte, McMahan ainda se limita à base factual científica útil, por exemplo, a políticas governamentais e não à determinação do valor da morte, ao atentar apenas para “probabilidades razoáveis”⁸²⁶, que afinal também são causas e consequências suscetíveis em maior grau à intervenção de terceiros. Sua ideia causa estranhamento tanto maior à luz do exemplo oferecido pelo autor do desejo (sem “nenhuma possibilidade” de satisfação) de um homem em se tornar presidente dos Estados Unidos. A despeito de os Obama pensarem diversamente, a própria busca de satisfação de um desejo pode ser importante, sendo realizado ou não.

O próprio McMahan confessa a dificuldade em fornecer critérios de distinção entre alternativas realistas e não realistas⁸²⁷. A impressão geral é que as intuições ou, melhor, convicções do senso comum que são ponto de partida para McMahan são derivações (ou origem) de estratégias consolatórias, as quais funcionam (perante parentes e amigos, clientes e, posteriormente, eleitores) proporcionalmente à incapacidade de intervenção no curso de eventos e ao grau de credibilidade do supostamente inevitável. Importa assumir que o uso de outros parâmetros é necessário dependendo dos propósitos teóricos ou práticos a que nos lançamos, tal como um capotaste que encurta as cordas de violão para torná-las mais agudas

825MCMAHAN, 2002, p. 107.

826MCMAHAN, 2002, p. 109-110.

827MCMAHAN, 2002, p. 113.

de acordo com a música do violonista. Entretanto, a perspectiva mais geral e mais fundamental não pode jamais ser plenamente supressa. Ademais, tal perspectiva, da continuidade indefinida da vida, é a mais importante da perspectiva da própria pessoa e a mais relevante para a questão do suicídio tal como delineei.

Paralelamente à metodologia probabilista, McMahan espousa o paradigma utilitarista para o qual uma vida cheia de sofrimentos e dores não é digna de viver, teoria que já foi devidamente analisada anteriormente⁸²⁸.

Resta inquirir se o valor da morte pode ser gradacional, o que tem sido motivo de curioso debate no ambiente filosófico anglo-saxão. Para Nagel⁸²⁹, a vida (entendida como período de tempo da existência biológica) pode ser tanto melhor quanto mais longa, mas o valor negativo da morte (como privação da vida) não é intensificável, posição partilhada por Paul Ramsey⁸³⁰ e da qual McMahan discorda completamente. Sem almejar uma síntese meramente conciliatória, penso que podemos conceder a McMahan a intuição de que o valor negativo da morte é intensificável. Com efeito, McMahan o percebe, considerações sobre as perspectivas de vida podem tomar diferentes parâmetros secundários como referência de distanciamento. Por exemplo, a morte de um jovem rapaz pode ser pior que a de um senhor de idade prestes a morrer. Sem embargo, deve-se entender que as adições que tais considerações oferecem à grandeza do valor negativo da morte em relação à continuidade indefinida de vida são irrelevantes para o nosso tópico.

Qual seria então, caso exista, a configuração física e psicológica mínima para a preocupação por si mesmo no futuro? Há restrições racionais a essa preocupação e ao valor futuro da própria vida? McMahan acredita poder responder a essas perguntas estritamente em terceira pessoa. Para ser mais preciso, ele procura explicitar as condições empíricas psíquicas reconhecíveis externamente que fornecem a base para a preocupação de uma pessoa por sua perpetuação futura (preocupação egoística), a qual é gradacional pelo fato de essas bases de continuidade psicológica serem gradacionais⁸³¹, quais sejam, os interesses temporalmente

828MCMAHAN, 2002, p. 127. É curioso que isso mostra que ele já tem a resposta à questão sobre o que é uma vida “digna de se viver” (*worth living*), ao usar esse conceito para refutar outras respostas.

829NAGEL, Th. 1979, p. 3.

830Segundo McMahan (2002, p. 240).

831MCMAHAN, 2002, p. 42. Aqui, como em tantos outros trechos, McMahan baseia-se em Parfit (1987, p. 313) e o cita: “It can be rational to care less, when one of the grounds for caring will hold to a lesser degree.”

relativos⁸³² e a permanência das relações de unidade prudencial⁸³³. McMahan propõe que a base para a preocupação egoística decai na proporção com que o grau de vínculo (em sua terminologia, continuidade psicológica) entre o eu de agora e o eu futuro decresce, a ponto de não haver mais base alguma e a morte não mais ter valor negativo. McMahan supõe com isso que a preocupação egoística baseia-se na continuidade de conteúdos empíricos. Não obstante, talvez alguém se preocupe em continuar a existir, mesmo sendo uma pessoa tanto quanto possível diferente do que é (mudando de sexo ou de metalúrgico a presidente, por exemplo). Como refutação, tenho a afirmar que as conclusões da pesquisa de McMahan também excluem do âmbito racional a preocupação pela não continuidade psicológica e, no limite, até mesmo a preocupação pela inexistência; o que inadvertidamente assemelha sua tese à premissa do argumento da imunidade ou insensibilidade de Epicuro.

Obviamente, preocupamo-nos e nos ocupamos primeiramente com o futuro mais próximo, talvez não exatamente por conta de um grau variado de conexão, mas por cadeias de conectividade, ou seja, porque as perspectivas que tenho sobre um futuro mais distante dependem daquelas relativas ao que vou fazer amanhã. Em outra direção, aquilo que posso julgar a preocupação maior de minha vida – a possibilidade de minha morte imaginada talvez aos cento e vinte anos – pode motivar, por assim dizer, minhas preocupações sobre o amanhã (como parar de fumar).

O que é mais relevante para a preocupação egoística não é a continuidade psicológica com o passado, mas sim a expectativa de alguma continuidade da pessoa. Os questionamentos que McMahan tece sobre um doente de Alzheimer em estágio avançado ser ou não pessoa⁸³⁴ – por não se lembrar mais de quem é – provêm de um choque entre a percepção (memória) dos outros sobre ele e a percepção (não lembrança) que ele tem sobre si mesmo. Então, desde o princípio da argumentação do filósofo americano, o critério em terceira pessoa (exterior) de continuidade está sendo empregado para negar a continuidade psicológica. Se retirarmos do conceito de pessoa, mais exatamente, do de autoconsciência a

Importante: logo na página seguinte, Parfit concorda com Kagan, quando diz que nem sempre uma relação importante que se sustenta em graus diferentes deve ter um grau de importância diferente.

832MCMAHAN, 2002, p. 80.

833MCMAHAN, 2002, p. 101.

834MCMAHAN, 2002, p. 44 “[...] it is not the case either that the person continues to exist or that he has ceased to exist.”

exigência de correspondência objetiva ao passado (relatado por outrem ou por documentos), então poderíamos, em princípio, dizer que o doente com Alzheimer avançado ou o louco que se acredita Napoleão Bonaparte são pessoas e têm base para se preocupar com o próprio futuro.

A propósito, lembremo-nos do exemplo trazido à baila por McMahan⁸³⁵: uma mulher que dá grande valor às suas capacidades mentais está nos estágios iniciais de Alzheimer. Então, elabora um documento solicitando eutanásia referente ao momento em que tiver passado certo limiar baixo de competência intelectual. No entanto, uma vez além desse limiar, ela se esquece do documento e quer continuar vivendo. O que é relevante para tanto é que os indivíduos estejam conscientes: primeiro, de que não são numericamente idênticos a outras pessoas e; segundo, que são qualitativamente diversos de outras pessoas, isto é, singularmente eles mesmos⁸³⁶. Sendo assim, a continuidade psicológica é apenas secundariamente importante, por prover material informativo (digamos, documentos históricos mentais) de que eu sou eu e não você. A oposição entre minha consciência e outrem é mais primitiva⁸³⁷. O que importa para o problema do suicídio seria algo como uma identidade numérica vista de dentro. E o que parece ser decisivo como substrato para a autoconsciência e, conseqüentemente, para a preocupação egoística é a mais rasteira ontologia estabelecendo a tese de que eu não sou você, o que independe do fato de você discordar das opiniões que tenho sobre mim mesmo. Assim, desvinculamos a questão ‘Ele é uma pessoa?’ do problema ‘Quem ele é?’ e separamos a identidade pessoal da identificação de indivíduos.

Em contraposição a McMahan, poder-se-ia afirmar: se alguém é dotado do poder de decisão (ainda que não do poder de execução) sobre a continuidade da própria vida, então tem bases objetivas para ter esperanças ou, mais exatamente, aspirações.

Em verdade, podemos aquiescer com a tese de Broome de que a morte nunca tem um valor negativo absolutamente, mas sempre relativo ao valor da vida que finda⁸³⁸. Com efeito, a morte é, até onde humanamente podemos saber, o cancelamento do interesse objetivo

835MCMAHAN, 2002, p. 497.

836Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, §25, p. 114: a determinação do ser-aí como aquele eu que sempre se possui (“Jemeinigkeit”) é uma “constituição ontológica” que traz em si a “indicação ôntica” de que o eu desse ser-aí não é um outro. Ver também HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, p. 22.

837Cf. SARTRE, 1943, p. 344.

838Segundo exposição de McMahan (2002, p. 111).

em viver indefinidamente, não apenas de desejos subjetivamente variáveis. Williams acredita que o valor negativo da morte pode ser inteiramente compreendido como cancelamento dos desejos (ou ausência de desejos) categóricos – relativos ao próprio agente e não circunstanciais –, solução da qual discorda McMahan, pois a perda de bens ainda não desejados também deve ser levada em conta⁸³⁹. Portanto, o valor dela é sempre negativo. Há variações nesse valor, considerados os fatores (e classes de contraste) de momento de ocorrência, dor, sofrimento e expectativas explorados por McMahan, mas as variações representam, como já disse, acréscimos irrisórios diante da infinitude virtual ou indefinibilidade do valor negativo da morte.

Ainda admitindo que os valores da morte e da vida possam ser gradacionais, acredito que não podemos inferir daí que a morte possa ter um valor positivo; pois para alcançar essa conclusão devemos comparar as possibilidades de continuidade da existência (vida) e de seu término num mesmo momento do transcurso de uma vida (período de tempo). A mediação entre a linha indefinida que sugeri como parâmetro de avaliação do valor negativo da morte e nossa vida concreta é feita por pacientes, parentes, amigos e instituições através da imaginação. É ela que amplia a consciência acerca de nosso espaço de possibilidades e liberdade, o qual o cotidiano amiúde turva e limita⁸⁴⁰. Nesse alargamento de horizontes, inclua-se a arte, cujo valor aplica-se, entre outras funções, em fazer a vida “digna de se viver”⁸⁴¹, ao tornar o absurdo da existência suportável⁸⁴².

839MCMAHAN, 2002, p. 109 e, mais detalhadamente, na p. 187.

840HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, §39, p. 195.

841NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie*, “Vorwort an Richard Wagner”, §1.

842Ibid., §7.

Conclusão

Quando estabeleci a questão sobre a racionalidade do suicídio, alguém justificadamente poderia redarguir: qual racionalidade? Instrumental? Moral? Teórica?

A racionalidade essencial para esta investigação é, antes de todas, a dialógica orientada à compreensão que demanda razões frente uma plateia potencialmente universal. Em segundo lugar e mais especificamente, refiro-me a uma racionalidade prática, que se divide em moral (para a qual conta a conformidade de máximas e ações ao dever) e em prudencial, vale dizer, relativa a certos interesses objetivos fundamentais. Esses interesses estão à base de qualquer interesse subjetivo e empiricamente variável de indivíduo a indivíduo.

Essa conclusão não se destina a uma simples retomada de tudo o que já foi dito, mas a levar à frente certas teses, problemas e pressuposições.

Num primeiro olhar panorâmico, quais as possíveis relações entre o existencial e o ético à luz da questão do suicídio? Há, antes de tudo, uma disjunção excludente entre eles: se nos mantemos vivos pelas possibilidades fundamentais de ganho prudencialmente ponderadas, não agimos motivados pelo cumprimento do dever moral. Além dessa inescapável alternância, posso arrolar duas outras espécies de relação: cronológica e extensional.

Primeira. Em termos por assim dizer cronológicos, a existência de um ser humano é, sem dúvida, primeira em relação à aparição da moralidade. Mais que isso, a existência de uma esfera de interesses vitalmente constitutivos do ser humano é prévia, na história de formação de nossa personalidade, ao surgimento seja de uma boa vontade (base da moralidade para Kant), seja da intenção de validade universal em atos de discurso (base da moralidade para a ética do discurso). Kant não é ingênuo em afirmar que nascemos bons, mas supõe que nascemos para o bem⁸⁴³. Em que se conceda que a origem de nossas intenções dirigidas à moralidade possa ser uma lama de interesses animais e mesquinhos, o que importa para a decisão sobre continuar vivendo ou não reside em outra esfera. Aqui não me

843KANT, *Anthropologie...*, p. 324.

ocupa a cronologia de fatos, mas a relação entre argumentos com conclusões que, de algum modo, tem força normativa ou, pelo menos, valorativa.

Segunda. A área de cobertura da argumentação existencial é mais ampla, pois alcança mesmo motivações que são por si sós e intencionalmente antiéticas. Talvez o suicida motivado pela vingança, por exemplo, não se sinta tocado pelos argumentos de cunho ético que ofereci, porquanto ele em certo sentido estrito não quer agir moralmente. Digo em certo sentido, pois a vingança também contém uma pretensão de validade moral não apenas acerca do próprio ato de se vingar, como também sobre o que fora feito de negativo ao vingado. Entretanto, na hipótese de que uma pessoa, motivada pelos seus anseios de se despigar, não pondere com coerência suas reivindicações de reconhecimento moral, de qualquer modo ela terá que se render aos argumentos de cunho existencial e prudencial.

O cético moral mais radical – que nega não apenas as pretendidas fundamentações filosóficas, mas ainda toda e qualquer moralidade – também tem interesses e, clamando aos mais basilares, também deve persistir vivendo. Enquanto o desencadear da moralidade exige a base de uma boa vontade ou de uma intenção de validade universal, a aquiescência com os argumentos existencial prudenciais depende exclusivamente da compreensão dos interesses objetivos de quem está vivo. Se ele, o cético moral ou niilista que teoricamente rejeita o valor de qualquer valor, pretende, por amor à coerência de suas ideias, romper com qualquer pretensão de validade de seus atos de discurso, terá que ver na esfera de seus interesses objetivos algo que o sustente vivo, ainda que, se possível, no mais absoluto silêncio. Parece ser por uma esfera de conforto e possibilidade de ganho emocional que clama Maria von Herbert, uma correspondente de Kant a qual declara não bastarem nem satisfazerem as injunções da moralidade para dissuadi-la do desejo de se matar⁸⁴⁴.

Sem embargo, as duas frentes de argumentação não se superpõem pacificamente, como camadas. Como dois irmãos de diferentes tamanhos em camas-beliche, há conflitos entre negar a opção pela morte em termos existenciais e em termos morais, como em casos nos quais a morte do agente ou a de outrem estão em jogo, sendo esse último inocente; bem entendido: excluindo situações nas quais a outra pessoa é um agressor, o que tornaria legítima a morte alheia em defesa do agente e, segundo alguns, o uso de outros recursos, como a

844KANT, I. *Briefwechsel*, 257 [478], 311 [554]

mentira, a perfídia⁸⁴⁵. Exemplo: em um bote à deriva no mar, só há alimento suficiente para uma das duas pessoas que nele se encontram, a resposta de Kant é claramente favorável à manutenção do valor moral em favor da vida alheia e ao preço da própria, se necessário⁸⁴⁶; desde que o endereçado de meu autossacrifício seja inocente.

Analogamente à opção de Tomás de Aquino pela morte em caso de pecado mortal, Kant inclui algumas exigências de moralidade, a meu ver, inapropriadas, como a obediência cega às determinações do Estado, inclusive, à pena de morte que injustamente for infligida ao indivíduo. As duas exigências, tomista e kantiana, parecem-me deveras frágeis.

Alguns poderiam questionar se a moralidade deve mesmo ter precedência absoluta sobre a existência mesmo em decisões em princípio não estritamente atreladas aos costumes de um tempo, como os referentes à dieta, ou dependentes de uma doutrina legalista da obediência ao Estado. Se partirmos do pressuposto de Kant de que “o valor da pessoa constitui o valor moral”, seria razoável, num primeiro olhar, concluir que a perpetuação da pessoa (bem claro: do sujeito, a partir de uma perspectiva exclusivamente em primeira pessoa) tivesse precedência sobre a moralidade, no caso de um conflito. Todavia, é justamente aqui que podemos dizer que se deve operar uma superação do solipsismo e considerar a indefinida perpetuação da moralidade bem como de outros seres racionais como algo maior do que a permanência do *meu* próprio existir. Se em algum contexto extremo, tivesse que escolher entre a continuidade de minha vida e a do restante da humanidade; não seria digno moralmente que eu permanecesse vivo. Com efeito, se escolho a precedência da moralidade sobre minha existência, suponho a continuidade de um mundo independente de mim e desejo a perpetuação (também pelo meu exemplo) de uma esfera de valores morais. Com tal justificação, morrer para evitar ofensa moral a alguém inocente não seria um suicídio, mas um autossacrifício.

A rejeição incondicional ao suicídio é coerente com a prática de legítima defesa⁸⁴⁷, pois não matar o outro que ameaça minha vida, sendo esse o único meio para evitá-lo, pode

845 Spinoza acredita que qualquer um poderia, se realmente necessário, valer-se da perfídia para salvar a própria vida. *Ethica*, IV, prop. lxxii, schol.

846 O exemplo do bote é do próprio Kant: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, p. 283. Cf. PARFIT, 2011, vol. 1, p. 139.

847 Ao contrário do que pensa McMahan (2002, p. 466).

ser classificado como opção pela morte. Digo ‘pode ser’, uma vez que há também a alternativa de considerar como um autossacrifício o ato de preferir minha morte ao assassinato de outrem que me ameaça; assunto que vai além dessa tese.

Se adotássemos a não-inocência do potencial assassino que me ameaça como critério legítimo para matá-lo antes, isso igualmente legitimaria, raciocina McMahan, a morte por autopunição, bem como outras ocorrências de suicídio e eutanásia. Não obstante, meu argumento não está baseado no valor sagrado da vida humana de um ponto de vista exterior, mas no valor fundamental da continuação da própria existência em primeira pessoa e não me parece haver empecilhos à eventual legitimação do assassinato em caso de ameaça a esse valor. No máximo, isso pode excluir a pena de morte e a guerra as quais McMahan anseia por incluir no âmbito da moralidade. A legítima defesa se sustenta como único meio de manutenção da minha existência frente a uma agressão imoral. Não se trata de encampar a ideia de que qualquer agressão imoral ou algum outro tipo de crime deve ser punido com a morte. Matar o outro para defender minha vida não implica puni-lo. A não-inocência do agressor é algo que legitima moralmente um meio de manter minha vida, não de aplicar-lhe a pena de morte. Se houver outro meio que se apresente na situação de perpetuar-me vivo, seria mais razoável recorrer a ele.

Diante do que acabou de ser dito, a preferência pela moralidade eventualmente em detrimento da própria vida e, com isso, dos próprios interesses objetivos jamais conduz a uma opção pelo suicídio; ainda que aceitemos, com Nietzsche, que a submissão à moralidade não é ela mesma moral e que talvez se deva a um interesse, a um “senso de escravidão”⁸⁴⁸, ou a qualquer coisa do tipo.

O suicídio revela-se uma questão prática perfeitamente decidível, isso significa, não há, até onde minha visão alcança, um contexto em que fique indefinido se devo ou não me escolher a morte em busca de um bem ou em recusa a um mal para mim mesmo.

Através dos dois tipos referidos de racionalidade prática, procuro fornecer uma resposta em duas esferas sobre o suicídio. A ideia de uma razão prática em duas camadas, governada por dois grupos de normatividade ou valoração em alguma medida diversos, já foi

848NIETZSCHE, F. *Morgenröthe*, §97.

propugnada por vários autores⁸⁴⁹. Enquanto muitos filósofos o fazem por referência a diferentes classes de situações ou de concernidos em ações morais, a distinção que gostaria de traçar aqui se refere a um mesmo universo de ações e indivíduos (agentes e, obviamente, concernidos).

Entre os autores recentes, o antecessor aparentemente mais aproximado da clivagem que procuro traçar no tratamento prático da questão do suicídio entre moralidade e interesse objetivo é Warren Quinn, que propõe uma distinção entre a moralidade de interesses e a moralidade do respeito⁸⁵⁰ quanto ao matar. Quinn se vê como kantiano, mas, bem nota McMahan, o próprio Kant acredita que a teoria do respeito às pessoas dá conta de toda a moralidade⁸⁵¹. De fato, nenhum interesse, para o filósofo alemão, pode ser elevado à categoria de lei moral, pois os deveres para consigo mesmo são parte dela e não meramente um dispositivo fugaz de concessão ao interesse pessoal, assim como se inclui entre os deveres para consigo mesmo não usar dos prazeres para destruir-se como pessoa. Todavia, a ética não esgota a totalidade do saber prático. Quinn – e, de modo similar, porém sem se intitular kantiano – McMahan aplicam sua divisão a classes distintas de concernidos: a moral do respeito, aplicável apenas a pessoas, e a moral dos interesses direcionada a todos (pessoas e aqueles que estão abaixo do limiar do respeito, como animais não humanos). A primeira forma de moralidade estaria baseada no respeito à vontade dos outros. Por ‘respeito à vontade’, Quinn aparenta entender acatar a “autoridade moral dos outros” sobre si mesmos⁸⁵², compreenda-se, pelo menos nas questões relativas às suas próprias vidas; ao passo que a moral dos interesses procede por uma satisfação dos presumidos interesses dos concernidos por ação de outras pessoas. McMahan procura refutar Quinn ao apontar o exemplo de um suicida em plena posse de suas faculdades mentais que acredita erroneamente que sua vida nada vale. McMahan propõe que nós não devemos atender à sua vontade e, guiados por uma moral do interesse, considerar errado matá-lo⁸⁵³. Parece-me que aqui o elemento paternalista da ética de McMahan vem à tona, mas esse tema não interessa aos propósitos desta tese.

849Para uma apresentação de vários modelos, ver MCMAHAN, 2002, p. 245-265.

850Seguindo a exposição de McMahan (2002, p. 245).

851*Id. ibid.*

852MCMAHAN, 2002, p. 256.

853MCMAHAN, 2002, p. 257-8 e 478.

Considero a ética do respeito à pessoa a camada mais fundamental do saber agir. A prudência do interesse ou sabedoria prática, entendida como balança racional sobre perdas e ganhos possíveis, é um nível adicional que não deve de maneira alguma transgredir os limites traçados pela primeira. A argumentação em defesa do interesse objetivo e do valor da vida está acorde, em sua conclusão, com a máxima universalizável do dever de se manter vivo.

Níveis de racionalidade

O suicídio foi rejeitado tendo atenção às exigências que me parecem mais rigorosas sobre racionalidade, o que envolve não somente inferências logicamente válidas e coerência entre crenças e atos, mas também o reconhecimento da limitação de nossa capacidade de conhecer, a conformidade de nossas máximas de ação ao dever moral e nossos interesses práticos objetivos.

O exercício mais basilar e moralmente mais relevante da razão encontra-se em práticas discursivas primando pelo respeito mútuo entre participantes. Schopenhauer afirma que não há nada mais irritante do que, tendo-se esforçado muito para convencer um interlocutor de algo, constatar ao fim que ele na verdade não quer se deixar convencer⁸⁵⁴. Quando nos questionamos sobre nossas pretensões de validade, em condições ideais de comunicação, dispomo-nos a adotar as conclusões a que nos levam os argumentos colocados em discussão e aceitos, mais que isso, temos o dever intelectual de fazê-lo⁸⁵⁵.

Se a responsividade a razões (minhas ou alheias tornadas minhas) de nossos atos de discurso é o traço marcante comum a todas as formas de exercício da racionalidade, o nível mais imediato de irracionalidade prática é não agir segundo as próprias crenças. Dessarte, alguém que não se mate, esquivando-se da crença por ela endossada de que deve se matar, age irracionalmente⁸⁵⁶. Devo admitir que não há apenas tipos diferentes de racionalidade (teórica, instrumental, moral), mas também níveis diversos. Agir com base nas próprias crenças, a despeito de sua verdade ou falsidade objetiva, é racional⁸⁵⁷. Existe certa razão em se matar perante seu inimigo vitorioso, se os valores admitidos como premissas incontestes prescrevem

854SCHOPENHAUER. *Die Welt...*, II, kap. 19, 253-254.

855MILL, *On Liberty*, II, p. 283: "No one can be a great thinker who does not recognise, as a thinker it is his first duty to follow his intellect to whatever conclusions it may lead."

856PARFIT, 2011, vol. 1, p. 35.

857PARFIT, 2011, vol. 1, p. 35.

tal prática; embora possamos desqualificar como irracional a aceitação daquelas premissas. Quando agimos segundo razões que não são decisivas, mas apenas coerentes com nosso ato, estamos agindo de modo não completamente racional⁸⁵⁸. Admitir patamares diferentes de racionalidade – num distanciamento gradativo desde as primeiras premissas até a conclusão e o ato – faz-nos pensar em níveis diferentes de irracionalidade ou desrazão. Além das formas mais extremas de completa descaracterização de um ser humano como humano (pela miséria, desestruturação orgânica e assim por diante) e incapacidade de responder pelo modo como age, encontram-se: a indisposição a ouvir opiniões diversas, a crença irrefletida em entidades sobrenaturais, a obediência cega a autoridades instituídas. Assim, ainda que todos irracionais, os diversos tipos de suicídio não são igualmente irracionais.

Não devo aqui reconhecer algum lugar para as aspirações de validade de atos de suicídio apenas em consideração a degraus distintos de afastamento das exigências mais rigorosas de racionalidade. Dada certa fragilidade em algumas das minhas premissas (ontológicas, cognitivas, éticas) e à incerteza acerca do caráter exaustivo de minha taxonomia, não está inteiramente descartada a possibilidade de que um suicídio possa ser uma boa escolha. Não tenho uma demonstração de que o diálogo foi exaustivo. É possível que eu esteja errado, por exemplo, sobre as crenças acerca da minha própria existência como ser individuado. Ademais, devo reconhecer uma circularidade: parti da admissão do valor do indivíduo em oposição à sua aceitação social, às suas perspectivas de salvação pós-morte, mesmo às suas dores e alegrias e assim por diante. E como conclusão, chego ao valor que esse indivíduo tem para si mesmo em oposição à sua morte. Minha confissão aqui se escora sobre o piso instável da modernidade, o qual talvez não de maneira completamente fortuita desvelou um valor que em momentos e lugares outros indivíduos (e não meros atores sociais) reivindicaram.

Recolocar a questão do suicídio, não tanto pela sua forma, mas antes de tudo pela sua força existencial, pode tornar esse solo, senão mais firme, mais habitável: suicidar-se ou não versa sobre o valor que a morte de seu próprio organismo (e eventualmente de si mesmo) pode ter para uma pessoa. Aquele que com clareza se põe essa questão por si circular já está destacando-se em alguma medida do seu encaixe em uma coletividade concreta e de outros

858 *Id. ibid.*

valores que lhe são externos e coloca-os em xeque. O sujeito é, se não o ponto arquimediano, pelo menos a pedra de toque do valor.

Deveres para consigo mesmo

Kant, cuja formulação do imperativo categórico é alcançada após um longo percurso que leva em consideração apenas as necessidades intrínsecas à razão de representação da moralidade, quer a todo custo atender a essa exigência da universalidade da vontade do sujeito autônomo e não propriamente à demanda do outrem. A inclusão do outro na filosofia do século XX, seja por uma abordagem fenomenológica, seja por um enfoque linguístico pragmático, apresenta um tom geral de crítica ao individualismo e subjetivismo da filosofia moderna, da qual a filosofia moral de Kant é uma continuidade radicalizadora.

Por sua vez, o liberalismo, que surgiu no campo político, invadiu, até certo ponto indevidamente, o terreno da ética. E hoje domina a visão de que não há questão ética onde as ações de um indivíduo não redundem em benefício ou prejuízo a outrem. Isso, segundo alguns, porque essa consequência vai sempre ocorrer ou, de acordo com outros, porque, mesmo havendo tais ações, elas seriam absolutamente intratáveis filosoficamente e destinadas ao exclusivo arbítrio individual empiricamente variável, sem que até mesmo pudessem elas ser tratadas intersubjetivamente⁸⁵⁹. Wittgenstein, por exemplo, em suas anotações⁸⁶⁰, parece supor que só há vontade e, com isso, ética, quando existe possibilidade de fazer bem ou mal a outrem; o que nos permite questionar: por que não também a si mesmo?

Fairbairn preconiza que, além do suicida, há forçosamente várias outras vítimas do ato que perpetr⁸⁶¹. Não acredito que todo aquele que é afetado pode ser considerado vítima. Vítima é apenas aquele diretamente (na cadeia de causas) afetado pelo ato. Por isso, não pensemos que a mãe de uma jovem estuprada é também vítima do estupro, embora seja realmente afetada pelo crime. Ademais, um eremita de nulas relações nem companhia pouco ou nada afeta seus semelhantes a léguas reais ou sociais de distância.

⁸⁵⁹É esse comportamento frente a certas questões vitais que Callahan detecta na sociedade americana, por exemplo: CALLAHAN, 2000, p. 13 e algo semelhante é o diagnóstico de Lipovetsky (1994, 89) sobre as sociedades “pós-morais”. Cf. PARFIT, 1987, p. 130. Antecedentes históricos em: Pufendorf (citado por BUONAFEDE, 1783, p. 171).

⁸⁶⁰*Notebooks*, 21.7.16.

⁸⁶¹FAIRBAIRN, 1995, p. 193.

De acordo com Bernard Williams⁸⁶², a ideia de deveres para consigo como mero dispositivo para evitar a autodestrutiva abnegação pessoal decorre de três premissas: primeira, vincular estritamente a moralidade à motivação⁸⁶³; segunda, que a motivação provém de princípios e, terceira, que a questão moral é ubíqua. Esse percurso crítico pela ética kantiana se deve a uma tentativa de refutação da distinção interexcludente e exaustiva entre o moral e o prudencial. Posso aceitar que as duas não necessariamente se excluem, mas há duas impropriedades na própria colocação do problema. Primeira, Williams está interpretando que a criação da categoria de deveres para consigo mesmo é um dispositivo para evitar a autodestruição provavelmente causada pela extrema abnegação pessoal decorrente da moralidade. Essa interpretação não põe na devida conta que a fórmula da humanidade inclui o próprio agente. Segunda, a ética de Kant não precisa estar centrada sobre motivações, mas, com certeza, está sobre a boa vontade, a qual gera intenções e atrai motivações. As últimas podem ser desenvolvidas, treinadas para levarem à atenção à lei moral. Dizer, como Williams faz ao descrever Kant, que “motivação moral é motivação de princípio [...]” é um pouco vago. O raciocínio de Kant é um pouco mais refinado. Kant distingue em duas perguntas o que Williams parece interpretar como apenas uma: como, em dada situação, eu agiria tendo por atenção apenas a boa vontade? Que motivações são aceitáveis para que eu esteja propenso (e não apenas convencido) a agir por dever?

Na vertente deontológica da ética contemporânea, a rejeição do enclausuramento da filosofia de Kant em uma consciência monológica levou conjuntamente à rejeição da possibilidade de contextos eticamente relevantes do ponto de vista estritamente individual, aqueles sem a necessidade de envolvimento de terceiros⁸⁶⁴. Habermas os qualificaria como meramente questão de “modos de vida”⁸⁶⁵, por pensar que a verdade das proposições normativas se refere à legitimidade das relações (somente) interpessoais⁸⁶⁶. Em contraponto a essa tendência, importa deixar claro que uma ética individual, a saber, o grupo de deveres para

862 WILLIAMS, 1993, p. 69.

863 WILLIAMS, 1993, p. 67. Há um deslize interpretativo de Williams ao inferir que, em Kant, a ação de fazer donativos filantrópicos por interesse pessoal está simplesmente no mesmo nível do uso do dinheiro público para interesses exclusivamente pessoais.

864 HABERMAS, J. 1992, p. 57.

865 HABERMAS, J. 1992, p. 114.

866 HABERMAS, 1992, p. 69.

consigo mesmo, não seria uma reflexão cujo método está encarcerado monológica, solipsista e dogmaticamente no próprio indivíduo, ou seja, não se elimina a possibilidade de que essas decisões possam ser tomadas mediante uma discussão intersubjetiva, seja imaginária seja concreta. A linguagem pública sempre habita nossas práticas discursivas, exteriormente silenciosas ou não.

A rejeição irrestrita ao suicídio, já o afirmava Kant, mora no terreno dos deveres para consigo mesmo. Esse terreno constitui o que podemos chamar de filosofia prática individual e para clarear detalhadamente seu direito de existência, cabe esclarecer os conceitos envolvidos. Entendo por ‘filosofia prática’ uma investigação racional sobre o fundamento das melhores escolhas em nossa conduta, de um ponto de vista universal, isto é, para além das diferenças das morais regionais e históricas. Presumo ter tornado plausível, ao longo dessa tese, que rejeitar incondicionalmente o suicídio é uma atitude racionalmente aceitável. Entenda-se: o que é irracional não é o desejo de morrer, mas sim a intenção de satisfazê-lo ou, mais exatamente, a máxima que a exprime e que eventualmente conduz à ação. Como exemplo da distinção, Johann Benjamin Erhard, em carta a Kant, fala de um sentimento da morte, mas acredita que ele não se identifica a qualquer disposição ao suicídio⁸⁶⁷.

Por ‘individual’, compreenda-se que essa máxima constitui um dever para consigo mesmo, passível de avaliação racional mesmo em contextos em que não há terceiros afetados pelo ato e, com isso, sem que ele gere deveres para com outras pessoas. A princípio, parece ser contraditória a imposição de um dever a si mesmo, pois alguém que é súdito e autor de uma obrigação poderia suspendê-la a qualquer momento. No entanto, ainda seguindo as bases do paradigma kantiano, é o homem numenal (dotado de razão, discurso) que impõe ao homem fenomênico os referidos deveres⁸⁶⁸, numa tradução contemporânea: é o ser responsivo a razões que constringe seu organismo a agir segundo o dever.

Kant fornece uma concisa, mas a meu ver confusa defesa da existência de deveres individuais: ele diz que podemos afirmar que os deveres para consigo mesmo existem, pois são precisamente o que propicia a existência de deveres com os outros⁸⁶⁹; ou seja, se tenho

867KANT, I. *Briefwechsel*, 313 [557].

868*Metaphysik der Sitten*, Zweiter Theil, I, §1, p. 417.

869*Metaphysik der Sitten*, Zweiter Theil, I, §2, p. 417.

obrigações morais (e não apenas legais) dirigidas a outros é porque me obrigo a tê-las. Talvez o filósofo de Königsberg deixou-se aqui levar por um engano: imponho-me deveres “frente” mim mesmo, isto é, perante minha própria consciência, direcionados a outrem, voltados a outrem como seu beneficiário; porém, daí não decorre que haja uma classe especial de prescrições dirigidas a mim mesmo como seu beneficiário ou destinatário. Não podemos inferir a existência de deveres para consigo mesmo a partir da existência de deveres para com outrem, mas ambos podem ser inferidos do imperativo categórico.

É certo que alguns suicídios de fato acarretam consequências para outras pessoas, sem que tal causação seja moralmente reprovável. Outros casos há cujas consequências negativas são eticamente reprováveis, por exemplo, de um suicida devedor que deseja eximir-se da responsabilidade por suas dívidas.

A possibilidade de uma ética individual prescinde de comprometimento ontológico sobre a origem do indivíduo entendido como algo absolutamente destacado da comunidade ou sobre a existência de qualquer linguagem privada. Ela baseia-se, precipuamente, sobre a premissa moderna da autopertença individual.

A caminho do outro

Até aqui, a participação do outro no suicídio foi reconhecida apenas como possível instrumento (na “Introdução”) ou como espectador (vingança, autopunição). O uso de uma pessoa na qualidade de intermediário exige, do ponto de vista moral, sua aquiescência e eventualmente a permissão da coletividade; o que introduz questões adicionais que tornam o suicídio assistido um problema mais complexo que o do suicídio simples.

Justamente por incluir-se numa espécie de ações cujo valor moral não é determinado pelo uso de outras pessoas estritamente como meio, a escolha pela morte não necessariamente está sujeita às mesmas restrições instituídas que o homicídio, assim como a questão sobre massagear outra pessoa não se reduz à questão sobre se massagear. A ética individual que esbocei não fornece bases para obrigatoriedade jurídica, não se trata de uma obrigatoriedade correlativa ou, no dizer de alguns juristas, perfeita⁸⁷⁰. Pelo exposto até aqui, a

870A terminologia se encontra em Kant (*Grundlegung*, p. 423-4; *Metaphysik der Sitten*, p.390). Ideia semelhante já estava presente em seus cursos: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, p. 213. Ver MILL, J. S. *Utilitarianism*, V, §15, que a critica.

minha rejeição incondicional ao suicídio não implica a negação do direito de eutanásia. Não me é lícito adotar como dever a busca pela perfeição alheia, mas apenas de minha própria perfeição⁸⁷¹. Assim, não é meu dever manter a vida do outro, mas, no máximo, tentar convencê-lo a continuar vivendo, caso ele se disponha a ouvir.

É muito comum a tentativa de se rejeitar a legalização da eutanásia em razão da rejeição irrestrita ao suicídio ou, mesmo, defender a primeira a partir da consideração de situações nas quais o segundo seria aceitável. Gostaria de tentar explorar a possibilidade de coerentemente e de um ponto de vista deontológico rejeitar o suicídio e de defender a possibilidade de legalização da eutanásia. Modo de ver distinto é manifestado por McMahan, para quem a linha entre os dois seria tênue⁸⁷² e deveria haver uma consonância no posicionamento a respeito deles. Estudando as várias combinações possíveis entre a permissibilidade do suicídio e da eutanásia, ele descarta a alternativa consistindo na rejeição do primeiro e na permissão da segunda, pois isso seria tomar como mais relevante quem desempenha uma ação e não os princípios que a conduzem⁸⁷³.

Obviamente, a coerência entre os dois juízos morais não é possível dentro de um sistema ético heterônomo (religioso, por exemplo). Um católico agustiniano, rejeitando o suicídio por recurso ao argumento da pertença divina, igualmente o faz sobre a eutanásia. Entretanto, dentro de um paradigma deontológico, o que está em jogo não é apenas a autonomia e a dignidade das pessoas, mas eventualmente tipos de relação distinta: no suicídio, somente comigo mesmo; na eutanásia, duas relações: do outro consigo mesmo e com terceiros, a despeito do contexto de sua realização (leito de hospital ou incêndio doméstico). Embora a relação do outro consigo mesmo deva ser lógica e eticamente tratada do mesmo modo como minha relação comigo mesmo, as possíveis atitudes frente a autorreferência do outro são de natureza diversa. Mesmo aceitando-se que a continuidade de minha existência deve ter um valor moral ou prudencial para mim mesmo, daí não se segue que ela tenha valor incondicional e absoluto para outras pessoas. Estamos legitimados em ponderar que as pessoas têm, em algumas situações, o direito de agir irracionalmente⁸⁷⁴, salvaguardados os

871KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 386.

872MCMAHAN (2002, p. 455).

873MCMAHAN (2002, p. 463).

874PARFIT, 2011, vol. 1, p. 195, com a ressalva de que podemos restringir esse direito, precipuamente, no caso de jovens ou indivíduos vulneráveis. Cf. HERMAN, 2011, p. 101: "It is a core feature of Kant's ethics that

direitos de terceiros. Para contrabalançar-me ao argumento de McMahan, na própria formulação de algumas regras cumpre mencionar a relação entre os agentes e, no caso de regras morais, a menção a agentes e destinatários do agir é indispensável.

O próprio McMahan recupera em Kant a ideia de que não podemos tratar uma pessoa *apenas* como meio, “mas ao mesmo tempo como fim”. Daí o autor de *The Ethics of Killing* extrai que nós podemos auxiliar alguém a se matar, caso contemos com sua aquiescência. Uma segunda parte do que está em jogo reside em haver outra chave de conciliação entre as duas atitudes: são tipos de normatividade diferentes. A interdição ao suicídio defendida nesta tese encerra-se num campo da ética individual, que não implica obrigatoriedade legal, pois ao direito à vida poder-se-ia jurídica e politicamente abdicar, assim como ao direito de liberdade política⁸⁷⁵. Separação análoga aplica-se a outros contextos em que um agente pode causar dano a si mesmo de qualquer natureza ou grau de nocividade, como nos casos de drogas. Atualmente tem-se alcançado a consciência de que esses casos são assunto antes de saúde pública e assistência social do que de polícia.

Kant não se defrontou com problemas decorrentes de situações de perda da comunicação, como a da síndrome de Guillain-Barré, referida na “Introdução”. Como é fartamente conhecido, sua reflexão moral prescinde de uma teoria sobre a passagem da suposta liberdade e autonomia em primeira pessoa para a liberdade e a autonomia do outro. A dignidade é simplesmente suposta como algo constitutivo de um lado e de outro. Torna-se necessário, hoje em dia, entender a autonomia do outro em graus diversos de realização a partir também de nossos conhecimentos empíricos sobre a constituição da subjetividade e da discursividade, como da psicologia, ciências sociais e assim por diante. Se alguém, demonstrando autonomia segundo padrões exteriormente reconhecíveis, expressa o desejo de se matar, não necessariamente devemos impedir que ele se mate; pois os deveres para consigo mesmo (como o de não se matar) não são “perfeitos”, isto é, não implicam em obrigatoriedade a ser juridicamente positivada para outros.

Devemos respeitar a dignidade de um ser autônomo a despeito da discordância sobre a validade moral do conteúdo de suas decisões, desde que elas não afetem a dignidade

something's being good for you does not entitle me to coerce your doing it.”

875McMahan (2002, p. 481), contrapondo-se ao kantiano Velleman, nega a permissão a um indivíduo de submeter-se voluntariamente à escravidão. Cf. SARTRE, 1943, p. 479.

de terceiros. Para Sartre, a minha liberdade como sujeito e a liberdade alheia estariam constitutivamente em conflito e essa constatação ofereceria um obstáculo à tese liberal, por exemplo, presente na filosofia de Kant, de um respeito irrestrito e simultâneo à liberdade de todos⁸⁷⁶. Dado o confronto entre a liberdade de um sujeito e a de outrem, num terreno tão amplo quanto aquele abrangido pelo conceito sartriano de liberdade⁸⁷⁷, impõe-se a necessidade de qualificações e de restrições de uma ética (ou política) liberal, calcada sobre a autonomia. Entretanto, por restrições temáticas ao espaço deste texto, não buscarei aqui tais especificações da instância relacional e política de exercício da liberdade. Cumpre dizer apenas que a liberdade dos outros passa forçosamente, assim o admitiu Sartre, por uma relação entre corpos⁸⁷⁸ e, por conseguinte, assenta-se sobre o modo como a autonomia se expressa exteriormente.

Por ser possível que não conheçamos todas as razões, é uma presunção dispensável e prejudicial avaliar aqueles que praticaram ou tentaram praticar um suicídio como inteiramente desfeitos da dignidade relacional que lhes devemos. Kant incorre nessa presunção ao dizer que aquele que comete um ato contra seu valor como pessoa (não apenas por meio do suicídio) pode ser tratado pelos outros como coisa⁸⁷⁹. Que punições teríamos a acrescentar àquele ou ao corpo daquele que já se molestou ou tentou molestar-se ao máximo?

De igual modo, nossas atitudes frente diferentes suicidas potenciais (adolescente com dores de cotovelo e adulto em estado terminal) podem ser distintas, segundo o grau de esclarecimento e sanidade mental que conseguimos averiguar exteriormente.

Além dessas razões para facultar a alguém o direito de morrer, baseadas sobre o reconhecimento de uma eventual fragilidade do discurso racional acerca do suicídio, devemos notar ainda que a eutanásia e a opção pelos cuidados paliativos não necessariamente se identificam ao suicídio assistido. É possível que alguém almeje a manutenção de suas capacidades mentais em troca de uma redução do tempo de vida, não tendo em vista seu próprio proveito, mas sim porque tem algo a fazer para alguém. Isso seria um autossacrifício.

876SARTRE, *loc.cit.*

877Sartre (1943, p. 417): liberdade é “pouvoir inconditionné de modifier les situations.”

878SARTRE (1943, p. 430).

879*Vorlesung zur Moralphilosophie*, p. 226.

Referências

4 passos (filme). Direção: Gabriel Martins Alves. Brasil, 2005.

ABIVEN, Maurice. *Une éthique pour la mort*. Paris : Desclée de Brouwer, 1995.

AGOSTINHO. *Diálogo sobre o livre arbítrio [De libero arbitrio]*. Edição bilingue. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

AGOSTINHO. *The City of God Against the Pagans [De civitate Dei contra Paganos]*. Londres: Harvard University Press, 1995. 7 vols.

AHRENSDORF, Peter J. *The Death of Socrates and the Life of Philosophy*. Nova Iorque: SUNY Press, 1995.

ANDRÉS, Gregorio Hinojo. “Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma.” *Hypnos*, n. 4, p. 181-194, 1998.

ANTONINO, Marco Aurélio. *Pensées*. Trad. A. I. Trannoy. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

ARANGUREN, José Luis L. *Ética*. Madrid : Alianza, 1993.

ARIÈS, Philippe. *L’homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: *Aristóteles*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Col. Os Pensadores.

ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. H. Rackham. Cambridge (Msc.), London: Harvard University Press, 1990.

ARISTÓTELES. *The Eudemean Ethics*. Trad. H. Rackham. Cambridge, London: Harvard University Press, 1996. The Loeb Classical Library.

Balada de Narayama (filme). Direção: Shohei Imamura. Japão, 1983.

BATTIN, Margaret. Suicide. In : CANTO-SPERBER, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : PUF, 2001, p. 1563-1568.

BAYLE, Pierre. "Pyrrhon". In: _____. *Dictionnaire historique et critique*. Genebra: Slatkine, 1969.

BEAUCHAMP, T. L. "An Analysis of Hume's Essay 'On Suicide'". In: TWEYMAN, Stanley (org.). *David Hume: Critical Assessments*. London and New York: Routledge, 1995, p. 368-387.

BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford UP, 2001.

BEAUVOIR, Simone. *Tous les hommes sont mortels*. Paris : Gallimard, 1946.

BÉZIAU, Jean-Yves. O suicídio segundo Arthur Schopenhauer. *Discurso*, n. 28, 1997: 127-143.

BOERI, Marcelo. Sobre el suicídio en la filosofía estoica. *Hypnos*, ano 7, n. 8, 1º sem. (2002), São Paulo: 21-33.

BOYANCÉ, Pierre. *Lucrece et l'épicurisme*. Paris: PUF, 1978.

BRITO, Raimundo de Farias. “Último canto de um suicida”. In: _____. *Inéditos e Dispersos: notas e variações sobre assuntos diversos*. São Paulo: Grijalbo/EdUSP, 1966, p. 509-510.

BRITO, Raimundo de Farias. “O suicídio como consequência da falta de convicção”. In: _____. *Inéditos e Dispersos: notas e variações sobre assuntos diversos*. São Paulo: Grijalbo/EdUSP, 1966, p. 345-360.

BRITO, Raimundo de Farias. “A um jovem poeta”. In: _____. *Inéditos e Dispersos: notas e variações sobre assuntos diversos*. São Paulo: Grijalbo/EdUSP, 1966, p. 513-514.

BRITO, Raimundo de Farias. *A verdade como regra das ações*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953.

BRITO, Raimundo de Farias. *Finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

BRUNSCHWIG, Jacques. “Stoïcisme”. In: BRUNSCHWIG, J.; Lloyd, Geoffrey (org.). *Le Savoir Grec, dictionnaire critique*. Paris: Flammarion, 1996, p. 1041-1059.

BÜCHNER, Georg. *Lenz*. In: _____. *Gesammelte Werke*. München: Wilhelm Goldmann, 1961.

BUONAFEDE, Appiano. *Istoria critica e filosofica del suicidio*. Napoli: Giuseppe Maria Porcelli, 1783.

CABRERA, Julio. Dussel y el suicidio. *Diánoia* (México), Cidade de México, v. XIX, n. 52 (mayo 2004): 111-124.

CABRERA, Julio; REIS, Robson. *Textos de filosofia subjetiva*. Porto Alegre: Movimento, 1985.

CALLAHAN, Daniel. *The Troubled Dream of Life: in Search of a Peaceful Death*. Washington: Georgetown University Press, 2000.

CAMUS, Albert. *Le Mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard, 1942.

CHARRON, Pierre. *De la Sagesse*. Paris: Fayard, 1986.

CHOLBI, Michael. "Suicide". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2009 Edition). Disponível em: plato.stanford.edu.

CHORON, Jacques. *Death and Modern Man*. New York: Collier Books, 1964.

CÍCERO. *Brutus*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

CÍCERO. *Caton, l'ancien ou De la vieillesse [Cato Maior vel De Senectute]*. Edição bilíngue. Paris: Belles Lettres, 1955.

CÍCERO. *Della Repubblica [De Republica quae supersunt]*. Ed. Bilíngue. Garzanti, 1946.

CÍCERO. *Des termes extrêmes des biens et des maux [De Finibus bonorum et malorum]*. Edição bilíngue. Paris: Belles Lettres, 1961.

CÍCERO. *Tusculan Disputations [Tusculanes]*. Edição bilíngue. London, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Clube do suicídio [Suicide Club]. Direção: Sion Sono. Japão, 2002.

- COMTE-SPONVILLE, André. "Suicide". In: *Dictionnaire Philosophique*. Paris: PUF, 2001, p. 563-564.
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat. *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris : G. Steinheil, 1900.
- CURLEY, Edwin. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Der Himmel über Berlin* (filme). [*Asas do Desejo*]. Direção: Wim Wenders. Alemanha, 1987.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Paris: Cluny, 1943.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. 6ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DOUGLAS, Jack. *The Social Meanings of Suicide*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- DURKHEIM, Emile. *Le suicide: étude sociologique*. Paris: PUF, 1997.
- DUSSEL, Enrique. "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida". In: *Fin del Capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. La Habana: Ciencias Sociales, 2000, p. 197-207.
- DUSSEL, Enrique. Principio, mediaciones y el "Bien" como síntesis: (de la "ética del discurso" a la "ética de la liberación"). *Principios* V, 6 (1998): 5-31.

- EBELING, H. Selbstmord. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 1971, p. 494-499.
- ECHEVERRÍA, José. *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*. Paris: Vrin, 1957.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.
- EPICTETO (Flávio Arriano). *Entretiens*. Trad. Joseph Souilhé. Paris : "Les Belles Lettres", 1969-.
- EPICTETO (Flávio Arriano). *O Encheirídion de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- FAIRBAIRN, Gavin J. *Contemplating suicide: the language and ethics of selfharm*. London, New York: Routledge, 1995.
- FEUERBACH, Ludwig. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. Stuttgart: Frommann, 1960. *Sämtliche Werke*, vol. 1.
- FICHTE, J. G. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Felix Meiner, 1963.
- FIESER, James (org.) *Early Responses to Hume's Writings on Religion*. Bristol: Thoemmes Press, 2001, vol. II.
- FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, 2001.

- FRANCK, M. Ad. "Suicide". In: _____. (dir.). *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*. Paris : Hachette, 1885, p. 1686-1688.
- FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. Reutlingen: Fischer, 1976. Gesammelte Werke, vol. 14, p. 419-506.
- FYNSK, Christopher. *Heidegger: Thought and Historicity*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- GLOVER, Jonathan. *Causing Death and Saving Lives*. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- GONZÁLEZ, Juliana. *El Ethos, destino del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Groundhog Day* (filme) [*Feitiço do tempo*]. Direção: Harold Ramis. EUA, 1993.
- GUARDINI, Romano. *Der Tod des Sokrates*. Hamburg: Rowohlt, 1958.
- HABERMAS, Jürgen. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- HARE, R. M. *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon, 1997.
- HARRIS, John. *The value of life: an Introduction to Medical Ethics*. London: Routledge, 2007.
- HAURANNE, J. Du Vergier de. *Question Royale et politique, avec sa décision*. Paris : Lamy, 1778. Disponível em : books.google.com .
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1966.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1963.

HERMAN, Barbara. "A Mismatch of Methods". In: PARFIT, Derek. *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2011, vol. 2, p. 83-115.

HEYD, David. *Genethics: moral issues in the creation of people*. Berkeley: University of California Press, 1992.

HUME, David. *A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

HUME, David. *Dialogues concerning Natural Religion*. In: *The Philosophical Works of David Hume*. Edinburgh: Adam Black, William Tait, 1826, Vol. II, p. 417-548.

HUME, David. "Of Suicide". In: *The Philosophical Works of David Hume*. Edinburgh: Adam Black, William Tait, 1826, Vol. IV, p. 556-568.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La Mort*. Paris: Flammarion, 1977.

JOSEFO, Flavio. *Guerra de los Judios*. Trad. Juan Martín Cordero. Barcelona: Editorial Iberia, 1955.

KANT, I. *Anthropologie in der pragmatischen Hinsicht*. Berlin: Walter De Gruyter, 1968-1977. Akademie Textausgabe, Band VII.

KANT, Immanuel. *Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner, 1972. Cartas 257, 283, 311, 309, 313, 315, 326.

KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968. Kants Werke: Akademie Textausgabe, Band VI.

KANT, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Kants Werke: Akademie Textausgabe, Band VI.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Kants Werke: Akademie Textausgabe, Band IV.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Kants Werke: Akademie Textausgabe, Bd. III.

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Kants Werke: Akademie Textausgabe, Bd. V.

KANT, Immanuel. *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Kants Werke: Akademie Textausgabe, Bd. IX.

KANT, Immanuel. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Königsberg, 1777. Anotações de aula por Johann Friedrich Kaehler. Disponível em: http://www.online.uni-marburg.de/kant/webseite/mo_kae00.htm. Acesso: 11/4/2013.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Trad. Howard Hong, Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis, São Paulo: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2010.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária, 2005.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Desespero Humano: doença até a morte*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Col. Os Pensadores.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. "The Balance between the Aesthetic and the Ethical in the development of the personality". In: *Either/Or II*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 155-333.

KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Trad. Tereza B. Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: Record, 1995.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.

LALANDE, André. Suicide. In : _____. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : PUF, 1991, p. 1065-1066.

LEONI, Raul de. *Luz Mediterrânea e outros poemas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEVCOVITZ, Sergio. *Kandire: o paraíso terreal*. Rio de Janeiro, Belo Horizonte: Espaço e Tempo, Te corá, 1998.

- LIPOVETSKY, Gilles. *Le Crépuscule du Devoir* : l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques. Paris : Gallimard, 1994.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. London: s.n. 1724. Disponível em: <http://oll.libertyfund>. Acesso: 31/10/2009.
- LUCRÉCIO. *De la nature [De Rerum Natura]*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- LUPER, Steven. "Death". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu>. Acesso: 01/5/2007.
- MAINLÄNDER, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin: Theobald Grieben, 1876.
- MARCEL, Gabriel. *Homo viator: prolegomènes à une métaphysique de l'esperance*. Paris : Aubier Montaigne, 1944.
- MARTHA, Constant. *Le Poëme de Lucrèce: morale, religion, science*. Paris: Hachette, 1905.
- MARTON, Scarlett. "O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?". In: NOVAES, Adauto (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 205-223.
- MCMAHAN, Jeff. *Ethics of Killing, problems at the margins of life*. New York: Oxford University Press, 2002.
- MILL, John Stuart. *On Liberty*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952. Col. Great Books of the Western Thought, vol. 43.
- MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Oxford: Blackwell, 2003.
- MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Ed. Villey-Saulnier. Paris: PUF, 1998.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *Lettres persanes*. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1949, p. 129-386.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

NAGEL, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

NAGEL, Thomas. *What does it all mean? A very short introduction to philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1987.

NAHRA, Cinara. On a supposed incoherence between Kant's view on homosexuality and his view on autonomy. *Principios*, Natal (RN), v. 20, n. 33, 2013 (jan.-jun.): 137-159.

NEHAMAS, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Disponível em: www.nietzschesource.org. Acesso: 16/11/2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Briefe*. Digitale Kritische Gesamtausgabe. Disponível: www.nietzschesource.org. Acesso: 12/7/2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*. Berlin: DeGruyter, 1999. Kritische Studienausgabe, vol. I.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin: De Gruyter, 2001. (Kritische Studienausgabe vol. 3).

NIETZSCHE, Friedrich. *Götzendämmerung*. Leipzig: C. G. Neumann, 1889. Disponível: www.nietzschesource.org. Acesso: 17/12/2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. München: Carl Hauser, 1966. Werke in Drei Bänden, 2. Bd., pp. 563-759.

NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freien Geister. I und II. Berlin: De Gruyter, 1999. Kritische Studienausgabe.

NIETZSCHE, Friedrich. *Morgenröthe*. Digitale Kritische Gesamtausgabe. Disponível em: www.nietzschesource.org Acesso: 13/8/2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente*. Digitale Kritische Gesamtausgabe. Disponível em: www.nietzschesource.org . Acesso: 11/7/2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift*. Berlin: De Gruyter, 1999. (Kritische Studienausgabe vol. 5).

NOVAK, Maria da Glória. Morte: princípio e fim no *De Rerum Natura. Classica*. São Paulo, 7/8: pp. 117-129, 1994/1995.

PARFIT, Derek. *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2011, 2 vols.

PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon, 1987.

PATTERSON, Craig. "A History of Ideas Concerning the Morality of Suicide, Assisted Suicide and Voluntary Euthanasia". In: TADIKONDA, Rajitha (org.). *Physician Assisted Euthanasia*. Hyderabad: The Ifcai University Press, 2008, p. 1-44.

PINHEIRO, Ulysses. Acrasia, Metamorfoses e o Suicídio de Sêneca na *Ética* de Espinosa. *Analytica*. V. 12 (2008), n. 2, p. 199-244.

PERRY, Ralph Barton. *General Theory of Value*. Cambridge, Mss.: Harvard University Press, 1926.

PESSINI, Leocir. *Eutanásia: por que abreviar a vida?* São Paulo: São Camilo, Loyola, 2004.

PESSOA, Fernando (Bernardo Soares). *Livro do Desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: le traité du mal*. Vol. I. Paris: Vrin, 1984.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: L'espoir et l'existence*. Vol. II. Paris: Vrin, 1984.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: apothéose du desespoir*. Vol. II. Paris: Vrin, 1984.

PLATÃO. *Critão*. In: _____. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Vol. I-II. Belém: UFPA, 1980.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. *Fédon*. In: _____. *Platão*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Col. Os Pensadores.

PLATÃO. *Leis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

- PLATÃO. *República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLOTINO. “La Felicità”, “Il Suicidio Razionale”. *Enneadi*. Trad. Giuseppe Faggin. Milano: Bompiani, 2000, I, 4, p. 95-117; I, 9, p. 173.
- PLUTARCO. *Consolation à Apollonios*. In: _____. *Oeuvres Morales*. Paris: Les Belles Lettres, 1987. vol. III.
- PLUTARCO. « Vie de Caton d'Utique ». In: *Les Vies des Hommes Illustres*. Trad. Jacques Amyot. Paris: Gallimard, 1951, vol. 2, p. 527-600.
- PODDIS, José Gonçalves. A narrativa da morte: Platão e a morte filosófica. *Nuntius Antiquus*, vol. 6, dez. 2010: 67-78.
- PORFIRIO. *Sobre la abstinencia*. Trad. Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1984.
- POZ, João Dal. “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2000, v. 43, n. 1: 89-144.
- PUENTE, Fernando Rey. "Introdução: o suicídio e a filosofia". In: _____ (org.) *Os Filósofos e o Suicídio*. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 9-60.
- PUENTE, Fernando Rey. La morte volontaria, i filosofi e la città: note iniziali di un inchiesta. In: CORNELLI, Gabriele; CASERTANO, Giovanni (orgs.). *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni. Napoli: Loffredo, 2010, p. 91-105.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, Mss: Belknap, 1999.

RICOEUR, Paul. *Le Soi-même comme un autre*. Paris : Editions du Seuil, 1990.

ROJAS, Felipe. “*Voluntaria Mors*, apuntes sobre el suicidio en la sociedad y la literatura romanas”. In: VITORIA, Francisco de *et alii. Relección sobre el homicidio*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010, p. 129-145.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. « Correspondence ». In : *Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau*. Paris : Dalibon, 1826, tome II (cartas CCLXXII e CCLXXIII) e tome III (carta CDXXI).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III, Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Lahure/Hachette, 1856, Tome Premier (p. 409-588), Tome Deuxième (p. 1-272).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Épître de deux amants*. Paris : Gallimard, 1964, p. 1157. *Oeuvres Complètes*, vol. 2.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. Paris : Gallimard, 1964, p. 1-745.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. «Lettre à Voltaire», août 1756. In : *Lettres Philosophiques*. Paris : Vrin, 1974, p. 35-53.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SARTRE. *L'être et le néant*, essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. *Le Mur*. Paris: Gallimard, 1939.

Saw I (Jogos Mortais I). Direção: James Wan. EUA,

Saw II (Jogos Mortais II). Direção: Darren Lynn Bousman. EUA, 2005.

SCARPAT, Giuseppe. “Introduzione”, “La ‘fortuna suspecta’ in Seneca (Epist. 70, 5)”. In: SENECA, Lucio Anneo. *Anticipare la morte o attenderla*. Brescia: Paideia, 2007, p. 11-39, 97-106.

SCHELLING, Thomas. “Ethics, Law, and the Exercise of Self-Command”. In: *Choice and Consequence*. 1984, p. 83-112.

SCHELLING, Thomas. “The Life You Save May Be Your Own”. In: *Choice and Consequence*. 1984, p. 113-146.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt a. M. Leipzig: Insel, 1996. Erster Band (I).

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Wiesbaden: Eberhard Brockhaus, 1949. Ergänzungen zum ersten Buch (II).

SEIDLER, M. J. Kant and the Stoics on Suicide. *Journal of History of Ideas*, v. 44, n. 3, (1983) 429-453.

SENECA, L. A. *Ad Marciam de Consolatione*. In: *Consolaciones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1948.

SÊNECA, Lúcio. *De brevitae vitae*. In: *Moral Essays*, vol. III. Cambridge, London: Harvard University Press, 1996.

SÊNECA, L. Anneus. *Dell'ira* [*De Ira*]. Edição bilingue. [Milano]: Ganzanti, 1947.

SÊNECA, Lúcio. *De Providentia*. Disponível: www.latinlibrary.com. Acesso: 11/9/2012.

SÊNECA, Lúcio. *Lettres à Lucilius* [*Epistulae morales ad Lucilium*]. Edição bilingüe. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

SÊNECA, Lúcio. *Sobre a tranquilidade da alma* [*Ad Serenum de tranquillitate animi*]. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

SINGER, Peter. *Practical Ethics*. 2ª ed. New York: Cambridge University Press, 1993.

SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Moral Skepticisms*. New York: Oxford University Press, 2005.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. António Manuel Couto Viana. Lisboa: Verbo, s. d.

SÓFOCLES. *Ajax*. In: *Sophocles*. Trad. F. Storr. London: Heineman, 1919, vol. II.

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta...* Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STÄUDLIN, Carl Friedrich. *Geschichte der Vostellungen und Lehren vom Selbstmorde*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1824.

SUSIN, Luiz Carlos. ““Pensar” a morte”. In: BONI, Luis A. De (org.) *Finitude e Transcendência*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 404-420.

TEJADA, Francisco Elias de. *Las doctrinas políticas de Raimundo de Farias Brito*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1953.

- TENENTI, A. *Il Senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Turim: Einaudi, 1957.
- TIBERGHIEU, P. *Médecine et morale*. Paris : Desclée, 1952.
- TOLSTÓI, Liev. *A morte de Ivan Illitch*. Trad. Vera Karam. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Madrid: Editorial Católica, 1955.
- UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento tragico de la vida: en los hombres y en los pueblos*. 4. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1985.
- VAN VYVE, Maurice. La Notion de Suicide. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 52, (1954), p. 593-618.
- VAZ, Lúcio. “Acerca da ética da medida no problema da morte em Demócrito”. *Reflexões*. (ISSN: 1980-3338). Mariana, ano V-VI, nº. 5-6, p. 19-31, 2006-2007.
- VAZ, Lúcio. *A simulação da morte: versão e aversão em Montaigne*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- VAZ, Lúcio. “O Problema do Suicídio em Montaigne”. *Kriterion*. Belo Horizonte. Vol. LIII, n. 126 (2012), Jul.-Dez.: 483-498.
- VAZ, Lúcio. “Sobre algumas objeções consequencialistas à institucionalização do direito de morrer”. *Ethic@* (ISSN: 1677-6954). Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 159-167, Dez. 2009. Disponível: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et82art1Vaz.pdf>. Acesso: 29/12/2009.

VELLEMAN, J. David. "Against the Right to Die". In: LAFOLLETTE, Hugh. *Ethics in Practice: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 81-90.

VUILLEMIN, Jules. *Essai sur la signification de la mort*. Paris: PUF, 1948.

WILLIAMS, Bernard. *Morality: an introduction to ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WILLIAMS, Glanville. "Suicide". In: EDWARDS, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: MacMillian, 1972, vol. 8, p. 44-46.

WINLOW, Forbes. *The Anatomy of Suicide*. London: Henry Renshaw, 1840.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks 1914-1916*. 2nd. Edition. Oxford: Basil Blackwell, 1979.